

TESIS DOCTORAL
2021

JEAN PAUL SARTRE. UN ESTUDIO CRÍTICO

De *L'Être et le Néant* a la *Critique de la Raison
Dialectique*

¿Una filosofía psicológica para el Siglo XXI?

• Dr. ANTONIO GORRI GOÑI

PROGRAMA DE DOCTORADO DE FILOSOFÍA

Director Tesis: DR. D. TOMÁS DOMINGO MORATALLA

**Tesis Doctoral
2021**

JEAN PAUL SARTRE. UN ESTUDIO CRÍTICO

De l'Être et le Néant a la Critique de la Raison Dialectique

¿Una filosofía psicológica para el Siglo XXI?

Dr. Antonio Gorri Goñi (*)

PROGRAMA DE DOCTORADO DE FILOSOFÍA

Director Tesis: Dr. D. Tomás Domingo Moratalla

(*) Antonio Gorri es ya Doctor en Psicología por la UPV desde 1990

**Universidad Nacional a distancia
Facultad de Filosofía. Escuela Internacional de
Doctorado (EIDUNED)**

Tesis Doctoral

JEAN PAUL SARTRE. UN ESTUDIO CRÍTICO

De *L'Être et le Néant* a la *Critique de la Raison Dialectique*

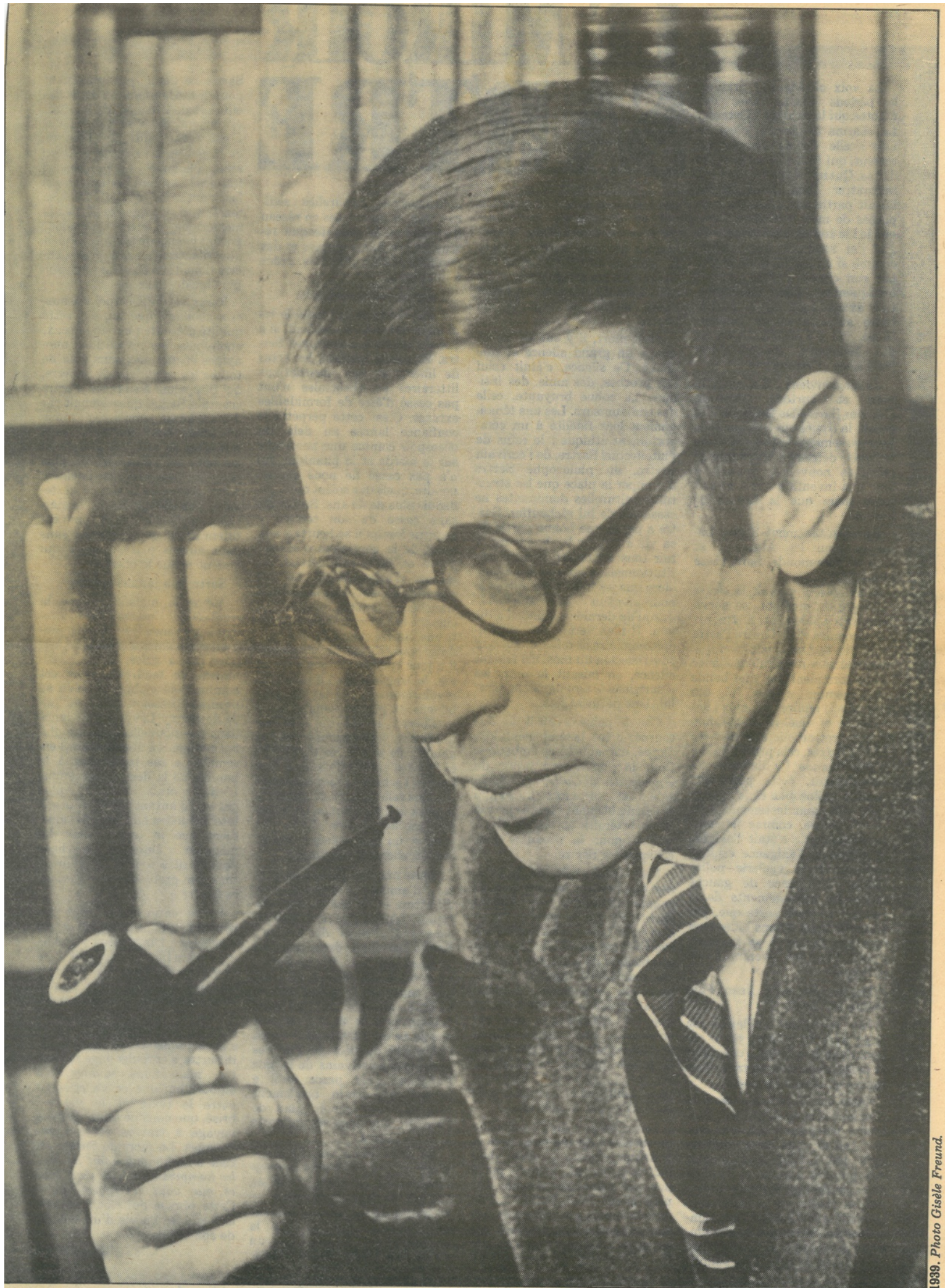
¿Una filosofía psicológica para el Siglo XXI?

Dr. Antonio Gorri Goñi (*)

Programa de Doctorado de Filosofía

Director Tesis: Dr. D. Tomás Domingo Moratalla

(*) Antonio Gorri es ya Doctor en Psicología por la UPV desde 1990



1939. Photo Gisèle Freund.

Liberté

*Sur mes cahiers d'écolier
Sur mon pupitre et les arbres
Sur le sable sur la neige
J'écris ton nom*

*Sur toutes les pages lues
Sur toutes les pages blanches
Pierre sang papier ou cendre
J'écris ton nom*

*Sur les images dorées
Sur les armes des guerriers
Sur la couronne des rois
J'écris ton nom*

*Sur la jungle et le désert
Sur le nid sur les genets
Sur l'écho de mon enfance
J'écris ton nom*

*Sur les merveilles des nuits
Sur le pain blanc des journées
Sur les saisons fiancées
J'écris ton nom*

*Sur tous mes chiffons d'azur
Sur l'étang soleil moisi
Sur le lac lune vivante
J'écris ton nom*

*Sur les champs sur l'horizon
Sur les ailes des oiseaux
Et sur le moulin des ombres
J'écris ton nom*

*Sur chaque bouffée d'aurore
Sur la mer sur les bateaux
Sur la montagne démente
J'écris ton nom*

*Sur la mousse des nuages
Sur les sueurs de l'orage
Sur la pluie épaisse et fade
J'écris ton nom*

*Sur les formes scintillantes
Sur les cloches des couleurs
Sur la vérité physique
J'écris ton nom*

*Sur les sentiers éveillés
Sur les routes déployées
Sur les places qui débordent
J'écris ton nom*

*Sur la lampe qui s'allume
Sur la lampe qui s'éteint
Sur mes maisons réunies
J'écris ton nom*

*Sur le fruit coupé en deux
Du miroir et de ma chambre
Sur mon lit coquille vide
J'écris ton nom*

*Sur mon chien gourmand et tendre
Sur ses oreilles dressées
Sur sa patte maladroite
J'écris ton nom*

*Sur le tremplin de ma porte
Sur les objets familiers
Sur le flot du feu béni
J'écris ton nom*

*Sur toute chair accordée
Sur le front de mes amis
Sur chaque main qui se tend
J'écris ton nom*

*Sur la vitre des surprises
Sur les lèvres attentives
Bien au-dessus du silence
J'écris ton nom*

*Et par le pouvoir d'un mot
Je recommence ma vie
Je suis né pour te connaître
Pour te nommer Liberté*

Paul Éluard, Poesie et vérité, 1942

ÍNDICE

Prólogo.....	14	
Introducción general.....	16	
PRIMERA PARTE: CONTEXTUALIZACIÓN Y PRESENTACIÓN DE LA FIGURA DE JEAN PAUL SARTRE		
I.- CONTEXTUALIZACIÓN: JEAN-PAUL SARTRE, ¿UNA CONTRIBUCIÓN A LA RESPUESTA PLURAL DEL PENSAMIENTO ANTE LA EXISTENCIA HUMANA?.....		28
Situación del hombre contemporáneo: análisis psicológico de la sociedad.....	28	
Hacia una definición psicológica del hombre. Preliminar aportación de la psicología de Sartre.....	46	
Entorno ideológico-histórico de Sartre.....	67	
Situación histórica, pensamiento ético y personalismo.....	67	
Estructuralismo.....	77	
Marxismo.....	83	
Existencialismo	106	
II.- PRIMERA APROXIMACION A LA FIGURA DE JEAN-PAUL SARTRE.....		122
Juicios sobre Sartre.	123	
Sartre opina	127	
Jean-Paul Sartre: un pensador actual y comprometido.....	130	

Fases cronológico-ideológicas ..	133
Encuentro con la psicología fenomenológica. .	133
De la fenomenología a la ontología.....	134
Hacia una perspectiva histórica.	135
Crítica marxista. Decidido existencialista liberal.....	137

SEGUNDA PARTE: ANÁLISIS FUNDAMENTAL: FENOMENOLÓGICO,
ONTOLÓGICO Y SOCIAL

De L'Être et le Néant a la Critique de la Raison Dialectique

III.- SITUACIÓN DE SARTRE EN EL MOVIMIENTO FENOMENO- LÓGICO.....	141
Concepto de fenomenología: Kant, Hegel, Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty	141
Evolución ontológico-histórica de la psicología feno- menológica	155
Observación crítica: fenomenología y trascendencia	162
IV.- FUNDAMENTOS ONTOLÓGICOS.....	166
Idea del fenómeno	166
El descubrimiento de las cosas o la revelación del ser.....	166
Primera aparición de lo objetivo: el « <i>en-soi</i> » . .	167
Entorno objetivo y existencia humana: dualismo “ <i>en-soi</i> ” y “ <i>pour-soi</i> ”.....	171
Rasgos del ámbito exterior: el “ <i>en-soi</i> ”.....	171
La existencia humana: el “ <i>pour-soi</i> ”.	
Interrogación y negación.....	173
Conciencia emotiva e imaginativa.... :	176

El hombre y su entorno: ¿interferencias mutuas?.....	178
Características de la subjetividad humana.	181
Facticidad y trascendencia.....	181
Trascendencia.....	185
El problema de la intercomunicación.	191
Yoidad y alteridad: el “para-otro”.	191
Pensamiento clásico y moderno	194
La mirada	198
El conflicto de la libertad.	203
¿Intersubjetividad de la libertad?.....	203
Antideterminismo radical.	206
Libertad creadora de valores.....	208
Libertad y acción.....	211
Toma de conciencia de la libertad: contingencia- angustia- responsabilidad	212
El proyecto: psicoanálisis existencial.....	215
El proyecto fundamental.	215
Contradicción del “ <i>en-soi-pour-soi</i> ”.....	217
Observaciones críticas.	221
La Náusea, una experiencia relativa. ¿Es válida la definición del ser?	221
Inmanencia del fenómeno.	222
Problemática sustancialización de la negatividad del “ <i>poursoi</i> ”.	225
La radical negatividad del <i>pour-soi</i> : inhabilitación de la libertad.	228

El otro: consecuencia de la difícil articulación del ser y la nada.....	231
Una trascendencia fenoménica.....	233
Contradicción “ <i>en-soi-pour-soi</i> » y fenomenología.....	234
 V.- HACIA LA CRÍTIQUE DE LA RAISON DIALECTIQUE:	
<i>La cérémonie des adieux</i> , una referencia esencial	238
En memoria de Sartre. <i>La ceremonia del adiós</i>	239
Interrelación: filosofía-literatura-teatro.....	240
Una experiencia de la libertad	253
Socialismo: el hombre y la libertad.....	261
El compromiso político	268
Sus orígenes	268
Relaciones críticas con el socialismo.....	275
Análisis de la realidad internacional.....	282
Nueva función del intelectual.	288
Observatorio de la situación social.....	291
Hacia una actitud moral humana e inmanente.....	295
 TERCERA PARTE: DOS CUESTIONES SUGESTIVAS: PROYECCIÓN PSICOLÓGICA Y ATEISMO EXISTENCIALISTA.....	
310	310
 VI.- SARTRE: ENTRE LA FILOSOFÍA Y LA PSICOLOGÍA	
Un debate filosófico-psicológico actual.....	310
Marco contextual y antecedentes de la filosofía psicológica de Sartre.....	315
Una psicología fenomenológica.....	320

De la psicología a la ontología fenomenológica.....	324
Hacia una filosofía-psicología social.....	329
Críticas -positivas y negativas- a Sartre desde la psicología.....	332
VII.- UN ATEÍSMO INTELECTUAL.....	337
Proyección del fenómeno, de la trascendencia y de la alteridad.....	337
La lucha de las libertades.	347
Ubicación del ateísmo de Sartre: aprendizaje y fenómeno cultural.	356
El fenómeno cultural de la muerte de Dios.....	359

CUARTA PARTE

J.-P. SARTRE, ¿UNA FILOSOFÍA DE / PARA NUESTRO TIEMPO?

VIII.- TRAS LA MUERTE DE J.-P. SARTRE: UN SIGNIFICATIVO <i>RENAISSANCE</i>	365
+ Sugestiva evolución, no lineal, hacia <i>une renaissance sartrienne</i>	366
+ Vigente interés investigador por los temas centrales de la filosofía sartreana.....	378
IX.- SARTRE. UN PENSADOR CONTEMPORÁNEO.....	397
+ Primer contacto con los grandes pensadores. Presencia incontestable en el ámbito intelectual francés.....	397
+ Conexión de Sartre con fenomenólogos, existencialistas y estructuralistas.....	403

- Sartre y los fenomenólogos: evolución de Nietzsche a Husserl y Heidegger.....	403
- Sartre y las diferentes vertientes existencialistas. El debate fundamental en torno a la <i>esperanza-deseesperanza</i> humana.....	408
. Sartre y Heidegger: una <i>esperanza existencial</i>	410
. Ubicación del existencialismo español: Unamuno, Ortega y Gasset, Marañón y Zubiri.....	418
. La perspectiva alemana de Jaspers, Bloch y Moltmann.....	432
- Sartre y los estructuralistas: La primacía de <i>l'homme</i> versus <i>les structures</i> : Foucault, Lévi-Strauss, Lacan, Althusser, Canguillien, Deleuze y Derrida.....	437
X.- RELACION <i>DIALÉCTICA</i> CON SUS COETÁNEOS.....	448
+ Simone de Beauvoir: afinidad personal e ideológica.....	449
+ Raymond Aron: un posicionamiento ideológico divergente.....	457
+ J-P. Sartre - R. Aron - H. Marcuse: el rol de los intelectuales.....	463
+ M. Merleau-Ponty: diferente <i>percepción de la fenomenología</i> . <i>Les aventures de la dialectique</i>	471
+ J. Semprún: dialogando con Sartre. Un repaso a la historia.....	478
XI.- UN PREMIO NOBEL COMPROMETIDO. LOS OTROS <i>NOBEL</i>	485
+ Las razones ideológicas del rechazo del Nobel.....	485
+ Un Premio Nobel de Literatura....filosófica. Los otros Nobel franceses:.....	489
- H. Bergson: Nobel 1927, un precedente para Sartre.....	492
- A. Gide: Nobel 1947, el descubrimiento de <i>Le Mur</i>	494

- F. Mauriac: Nobel 1952, concepción religiosa versus ateísmo existencialista.....	495
- Saint-John Perse: Nobel 1960, una poesía filosófica afín a Sartre.	497
- A. Camus: Nobel 1957, una ruptura ideológico-política.....	500
+ M. Vargas Llosa, Nobel 2010, <i>entre Sartre y Camus</i>	512
 XII.- SARTRE Y LOS PENSADORES <i>EN LA ANTESALA DE LOS NOBEL</i> :	
J. HABERMAS, Z. BAUMAN, A. TOURAINE, A. GIDDENS	522
+ Jürgen Habermas: prioridad filosófico-ontológica sartreana versus sociologismo-político habermasiano.....	524
+ Zygmunt Bauman: un marxista que nunca dejó de serlo <i>versus</i> un existencialista sartreano que nunca llegó a serlo.....	539
+ Alain Touraine: reconocimiento al Sartre del <i>EH</i> y oposición al Sartre radical.....	549
+ Anthony Giddens: versus ¿una <i>tercera vía</i> sartreana?.....	557
 XIII.- RELACIONES INTERNACIONALES Y MULTICULTURALES....	
+ Estados Unidos: una relación ambivalente.....	575
. Las primeras experiencias americanas de Sartre.....	575
. Sartre y Estados Unidos en el Siglo XXI.....	579
. J. P. Sartre, M. Luther King y B. Obama, tres Premios Nobel, impulsores de los nuevos movimientos sociales.....	582
+ China: una filosofía inter-multicultural	590
. <i>Colonialisme et Néocolonialisme</i> : “De una China a otra”	590
. <i>La Chine que j’ai vu</i>	593

. Del viaje de 1955, al 24 Congreso Mundial de Filosofía de 2018.....	596
XIV.- J.-P. SARTRE EN EL SIGLO XXI. UNA CONTRIBUCIÓN SIGNIFICATIVA.....	605
+ Conexión de Sartre con los técnicos humanistas y sociales de nuestro tiempo.....	605
- Ámbito de las Letras: F. Umbral, A. Miller, S. Hustvedt.....	606
- Ciencias Sociales: R. Dahrendorf, T. Todorov, M. Nussbaum, S. Sassen, M. J. Sandel.....	609
- Economía social: D. Kahnemann, P. Krugman, E. Duflo.....	619
+ La contribución de Sartre:	623
- Aportaciones generales	624
- Aportaciones específicas.....	628
QUINTA PARTE: SÍNTESIS-CONCLUSIÓN, LIMITACIONES DE LA TESIS Y NUEVAS PERSPECTIVAS DE INVESTIGACIÓN	
XV.- A MODO DE SÍNTESIS-CONCLUSIÓN.....	638
XVI.- LIMITACIONES DE LA TESIS Y NUEVAS PERSPECTIVAS DE INVESTIGACIÓN.....	682
+ Limitaciones de la Tesis.....	682
+ Nuevas perspectivas de investigación.....	692
SEXTA PARTE: BIBLIOGRAFÍA. ANEXOS	
XVII.- BIBLIOGRAFÍA GENERAL.....	712
XVIII.- ANEXOS.....	770
1.Etapas de una vida (1905-1980).	770
2.Bibliografía de J.-P. Sartre. Sus escritos.....	788
.....	796

Prólogo

La historia del pensamiento francés, al igual que la del pensamiento en general, es, sin duda, la historia de sus intentos por responder, de un modo eficaz, a la problemática planteada por el ser humano a lo largo de su proceso social evolutivo. Para los filósofos de la existencia, la cuestión esencial que se plantea a la humanidad es la de tratar de averiguar si la vida tiene realmente un significado y, por ende, si, considerada desde un plano global, merece la pena ser vivida en plenitud. El pensamiento contemporáneo no es otra cosa que el conjunto de las experiencias fundamentales comunes a todos los hombres. La historia de la filosofía es la historia de las perspectivas de la persona humana, de la tensión dialéctica del pensamiento para, trascendiéndose a sí misma desde su propia intencionalidad, orientarse en las contradicciones de nuestro tiempo y encontrar, como consecuencia, el modo de superarlas. La sociedad capitalista, la aportación psicológica, la concepción personalista, el estructuralismo, el socialismo, el existencialismo... constituyen entre otros, y cada uno desde sus respectivas ópticas, momentos culturales esenciales que tratan de contribuir a la explicación y transformación de esa existencia humana.

Es evidente que la utilización de tales conceptos en la actualidad, puede implicar una determinada carga de emotividad visceral y hasta cierto cúmulo de intereses económicos, políticos y culturales, de tal manera que toda pretensión de análisis objetivo e imparcial de los mismos, corre el riesgo de convertirse en una empresa problemática y, en definitiva, estéril. Sin embargo, es sumamente importante intentar, al menos, acercarnos a su realidad para interrogarles en profundidad, si, desde la autocrítica leal de sus propios sistemas, son capaces de aportar algo esencial al hombre, a su comprensión, de modo que nos impulsen simultáneamente a la construcción de su futuro. Desde una sociedad constitucional, democrática, plural, no solamente ningún pensamiento puede ni debe ser excluido, sino que el diálogo abierto, dinámico y respetuoso, que dimane de ellos, debe incitar al conocimiento riguroso y a la investigación fecunda de toda vertiente ideológica para extraer de su contraste dialéctico cualquier dimensión positiva que esclarezca el existir humano y contribuya a la realización de su proyecto vital.

El autor, partiendo de una descripción del hombre actual, inmerso en una sociedad de consumo, y de algunas consideraciones ético-sociales, trata de aproximarse, con la aportación psicológica, a una definición del ser humano. Intenta, posteriormente, trascender a las diversas respuestas que el pensamiento relacionado con la reflexión cultural francesa contemporánea ha ofrecido al hombre. Entre ellas, la de Jean-Paul Sartre, objetivo primordial de

nuestro estudio, constituye una, peculiar y relevante, que responde a un determinado momento y situación histórica y que, a su vez, exige, desde el dinamismo intrínseco de su propia filosofía, ser cuestionada y superada positivamente. La breve mención, específica, de cada uno de esos movimientos ideológicos nos ayudará simultáneamente a una mejor comprensión de su utilización posterior, ya dentro del contexto del análisis propiamente dicho de Sartre.

Introducción General

Es un honor para mi presentar esta investigación doctoral en la Universidad Nacional a Distancia -UNED- pasado poco tiempo de que la European Association of Distance Teaching –EADTU-, tras la evaluación de los expertos de la Open University UK, le ha concedido el sello de calidad *Excellence*. El contenido de la Tesis coincide plenamente con el objetivo fundamental del Programa de Doctorado en Filosofía, inserto en la Escuela Internacional de Doctorado de Madrid -EIDUNED. Trata, en efecto, de constituir una *especialización en aspectos esenciales tanto de la historia de la filosofía como de asuntos centrales de la reflexión teórica y práctica de carácter sistemático en conexión con el pensamiento actual*. Pretendo llevarlo a cabo a través de la figura del pensador francés Jean-Paul Sartre dado que representa, sin duda, una de las personalidades más relevantes de nuestra época. Filósofo y psicólogo, ideólogo del movimiento existencialista continuador de la tradición alemana; intelectual y político comprometido, Premio Nobel en 1964 por su proyección de escritor ensayista, novelista y autor teatral, Sartre constituye una figura clave en la historia del pensamiento contemporáneo. Su presencia e influencia, siempre objeto de debate, eran reconocidas en toda la esfera internacional. Sus obras *La transcendance de l' ego, L' imagination, Esquisse d' une théorie des émotions, L' imaginaire ...* , tratan de aplicar el método de Husserl a la constitución de una psicología fenomenológica. *L' Être et le Néant*, sintetizando y superando a Heidegger, expone técnicamente las tesis centrales, de carácter individualista, del existencialismo del primer período. Y, *La Critique de la Raison Dialectique*, introducida por *Questions de méthode*, aporta, junto a Camus, Merleau-Ponty y Simone de Beauvoir, una dimensión histórica fundamental.

Como doctorando -Licenciado con Grado en Filosofía por la Universidad de Valencia, Licenciado en Psicología por la Universidad Complutense de Madrid, Licenciado con Grado y Doctor en Psicología por la Universidad del País Vasco, Profesor colaborador en la Universidad Nacional a Distancia, Profesor Titular y Catedrático de Universidad por la Universidad Pública de Navarra, Primer catedrático en España de Trabajo Social- trato de describir la evolución de Sartre desde una posición crítica. Insertándole dentro de la respuesta plural que ha dado el pensamiento a la problemática de la existencia humana, pretendo situar a Sartre en el movimiento fenomenológico,

analizar su fundamentación ontológica y destacar su intrínseca vivencia socio-histórica. En mi opinión, la obra de Sartre, encarnada en el momento específico de la vida francesa y europea de la posguerra, es, simultáneamente, un fenómeno cultural abierto e inacabado que exige ser superado desde su propio dinamismo. Debe quedar claro que el enfoque de nuestra investigación es netamente filosófico y que, por tanto, cualquier planteamiento efectuado desde otras ópticas queda fuera de nuestro objetivo. Su posible referencia a ellas solamente se hará en tanto en cuanto contribuyan a esclarecer el razonamiento filosófico fundamental y partiendo del supuesto de que en Sartre su obra es su vida y viceversa. En tanto que filósofos no entramos a valorar, ni positiva ni negativamente, otros planteamientos sin duda loables. Simplemente nos centramos en el estudio de su figura desde la perspectiva nítida de la filosofía. En cualquier caso, aceptar o rechazar a Sartre siempre será un acto de libertad.

El núcleo incipiente de este trabajo doctoral constituyó básicamente, en su momento, la Tesis de Licenciatura dirigida por el Dr. D. Fernando Montero Moliner y que el autor defendió en la Universidad de Valencia en el año 1974. Sucesivamente, continué desarrollando la investigación incorporando nuevos capítulos, dando por resultado la obra publicada en la Editorial Anthropos de Barcelona en el año 1986 bajo el título de "Jean Paul Sartre, un compromiso histórico". En fase posterior, completé esta perspectiva con tres artículos elaborados en el ámbito del Centro Asociado de la UNED de Pamplona y de la Universidad Pública de Navarra. El primero (*Eurídice*, UNED-Pamplona, 1993) analiza a Jean Paul Sartre en tanto que pensamiento filosófico y como base para una intervención político-social. El segundo (*Huarte de San Juan*, UPNa, 1994) estudia los aspectos sartrianos de "Intercomunicación, Libertad y Psicoanálisis existencial", al mismo tiempo que efectúa las primeras observaciones críticas. El tercero (*Estudios de Pedagogía y Psicología*, 7, UNED-Pamplona, 1995) pretende investigar la conexión sartriana entre la filosofía y la psicología, extrayendo pautas para una intervención psicosocial. Asimismo, en el Congreso Mundial de Filosofía (Moscú, 1993)- presenté junto a otras dos comunicaciones el texto "*Psico-Bio-Ética: una concepción fenomenológico-existencial*" en el que recogía conceptos próximos al ámbito sartriano. La revista *Anthropos* en su edición especial dedicada a J. P. Sartre: *Jean Paul Sartre, Filosofía y Literatura. Un compromiso crítico e intelectual* (Barcelona, 1995) cita en varias ocasiones ideas de los trabajos anteriores (o. cit. pp. 4, 5, 80). Asimismo, distintas publicaciones se hicieron eco de los mismos, emitiendo en su momento críticas muy positivas. Entre ellas, *Pensamiento* (Valladolid, N° 169 Vol. 43, 1987), *Diario 16* (14-3-86), *Diario Filosófico* (N° 6, Sept-Dic 86), *Religión y Cultura* (Mayo-Junio, 86),

Naturaleza y Gracia (Dic, 86), *Anthropos* (Barcelona, 86), *Razón y Fé* (Nº 215, Enero-Junio, 87), *D.N.*, (Abril, 86), *N.H.*, (8-02-1986 y 15-04-1986) y *Egin* (8-02-86).

Sobre la base esencial de estos trabajos -revisados y modificados- el texto que hoy ofrecemos como Tesis Doctoral quiere avanzar notablemente, adjuntando conceptos no analizados en la fase previa, e incorporando numerosas y sugestivas investigaciones que se han ido publicando en los últimos años. Quiere principalmente responder a la pregunta: ¿Jean Paul Sartre es una filosofía de y para nuestro tiempo?, ¿Su análisis sigue siendo válido para la sociedad del siglo XXI?. Para ello, trataremos de interpelar a los investigadores actuales sobre cuales han sido sus temas de análisis preferentes en relación a Sartre y su opinión sobre los puntos fuertes y débiles que pueden mantenerse o rechazarse en el contexto filosófico de nuestros días. Realizaremos una amplia y esmerada selección documental, tratando de enriquecer los textos anteriores y pretendiendo ofrecer una nueva contribución a los ámbitos filosóficos de la docencia y de la investigación

Significativamente, la obra de *Anthropos* fue editada dentro de la Colección *Autores, Textos y Temas de Filosofía*. Dicha colección se inscribe en el contexto de las líneas generales que orientan la serie "Autores, textos y temas de". Este autor de la obra de Sartre hace suyo el objetivo de la edición que no es otro sino documentar la producción del pensamiento, la investigación y el nivel de información y de uso real de un área del saber, en este caso la filosofía. Quiere, por tanto, *aportar la recuperación de textos clásicos, adecuadamente anotados, así como la edición de estudios críticos, útiles para el trabajo y la investigación en el ámbito académico y universitario, sin exclusión de ninguna de las grandes líneas que orientan el pensamiento filosófico contemporáneo*. En sintonía con el espíritu de nuestro Programa de Doctorado de Filosofía, dado el peculiar carácter globalizador que caracteriza la producción filosófica, los materiales ofrecidos por este trabajo pretenden responder a las necesidades y exigencias del mundo académico. Quieren ofrecer ideas que contribuyan socialmente a un conocimiento de la realidad a través de reflexiones críticas y creativas relacionadas con problemas de la actualidad. De este modo, al igual que la edición, la obra que presentamos pretende configurarse como herramienta intelectual de trabajo académico y como instrumento de apoyo al conocimiento por parte de cualquier persona interesada y abierta a la realidad del mundo de hoy. De hecho, el libro "J.P. Sartre, un compromiso histórico" ha sido utilizado por el autor como material de Cursos de Doctorado impartidos en la Universidad Pública de Navarra y ha sido

empleado incluso como texto esencial para pronunciar conferencias sobre Sartre dirigidas fundamentalmente a profesores y alumnos del Curso de Orientación Universitaria en cuyas pruebas Sartre era un autor prioritario.

Desde otro punto de vista, en estas páginas iniciales de presentación quisiéramos realizar cuatro observaciones que consideramos de interés pedagógico. La primera es relativa a la terminología utilizada. Para cualquiera que haya intentado acercarse a la obra de Sartre comprenderá fácilmente que sus conceptos y términos son con frecuencia excesivamente complicados y en ocasiones de difícil traducción. Pese a ello, hemos optado por mantener en la medida de lo posible los términos originales o aquellos más próximos a su concepción inicial. En relación con la primera, la segunda observación es concerniente a la terminología hoy denominada “de género”. En Sartre y sus comentaristas se utiliza habitualmente el término “hombre” entendiéndolo por tal la consideración de género global y haciendo lógica referencia, por igual, a hombres y mujeres o lo que es lo mismo al ser humano o la persona humana. Al igual que en el caso anterior y para transmitir fielmente su análisis hemos optado por mantener este término de “hombre”, dejando claro su sentido amplio e integrador de todo ser humano. La tercera observación, también de carácter terminológico, hace referencia al vocablo *sartreano* o *sartriano*. Dado que hallamos ambos en los diversos autores, los utilizaremos indistintamente. La cuarta observación se refiere a las citas documentales. Como acabamos de mencionar, los conceptos y redacción de Sartre son en general extremadamente complicados. Ello obliga al estudioso al seguimiento continuado, estricto, de sus textos lo que dificulta una lectura fluida del propio trabajo investigador. Consecuentemente, con el fin de hacer ágil la comprensión de nuestro análisis, en ocasiones hemos optado por efectuar las citas de forma agrupada tratando de no romper la continuidad lectora del texto. A veces incluso, hemos omitido algunas de las citas que consideramos reiterativas, entendiéndolo que queda meridianamente claro a qué obra o contexto se refieren cada uno de los párrafos correspondientes. Esperamos con ello ser fieles a los textos sartreanos, nuestra fuente fundamental, al mismo tiempo que transmisores útiles de su pensamiento.

La Tesis está distribuida en seis Partes fundamentales, subdivididas a la vez en dieciocho (18) capítulos específicos. En la Primera Parte tratamos de contextualizar y presentar la figura de Jean Paul Sartre. Lo hacemos a través de dos capítulos. En el primero, nos interrogamos sobre la contribución de Sartre a la respuesta, evidentemente plural, que el Pensamiento ha venido ofreciendo a lo largo de su historia a los interrogantes del ser humano sobre su

existencia. Para ello describimos la situación del hombre contemporáneo y hacemos referencia al entorno ideológico en el que surge el filósofo Sartre. El personalismo, estructuralismo, marxismo y existencialismo constituyen algunas de las vertientes más significativas. El segundo capítulo lo dedicamos a presentar introductoriamente la figura de Sartre para comprender mejor su trayectoria posterior. Recogemos de modo especial las opiniones de distintas personalidades en el momento de su muerte y recogemos de forma general algunas de las opiniones que Jean Paul poseía sobre distintos temas vitales. A modo de guía para el capítulo siguiente, esbozamos las fases cronológico-ideológicas, dejando claro que en Sartre no hay una sola perspectiva estática sino, por el contrario, encontramos en él una sucesión de momentos o etapas por las que él y su pensamiento van atravesando de forma evolutiva. La fenomenología, la psicología, la ontología, la dimensión histórico-social (a su vez llena de encuentros y desencuentros) y la última concepción existencialista liberal, describen adecuadamente una personalidad intrínsecamente dinámica y polifacética.

La Segunda Parte la centramos en el análisis fundamental de la Tesis, llevado a cabo desde las perspectivas fenomenológica, ontológica y social. Recoge esencialmente la evolución sartreana desde *L'Être et le Néant* a la *Critique de la Raison Dialectique*. La desarrollamos a través de tres capítulos. En el capítulo tercero, pretendemos ubicar a Sartre en el movimiento fenomenológico. Kant, Hegel, Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty...son los anclajes de los que parte, pretendiendo sintetizarlos y superarlos sucesivamente. Pero, observamos ya que la fenomenología sartriana es un tanto peculiar y discutible, lo que nos obliga a realizar una primera observación crítica. En ella, el concepto de trascendencia (con minúsculas) adquiere una especial significación.

El capítulo cuarto está dedicado al análisis de los fundamentos ontológicos de la filosofía de Sartre. Prestamos especial atención a la idea de fenómeno, la relación interactiva del entorno objetivo y la existencia humana, las características de la subjetividad, el problema de la intercomunicación, el conflicto de la libertad y el proyecto o psicoanálisis existencial. En este apartado analizamos términos claves como el *en-soi* y *pour-soi*, la *conciencia*, la *facticidad* y *trascendencia*, el *para-otro* y la *mirada*. Investigamos asimismo sobre el significado profundo de la *libertad* en su relación a los determinismos, los valores y la acción. Descubrimos una libertad que toma conciencia de sí misma expresándose a través de la contingencia, la angustia y la responsabilidad. Por su parte el *proyecto existencial* se nos muestra como un

proyecto “fundamental” que implica, en la óptica sartriana, una contradicción *en-soi-pour-soi*. Como no podía ser de otro modo, todas estas ideas -centrales en la filosofía de Sartre- nos interpelan a un debate que exige unas observaciones críticas previas.

El capítulo V que titulamos “*hacia la Critique de la Raison Dialectique*” conlleva un contenido y significado especial. Está elaborado principalmente desde la obra *La cérémonie des adieux, seguida de Conversaciones con Jean Paul Sartre*. Su autora, Simone de Beauvoir, representa una forma novedosa de ver y percibir la obra de Sartre, dado que ella misma constituye una pensadora de alto nivel intelectual además de ser su “Castor” inseparable. A través de ella podemos replantear algunos de los temas prioritarios en Sartre como son: la interrelación entre la filosofía, la literatura y el teatro, la experiencia de la libertad, el socialismo analizado desde el binomio persona-libertad y el compromiso político. En relación a este concepto relevante del compromiso político, el capítulo quiere prestar una especial atención a: sus orígenes; desentrañando sus permanentes relaciones “de amor y odio” con el marxismo; y planteando la función del intelectual desde su observación analítica de la situación social internacional. El capítulo no olvida esclarecer el significado profundo que Sartre atribuye a *una actitud moral humana e inmanente*.

La Tercera Parte, la dedicamos al estudio de dos temas especialmente sugestivos: la proyección psicológica de Sartre y su ateísmo existencialista. Lo realizamos correlativamente a través de dos capítulos. En relación al primero, en el capítulo VI, queremos analizar la figura de Sartre *entre la Filosofía y la Psicología*. Lógicamente, desde mi perspectiva de Doctor en Psicología este tema me merece especial interés y me sugiere ricas posibilidades de interacción investigadora y de proyección aplicada. Como no podía ser de otro modo, me fundamento en los conceptos claves estudiados en los capítulos anteriores y recojo la evolución sartriana de la filosofía-psicología del individuo a la filosofía-psicología social. Los temas que desarrollamos son: el debate en torno a la compatibilidad o incompatibilidad de la filosofía epistemológica y la psicología científica; y el marco contextual y los antecedentes de la filosofía psicológica en Sartre. Analizando por etapas la implicación de los contenidos psicológicos en cada una de ellas, me refiero progresivamente a: la psicología fenomenológica; la evolución de esta psicología a la ontología fenomenológica; y la referencia al último periodo de Sartre, en el que se dan cita la filosofía y la psicología social. En el último subapartado, incluyo una referencia a las críticas -positivas y negativas- que se

realizan a Sartre desde la psicología, que significativamente son similares a las que se efectúan desde la misma filosofía.

En el capítulo VII presto atención a una de las cuestiones que más polémica ha suscitado en Sartre y que no es otra que su denominado ateísmo intelectual. A tal respecto, recordamos que en este tema, al igual que en el resto de las cuestiones tratadas desde su pensamiento, nuestro enfoque es netamente filosófico. Por tanto, cualquier otro planteamiento, por muy legítimo que pueda serlo, queda fuera del objeto de nuestra investigación. Dentro de la complejidad que tal temática comporta, considero oportuno enumerar tres perspectivas para explicar el ateísmo sartreano. Su ateísmo tiene, sin duda, una primera etiología en la vivencia deficitaria de su periodo infantil, tal como nos relata en *Les mots*. Se fundamenta, en segundo lugar, epistemológicamente en su concepción fenomenológico-ontológica que, en opinión de muchos analistas, presenta lagunas o aspectos susceptibles de debate. Como consecuencia de estos déficits filosóficos, surge la tercera posible explicación de su “ateísmo” que no es otra sino la concepción de una realidad Trascendente que “desde afuera” se opone al ser humano, a su pleno desarrollo y a su libertad. De ahí, pues, que distribuyamos los apartados de este capítulo en: la proyección del fenómeno, de la trascendencia y de la alteridad; la lucha de las libertades; la ubicación del ateísmo de Sartre; y la influencia del fenómeno cultural de “la muerte de Dios”.

A la luz de los apartados anteriores, nos planteamos en la Cuarta Parte, la vigencia y validez de la Filosofía de Sartre en la sociedad contemporánea. ¿Puede J. P. Sartre –nos preguntamos- ser conceptualizado realmente como un pensador de y para nuestro tiempo?. ¿Puede su filosofía ser calificada como contemporánea de pleno derecho?. Más aún, con sus puntos fuertes y débiles, ¿puede Sartre ser considerado hoy una contribución significativa para el Siglo XXI?. Para responder a estos interrogantes, he distribuido el Apartado en seis capítulos concernientes a: Tras la muerte de J.P. Sartre, un significativo *renaissance*; Sartre, pensador contemporáneo; Relación dialéctica con sus coetáneos; Un Premio Nobel comprometido, los otros Nobel; Sartre y los pensadores en la antesala de los Nobel; Relaciones Internacionales y Multiculturales; y J.P. Sartre en el siglo XXI. Una contribución significativa.

En efecto, en el capítulo VIII, inicio la investigación sobre la contemporaneidad de Sartre. Trato de recoger las primeras reacciones intelectuales tras la muerte de Sartre acontecida en 1980. Lo expreso a través

de dos subapartados. En el primero, constato una compleja pero sugestiva evolución no lineal, de silencio y aceptación gradual hacia *une renaissance sartrienne*. En el segundo, pretendo verificar el vigente interés investigador por los temas centrales de la filosofía sartreana, como un argumento clave para demostrar su vigencia.

El objetivo del capítulo IX es analizarle como un pensador contemporáneo propiamente dicho. Para comprobarlo, centro mi atención en dos ópticas significativas: sus relevantes conexiones intelectuales y su debate permanente con las grandes corrientes de su tiempo. En efecto, en primer lugar descubro su contacto, desde etapas precoces de la infancia y juventud, con los grandes autores de la época, así como la constatación de su presencia incontestable en el ámbito intelectual francés. En segundo lugar, trato de cotejar su pensamiento con los movimientos fundamentales de aquel momento que no eran otros que los fenomenólogos, los existencialistas en sus diversas acepciones, y los estructuralistas. Movimientos que extienden su proyección hacia el siglo XXI. Respecto a los fenomenólogos, destaco la especial conexión sartreana con Nietzsche, Husserl y Heidegger. En cuanto a los existencialistas efectúo, por razones obvias, una especial mención a la relación ideológica del existencialismo sartreano con las diversas expresiones del existencialismo español representado, entre otros, por Unamuno, Ortega y Gasset, Marañón y Zubiri. Establezco la misma comparación con la perspectiva existencialista alemana representada por Jaspers, Bloch y Moltmann. Dado que el tema de la esperanza-desesperanza del ser humano es un tema clave en el existencialismo en general y una cuestión relevante para el ser humano de nuestro siglo, me ha parecido oportuno tomarlo como hilo conductor comparativo entre Sartre y los diversos existencialismos mencionados. En relación con los estructuralistas, pretendo relacionar a Sartre con algunos de sus máximos representantes cuyo prestigio perdura en nuestros días. Me refiero, entre otros, a Foucault, Lévi-Strauss, Lacan, Althusser, Canguillen, Deleuze y Derrida. En este caso el hilo conductor de la perspectiva comparada no es otro sino el tema central, objeto de debate, de la primacía de *l'homme versus les structures*.

No menos importante para demostrar la contemporaneidad de Sartre es, en mi opinión, cotejarlo con sus propios coetáneos (capítulo X), todos ellos de un indudable prestigio intelectual y de una gran proyección hacia nuestro siglo. En general, la relación de Sartre con la mayoría de ellos, fue intensa y compleja. Muchos fueron compañeros entrañables desde *L'École Normale*, pero las oscilaciones ideológicas sartreanas y en especial su radicalidad en

algún periodo de su acción política, originaron fuertes disputas y progresivos distanciamientos. Estas relaciones complejas tuvieron una excepción llamada Simone de Beauvoir, de gran afinidad personal e ideológica. El resto de coetáneos analizados son Raymond Aron, al que percibo como un posicionamiento ideológico divergente; la conexión Sartre-Aron-H. Marcuse, cuyo debate se mueve en torno al rol de los intelectuales; Maurice Merleau-Ponty que, desde *Les aventures de la dialectique*, expresa evolutivamente una diferente percepción de la fenomenología; y Jorge Semprún, a quien descubro dialogando profundamente con Sartre, en un mutuo repaso a la historia.

Dando un paso más en el intento de comprobar la contemporaneidad de Sartre, trato de ubicarlo en su rol de Premio Nobel y lógicamente en su relación con los otros Premios Nobel, labor que llevo a cabo en el capítulo XI. En el contexto de este privilegiado observatorio, me interrogo en primer lugar sobre las verdaderas razones que llevaron a Sartre a rechazar tan preciado galardón en 1964. Pretendo, en segundo lugar, entrelazar a Sartre con los Premios Nobel franceses que antes que él recibieron tal reconocimiento y, en tercer lugar hago alusión a algunos de los Nobel que lo recibieron tras su muerte. En lo que se refiere al segundo aspecto, destaco que su Premio Nobel en Literatura lo es, a mi juicio, de una Literatura... filosófica ya que en él, la literatura no es sino la expresión de su pensamiento. Percibo a H. Bergson, Nobel en 1927, como un precedente textual de y para Sartre; a A. Gide, Nobel en 1947, como alguien que descubrió a Sartre a través de *Le Mur*; a F. Mauriac, Nobel en 1952, como aquel que representa una concepción religiosa versus un existencialismo ateo; a Saint-John Perse, Nobel en 1960, que desde una visión poética refleja una ideología afín a Sartre; a A. Camus, Nobel en 1957, que expresa una paulatina ruptura ideológico-política respecto a Sartre. En relación a Camus y como ejemplo de los escritores-pensadores que recibieron el Premio Nobel después de Sartre, descubro a Mario Vargas Llosa, Nobel 2010, excelente conocedor de la vida y obra de Sartre. Tal como nos narra en su magistral y personal discurso de recepción del Nobel, M. Vargas Llosa, recorre un camino que va *de Sartre a Camus*, avocando a un liberalismo que quizás implique algunas connotaciones próximas al Sartre de sus últimos años.

Como continuación del capítulo anterior, el capítulo XII pretende demostrar la contemporaneidad de Sartre en su conexión y afinidad con otros prestigiosos pensadores que, a pesar de que no recibieron el Premio Nobel, estuvieron muy cerca de él, en lo que me ha parecido oportuno calificar gráficamente como en la antesala de los Nobel. Entre tantos de ellos, me merecen un especial interés Jürgen Habermas, Zygmunt Bauman, Alain

Touraine y Anthony Giddens. J. Habermas, porque establece la posibilidad de una línea investigadora comparativa entre un sociologismo político y una filosofía ontológica sartreana. Z. Baumann, porque refleja ser un marxista que nunca dejó de serlo *versus* un existencialista sartreano que nunca llegó a serlo. A. Touraine, porque conjuga el reconocimiento al Sartre del *Existentialisme est un humanisme* con su oposición al Sartre radical de parte de *La Critique de la raison dialectique*. A. Giddens, porque desde su posicionamiento característico, abre una vía de diálogo con una posible *tercera vía* sartreana.

En el capítulo XIII, trato de dejar constancia de un nuevo argumento a favor de la contemporaneidad sartreana, al analizar su proyección internacional y su dimensión inter-multicultural. Lo ejemplarizo a través de dos situaciones, la relación con Estados Unidos, en el primer caso, y la relación con China, en el segundo. Respecto a Estados Unidos, constato en Sartre una relación ambivalente que describo a través de: las primeras experiencias americanas de Sartre; Sartre y los Estados Unidos en el Siglo XXI; y la conexión sorprendente de Sartre, a juicio de recientes analistas, con M. Luther King y B. Obama, otros dos Premios Nobel e impulsores de los nuevos movimientos sociales americanos. En lo que concierne a China, pretendo corroborar la dimensión inter - multicultural de Sartre. Lo llevo a cabo por medio del análisis de distintas etapas que van: del *Colonialisme et Néocolonialisme: “de una China a otra”*; *La Chine que j’ai vu*; y del viaje de 1955, al 24 Congreso Mundial de Filosofía de 2018.

En el capítulo XIV pretendo mostrar a J.P. Sartre en relación al Siglo XXI, tratando de responder a la pregunta planteada al inicio de la Cuarta Parte. Al igual que lo hemos hecho en relación a los Premios Nobel y a los Pensadores *en la antesala de los Nobel*, deseo ahora, por un lado, establecer una conexión de Sartre con técnicos humanistas y sociales de nuestro tiempo de reconocido prestigio. Por otro lado, a la luz de las páginas anteriores, quiero ofrecer de manera sintética lo que personalmente entiendo como la contribución de Sartre al siglo XXI. Respecto a los técnicos humanistas y sociales, analizo la afinidad con excelentes autores del ámbito de las Letras como F. Umbral, A. Miller y S. Hustvedt; al campo de las Ciencias Sociales como R. Dahrendorf, T. Todorov, M. Nussbaum, S. Sassen, y M. J. Sandel; y al área de la Economía social como D. Kahnemann, P. Krugman y E. Duflo. A cerca de la contribución de Sartre a la sociedad actual, distribuiré sus aportaciones en generales y específicas, con el objetivo de lograr una mayor clarificación.

La Quinta Parte recoge una *Síntesis - Conclusión* (Capítulo XV), así como *Las Limitaciones de la Tesis y Nuevas Perspectivas de Investigación*. Respecto a la Síntesis-Conclusión, dada la extensión de la Tesis, he elaborado un amplio resumen, con especial énfasis en la Cuarta Parte. El objetivo es ofrecer una *síntesis* de las ideas esenciales desarrolladas a lo largo de la investigación, con el fin de facilitar la comprensión en profundidad de las *conclusiones* finales. En cuanto al capítulo relativo a las *Limitaciones y Nuevas Perspectivas*, como es preceptivo o aconsejable hacerlo (según las carreras), trato de aclarar y responder a algunas objeciones que pudieran vertirse sobre la Tesis. Al mismo tiempo pretendo describir algunas de las muchas posibilidades investigadoras que, a mi juicio, se abren a partir del presente trabajo doctoral.

Finalmente, la Sexta Parte está dedicada a la Bibliografía General (Capítulo XVII), y los Anexos (Capítulo XVIII). En relación a la Bibliografía General, presento una amplia y cualificada documentación. En ella trato de recoger, por una parte, las obras del propio Sartre, fundamento esencial de la Tesis. Incluyo, por otra parte, las referencias de los analistas coetáneos de Sartre, con el fin de enfatizar el contexto que rodeó la figura y la obra de Jean Paul. Incorporo, en tercer lugar, un gran número de obras publicadas desde la muerte de Sartre hasta nuestros días para verificar el proceso acontecido evolutivamente y para explicar el hecho de *la renaissance sartrienne*. En los Anexos, por último, me ha parecido interesante ofrecer dos documentos complementarios, que considero una guía útil para la comprensión de la evolución dinámica, sugestiva y compleja de la figura de Jean Paul Sartre.

Mis agradecimientos

A la Universidad de Valencia, en la que obtuve mi licenciatura en Filosofía y de modo especial a la persona del Dr. D. Fernando Montero Moliner que, de una manera exigente, me dirigió en la realización de la Tesis de Licenciatura.

A la Universidad Complutense de Madrid, en la que realicé los estudios de Psicología que hoy me permiten cotejar la perspectiva psicológica y filosófica estableciendo sus mutuas y profundas interconexiones.

A la Universidad del País Vasco, en la que realicé tanto la Tesis de Licenciatura como el Doctorado de Psicología y en la que me acogieron cordialmente.

A la Universidad Pública de Navarra, “mi universidad”, en la que he desarrollado la mayor parte de mi trayectoria docente e investigadora y en la que obtuve tanto la Titularidad como la Cátedra en tanto que profesor universitario.

A la Universidad Nacional a Distancia, en sus centros de Tudela y Pamplona de Navarra, en los que he colaborado durante largos años como Coordinador-Director en el primer caso y como profesor Tutor en el segundo.

A la Universidad Nacional a Distancia -Sede Central de Madrid- en la Facultad de Servicios Sociales y Fundamentos Jurídicos en los que he colaborado como Tutor-Director de Trabajos Fin de Master (TFM) y principalmente, de forma asidua, tanto como Miembro como Presidente de Tribunales de numerosas plazas de profesores y Tesis Doctorales.

A la Universidad Nacional a Distancia – Sede Central de Madrid- que a través de su Facultad de Filosofía y de su Escuela Internacional de Doctorado (EIDUNED) me permiten hoy presentar la Tesis Doctoral.

A mi Director de Tesis el Dr. D. Tomás Domingo Moratalla por haber aceptado generosamente la dirección de esta investigación. Sin su apoyo no hubiera sido posible la realización y culminación de este proyecto académico.

A tantos extraordinarios compañeros (as) profesores (as) y a tantos excelentes alumnos (as) con los que me he encontrado a lo largo de mi vida profesional.

A mis familiares y amigos, que me han acompañado hasta aquí con su afecto y su amabilidad. A todos, mi agradecimiento más sincero.

PRIMERA PARTE: CONTEXTUALIZACIÓN Y PRESENTACIÓN DE LA FIGURA DE SARTRE

I.- CONTEXTUALIZACIÓN: JEAN-PAUL SARTRE, ¿UNA CONTRIBUCIÓN A LA RESPUESTA PLURAL DEL PENSAMIENTO ANTE LA EXISTENCIA HUMANA?

El ser humano y la propia sociedad desarrollan su *existencia* expresando en cada momento sus valores positivos, sus problemáticas y sus contradicciones intrínsecas. La Filosofía en general y los distintos Pensamientos de cada época en particular han tratado de responder desde sus distintas versiones a los planteamientos que cada periodo histórico ha suscitado. En las páginas siguientes pretendemos esbozar una primera descripción psicosocial de nuestro tiempo y mencionar algunas de sus principales paradigmas ideológicos. Nos preguntamos cuáles fueron las filosofías que configuraron el marco contextual en el que apareció la figura de Jean Paul Sartre.

SITUACIÓN DEL HOMBRE CONTEMPORÁNEO: ANÁLISIS PSICOLÓGICO DE LA SOCIEDAD

¿Nuestra sociedad presenta una sintomatología patológica?, se pregunta E. Fromm (1). ¿Es posible que un análisis psicosocial de la sociedad diagnostique, junto a innumerables valores, la existencia de un comportamiento anómalo que requiera una enérgica terapia en sus estructuras más profundas?

Supuesto el concepto adleriano de considerar al hombre como ser social (2), si queremos analizar el estado general del hombre occidental moderno e investigar los factores que conforman su equilibrio o desequilibrio personal, es preciso que estudiemos, junto a los principios ideológicos que los sustentan, la influencia de las condiciones específicas de nuestro modo de producción y de nuestra organización sociopolítica y cultural sobre la naturaleza humana.

(1) E. Fromm, *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, decimosexta reimpresión, 1983, cap. V, pp. 71-90. Significativamente, distribuye su obra en: I. ¿Estamos sanos? (11-17); II. ¿Puede estar enferma una sociedad? (18-25); III. La situación humana (26-61); IV. Salud Mental y Sociedad (62-70); V. El hombre y la sociedad capitalista (71-176); VIII. Hacia la salud mental 224-291.

(2) Alfred Adler, *Conocimiento del hombre*, Espasa-Calpe, Madrid, 1975, p. 43ss.

Tendremos que analizar, en primer lugar, su personalidad en cuanto carácter social, es decir, en cuanto núcleo de la estructura del carácter compartida por la mayoría de los individuos de la misma cultura. La función del carácter social consiste en modelar y canalizar la energía humana dentro de una sociedad determinada para conseguir su idóneo funcionamiento. La génesis del carácter social no puede explicarse desde enfoques unilaterales sino desde la aceptación general de la interacción de factores ideológicos y psico-sociológicos.

En esta interconexión –nos dice Fromm (o. cit)- aparece en un primer momento el predominio claro de los factores económicos. No porque el impulso hacia la adquisición material sea la única o ni siquiera la más fuerte de las tendencias humanas, sino porque el interés primordial del individuo y de la sociedad es asegurar una infraestructura elemental de supervivencia digna. Sólo cuando este primer estadio ha sido consolidado, el hombre dedica su dinamismo a otras necesidades vitales. La tarea de satisfacer esa primera fase implica que el hombre tiene que producir. El método de producción, a su vez, determina las relaciones sociales existentes en una sociedad dada. Las ideas políticas, filosóficas y religiosas, enraizadas en el carácter social, determinan, por su parte, sistematizan y estabilizan el carácter social.

Dada la mutua relación existente entre organización social y el hombre, podemos afirmar que la estructura socioeconómica de la sociedad moldea el carácter de aquél, y la naturaleza humana, a su vez, modifica las condiciones sociales en que vive. De ahí que Sartre se adhiera a la tesis que Engels enunciaba en una de sus cartas, según la cual los hombres hacen ellos mismos la historia, pero en un medio dado que les condiciona. El descubrimiento capital de la experiencia dialéctica, nos dice Jean-Paul en el análisis de «la "praxis" individual como totalización» de *la Crítica de la razón dialéctica*, es que el hombre está “mediado” por las cosas en la medida en que las cosas están “mediadas” por el hombre. Es lo que se llama la circularidad dialéctica (3). El proceso social sólo puede ser entendido si partimos del conocimiento de la realidad del hombre, de sus propiedades fisiológicas, psíquicas y éticas y si estudiamos la interacción entre la naturaleza del hombre y la naturaleza de las condiciones externas en que vive y con las que se ha de relacionar en una mutua dialéctica.

(3) J.-P. Sartre, *Crítica de la razón dialéctica*, Losada, Buenos Aires, 1979, libro I, p. 211.

Refiriéndonos con E. Fromm (o. cit.) a la sociedad industrial moderna, la problemática de las condiciones socioeconómicas, que han creado la personalidad occidental actual y su consiguiente posible patología social, requiere el conocimiento de los elementos específicos del modo capitalista de producción. Es un hecho que, desde una perspectiva general, el sistema económico imperante en Occidente desde los siglos XVII y XVIII ha sido el capitalismo, es decir, una forma de sociedad adquisitiva dentro de una era industrial. Para algunos observadores, el objetivo capitalista consiste en la creación de riqueza y bienestar, fundamentalmente para el capital y como efecto parcial y secundario para el bien común. Para otros, la cuestión se establece en el sentido de que, aun admitiendo con matizaciones (dadas las reticencias de modernos economistas) la creación de tal riqueza, cabe preguntarse en base a qué costes sociales se lleva ésta a cabo, en detrimento de qué valores éticos o a expensas de qué sectores de la población.

Dentro ya del sistema capitalista, lógicamente se han efectuado grandes modificaciones a lo largo de su historia. No obstante, se pueden constatar ciertos rasgos comunes y permanentes como son: la existencia de hombres, en teoría, política y jurídicamente libres; la realidad de un mercado de trabajo en el que se verifica la compraventa del mismo mediante contrato; el mercado de mercancías como mecanismo que determina los precios y regula el cambio de la producción social, etc.. En los siglos XVII y XVIII, los dos aspectos que caracterizan el inicio del capitalismo fueron: el nivel elemental de la técnica y la industria con relación al ulterior desarrollo de los siglos XIX y XX, y la influencia notable que las ideas de la cultura medieval seguían ejerciendo sobre las prácticas económicas.

Es bien conocido el escepticismo de las gentes de esa época con respecto al fenómeno de las nuevas máquinas. Colbert las llamaba «el enemigo del trabajo» y Montesquieu las caracterizaba como perniciosas por cuanto suponían una reducción del número de trabajadores. La influencia medieval, ciertamente estaba ligada a las ideas tradicionalistas ya que pretendía conservar el "equilibrio social y, por tanto, rechazar cualquier "perturbación" del mismo. En el siglo XIX, la actitud conservadora anterior experimenta un claro endurecimiento. El ser humano concreto deja progresivamente de ocupar el centro del sistema en aras de la producción. El hombre deja de ser la "medida de todas las cosas" en la esfera económica.

El elemento más característico del capitalismo del siglo XIX fue, se

gún ciertos historiadores, la explotación del trabajador dentro de una competencia con los iguales despiadada e ilimitada. La entrada en juego de la máquina supuso una profunda transformación laboral. Junto al prodigioso impulso aportado por ella a la economía, surgieron desviaciones a causa de su incorrecta utilización. Con frecuencia, escribe Lincol, el industrial concentraba su atención en las máquinas olvidando al hombre, creador y perfeccionador de las mismas. La máquina, afirma Sartre, por su estructura y sus funciones, determina como porvenir rígido y sufrido de individuos indeterminados el tipo de sus sirvientes y, "de esta manera, crea hombres" (4).

El principio capitalista –siempre en opinión de E. Fromm (o. cit.)- de que cada uno busca su propio provecho y contribuye así a la felicidad de todos, se convirtió en el principio - guía de la conducta humana. Las leyes anónimas del mercado y del mecanismo económico avocaron al sujeto capitalista al proceso vertiginoso de la producción de tal manera que su libertad de decisión quedaba anulada ante la exigencia de nuevas ampliaciones. Aplazar un negocio significaba retroceder. En esta función personal de la ley económica se ha querido ver precisamente el comienzo de una constelación que llegaría a su plenitud en el siglo XX. Es decir, así como en el ámbito científico el ritmo de avance de la ciencia acelera el ritmo del progreso de la técnica (la física teórica, por ejemplo, impone la problemática de la energía atómica), así, en la esfera sociolaboral el hombre era impulsado, obligado, dentro del gigantesco engranaje, sin una finalidad clara fuera de sí mismo, hasta tal punto que se convierte en un elemento secundario del mismo. El mercado se transforma de este modo, gradualmente, dentro de la sociedad capitalista, en la base de la formación de las relaciones humanas.

Por otra parte, las necesidades siempre habían sido mayores que la suma total del producto humano y, en consecuencia, se imponía la necesidad de reglamentar el modo de su distribución. La cuestión surgía al determinar a cuántos y quiénes correspondía apropiarse del aspecto más favorable del producto social, satisfaciendo adecuadamente sus necesidades, y a qué sectores correspondía la obligación de enfrentarse a la situación más penosa del trabajo, dejando además incumplidas sus dignas aspiraciones humanas. Como es sabido, en algunas sociedades del pasado esta cuestión se dilucidaba fundamentalmente por la vía de la fuerza y en otras era la tradición

(4) J.-P. Sartre, *op. cit.*, pp. 290-300.

social y religiosa la que constituía una verdadera presión psíquica tan poderosa como la anterior.

En el mercado moderno el mecanismo de distribución se regula automáticamente, si bien, con frecuencia la ausencia de fuerza es más aparente que real. Evidentemente, la libertad del obrero que, por sus circunstancias individuales, se ve obligado a aceptar el salario que se le ofrece en el mercado de trabajo, es más ilusoria que fáctica. Es preciso recordar, en este sentido cómo, trascendido ya el universo político de la Edad Media, fue sobre todo la obra de Rousseau la que formuló las exigencias de la organización política correspondiente a las nuevas relaciones sociales. Entre esas exigencias, matiza Sartre, era preciso que se redujera a cada individuo a la unidad intercambiable de una fuerza de trabajo abstracta que, a su vez, se convirtiera en mercancía. De este modo, se constituía a los trabajadores en simples «cosas inertes» cuya única relación consigo mismos era la «libre» posibilidad de vender esta otra «cosa», su fuerza de trabajo (5).

Es decir, era necesario que el hombre, aunque sometido a la más absoluta necesidad, apareciera como “libre” propietario de algo. Locke había expresado esta necesidad del modo de producción capitalista de presentar al hombre como propietario de su propia persona, al referir la propiedad no solamente a los bienes sino también “a las propias manos”. Pero, esas nuevas relaciones sociales implicaban simultáneamente la contradicción negadora de las exigencias de libertad e igualdad reales que habían inspirado la obra de Rousseau. El resultado fue una nueva subversión: el “vaciado” teórico de esa libertad e igualdad, las cuales no aspiraban ya a ser sino meramente formales. Ello se expresa en Kant por la degradación de la voluntad general, activa, de Rousseau, a un interés común, definido por exclusión -negativamente- y del que se obtiene un “consenso” convertido en obediencia “voluntaria” (necesaria).

Lo “consentido”, a su vez, es un “orden” en el que las garantías de los derechos individuales se transforman en garantía de la limitación de estos derechos. En contra de la utopía de Rousseau la realidad se hacía sentir sobre la idea. Esta necesitaba depurarse de todo contenido, ser puramente formal. Con Hegel culminaría el proceso de involución de aquella aspiración inicial. A pesar de estos supuestos, el método capitalista supondría todavía, en opinión

(5) J.-P. Sartre, *op. cit.*, pp. 290-300.

de algunos pensadores, un cierto avance sobre los sistemas ideados en fases anteriores puesto que era considerado como un fundamento básico para la relativa libertad política del individuo, característica de la democracia capitalista.

El funcionamiento económico del mercado –seguimos con E. Fromm (o. cit)- se apoyaba, asimismo, sobre el concepto esencial de la competencia, aplicada tanto a las mercancías como al trabajo, capacitación, servicios o personalidades. Este requerimiento económico de la competencia conducirá, especialmente en la segunda mitad del siglo XX, a una actitud cada vez más agresiva de forma claramente diferenciada a la posición de la época feudal, según la cual cada sujeto encontraba en el orden social establecido su lugar tradicional, y que, a su vez, debía ser aceptado sin otra opción posible. Frente a la estabilidad del régimen medieval, surgió, de este modo, una movilidad social tan inaudita y de tales proporciones que, en ella, la lucha cotidiana para alcanzar el éxito, en cualquiera de los sectores de la existencia, hizo quebrar las más elementales reglas sociales y morales de la solidaridad humana.

Actualizaba, sin duda, la famosa sentencia de Hobbes: “*homo homini lupus*”, a cuyo autor se refiere J.M. Hernández Losada (1991, 2002). Las relaciones humanas, confirma la *Crítica de la razón dialéctica*, son de reciprocidad, lo que significa que la praxis de uno, en su estructura práctica y para cumplimiento de su proyecto, reconoce la praxis del otro. Pero, estas relaciones de exterioridad en reciprocidad se complican con el desarrollo de la praxis, que restablece la reciprocidad en su forma negativa de antagonismo. Cada uno está constituido de tal manera por su lucha contra el mundo físico y contra los hombres (a menudo en el interior de su grupo) que la aparición de “desconocidos”, que ponen para él el lazo de interioridad, y a la vez de exterioridad, absoluta, le hace descubrir al hombre con la forma de una especie extraña. La fuerza de su agresividad reside en la «necesidad».

De este modo, su propia actividad se vuelve contra él y le llega como Otro a través del medio social. El hombre, por medio de la materia socializada y la negación material como unidad inerte, se constituye como Otro distinto del hombre. Para cada persona el hombre existe en tanto que «hombre inhumano». «La violencia se da siempre como una contraviolencia, es decir, como una respuesta a la violencia del Otro.» La historia nace así de un desequilibrio brusco que agrieta a la sociedad en todos los niveles (6). El debi-

(6) J.-P. Sartre, *op. cit.*, pp. 259-263-264, 266-267.

litamiento del principio tradicional de solidaridad humana condujo a nuevas formas del empleo del hombre por el hombre. La explotación de la época medieval en cuya sociedad feudal se atribuía al señor un derecho divino, se transformó en el siglo XIX en duras leyes de mercado, anónimas, en las que, paradójicamente, nadie se consideraba culpable ni responsable.

E. Fromm (o. cit) considera que el ser humano viviente dejaba de ser un fin en sí mismo y se convertía en un medio para los intereses del gran mecanismo impersonal económico. El concepto de «ganancia» constituía el modo y finalidad exclusiva de la producción. Utilización del hombre por el hombre que ha sido considerada por ciertos expertos como la expresión manifiesta del sistema de valores que sirve de base al sistema capitalista. La axiología de la existencia humana quedaba invertida. El capital ocupaba un puesto preferencial sobre el trabajo; o sea, las «cosas» acumuladas eran consideradas como más valiosas que las manifestaciones vitales. El capital mandaba a la persona la cual "solamente" disponía de su vida, su destreza humana, su vitalidad y su productividad creadora. Las cosas se habían situado sobre el valor humano. De esta forma, el conflicto entre capital y trabajo apareció como algo más que el simple enfrentamiento de dos clases. Era la problemática entre dos principios de valoración. El conflicto entre el mundo de las cosas y su correlativa acumulación, y el mundo de la vida y su productividad. En este contexto, el principio de autoridad surgió, lógicamente, como uno de los pilares básicos del sistema. Según Georg Lukács -introducción de su obra *Existentialisme ou marxisme?*- cualquier sociología histórica demuestra hasta en sus detalles más sutiles los riesgos y la amenaza que el capitalismo suponía para la personalidad humana tanto en su existencia económica como en sus más matizados aspectos ideológicos.

Por consiguiente, la patología del hombre del siglo XIX estuvo estrechamente ligada a las peculiaridades de su carácter social. El sentimiento de utilización humana y la actitud acumulativa fueron el origen de un profundo desgarramiento en la dignidad humana. La situación de los pueblos subdesarrollados fue una extrema manifestación de ello. El otro factor patógeno, la autoridad irracional, condujo a la represión de ideas y sentimientos individuales y colectivos que, sin duda, ocasionaron formas diversas de expresión neurótica. La reacción a esta sintomatología fue el nacimiento, en el mismo siglo XIX y comienzos del XX, de determinados movimientos reformistas encaminados a procurar la correspondiente terapia

social. Subrayaban la necesidad de abolir toda utilización del hombre y de transformar al trabajador en un ser humano independiente, libre y respetado. Opinaban que, solucionada la problemática económica se desarrollarían plenamente las potencialidades positivas del siglo XIX. Los liberales creían que la liberación total de las autoridades irracionales produciría un nuevo ser humano.

Desde la óptica del siglo XX, la situación es ciertamente paradójica. Hacía ya largo tiempo que el mundo cerrado de la Edad Media había entrado en crisis. Desaparecido el cielo que le daba unidad, el hombre halló un nuevo principio sintetizador en la ciencia y comenzó a buscar una nueva visión en la solidaridad social y política del mundo y en el dominio de la naturaleza. Según E. Fromm (1983), *La condición humana actual* (7) es tal que, por una parte, el hombre moderno, una vez superadas las concepciones medievales y liberado de creencias religiosas anacrónicas, pareció encaminado definitivamente hacia el logro de sus deseos más anhelados. La ciencia hacía aparecer fuerzas productivas desconocidas hasta entonces, las cuales conllevaban una progresiva transformación de la materia. La era de la cibernética conseguía incesantemente objetivos espectaculares.

Los medios de comunicación reducían prodigiosamente las distancias geográficas y las relaciones internacionales se proyectaban a escala continental, estableciéndose las bases para el descubrimiento del cosmos. Se creaban nuevos sistemas políticos que, en principio, parecían asegurar el desarrollo libre del individuo en una sociedad igualmente libre. Dentro del mundo laboral, el nivel económico alcanzado globalmente por la masa obrera del área occidental habría parecido fantástico para los sueños del mismo Marx. La clase trabajadora iba adquiriendo una participación creciente en la riqueza nacional y sus sindicatos conseguían gradualmente una cogestión en la empresa a través de convenios bilaterales. La reducción del horario laboral creaba un nuevo y magnífico concepto: el ocio.

Sin embargo, a pesar de estas y otras asombrosas conquistas, la situación del hombre de nuestros días no parece haber cumplido las esperanzas puestas en los siglos anteriores. El estrés de la vida moderna, la

(7) E. Fromm, *La condición humana actual*, Paidós, Barcelona-Buenos Aires, segunda reimpresión en España, 1983, pp. 7-15.

angustia, el sentimiento de soledad y aislamiento, la sensación de impotencia dentro del macro organismo económico-social, el alcoholismo, la droga, la falta de sentido y objetivos en la vida, la agresividad constante, detectada tanto en las relaciones personales como en las nacionales e internacionales... etc., son algunos de los nuevos síntomas patológicos indicativos de que la civilización contemporánea no parece responder plenamente a ciertas necesidades profundas del hombre.

En efecto, el nuevo modelo económico industrial – a decir del mismo autor (o. cit.)- partiendo de una específica organización del trabajo en empresas sumamente centralizadas, con una división radical del trabajo, crea necesariamente un nuevo tipo de hombre. El trabajador, centro, fundamento y fin de la actividad laboral en épocas pasadas, pasa a ser, todavía más que en el siglo anterior y dentro de la nueva planificación industrial en serie, una parte accidental, no indispensable, y se convierte en un átomo más de la enorme cadena productiva, un simple medio subordinado a la finalidad primordial de la rentabilidad. El nuevo sistema capitalista crea la sociedad de consumo.

Los efectos son obvios. La evolución de la vida cotidiana parece sucederse de tal manera que del mismo modo que la moderna producción en cadena requiere la estandarización de los productos, así el proceso social requiere la estandarización del hombre, en las diversas facetas de su vida, dentro de un orden establecido *a priori*. Esta sociedad propugna una igualdad no individualizada, es decir, la constitución de los hombres en cuanto células idénticas que funcionan en masa, que obedecen las mismas órdenes dictadas por la publicidad política o de mercado. El tipo de hombre que necesita y crea el nuevo capitalismo es aquel que coopera dócilmente, gregariamente, que consume cada vez más y cuyos gustos pueden predecirse y modificarse con facilidad.

Los *spots* publicitarios, el concepto de la moda, la necesidad competitiva creada en nosotros con relación a los que nos rodean, son factores importantes dentro de esta estructura. Se trata de originar un estilo de hombres que, autoconvencidos de su libertad e independencia, no sometidos aparentemente a ninguna autoridad o principio, estén, empero, dispuestos a encajar y ser manipulados por la maquinaria social. El resultado no es otro que la enajenación del hombre moderno consigo mismo, con su entorno ecológico y con sus semejantes. El hombre se ve se ve forzado a transformar tanto sus

enseres materiales como sus propias capacidades humanas en un objeto de consumo.

Siente -dice E. Fromm (o. cit)- su vida como un capital que debe ser invertido provechosamente. Su valor, lejos de proyectarse hacia el desarrollo de su dimensión humana, reside en el «precio» que puede obtener por su persona y actividad. Consecuentemente, la valoración que tiene de sus propias facultades depende de factores externos, del juicio y valor que los otros le concedan. De ahí la penosa dependencia de los demás y que su seguridad resida en la pasividad y conformismo; en no apartarse nunca más allá de los límites permitidos por el grupo. El hombre se va convirtiendo así en un ser enajenado, alienado, autómeta, estandarizado, cuyas aspiraciones coinciden más con las necesidades impuestas por el mercado social imperante que con sus deseos fundamentales.

Quizás en este sentido Xavier Rubert de Ventós declara en su artículo “Las aventuras del pluralismo” que el capitalismo no es ni puede ser ya liberal. El nuevo estado industrial ha podido mantener aún su aspecto liberal y admitir teóricamente la diversidad de las conductas sólo y donde ha encontrado un modo más sutil de moldear la personalidad de sus miembros. Dentro de su sistema parecen ser muchos más los elementos que requieren y promueven la docilidad en el consumo y la estandarización de los comportamientos que el libre juego de intereses, actitudes y capacidades en que creía y se basaba el liberalismo. La gente comienza a sentir que el precio del bienestar consiste en el control y explotación de su vida íntima (8).

El mundo obrero, átomo económico que se mueve bajo una dirección empresarial, igualmente burócrata y automatizada, dedica su actividad laboral a construir máquinas que actúan como hombres y se transforman a sí mismos en hombres que funcionan como máquinas. Ciertamente, el consumo pasivo de sonidos e imágenes, la necesidad, creada e impuesta, de comprar permanentemente nuevos objetos, nos acerca a la imagen del “mundo feliz” de Huxley en el que el hombre se siente superficialmente satisfecho por su nivel alcanzado y, simultáneamente, vacío, sin yo y sin una relación esencial con sus semejantes. En el fondo late la cuestión fundamental frommiana de la diferenciación de dos formas distintas,

(8) Xavier Rubert de Ventós, *Moral y nueva cultura*, Alianza, Madrid, 1971, pp. 131-132.

opuestas, de concebir la existencia. La alternativa entre tener y ser. En cierto modo, el hombre consumista se identifica con la fórmula “yo soy lo que tengo” y, como derivación, “yo soy lo que consumo” puesto que consumir es una forma de tener.

Antropológica y psicológicamente, tener y ser son dos modos básicos de la experiencia –nos dirá igualmente Fromm- (9). Las fuerzas que determinan la distinción entre los caracteres de los individuos y los diversos tipos de caracteres sociales. Si bien es cierto que el hombre se halla “acompañad” por la información cotidiana, a veces absorbente de los medios de comunicación y rodeado de “gente”, de “multitud”, al mismo tiempo y de forma aparentemente contradictoria se encuentra a sí mismo solitario e invadido por un profundo sentimiento de inseguridad. El modo de vida social, dice Sartre, suscita en cada individuo conductas de soledad. Se trata de una pluralidad de soledades o pluralidad de separaciones. La misma intensidad de soledad en cuanto relación de exterioridad entre los miembros de un grupo expresa el grado de masificación del conjunto social. El aislamiento es un comportamiento histórico y social del hombre en medio de una reunión de hombres (10).

Todas estas dimensiones constituyen, en definitiva, un campo fértil de predisposición para lo que se ha convenido en llamar “la personalidad neurótica de nuestro tiempo”. Realmente, el origen de la neurosis, en su esencia, se debe situar en experiencias infantiles precoces que producen condicionamientos determinantes, o en algunos casos, según la tendencia freudiana, en factores biológicos y fisiológicos. Sin embargo, no son éstas las únicas causas. Karen Horney, por ejemplo, opina que si dirigimos nuestra atención sobre los trastornos neuróticos actuales, reconoceremos que las neurosis no son engendradas únicamente por experiencias accidentales del individuo, sino también por las condiciones específicas de la cultura en que vivimos, ya que, en última instancia, determinan la forma peculiar del individuo.

Para este autor, que -juntamente con Adler, Fromm, Sullivan y Erikson, cada uno desde sus diversos enfoques-, ha centrado sus análisis en las influencias culturales y sociales sobre la personalidad del individuo, existen

(9) E. Fromm, *Tener o ser*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1981, pp. 33-34, 43.

(10) J.-P. Sartre, *op., cit.*, pp. 396-398.

unos rasgos socioculturales básicos que influyen en la temática neurótica y que significativamente constituyen la síntesis de nuestras ideas anteriores. Así: 1) El principio de la competencia individual como fundamento económico, con la consiguiente agresividad/hostilidad entre los individuos y su inconsciente expansión a la totalidad de las relaciones humanas. 2) La cuestionable valoración de los conceptos «éxito y fracaso» que, según la presión social imperante, engendran, además de la agresividad mencionada, el temor a la hostilidad de los demás, la valoración positiva-negativa de uno mismo dependiente de tales conceptos y el correlativo sentimiento de aislamiento. 3) La contradicción entre las incesantes necesidades creadas por la sociedad de consumo y la difícil satisfacción total para la mayoría de los ciudadanos, creándose la discordancia básica entre deseo-satisfacción. 4) La frustración originada por la «maravillosa» libertad del individuo evocada por todas las ideologías y la real limitación práctica para vivirla en las específicas dimensiones de la vida (11).

Quizá, precisamente por ello, la necesidad más profunda del hombre de todas las culturas ha consistido en la posibilidad de superar la separatividad, en el intento de trascender la propia individualidad y lograr una comunicación interpersonal enriquecedora. El amor, en este sentido, en cuanto dimensión esencial que trata de constituirse en respuesta al problema de la existencia, supondría el desarrollo de la personalidad total y debería fundamentarse en una auténtica concepción del hombre. Como contraste con la realidad social descrita, una concepción dinámica de la interrelación humana sólo es posible cuando la comunicación personal se realiza desde el centro mismo de cada existencia individual; es decir, cuando cada individualidad se ha experimentado previamente a sí misma en su propia existencia en la búsqueda permanente de la madurez y objetividad.

Es ahí donde encontramos la base para la comunicación interpersonal. Pero, como describe Herbert Marcuse en su ensayo *The Social Implications of Psychoanalytic Revisionism*, son muchos los que comparten la opinión de que en nuestra sociedad existe una incompatibilidad básica entre el amor y la vida real cotidiana, de tal manera que pretender analizar el amor en nuestros días no es sino una mera utilización convencional de las palabras y de los formulismos para participar inconscientemente en un fraude colectivo.

(11) Karen Homey, *La personalidad neurótica de nuestro tiempo*, Paidós, Barcelona, 1981, pp. 9-10, 231-236.

En cualquier caso, hablar del amor en cuanto necesidad fundamental y real de todo ser humano -que esa necesidad haya sido obscurecida no quiere decir que no exista- significaría, en un primer momento, el encuentro con la propia individualidad y el desarrollo de nuestras potencialidades humanas (12).

Este proceso diagnóstico, resultante de los factores dinámicos de la estructura íntima del hombre moderno, avoca, en definitiva, a lo que el mismo Fromm denomina «el miedo a la libertad». Su tesis es que: toda concepción totalitaria, de modo similar a la sociedad medieval preindividualista, limita al hombre en su personalidad pero, al mismo tiempo, le otorga tranquilidad y seguridad; la libertad, por el contrario, abre horizontes al hombre pero, simultáneamente, crea en él riesgo e inseguridad. Dicho de otro modo, solamente existe seguridad completa cuando el individuo, abdicando de sus facultades y potencialidades humanas, se somete a otros poderes, sean cuales fueren (Estado, partidos políticos, mercado económico, ídolo o imagen publicitaria, totalitarismo religioso...) que le liberan de la necesidad de tomar decisiones trascendentales.

De modo inverso, el hombre libre que cada día, paso a paso, debe ir construyendo su proyecto vital. debe pensar por sí mismo, correr riesgos, tener responsabilidades y de ahí la lógica y positiva incertidumbre (13). Las cosas, decía Ortega, no tienen por sí un ser. El ser surge como una necesidad que el hombre siente frente a las cosas. Pero ellas son fluidas, indecisas, fortuitas. De aquí que nuestra relación con ellas sea constitutivamente inseguridad. Vivir, insistía, es verse obligado en cada instante a decidir lo que vamos a hacer, lo que vamos a «ser» en nuestro futuro. La vida no nos es dada ya hecha sino que cada uno tiene que hacerla para sí. El espíritu del hombre no es ser primariamente espectador de su existencia sino autor de ésta. Debe decidirla en cada momento.

El futuro de las cosas tiene que ser construido por el hombre (14). La cuestión actual es, pues, si el progreso científico y técnico de la era

(12) E. Fromm, *El arte de amar*, Paidós, Barcelona, 1982, pp. 9-45, 84-128.

(13) E. Fromm, *El miedo a la libertad*, Paidós, Barcelona, 1981, pp. 7-45, 60-61, 127, 302-325

(14) Ortega y Gasset, *Qué es filosofía*, Alianza/Revista de Occidente, Madrid, 1980, pp. 230-231

contemporánea contribuye al desarrollo de la libertad. Es decir, si favorece la realización del ser individual y social en la expresión de su potencialidad humana y su relación interpersonal con el hombre, el mundo y las cosas, o si más bien le conduce a rehuir la responsabilidad de esa libertad basada en la especificidad irreplicable de cada ser humano. Para John Dewey - en su *Libertad y cultura- la amenaza más seria para una libertad, aun siendo esto grave, no radica en la existencia de Estados totalitarios en cuanto autoridad «externa», sino en las actitudes personales e institucionales que aceptan los factores que los hacen posibles.*

Para Laski, en el análisis estructural de sus *Reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo* y en su concepción de *La libertad en el Estado moderno*, se trata de liberar la inmensa potencialidad que el hombre ha creado por medio de la ciencia y de la técnica en el tránsito de la libertad negativa a la positiva. Del mismo modo H. Marcuse, que, en principio, reivindica con entusiasmo los ideales que la sociedad dice admirar, critica a esa misma sociedad industrial en la medida en que ella se niega a sí misma «al renunciar a sus más genuinas promesas y posibilidades» (15). La problemática de la libertad no solamente es cuantitativa sino también cualitativa. Debe ser capaz de permitirnos la realización plena de nuestro propio yo individual en una interacción social. El carácter social debe surgir de la adaptación dinámica de la naturaleza humana a la estructura social.

Si hemos partido del concepto de salud social caracterizado por la identidad consigo mismo en cuanto sujeto agente, creativo, de las propias capacidades y por la comunicación interpersonal con la realidad interior y exterior, en el marco de un desarrollo evolutivo hacia la madurez y la objetividad, no cabe duda que en nuestra sociedad industrial con frecuencia los medios se convierten en fines. Las alteraciones neurológicas de la vida moderna son uno de sus síntomas. A menudo, cuanto constituye la dimensión peculiarmente humana queda relegado a un plano no esencial, en una inversión axiológica sin precedentes. La exorbitante importancia que hoy posee el problema económico en las preocupaciones de todos es, según Mounier, signo de una enfermedad social.

(15) Fernando Savater, *“La filosofía tachada”, precedida de «Nihilismo y acción»*, Taurus, Madrid, 1978, pp. 60-61.

El organismo económico proliferado bruscamente a finales del siglo XVIII ha cambiado y ahogado el resto del organismo humano. Se ha proclamado la soberanía de lo económico sobre la historia; pero, una visión más justa de las proporciones de la persona nos debe forzar a romper tal deformación de perspectiva. «Es preciso reivindicar una economía para la persona (16). Recogiendo la frase de Emerson: no son las cosas (la economía, la máquina, el consumo, los intereses políticos y mercantiles...) las que deben dominar al hombre sino, por el contrario, son las fuerzas vitales las que deben tomar las riendas y manejar a lo inerte. El hombre debe de tratar de recuperar el sentimiento de ser él mismo, superando la enajenación de la sociedad de consumo; vencer su actitud pasiva-conformista dentro de la mentalidad de mercado; orientar su personalidad hacia esferas de mayores cotas de creatividad. Y, ello aplicado a los ámbitos concretos de su existencia: la economía debe estar al servicio del hombre, de todo el hombre y de todos los hombres y no el hombre al servicio de ella.

La sociedad laboral debe organizarse de tal manera que exista una distribución equitativa de la experiencia del trabajo y de sus beneficios. El hombre debe dar un significado, llenar de sentido el hoy vacío concepto de la paz. La existencia actual de guerras tan absurdas e injustificables como inútiles en gran parte del planeta y la amenaza de una confrontación bélica internacional o mundial más radicalmente irracional que las anteriores, penden sobre la humanidad. El derroche armamentista de los dos bloques que dominan hoy nuestro mundo y el ingente y consiguiente gasto de los países alineados o no con ellos, es una de las mayores injusticias que puede soportar una sociedad asolada por la crisis económica mundial.

Jean-Paul Sartre condena categórica y repetidamente la guerra utilizando las formas más diversas a lo largo de *Les chemins de la liberté* (17).

(16) E. Mounier, *Manifiesto al servicio del personalismo*, Taurus, Madrid, 1972, p. 131.

(17) "Tout le monde est d'accord que la guerre n'arrange rien et qu'il ne faut plus jamais se battre... [Si] je n'en voulais pas, moi, de cette guerre, ni de cette défaite, par quel trucage m'oblige-t-on à les assumer? .. Rien n'est pire que la guerre.» J.-P. Sartre, *Les chemins de la liberté*, T. III: *La mort dans l'âme*, Gallimard, Paris, 1970, pp. 65-68, 97.

"Il me semble incroyable que les peuples de l'Europe, qui ne veulent pas la guerre, soient plongés dans un conflit sanglant... La guerre est une chose horrible... c'est idiot... l' hécatombe des hommes de bonne volonté, le massacre des innocents, le ciel pur

Todo el mundo está de acuerdo, corrobora Fernando Savater, que cada uno de los dos grandes rivales en liza tiene instrumentos suficientes para destruir varias veces todo rastro de vida sobre el planeta. Todos admiten que cantidades astronómicas del presupuesto de cada país, con una pequeña parte de las cuales podría resolverse el azote del hambre en el mundo o garantizarse asistencia sanitaria suficiente y gratuita a todos los seres del planeta, se invierten anualmente en armamento. Pese a ello, «siguen sopesándose con severidad anual las legitimaciones ideológicas que los políticos de cada nación urden para justificar esta situación (18).

Aun cuando la paz no significara más que la ausencia de guerras e injusticias, de odios y muertes, conseguirla figuraría entre los logros más urgentes que el hombre pueda proponerse. Pero, si queremos, además, comprender de modo específico el concepto dinámico de la paz entre persona y persona, y entre hombre y naturaleza, debemos considerarlo como algo más que la mera ausencia de tensiones. Es el logro de una armonía y unión reales; es la experiencia de ser uno dentro de sí mismo y con el mundo; es el fin de la alienación, el retorno del hombre a sí mismo.

Esta armonía nos recuerda la bella descripción de Teilhard de Chardin quien, sintetizando sus propias páginas de *El fenómeno humano*, explica el equilibrio cósmico desde su dimensión evolutiva. Si el Universo, dice, se nos aparece desde el punto de vista sideral como en vías de expansión espacial (de lo Ínfimo a lo Inmenso), de la misma manera, y aun de forma más clara, se presenta ante nosotros desde el punto de vista físico-químico, como

*déchiré... Il n'y a rien qui vaille la peine que je me retrouve un jour sur une route avec ma maison en morceaux à côté de moi et mon petit écrasé dans mes bras. C'est de la pure folie, le suicide de l'histoire... C'est la maladie, la mort, le départ, la misère... les français, ils ont peur de la guerre et ils ont bien raison... La guerre c'est un mal insupportable parce qu'il vient aux hommes par les hommes... Une guerre absurde, injustifiée... Non, non, non! Non!, non a la guerre... La guerre peut toujours s'éviter... Les femmes de France affirment leur conviction absolue que la guerre, qu'elles que soient les circonstances où elle éclate, est toujours un crime. Des négociations, des échanges de vue, toujours; le recours à la violence, jamais. Pour la paix universelle, contre la guerre sous toutes ses formes... Qui, qui veut la guerre? La guerre c'est un destin de sang... un massacre absurde.» J.-P. Sartre, *Le Sursis*, Gallimard, París, 1969, pp. 18, 31,32, 55, 119, 128, 257, 269, 300, 301, 302, 322, 361, 416, 478, 480.*

(18) F. Savater, *Las razones del antimilitarismo*, Anagrama, Barcelona, 1984, pp. 83-84.

en vías de enrollamiento orgánico sobre sí mismo (de lo más simple a lo más extremadamente complejo), y este “enrollamiento” particular de complejidad se halla ligado experimentalmente a un aumento correlativo de interiorización, es decir, de *psyché* o conciencia (19).

En cualquier caso, los aspectos que se refieren a una posible crisis actual no son expresión del destino inevitable de la especie humana al estilo de la interpretación de Heidegger, sino, por el contrario, como afirma Gino Gernani, hacen referencia a una crisis de crecimiento. Es el resultado de la progresiva liberación de sus inmensas potencialidades materiales y psíquicas. Es posible que, así como el hombre primitivo era impotente ante las fuerzas naturales, así el hombre moderno corra el riesgo de ser dominado por las fuerzas económico-sociales que él mismo ha creado. La decisión del hombre en el umbral de este nuevo mundo que se le abre con imprevisibles posibilidades, reside en su capacidad de comprender racionalmente y de dirigir los procesos sociales que se desarrollan en su entorno.

En la solución de la crisis de las relaciones del individuo con la sociedad radica, sin duda, uno de los más importantes de la esencia de nuestro tiempo. Según Einstein, en su artículo “Why Socialism”, la terapia a aplicar debe orientarse en el sentido del restablecimiento armónico del individuo con la sociedad. Y ello, desde una concepción ética concebida, según el mismo Savater, como una convicción a la vez tradicional y revolucionaria- mente humana que ofrece razones para preferir un tipo de actuaciones a otros; que surge de un núcleo inmanente al hombre y que se ocupa, en definitiva, “de lo que alienta al hombre y en el hombre” (20).

En el contexto de nuestras sociedades occidentales democráticas, si bien es cierto que, como recoge Sartre en *Situations V*, a veces se trata de ofrecer elecciones “libres” suprimiendo la libertad mediante presiones exteriores (21) en el fondo el derecho de expresar nuestras ideas y votos tan

(19) Teilhard de Chardin, *El fenómeno humano*, Taurus, Madrid, 1967, p.364.

El fenómeno humano constituye una pieza clave en el Pensamiento de P. Teilhard de Chardin. Como científico evolucionista, dedica su obra a: I. La previda (53-96), II. La Vida (97-198), III. El Pensamiento (199-286) y IV. La Sobrevida (287-352). Como persona religiosa, añade en su Epílogo: El fenómeno cristiano (353-362), aspecto que desarrollará en *El Medio Divino* (1967).

(20) F. Savater, *Invitación a la ética*, Anagrama, Barcelona, 1982, p. 10.

(21) J.-P. Sartre, *Situations V*, Losada, Buenos Aires, 1968, p. 10

sólo tiene algún significado si somos capaces de tener pensamientos realmente propios, una verdadera individualidad. Esto significa que la democracia puede subsistir únicamente si, junto a las libertades públicas, se logra un efectivo desarrollo de los individuos. Una expansión de su personalidad de tal manera que posean una voluntad propia. Cualquier sustitución del yo auténtico por el conjunto de funciones sociales adscritas al individuo, cualquier renuncia de la propia individualidad a autoridades personales o colectivas, immanentes o trascendentes, supondrán un refugio en alguna forma de evasión de la libertad.

Desarrollo, pues, de la personalidad individual que debe conjugarse equilibradamente en el restablecimiento de una vinculación plena con el mundo y la sociedad, en una fusión de mutua expansión y total reciprocidad. Y, para que todo ello tenga un sentido pleno, auténtico, es preciso dar proporciones verdaderamente humanas a los sectores sociales, políticos y económicos. La esperanza humana que es concomitante psíquico de la vida y del crecimiento, elemento intrínseco de su estructura dinámica y de su espíritu, nos hace creer que tal posibilidad existe y que ella debe basarse en el análisis de nuevas alternativas y opciones y en las acciones concertadas para hacerlas realidad (22). El hombre podrá superar su actual situación si logra dominar la sociedad creada por él y subordinar el mecanismo económico a la finalidad de la felicidad humana.

Es necesario un cambio en nuestro sistema social, aseveraba el economista humanista E.F. Schumacher. Tan sólo conseguirá volver a dar a su vida el sentido perdido y llenarla de significado y objetivos si acierta a recuperar su individualidad y desligarse del engranaje de la inmensa maquinaria socioeconómica y laboral en que se halla inmerso y se transforma en sujeto activo del proceso social. Sobre bases puramente económicas, propugnaban Mesavovic, Pestel y Ehrlich, se impone una nueva ética, una nueva actitud ante la naturaleza, la solidaridad y cooperación humanas. La victoria sobre cualquier forma de autoritarismo únicamente será posible si la democracia no retrocede; si asume la ofensiva y avanza para realizar su propio fin tal como lo concibieron aquellos que durante siglos lucharon por la libertad. "On n'asservit l'homme -dice Jean-Paul- que s'il est libre" (23). Triunfará tan sólo si logra infundir en los hombres aquella fe que es la más fuerte en el espíritu humano; la fe en la vida, en la verdad y en la libertad como realización activa y espontánea del yo individual y de su dimensión social.

(22) E. Fromm, *La revolución de la esperanza*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1980, pp. 24, 34

(23) J.-P. Sartre, *Questions de méthode*, Gallimard, Paris, 1967, p. 249.

HACIA UNA DEFINICIÓN PSICOLÓGICA DEL HOMBRE. PRELIMINAR APORTACIÓN DE LA PSICOLOGÍA DE SARTRE

Es un hecho fácilmente constatable que en nuestra sociedad actual se produce una permanente referencia al "hombre", a los "valores humanos", a la "identidad de la persona", etc., en cuanto fundamento último o justificación primera de toda actividad socioeconómica, política o cultural. Desde cualquier planteamiento político o ideológico, por opuestos que éstos sean, se apela a unos derechos inviolables de la persona y se remite a instituciones de valor innecesariamente demostrables dada su evidencia y su universalidad. Sin embargo, bastarían las posiciones del Hegel de la *Filosofía del derecho*, del primer Sartre o de Nietzsche, el enfoque emocional negativo del mundo humano de Beckett o de Cioran, o los supuestos que se traslucen en las obras de Freud, de Reich, de Marcuse, de Lévi-Strauss, de Foucault o de Lacan y de sus respectivas escuelas, para darnos cuenta que el consenso en torno a tales conceptos dista mucho de ser unánime. Del mismo modo, en nuestros días, las conclusiones totalmente diversas a las que llegan los diferentes partidos políticos o Estados, e incluso las distintas tendencias dentro de la propia Iglesia o iglesias, nos hacen dudar seriamente de que el principio de qué es realmente el hombre sea evidente. De ahí la necesidad de interpelar precisamente a las ciencias del hombre en la búsqueda de una clarificación.

A tal respecto, la contribución que la psicología ha realizado a lo largo de su historia para el esclarecimiento de la problemática humana es claramente plural. Va, sin duda, desde las posiciones conductistas de Watson quien, influenciado por las observaciones de Morgan y Pavlov, trataba de explicar la conducta humana en términos experimentales de estímulo-respuesta, 'hasta la perspectiva de la psicología profunda de Freud, Adler, Jung... para quienes el comportamiento humano debía interpretarse desde una óptica introspectiva. El punto de partida de tal introspección podemos situarlo gráficamente en la afirmación de Freud según la cual la diferenciación de lo psíquico en consciente e inconsciente es la premisa fundamental del psicoanálisis.

En aquel momento, el mismo Freud era consciente de la dificultad que presentaba su novedad frente a concepciones anteriores ya que, para la mayoría de las personas de cultura filosófica, la idea de un psiquismo no consciente «resultaba inconcebible y la rechazaban». A pesar de ello se reafir-

ma en su tesis puesto que "la psicología de nuestros contradictores es absolutamente incapaz de solucionar los problemas que tales fenómenos nos plantean" (24). Esta proyección psicológica ha sido posteriormente continuada y transformada a través de muy diversas aportaciones. Así, podemos enumerar: el inconsciente relativo de Adler; el inconsciente colectivo de C.G. Jung; el inconsciente familiar de Szondi; el análisis de los elementos olvidados por Freud, de Maeder, Kronseld, Frankl y Reik, las correcciones hechas al mismo Freud por O. Rank, C.R. Rogers, Wistekel; el neopsicoanálisis de H. Schultz-Hencke; los neo-freudianos como E. Fromm, K. Horney y H. Sullivan a través del inconsciente tradicional y social; el psicoanálisis personalista e inconsciente existencial basados en la "persona-personalidad" de Gebattel, «persona y símbolo» de Caruso y psicoanálisis existencial propiamente dicho de Binswanger-Boss; y el inconsciente discursivo de Lacan (Véase K. Horney, *La personalidad neurótica de nuestro tiempo*, Paidós, 1981, o. cit.).

La evolución de la psicometría y del psicodiagnóstico clínico ilustran, del mismo modo, el esfuerzo valioso de los psicólogos para aportar su metodología a la solución de los interrogantes existenciales del hombre. Desde que el catedrático de la Universidad de Cambridge, Francis Galton iniciara a finales del siglo anterior su andadura como padre de la psicometría, McKeen-Cattell introdujera en 1890 el término "test" y Wissler, Binet, Simon, Yerkes, Otis, Terman, Goddard y otros iniciaran sus primeras experimentaciones a comienzos de nuestro siglo, podemos afirmar que las corrientes principales evolucionaron en un doble sentido: por una parte, la utilización psicológica de las técnicas matemático-estadísticas y, en especial, del análisis factorial creado en 1904 por el psicólogo-matemático inglés Charles Spearman, discípulo de Pearson; y, por otra, la publicación en 1922 por el psiquiatra suizo Hermann Rorschach de su famoso *Psychodiagnostik* (si bien, en 1917, el psicólogo norteamericano R.S. Woodworth había ya utilizado las primeras técnicas de personalidad) cuyo método proyectivo-perceptivo, según Rappaport, ha ido sistematizándose a través de Beck, Klopfer y Piotrowski y ha sido recientemente reactualizado en un meritorio sistema comprensivo por J.E. Exner (25).

(24) Freud, S.: *El yo y el ello*. Alianza, Madrid, 1973, p. 8

(25) J.E. Exner, *Sistema comprensivo del Rorschach*, 3 vols., Pablo del Río, Madrid, 1981

Como hemos mencionado, E. Fromm se refiere a la explicación psicológica en varias de sus obras: *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*, 1983, Capit. I, II, III, IV y VIII; *La condición humana actual*, 1983, Capit. III y VI; *El miedo a la libertad*, 1981, Capit., I y VI.

El estudio psicológico del hombre está, asimismo, en íntima conexión con el análisis existencialista de Sartre respecto a sus investigaciones sobre la estructura del Yo, de la imaginación, de las emociones, del concepto del "otro", del proyecto y psicoanálisis existencial e incluso de la misma realidad social; con la fenomenología de Merleau-Ponty; la bioneurología más o menos jacksoniana; la «sociología.. culturalista o antropológica de Kardiner y Margaret Mead y la filosofía, bien sea del *Daseinanalyse* de Binswanger o de la apertura del ser de Heidegger.

Desde el punto de vista de la antropología psicológica, es posible que la definición del hombre debiera enmarcarse dentro de lo que mi profesor de la Universidad Complutense de Madrid, Luis Cencillo, denomina "dialéctica del concreto humano (26). Según esta perspectiva, lo humano nunca podrá ser investigado adecuadamente por el mero análisis exclusivo de los datos fisiológicos, zoológicos, económicos o sociológicos. Ciertamente, los procesos sensoriales y perceptuales, así como la temática relativa al aprendizaje (aspectos neurofísicos, fenómenos seriales y de transferencia, retención, etc.) y los mismos procesos simbólicos (solución de problemas y discernimiento, pensamiento, conducta verbal...) requieren una base experimental. Así, por ejemplo, Charles E. Osgood, utilizando una copiosa información fisiológica y empleando variables hipotéticas e intercurrentes, organiza e interpreta los procesos citados en términos de la llamada hipótesis de mediación. Dicha hipótesis pretende proporcionar una imagen consistente de la conducta: desde el simple condicionamiento hasta las complejas ejecuciones del lenguaje humano, subrayando la importancia del significado en la ciencia psicológica y aportando además elementos clarificadores a la controversia entre gestaltistas y conductistas.

De modo similar, McGuigan enfoca su estudio psicológico desde una panorámica experimental, tomando esta vez como punto de partida la fusión de tres aspectos: metodología experimental, estadística y filosofía de la ciencia (27). Sin embargo, según Cencillo, lo científico no debe equivaler nunca a lo unidimensional; es decir, a lo físico y lo sensorialmente observable. Es preciso superar el empirismo anglosajón y ampliar el aparato conceptual y categorial -

(26) L. Cencillo, *Dialéctica del concreto humano*, Marova, Madrid, 1975. Véase perspectiva global.

(27) Ch. E. Osgood, *Curso superior de psicología experimental. Método y teoría*, Trillas, México, 1976. McGuigan, *Psicología experimental*, Trillas, México, 1975.

de la investigación para captar una realidad tan inconmensurable, típica y rica en elementos y niveles, como es la persona. Para algunos, la reflexión científica parece más técnica cuanto más aséptica se mantiene de la problemática humana y, en cierto modo, tal habría sido el enfoque dado por ciertos sectores del psicoanálisis respecto de la psiquiatría tradicional, de la terapia de conducta o de la reflexología; tal sería también el caso pretendido de Garaudy frente a Althusser o de Ricoeur frente a Lévi-Strauss y de Lacan frente al freudismo ortodoxo.

Si la praxis debe prevalecer sobre las consideraciones puramente teoréticas, es preciso utilizar una metodología que vaya más allá de la mera especulación lógica, matemática o sociológica. Para captar la totalidad individual de un ente humano en proceso de personalización, con ser éstas muy importantes no son suficientes la reflexión antropológica pura ni la psicología esquemática y generalizadora, ni, por supuesto, la fisiología o genética. Es preciso, además, recurrir a la psicología dinámica o de la personalidad cuya primera aportación es el análisis de las peculiaridades del proceso o procesos concretos mediante los cuales cada ser humano va siendo tal en su mismidad diferenciadora de todo otro sujeto. Es decir, trata de acercarnos aquello que constituye lo esencial y específico de cada persona.

Los psicólogos diferenciales que trabajaron dentro del ámbito personalista, habían ya tratado de analizar el comportamiento bajo el prisma de lo que en él hay de característico o propio de cada sujeto; de una serie de disposiciones que confieren a cada uno el carácter de cierta singularidad frente a los demás (28). Junto a este carácter diferenciador la psicología de la personalidad nos descubre a un ser humano cuyas estructuras no son estáticas sino que, por el contrario, constituyen una unidad viva y, por tanto, evolutiva y dialéctica que, por la dinámica misma de su psique y de su extensividad, se ve obligada a ir realizándose en sucesivas e incesantes transformaciones. Y, todo ello, considerado en concreto.

Dicho de otro modo, la realización peculiar en cuanto que cada sujeto individual se diferencia originalmente de la especie, manifiesta la naturaleza esencialmente dialéctica del hombre: su concretarse como tal es ya

(28) L.E. Tyler, *Psicología diferencial*, Marova, Madrid, 1972

una dialéctica, cuyo proceso constituye a la persona. El concepto de persona significa por sí mismo, implícitamente, dialéctica; la dialéctica de la especie en su concretarse como tal. Por eso, la dialéctica del concreto humano equivale a la estructura y a la dinámica de la persona. La dialéctica la concebimos como el carácter más representativo de lo real. Implica la estructura del proceso real no en cuanto mutación *sustancialista* sino a base de «saltos» cualitativos o cambios negativo-reabsortivos que niegan y reinstauran a la vez. Y, todos los elementos que participan en el proceso se hallan sujetos a ella.

Desde la clausura-apertura de la conciencia, pasando por la reflexión, la cultura, el inconsciente, el consciente e incluso los procesos sociales por los cuales el interés y la preocupación creciente de los psicólogos, constituyen en sí mismas, según expresión del profesor Stoetzel, un hecho cultural que, ciertamente, define con objetividad a la psicología social (29). La concreción o lo concreto es la presencia de todos los componentes, en sus más diversos niveles, que integran la realidad propia y *mísmica* de algo en su dinámica específica. Dicho de un modo sencillo, equivaldría aproximadamente al concepto de lo integral. La «mismidad» es aquello irreemplazable y propio que le constituye en su entidad o, como diría Merleau-Ponty «en su ser salvaje». La concreción humana significa el modo de ser él mismo cada sujeto humano, ocupado en la tarea de su progresiva realización en la que intervienen todas sus energías disponibles y aun sus carencias y defectos.

Por consiguiente, si el objeto de nuestro análisis es la realidad humana concreta y dinámica, progresivamente densa de sí misma y en cuanto sujeto singular, así como la proyección que de ella se deriva a través de la praxis, tanto terapéutica como sociopolítica y ética, cualquier reduccionismo queda categóricamente relegado *a priori*. Desde sus respectivos dominios, la biología y psicología contemporáneas ya habían intentado superar, en su misma evolución investigadora, el prejuicio mecanicista que desatendía la peculiaridad de los procesos y fenómenos biológicos. El organicismo en biología (Goldstein) y psicología de la forma (Gestalt) fundada por Wertheimer, Köhler y Koffka, habían coincidido en defender el carácter de totalidad global e irreductible que presentan todos los seres vivos y los fenómenos vitales, incluidos los psíquicos.

(29) Jean Stoetzel, *Psicología social*, Marfil, Alcoy, 1970, p. 14.

Merleau-Ponty creía que los principios de la Gestalt proporcionaban el adecuado tratamiento de los fenómenos psíquicos. Sin embargo, opinaba que sus descubrimientos, según los cuales los procesos psíquicos son conjuntos articulados con una estructura (*Gestalt*) peculiar que no equivale a la suma de sus partes y que las estructuras se pueden transponer en medios materiales distintos sin que varíe su sentido, no fueron llevados hasta sus últimas consecuencias. Asimiló, indebidamente, la realidad de las formas (*Gestalten*) a estímulos complejos del mundo físico dotados de eficacia causal. El comportamiento es una estructura o *Gestalt* que se desarrolla con un cometido básico: la recuperación dinámica del equilibrio funcional del ser vivo en su ambiente adecuado.

Siguiendo a mi profesor de la Complutense, L. Cencillo, (o. cit.), las definiciones de la persona, dentro de la misma psicología de la personalidad, han sido múltiples según los diversos sistemas. Los ha habido de tipo caracterológico, genético y fenogenético, comportamental-behaviorista, gestáltico, estratigráfico, nuclear, factorial, tipológico, antropológico, cualitativo y psicoanalítico. En realidad, ningún punto de vista excluye a los demás y todos podrían integrarse en un estudio total y rico de la persona. Los errores son únicamente el resultado de sus *exclusivaciones*. A modo de ejemplo, recordemos cómo, durante los años veinte o treinta, los estudios sobre la persona eran considerados como caracterologías hasta que el predominio de la terminología de Max Scheler, Murray y otros se impuso con una nueva dimensión.

Ya en el siglo pasado y superando las meras tipologías caracteriológicas J. Bahnsen, discípulo de Schopenhauer, había iniciado una caracterología sistemática que alcanzaría su densidad filosófica y empírica con Ludwig Klages, discípulo a su vez de Nietzsche. Allport clasifica las definiciones actuales de persona en: complexivas, totalizadoras, jerárquicas, adaptativas y diferenciales. V.E. Gebattel, distingue con precisión entre persona y personalidad. 1. Caruso, expone una definición multidimensional que engloba cuantos conjuntos dinámicos contribuyen a la vitalidad autoexpresiva, proyectiva y optativa del individuo humano desde la perspectiva completamente distinta de la del yo de Freud y de Lacan. L. Klages presenta tres grupos de propiedades: masivas-directivas y, entre ellas, las relativas.

A estos grupos -sigue explicando L. Cencillo- se asocia un sistema de resortes dividido en intelectuales-personales y sensuales. El ruso A. Lasurki supera a Klages en su misma directriz al relacionar las inclinaciones con la cir-

cunstancia en una triple referencia situacional, social y cultural. F. Krueger, discípulo de Dilthey, Wundt y Lipps, desde su amplia base antropológica-psicológica, supera, desde el mismo Wundt, el atomismo empírico y estructuralista de su maestro. W. Stern, que se acercó más a la escuela psicológica americana que a la suya, alemana, tematizó el concepto de "capacidad individual". Sus términos básicos son "la vida y lo psíquico". La vida es la unidad de ser y de acontecer, en un todo abierto al mundo. Un ser vivo es aquel que realiza constantemente su ser total.

A decir del Prof. de la Complutense, persona es, por tanto, la totalidad individual abierta al mundo. Sus tres modalidades de vida son: biosfera-vivencia-introspección. A. Vetter, seguidor de Klages y de Caruso, afirma que la posición singular del hombre en el cosmos se constituye por su ser-sí-mismo que funda la conciencia ética y la psicología, como «relación a sí mismo». Simboliza la persona en los órdenes vertical-horizontal y su núcleo intelectual constituye la «verdad de la autoconsciencia trascendente». A. Wellek, discípulo de Krueger, construye una caracterología como teoría del ser anímico estructural y permanente. Las concepciones de la persona de estos psicólogos, así como las de algunos filósofos iniciados en la antropología como N. Hartmann, Max Scheler y K. Jaspers, adoptan fundamentalmente uno de estos tres esquemas: el estratigráfico de Lersch, el nuclear de Scheler y el dimensional de Frankl. P. Janet distingue dos constitutivos de la personalidad: los automatismos de las percepciones y una actividad sintética superior. G.W. Allport concibe la persona como formada también por dos grupos de factores: el llamado "*propium*" y los mecanismos de adaptación al mundo circundante.

Todas estas concepciones contribuyen, sin duda alguna, de un modo valioso a explicar, desde sus diversos prismas, la multiplicidad de matices que constituye esa realidad que es la persona. Sin embargo, corren el riesgo de adolecer de un cierto *extrinsecismo* y de una determinada unilateralidad experimentalista ya que, como hemos afirmado anteriormente, sólo una metodología macrodimensional y complexiva puede hacerse cargo científicamente de la especificidad de lo personal, de su densidad o mismidad. Una densidad que, sobre todo, consiste en que la realidad entera del entorno es ya parte integrante, al menos potencialmente, de la intimidad personal, por ser "introyectable apropiativamente" y, al mismo tiempo, poder servir de sujeto de proyecciones transformativas de la misma «a partir de la mismidad expresiva y práxica, nunca definitivamente cerrada y determinada, de ese pro-

ceso dialéctico de introyecciones y proyecciones, de apropiaciones y objetivaciones que es la persona” (30).

Precisamente, el fundamento de toda patología o desajuste de la personalidad podría describirse como un «fallo» en estos sistemas esenciales de la persona. Perturbaciones en la dialéctica personal entre lo propio y lo ajeno, lo individual y lo colectivo, lo inerte y lo progresivo, lo general y lo particular, lo cultural y lo biológico, el impulso y su canalización, lo proyectivo y lo introyectivo, lo diacrónico y lo sincrónico. Cuando esta dialéctica se ve bloqueada o perturbada de algún modo y la personalidad no puede realizarse como tal, entonces, se producen las anomalías patológicas. Estas pueden referirse bien a la alienación en lo impersonal-colectivo del hombre «masa», del “se” impersonal manipulado por los eslóganes publicitarios, el consumismo y la burocratización que hemos mencionado en las primeras páginas, o bien, si las estructuras han sido afectadas en sí mismas, a la patología neurótica o psicótica consiguiente.

Gracias a las tensiones dialécticas entre lo físico y lo cultural, lo constante y lo mutante, lo individual y lo colectivo, es como se hace posible la articulación del mundo humano. Si es cierto que, como afirma el doctor J.A. Vallejo-Nájera en su ya clásica *Introducción a la psiquiatría*, actualmente más que pretender una definición teóricamente irreprochable de “normalidad psíquica” por las dificultades lógicas existentes para ello, se tiende a dar definiciones operacionales para determinados sectores o circunstancias (31) sin embargo podemos confirmar que, en general, según los datos expuestos, la curación psicoterápica no es otra cosa que el intento de volver a captar, asumir y sintonizar a/y con esa mismidad/densidad irrepitible y estrictamente propia. Y ello a pesar de que la mayor dificultad de tal terapia se debe a la imposibilidad de verbalizarla.

La raíz de la curación no puede estar en las esferas periféricas sino más bien allí donde todas se integran y que no es otra cosa que la esencia de cada sujeto. «Mientras el paciente permanezca cerrado a su propia realidad vital, estará amenazado en su raíz de neurosis”. Curar es lograr el reajuste total y definitivo de la intimidad del paciente y conectarle con la realidad de su mun-

(30) L. Cencillo, op. cit., p. 134.

(31) J.A. Vallejo-Nájera, *Introducción a la psiquiatría*, Ed. Científico- Médica, Barcelona, 1974, p. 106

do de un modo no represivo ni alienante sino auténticamente personal y libre. Siendo el hombre un viviente cultural y hermenéutico, si bien con una dimensión bioquímica, es perfectamente natural que también esos niveles puedan influir en el desajuste de la personalidad. Es posible, por consiguiente, que la psicoterapia sea plenamente eficaz a base de categorías y métodos psicológicos y de hermenéutica cultural que no rocen sino muy tangencialmente la fisiología del organismo del paciente (32).

El proceso terapéutico ha de proseguirse hasta que el paciente haya logrado reajustar su personalidad total en la "justeza" de lo real y, desde su propio vivirse como realidad dialéctica en su conciencia ética. De hecho, la dimensión ética y, por supuesto, la social no deben omitirse en el estudio psicológico de la personalidad, tanto en su forma teórica como terapéutica, dado que los juicios de valor que elaboramos determinan nuestras acciones, y su validez fundamenta nuestro "equilibrio psicológico" y, por ende, nuestra "salud mental" (33). El paciente debe asumirse tal cual es; centrarse en las cosas tal cual ellas son. No puede concebirse ni como un sujeto cerrado al entorno, ni como una persona disuelta en la colectividad. Ha de constituirse como una intimidad abierta a la realidad.

En suma, la realidad humana concreta que la psicología dinámica nos desvela es aquella que, como síntesis de todos los niveles integrantes, aparece como una dialéctica de procesos de personización que, desde los estratos más bioquímicos de la materia orgánica se va desarrollando en espiral hasta los niveles más autoposesivos y lúcidos en los que los efectos de los anteriores quedan reabsorbidos, "con movilización de nuevas dimensiones axiales y de ulteriores posibilidades de mundo" que inciden solidariamente en el campo de la interacción social y dan origen a unos derechos determinados de la personalidad y a unas vecciones objetivas que configuran la historia.

Desde el punto de vista más concreto de la psicología fenomenológica (34) es evidente que, según H. Spiegelber en *The Phénoménological Mouvement* y A. Gurwitsch en *Théorie du champ de la conscience* es preciso discernir las distintas vertientes que se incluyen bajo

(32) L. Cencillo, *Terapia, lenguaje y sueño*, Marova, Madrid, 1973, pp. 56, 116, 132, 150.

(33) E. Fromm, *Ética y psicoanálisis*, Fondo de Cultura Económica, México, 1953, p. 9.

(34) J.L. Pinillos, "La psicología fenomenológica», en *La psicología y el hombre de hoy*, Trillas, México, 1983, pp. 103-124.

esa misma denominación y que podemos sintetizar en tres momentos fundamentales: a) una actitud fenomenológica que se generaliza en la segunda mitad del siglo pasado y, en cierto modo continúa vigente hoy; b) una psicología fenomenológica estricta, la de Husserl, principalmente, y c) una posterior psicología fenomenológica revisionista influida sobre todo por el existencialismo y la dialéctica (J.L. Pinillos, o. cit. p. 103).

Con la expresión “actitud fenomenológica” –explica otro de mis profesores de la Univ. Complutense, J.L. Pinillos- se hace referencia a un estilo de afrontar los problemas psicológicos que, desde una concepción de la experiencia iniciada por Descartes, estructurada por Kant y potenciada por el idealismo, contrapone al cientismo positivista una concepción de la experiencia interior más espontánea y abierta que la procedente de Comte y Hume. En líneas generales, opone la intuición a la experimentación, la descripción a la explicación, el funcionalismo al estructuralismo, el totalismo al atomismo, la unidad de sentido a la relación asociativa, la actividad intrínseca al mecanicismo y, en definitiva, la conciencia como intencionalidad constituyente a la conciencia como resultado.

Todo ello dentro de un clima predominantemente dualista. En su conjunto, este movimiento ayudó a depurar los presupuestos artificiosos de los *a priori* mecanicistas que servían de punto de partida al asociacionismo y propugnó la constitución de una ciencia previa a la psicología positivista. Pero, salvo ciertos intentos de Brentano y Stumpf, no pretendió formalizarse en ciencia rigurosa de las aprioridades de la conciencia. El resto de las corrientes se mantuvieron dentro de unos límites que, de algún modo, encuadran todavía la actividad científica de muchos psicólogos actuales que valoran la actitud descriptiva espontánea y la reflexión antecientífica, esclarecedoras del punto de arranque de un saber complejo (o. cit. pp. 104-106).

La psicología fenomenológica estricta, por su parte -sigue describiendo el Dr. Pinillos (o. cit. pp. 107-110)- pretendió ser algo más que una fina y fiel descripción *antecientífica* de la experiencia interior. El eje de esta psicología va de Brentano a Husserl, si bien derivaciones bastante directas se encuentran en las escuelas de Graz, Würzburgo y en los círculos fenomenológicos de Gotinga y Munich. Husserl recogió plenamente las posibilidades de la lógica trascendental kantiana para elaborar un saber *a priori* de lo psíquico. Lo característico de esta psicología es establecer el sistema invariante de *a priori* que fundan una auténtica ciencia de la subjetividad. Qué son los *eide* y cómo se acceda a ellos son los problemas esenciales. Husserl pretendió resolver para la psicología la contradicción de alcanzar la

trascendencia sin renunciar a la apodicticidad de la inmanencia. Pero, psicológicamente, el propósito de Husserl entraña tan profundas contradicciones que su logro representa a la vez su propia destrucción. La misma fenomenología, desde la experiencia de una perpetua revisión de sus fundamentos, se ubica en una permanente situación de crisis.

A partir de la última guerra mundial la psicología fenomenológica ha sufrido, principalmente en Francia, numerosas y profundas revisiones. Su objetivo básico ha consistido en ir abandonando el empeño idealista por describir las estructuras de la conciencia y conseguir su fundamentación trascendental, para intentar, en cambio, reponer la conciencia en un mundo del que, se cree, recibe todo su vigor. Pero tal empresa está afectada de una radical conflictividad. Lo apriorístico y lo existencial no resultan fácilmente conciliables. En este sentido, como iremos viendo a lo largo del trabajo, la trayectoria psicológica de Jean-Paul Sartre, sometido a las contradictorias influencias de Husserl, Heidegger y el marxismo, constituye un representativo exponente de la intrínseca dificultad del intento. Sartre lucha contra el espectro del solipsismo, pero, en la medida en que lo vence se aleja del mundo eidética del que no puede prescindir, sin aniquilarse a sí misma, la psicología fenomenológica estricta. A la postre, lo que abandona Sartre, como Heidegger mismo, es la propia psicología (o. cit. p. 111).

Merleau-Ponty pretendió también con tenacidad llevar a cabo la "operación existencia" de la psicología fenomenológica, lo que no impidió que en ocasiones su exégesis resultara forzada y hasta contradictoria con los supuestos originales de la fenomenología. Renunciando a la intuición de las esencias conoce los límites de las reducciones y propende a equiparar la intuición fenomenológica con la inducción científica. En Alemania, Stephan Strasser (citado por Pinillos) en una trayectoria similar a la de Merleau-Ponty, tratando de coordinar los saberes de las ciencias del hombre y de la fenomenología, renuncia también al *uno intuitu* y busca apoyaturas científico-positivas. El objetivo de la fenomenología, concluye Strasser, quizá deba enmarcarse en su contribución al nacimiento de un nuevo ideal de científicidad. En el campo anglosajón, McLeod (1947) insiste en la necesidad de «hacer de la psicología fenomenológica una propedéutica a la ciencia psicológica positiva» aunque posiblemente sea Ausubel (1965) la persona más representativa de esta dirección. Ricoeur, Jeanson y Linschoten constituyen además, importantes figuras dentro de esta vertiente revisionista (35).

(35) J. L. Pinillos, *Principios de psicología*, Alianza, Madrid, 1983.

En síntesis, esta inicial enumeración de los componentes del movimiento fenomenológico, nos permite afirmar que su contribución a la psicología y, en definitiva, al conocimiento humano ha sido indudablemente valiosa. Sin embargo, el profesor Pinillos (1983.) -a cuya descripción me adhiero literalmente- opina que tales valores no deben hacernos olvidar la necesidad de una profunda crítica, centrada esencialmente en cinco aspectos: a) el apriorismo psicológico y la intuición de esencias; b) noesis y noemas; c) la operatoria de la ideación; d) las evidencias y su uso científico, y e) la descripción y génesis (J.L. Pinillos, "La psicología fenomenológica», en *La psicología y el hombre de hoy*, o. cit. pp. 103-124).

Ciertamente, la psicología fenomenológica es un saber *a priori* en el sentido de que lleva a cabo un determinado esclarecimiento *antecientífico* de las experiencias originarias que constituyen el punto de partida de la psicología positiva. Pero no lo es en el sentido fuerte del término ya que ese esclarecimiento inicial es insuficiente para originar por sí solo una axiomática de los modos esenciales de determinación de la subjetividad. Dicho de otro modo, el apriorismo no sólo no es independiente de la experiencia, sino que, por el contrario, debe continuarse por la vía usual de la ciencia positiva. Aquellas intuiciones originarias deben convertirse en un sistema de constructos revisables dentro de las innumerables hipótesis y verificaciones en que consiste la ciencia positiva.

De modo similar –opina Pinillos- la disputa entre el estructuralismo wundtiano y el funcionalismo de W. James respecto a la noesis misma y a los noemas constituidos por ella, el pensar y lo pensado, la actitud referencial o la inexistencia intencional, pone de manifiesto la problemática empresa de pretender captar exclusivamente el *experienciar* prescindiendo de su término objetual, a no ser que se quiera concebir a la psicología fenomenológica como un saber *a priori* al abrigo de las vicisitudes de la historia. Es realmente cuestionable mantener un *intelectoabsconditus*, difusamente reflejado en sus obras e inferible desde ellas. Lo cual podríamos ampliar al concepto de la intuición de las esencias, pieza capital de la psicología fenomenológica estricta.

Pretender, en efecto, manejar las esencias de las cosas con una capacidad angélica de la mente para llegar de modo inmediato a las ideas, es cuando menos sospechoso de inviabilidad y, por supuesto, aleja al psicólogo fenomenológico de alcanzar ese mínimo de consenso intersubjetivo que requiere toda ciencia humana. La ideación, operacionalmente hablando, no es sino un elemento «análogo» introspectivo del análisis de covariación cuya real

aplicación científica no puede hacerse sin recurrir a complejas técnicas matemáticas y experimentales. H. Eysenck y el profesor Mariano Yela (que completa la terna de mis profesores de la Univ. Complutense) han subrayado, entre otros, las oportunidades que ofrecen las matemáticas para construir modelos adecuables a las ideas psicofenomenológicas. Opinan que sin una complejidad científica adecuada, la ideación psicofenomenológica se queda reducida inevitablemente a una rudimentaria fuente de hipótesis, pues carece de un sistema intersubjetivo o hipotético-deductivo de autocorrección.

En realidad -insiste el Profesor- todas las críticas que presentan la conciencia como una escurridiza realidad que se evade a la autocaptación precisa y que además está clausurada en sí misma, son tan aplicables a la experiencia interna del fenomenólogo como a la introspección del positivista. Pero, de hecho, la mera convicción subjetiva no basta para resolver la cuestión de las evidencias. La historia de la ciencia está llena de convicciones y evidencias que han resultado erróneas. Para que tales impresiones subjetivas se depuren, es preciso someterlas a la prueba de fuego de la predicción científica. Si Husserl intentó fundar genéticamente la psicología eidética y evitar que la intuición de las esencias fuera obstaculizada por la opacidad de una materia desconectada de una subjetividad trascendental constituyente de las significaciones originarias, ciertamente lo hizo por la vía de una complicada y paradójica reducción hacia arriba. De ahí que sus últimos esfuerzos por mundanizar la subjetividad trascendental eran, en el fondo, contradictorios con los supuestos idealistas de su inicial fenomenología rigurosa.

En resumen -concluye el doctor Pinillos en la obra citada- desde la óptica de un psicólogo positivo se puede constatar que la psicología fenomenológica, tan diferente de la que hoy generalmente se practica, no ha sido ni podrá ser nunca un cabal fundamento *a priori* de la psicología positiva. Como las demás ciencias de lo real, la psicología ha de contentarse con las aprioridades formales de la lógica y de la matemática. Sin embargo, la psicología fenomenológica ha sido y debe continuar siéndolo un profundo instrumento crítico y un fértil manantial de esas intuiciones sin las cuales el más estricto método científico puede llegar a no producir más que trivialidades.

Desde la visión específica de Sartre, es importante citar ya en este momento su notable aportación a la concepción del hombre desde su análisis de la psicología fenomenológica. Como veremos posteriormente, la aparente multiforme filosofía de Jean-Paul tiene un punto de partida unitario: la conciencia (entendida, obviamente, no en el sentido tradicional o «religioso» sino desde la terminología filosófica contemporánea). Siguiendo a Descartes, y

por influencia de Husserl, Sartre describe la conciencia como algo absoluto. No es una substancia, como creía Descartes, sino una apariencia cuya existencia se confunde con su aparecer.

Teniendo en cuenta que en el contexto sartreano la primacía de la conciencia no equivale a la primacía del conocimiento y que Sartre distingue el *cógito* tradicional «reflexivo» del *cógito* «prerreflexivo», debemos afirmar que la primera característica de la conciencia es la «intencionalidad». “*La conscience se définit par l'intentionnalité*”, nos comunica Jean-Paul en su primer ensayo filosófico propiamente dicho *La transcendance de l'ego*. Por esta intencionalidad se trasciende ella misma, “*elle s'unifie en s'échappant*». Si desde las ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica de Husserl, la fenomenología misma, en tanto que estudio científico descriptivo, nos había descubierto que la intuición “*nous met en présence de la chose*”, comprenderemos también el sentido de la famosa frase de Husserl de que “*toute conscience est conscience de quelque chose*” distinto de ella misma, trascendente.

Según esto, para la mayoría de los psicólogos el Ego es un *habitant* de la conciencia. Otros piensan descubrir su presencia material como centro de deseos y actos en cada momento de nuestra vida psíquica. Para Sartre, el Ego no está ni formal ni materialmente en la conciencia: “*il est dehors, dans le monde; c'est un être du monde comme l'ego d'autrui*” (36). El yo trascendente debemos entenderlo como un polo de conexión de lo psíquico individual. El yo es el “supuesto” objeto, sujeto de mis actos psíquicos. En *L'être et le néant* se confirmará que el yo es algo trascendente, a modo de un existente del mundo humano y no una parte de la conciencia.

Siguiendo a Heidegger en este aspecto, defiende que el yo, realidad humana central, se manifiesta, a partir del mundo con el cual el hombre está constitutivamente vinculado. Perdido en el mundo puedo, más allá de las cosas, y, en un retorno, recuperarme y constituirme en mi identidad como yo. Es el «círculo de la ipseidad». Heidegger, en efecto, había dicho que «Ser, es ser-en-el-mundo», entendiendo este «ser en» en un sentido dinámico. «*Être, c'est éclater dans le monde... s' éclater-conscience-dans-le-monde* (37). La intencio-

(36) Sartre, J.P.: *La transcendance de l'ego*, Vrin, París, 1972, pp. 21,17, 13, respectiv.

(37) J.P. Sartre, *Situations 1*, Gallimard, París, pp. 31-35.

nalidad nos abre a lo trascendente, es decir a la misma realidad. En una palabra, Sartre, de acuerdo con la fenomenología, trata de articular tan estrechamente al hombre con su mundo que ambos pueden interpretarse como vertientes complementarias de una relación esencial que los constituye.

Sartre, por consiguiente, cree que cualquier hecho psíquico, por incoherente o perturbador que pueda parecer, puede y debe ser explicado apelando a su significación o sentido profundos. De este modo elabora su *Esquisse d'une théorie phénoménologique des émotions*, *L'imagination* y *L'imaginaire*. Las explicaciones naturalistas que, por ejemplo, trataban las emociones, versaban siempre sobre los hechos observados, los síntomas, sin profundizar en su posible coherencia o, partiendo de la tesis de James, centraban su atención en el origen primordialmente fisiológico o psíquico de las mismas.

Entre los psicólogos, las dos vertientes principales que reivindicaban el significado de las emociones eran, por una parte, la representada por Janet para quien la emoción consistía en una conducta inadaptada o de menor tensión que sustituiría en determinados momentos vitales a otra más conveniente; por otra parte, la continuada por los discípulos del psicólogo Kurt Lewin para quienes se trataba de un comportamiento unitario que derivaba de la tensión creada entre las exigencias del ambiente y las posibilidades del sujeto. Sartre, sin embargo, tratando de dar un nuevo giro al análisis de los llamados trastornos de la vida afectiva y siguiendo en buena medida a Scheler, busca una explicación en la "esencia" de las emociones.

Teniendo en cuenta en parte la visión de Lewin, Sartre cree que lo que realmente pretende el sujeto en la emoción es sustituir una determinada configuración real del mundo que, en un momento concreto se le aparece como insoluble o de gran dificultad, por otro estado de cosas, otra estructura de la realidad, que en esa circunstancia temporal considera como más soportable o satisfactoria. La idea de la autonomía de la conciencia *irréfléchie* que encuentra su fundamento en la intencionalidad esencial -su prioridad ontológica sobre *la réfléchie*- expuesta en *La transcendance de l'ego*, es corroborada ahora a través de la emoción.

La emoción es una conducta *irréfléchie* no inconsciente sino consciente de ella misma, *non-thétiquement*. Su forma de ser *thétiquement* consciente de ella misma es trascenderse, "*saisir sur le monde comme une*

qualité des choses”. La emoción es una transformación del mundo (38): Lo problemático de la emoción es que no consigue «transformar» el mundo, hacer desaparecer la circunstancia conflictiva, sino de un modo mágico. La emoción implica creencia en «su» mundo mágico, desvirtuando la realidad y dejándose seducir, de forma similar a como ocurre en el sueño o en la histeria, por las apariencias que le convienen. La emoción, en este sentido, es una regresión hacia un mundo primitivo pero, simultáneamente, un retorno a lo original.

En cuanto a *L'imagination*, Sartre comienza constatando que entre la diversidad de puntos de vista expresados en los últimos años se observa un fundamento teórico común. Teoría única surgida, en principio, de una cierta ontología simplista, ligada a los psicólogos contemporáneos por los metafísicos de los siglos XVII y XVIII. Descartes, Leibniz y Hume, que coinciden en el concepto de imagen, difieren, sin embargo, al determinar las relaciones de la imagen con el pensamiento. La psicología positiva ha conservado precisamente la noción de imagen heredada de estos pensadores.

Ahora bien, desde el momento en que se acepta el postulado de considerar a la imagen como “cosa”, no hay más soluciones posibles que las que estos psicólogos han dado respecto del problema imagen-pensamiento. Pero, la tesis de Sartre es categórica: la imagen no es una cosa sino un acto. “*L'image est un certain type de conscience. L'image est conscience de quelque chose*” (39). Concepción que amplía en *L'imaginaire* al preguntarse sobre las características de esa conciencia “que puede imaginar”. La función de imaginar, se plantea Jean-Paul, ¿es una especificación contingente y metafísica de la esencia “conciencia” o, por el contrario, debe ser descrita como una estructura constitutiva de esta esencia?.

La idea de la conciencia *imaginante* es radicalmente opuesta a la idea de conciencia *réalisante*. El acto imaginativo es la vez “*constituant, isolant et anéantissant...*”. Si la conciencia es una sucesión de hechos psíquicos determinados, ciertamente es imposible que produzca otra cosa que lo real. Para que una conciencia pueda imaginar es preciso que escape al mundo; que

(38) J.-P. Sartre, *Esquisse d'une théorie phénoménologique des émotions*, Hermann, 1963, pp. 40-42, 32-33

(39) J.-P. Sartre, *L'imagination*, PUF, París, 1969, pp. 6, 162.

extraiga de sí misma un retroceso (*recul*) con relación al mundo. En suma, “*il faut qu'elle soit libre*”. Es preciso que esté “*en situation dans le monde*”, que elle “*soit-dans-le-monde*”. Este “ser-en-el-mundo” es justamente la condición necesaria de la imaginación. La imaginación, concluye, no es, pues, un poder empírico sobreañadido a la conciencia sino que “*c'est la conscience tout entière en tant qu'elle réalise*”; es una condición esencial y trascendental de la conciencia (40).

Esta perspectiva psicológica de carácter individualista será completada por Jean-Paul a través de un estudio antropológico-social desarrollando posteriormente en *Questions de méthode* y *La critique de la raison dialéctique*. Precisamente, en íntima conexión con esta dinámica social de la segunda etapa de Sartre, es interesante mencionar, a modo de ejemplo, algunas de las aportaciones recientes de la psicología que, aunque desde supuestos diferentes, presentan una gran similitud con los planteamientos sartreanos. Entre ellas citaremos las contribuciones de Wallon, Vigotsky y de la Escuela de Ginebra.

Wallon (41) psicólogo evolutivo, compatriota y contemporáneo de Sartre, es un autor prácticamente desconocido por los psicólogos evolutivos anglosajones y especialmente estadounidenses que son quienes lideran en nuestros días las investigaciones evolutivas. Probablemente una buena parte de los datos aportados por Wallon se encuentran actualmente superados. Sin embargo, contiene todavía aportaciones importantes de gran trascendencia para la articulación de una teoría evolutiva y de innegable vigencia para el presente y futuro psicológicos. A principios de siglo, la situación con la que tanto Wallon como Sartre se encontraron, estaba radicalizada entre las posturas de quienes optaban por el único análisis de la conciencia y de aquellos que pretendían fundamentar la psicología o sobre bases estrictamente orgánicas o sobre la única consideración de las conductas observables.

En contra, tanto del sustancialismo introspeccionista como del mecanicismo del paralelismo psicofisiológico así como de las soluciones eclécticas entre ambas, Wallon propugna una psicología que es, al mismo tiempo, ciencia del hombre y ciencia de la naturaleza. El hombre es, simultanea

(40) J.-P. Sartre, *L'imaginaire*, Gallimard, París, 1970, pp. 343-361.

(41) J. Palacios, "Henri Wallon», en A. Marchesi, M. Carretero y J. Palacios, *Psicología evolutiva*. 1: *Teorías y métodos*, Alianza, Madrid, 1983, pp. 133-153.

mente y en la misma medida, materia humana individual y social, ser orgánico, psíquico y social. Desde su posición dialéctica (pensemos en el Sartre de la *Crítica de la Razón dialéctica*), la palabra clave es la integración o interacción. El hombre no es mero espectador de su propia historia preescrita en las intimidades de su psique, ni mero receptáculo de las influencias que le llegan de la sociedad.

A juicio de Wallon, el hombre es una unidad, centro de integración dinámica y activa de las dos series que la constituyen, la individual y la social. Es, a la vez, agente y producto de esa interacción. A la exclusividad de una “psicología de la conciencia” o pone la “psicología de las situaciones” intentando una ligazón estrecha de la psicología genética y dialéctica. Wallon defiende una visión integradora de la psicología y rechaza, por tanto, el “enclaustramiento en especialidades cerradas”; En sintonía con Engels, la sucesión de los estadios evolutivos no es considerada de forma lineal y mecánica, sino más bien desde una perspectiva dialéctica, a través de acciones y reacciones, de avances y retrocesos.

En su opinión, la personalidad, la psicogénesis, la propia historia del sujeto, sólo es posible por medio de un permanente “diálogo” de las condiciones individuales (orgánicas y psíquicas) y sociales. El medio, conjunto de circunstancias materiales, culturales y sociales en que se desarrollan las existencias individuales, es complemento indispensable del ser vivo. El hombre, desde su infancia, no es comprensible sin referencia al medio. Nada más alejado de la realidad que imaginarlo como un sistema cerrado al mismo. Para Wallon, esta apertura al medio no responde al azar sino a la necesidad inscrita en lo más profundo de su constitución biológica.

Por ello, Wallon concluye que el hombre no puede ser concebido fuera de la sociedad sin mutilarlo. “Campos enteros de su corteza cerebral funcionan únicamente sobre objetos/de origen social. Escindir al hombre de la sociedad, oponer el individuo a la sociedad es privarlo de la corteza cerebral. Tiende hacia la vida social como a su estado de equilibrio”. Relación hombre - medio que no es unidireccional, ya que no es sólo el hombre el que resulta afectado y modificado por el entorno sino que este es, a su vez, influenciado por la acción de la personalidad humana que se proyecta en él. Interacción mutua, pues, que configura la historia evolutiva de cada sujeto. Preponderancia, alternancia, crisis, conflicto e integración, son las claves de la concepción evolutiva walloniana.

Precisamente en relación a Wallon, el prof. Palacios opina que si es cierto que algunos aspectos concretos de la psicología infantil walloniana necesitan ser reformulados, en conjunto su "actitud", método o forma de abordar la problemática humana, ofrece valiosas aportaciones que en la actualidad están siendo tenidas en cuenta desde enfoques tan plurales como el sincretismo y pensamiento categorial, los estudios emocionales de Spitz y fundamentalmente desde la perspectiva dialéctica, a su vez vinculada a los autores del ciclo vital que trata de la interacción entre el individuo y su contexto histórico-social. En la conocida polémica entre Piaget y Wallon -posiciones epistemológicas y psicológicas, respectivamente- se mostró asimismo su complementariedad más que su oposición.

La vigencia de Wallon queda igualmente reflejada en su similitud con la psicología de Vigotsky y Luria, cuya importancia se hace progresivamente patente a medida que va siendo conocida por los círculos occidentales. Como es sabido, con frecuencia las teorías científicas se ven enormemente influenciadas por los avatares sociales y políticos. Le ocurrió a Sartre y se constató también en Vigotsky (42) en cuanto componente de la investigación psicológica soviética. Esta psicología, prácticamente desconocida hasta hace muy poco por los psicólogos europeos debido en gran parte a su cerrado sistema político, está siendo redescubierta en la actualidad con gran valoración científica.

M. Carretero y J. García Madruga (1983, o. cit.) consideran que en líneas generales, el desarrollo de la psicología soviética contemporánea se suele dividir en tres grandes períodos: 1) el período mecanicista de 1917 a 1930; 2) el denominado periodo dialéctico que va de 1930 a 1950, y 3) el último, de síntesis, de 1950 en adelante. Durante la primera época, en medio de la pugna entre los psicofisiólogos y psicólogos subjetivistas soviéticos surgió la *troika* formada por Vigotsky, Luria y A.N. Leontiev, una de cuyas ideas centrales era su teoría de que el desarrollo psicológico se produce siempre inmerso en un proceso de evolución histórica y social del cual es parte inseparable.

Según Bruner, Vigotsky era algo muy parecido a un psicólogo cognitivo, una treintena de años antes de que surgiera la psicología cognitiva en los medios occidentales. En contra de las posiciones de Wundt o Ebbin-

(42) M. Carretero y J. García Madruga, "Principales contribuciones de Vigotsky y la psicología soviética", en *Psicología evolutiva*, op. cit., pp. 155- 175.

ghaus y más allá de las teorías de Pavlov, Vigotsky propone que la conciencia, y, por tanto, los procesos superiores del pensamiento, constituye el objeto prioritario de la psicología. Conciencia que debe ser observada por métodos objetivos y cuantificables. Tanto Vigotsky como Leontiev y Luria se esforzaron por construir una teoría psicológica que tomando como base las ideas marxistas fuera también capaz de dar cuenta cabal del desarrollo de la conducta humana.

Empresa nada fácil –entienden Carretero y G. Madruga- ya que si bien tanto Marx como Engels habían escrito extensamente sobre fenómenos sociales y culturales, sin embargo, sus ideas sobre el comportamiento humano, desde el punto de vista psicológico, eran más bien escasas. Para Luria, la teoría de Vigotsky es instrumental en el sentido cognitivo y además sociohistórica. Es decir, Vigotsky sigue la concepción expresada por Marx en la *Introducción a la crítica de la economía política*, según la cual la conciencia humana, si bien es el producto más desarrollado de la evolución y la heredera de toda la evolución filogenética, en última instancia no es ella la que determina el ser humano sino, por el contrario, es su ser social el que determina la conciencia. «El modo de producción determina los procesos sociales, políticos y espirituales.» Y, todo ello entendido desde el concepto esencial de la interacción presente a lo largo del desarrollo ontogenético.

Frente al carácter egocéntrico del lenguaje infantil defendido por la Escuela Piagetiana de Ginebra, Vigotsky propone su carácter esencialmente social. En cuanto al papel de la «interacción social» en el desarrollo cognitivo, dada la importancia fundamental que Vigotsky le concede en su teoría, Hans Furth (43) constata cómo el concepto de inteligencia de Piaget, que había rechazado con Kant los polos empiristas-idealistas y había proporcionado un nuevo enfoque de investigación empírica, asume también en sus esquemas la interacción de todos los factores biológicos, subjetivos y objetivos, atribuyendo al término «entorno» un significado eminentemente social.

Sin embargo, a pesar de ese reconocimiento expreso, quizás ha sido uno de los aspectos más descuidados en las investigaciones de la Escuela de Piaget. De hecho, tras la polémica Vigotsky-Piaget, este reconoce en el epílogo a *Pensamiento y lenguaje* aunque «con treinta años de retraso» el acierto de las críticas de Vigotsky. Posiblemente sea de lamentar que una

(43) Hans Furth, «Perspectivas piagetianas...», en *Psicología evolutiva*, op. cit., pp. 177-206.

teoría interaccionista como es la de Piaget, no haya abordado el estudio sistemático de los efectos del aprendizaje sobre el desarrollo cognitivo hasta una época relativamente tardía a través de Inhelder, Sinclair y Bovet en 1974 y en nuestro país por medio de Carretero, Pérez Figueras y Otros.

Pero, como recoge el mismo profesor M. Carretero (44). Piaget se enorgullece de ser el mayor revisionista de sus propios conceptos y además, las posiciones neopiagetianas como la teoría de los operadores constructivos de Juan Pascual-Leone, las del procesamiento de información, las críticas de Flavell o las «alternativas a Piaget» de Siegel y Brainerd, 1978, aunque «un tanto pretenciosas» según el doctor Carretero, abren, entre otras, nuevos horizontes dentro de la concepción de Piaget.

En la misma trayectoria, considerando que la interacción social ejerce un efecto causal sobre el desarrollo cognitivo y partiendo de la hipótesis de Vigotsky en el sentido de que la verdadera dirección del desarrollo del pensamiento no va del individual al socializado, sino del social al individual, recientemente se han realizado diversas investigaciones que suponen una síntesis entre el enfoque cognitivo de la Escuela de Ginebra y las posiciones de la psicología soviética sobre la importancia de los factores sociales en el desarrollo (Doise y Makie, 1981; Doise y Mugny, 1979; Mugny y Doise, 1979; Perret-Clemon, 1979). Del mismo modo, en una dirección afín a la de Piaget, pero influido también por Vigotsky y Luria, se manifiesta Bruner (45) quien, opuesto al innatismo chomskiano o acaso pseudo-chomskiano, apela al concurso de la sociedad y de la cultura. Perspectiva que podríamos enmarcar dentro de lo que Marchesi, Palacios y Carretero denominan el «modelo contextual dialéctico» (46) y que adquiere igualmente un especial relieve en la proyección del ciclo vital analizado por P.E. Baltes (47).

(44) M. Carretero, «Las teorías neopiagetianas..», en *Psicología evolutiva, op. cit.*, pp. 207-224.

(45) J.L. Pinillos, "Principios de psicología..", en *Psicología evolutiva, op. cit.*, p. 491.

(46) A. Marchesi, J. Palacios y M. Carretero, "Psicología evolutiva: problemas y perspectivas..", en *Psicología evolutiva, op. cit.*, pp. 269-319.

(47) P.B. Baltes, "Psicología evolutiva del ciclo vital, en *Psicología evolutiva, op. cit.*, pp. 247-267.

ENTORNO IDEOLÓGICO-HISTÓRICO DE SARTRE

Situación histórica, pensamiento ético y personalismo

La existencia -afirmábamos al comienzo del trabajo- en su progresivo realizarse históricamente, plantea sin cesar una problemática a la que el pensamiento humano -las diversas ideologías- tratan de responder. En la vida, decía Ortega, a veces nuestra integridad se resquebraja, las convicciones fundamentales se hacen problemáticas y las ideas científicas o las normas éticas manifiestan su falta de fundamentación. En estas épocas de crisis radical de una cultura, es cuando el hombre redescubre bajo los sistemas y opiniones una sensación de caos e inseguridad. Es entonces cuando vuelve a sentir la necesidad de consolidar su ser y su existencia. Es el momento en que se vuelve a la filosofía.

Pues bien, ciñéndonos al entorno filosófico que rodeó la figura central de nuestro estudio, J.-P. Sartre, constatamos que la temática surgida en la primera mitad de nuestro siglo consistió fundamentalmente en: por una parte, las cuestiones originadas por las crisis y cambios profundos de nuestro tiempo, y, por otra, los interrogantes suscitados por el progreso científico y técnico. Temática que constituirá, en consecuencia, la doble fuente vital del pensamiento contemporáneo y de la que nacerá la obligación estricta del retomo a lo fundamental (48).

En efecto, el hombre, según la predicción de Descartes, había llegado, a través del desarrollo de la ciencia, a ser hasta tal punto «dueño» de la naturaleza que pertenecía ya a su decisión el destruir todo rasgo de vida sobre el planeta o hacer de él una estancia edénica. La renovación científica había comenzado en el campo de la matemática con la introducción de las geometrías que ponían en tela de juicio aquella concepción del espacio que desde Euclides a Descartes y desde Newton a Kant había sido considerada inmutable. La física también había sido convulsionada por la innovación de la relatividad que había de conducir a Einstein a la síntesis del espacio - tiempo y

(48) Roger Garaudy, *Perspectives de l'homme*, PUF, París, 1969.

En esta obra, que seguimos con atención, R. Garaudy se refiere a: Les sources de la philosophie française contemporaine (pp. 3-41); L'existentialisme (41-122): Sartre: 59-112); La Philosophie catholique (123-222); Le Structuralisme (223-250); y Le Marxisme (251-372), con unas profundas Conclusiones (423-427).

de la física-geometría. La revolución de los *quanta* volvió a poner en cuestión no solamente la concepción tradicional del espacio-tiempo, sino también la del determinismo. Lo cual fue denominado por Paul Langevin como "la humanización de la ciencia". Si el determinismo había deshumanizado la ciencia, en adelante la actitud de ésta no sería la contemplación sino la acción. El hombre cesaría de sentirse extraño en un mundo que él conocía transformándolo y que transformaba conociéndolo. La crisis de la ciencia era una crisis de crecimiento. Trascender los límites del racionalismo abstracto no significaba replegarse en lo irracional, sino franquear una nueva etapa de grandeza para el hombre.

Siguiendo a R. Garaudy (o. cit. pp. 3-40), constatamos que desde una perspectiva general, la situación económica y política de los años precedentes se expresaba con una interdependencia universal: No cabe duda que un relanzamiento o un *crac* económico en la bolsa de Nueva York, una planificación tecnológica en Tokyo, un planteamiento armamentista en las grandes potencias o una transformación socioeconómica en los países subdesarrollados, constituían hechos cuyas repercusiones se hacían sentir en todas las esferas internacionales. Nuestro mundo, uno e interdependiente, no se manifestaba, sin embargo, como solidario total sino más bien como configurado por contradicciones y confrontamientos. Todos aparecíamos implicados en la gran contestación del mundo.

Como reacción, vuelve a surgir el pensamiento para tratar de ayudar al hombre en su decisión histórica. Si hasta ahora hemos analizado la situación del hombre actual, inmerso principalmente en una planificación de tipo capitalista, y el intento de la psicología por contribuir a la definición del hombre y su existencia, será también preciso interrogar en adelante al pensamiento ético y personalista, al estructuralismo y marxismo, a la fenomenología y existencialismo, expresiones todas ellas significativas de nuestro tiempo. El punto de partida en el que se inserta y a través del cual se explica todo el pensamiento contemporáneo francés de la primera mitad de nuestro siglo, viene configurado por la gran crisis de 1929.

Es un hecho fundamental que entre 1929 y 1932 la producción y el comercio mundial descendieron entre un 40 y un 60 %, originando treinta millones de parados y que los efectos de este mundo en *impasse* fueron inmediatos: vidas destrozadas y sin futuro; enfrentamientos entre personas, clases sociales y naciones rivales; puesta en cuestión de la prosperidad, valores y sistemas (tanto políticos como económicos, ideológicos y sociales) hasta ese momento incuestionados y cuya fragilidad y mutabilidad se hacía

ahora patente. De esta exasperación de antagonismos nació el fascismo con su pretensión de negar los valores y la realidad del individuo en aras de un Estado cuyos principios venían definidos por la no participación de las conciencias personales, por su exaltación de la voluntad de poder, el exclusivismo racial, la apología de la violencia y del terror y por una filosofía de la desesperanza y de lo irracional.

En el Este de Europa -nos explican Garaudy y E. Fromm (o. cit. respectivamente)- se desarrollaba otra realidad que planteaba nuevas cuestiones. El socialismo se instauraba de modo permanente en la historia. Su existencia agudizaba las contradicciones. En economía, rompiendo la unidad del mercado mundial y en política en cuanto afirmaba un optimismo sin límites y una proyección materialista frente a idealismos y espiritualismos. Las grandes confrontaciones humanas representaban otro elemento perturbador. El Frente Popular de 1936, la guerra de España; Munich, la ocupación y la Resistencia. El mundo aparecía además dividido radicalmente: por una parte, entre las clases obreras que se manifestaban frente al poder institucionalizado y, por otra, entre el despertar de los inmensos pueblos de Asia y África y los llamados países desarrollados. Por si ello fuera poco, la amenaza atómica oscurecía el cielo, abierto paradójicamente a las aventuras cósmicas de la humanidad.

El hecho clave es que precisamente en la experiencia vivida de esta conflictiva realidad es en la que surge la filosofía francesa contemporánea. De ahí que los pensadores reflejen sin ambigüedad este origen problemático. Merleau-Ponty, por ejemplo, cuando en su obra *Humanisme et terreur* (o. cit) trata de definir la corriente fenomenológico-existencialista, se refiere a ella como "la expresión de un mundo dislocado". Del mismo modo en *Sens et non-sens* (o. cit) describe al héroe contemporáneo inmerso en un tiempo en el que los deberes y derechos no aparecen como objetivos claros y cuya misión manifiesta la contingencia del futuro y de la libertad del hombre. Sartre, por su parte, en sus obras tituladas significativamente *Les chemins de la liberté* analiza las convulsiones del caminar de las conciencias de nuestra época: la guerra de 1939 en *La mort dans l'âme*, Munich en *Le sursis*, etc.. El subrayó con frecuencia su propia experiencia vivida en la Resistencia en la que la libertad se mostraba como una negación total. Pero, más todavía que de las dos guerras, escribía en *Les Temps Modernes* de febrero de 1956, "los hombres de mi edad saben bien que el gran acontecimiento de su vida fue el enfrentamiento continuo con la clase obrera y su ideología que les mostraba una visión irrecusable del mundo y de ellos mismos".

Gabriel Marcel (citado por Garaudy, o. cit. 137-153), a su vez, en una autobiografía filosófica denominada *Regard en arrière* recordaba la influencia decisiva en su vida de las dos guerras mundiales. Ninguno de nosotros, afirma en *Existentialisme chrétien*, sospechaba de la fragilidad y precariedad de esta civilización a la que la aportación de tantos siglos parecía haber conferido una solidez tal que nadie hubiera osado poner en duda. En su obra *Le monde cassé* describe la situación de nuestro tiempo como “*blocs erratiques d'un univers éffondré*”. Así pues, las ilusiones puestas en una prosperidad capitalista indefinida y en una democracia concebida como una verdadera *res publica*, es decir constituida, según la imagen wilsoniana, como una auténtica sociedad de naciones gobernada por encima de intereses y grupos, contrastaba bruscamente con la dura realidad de la vida y, consecuentemente del pensamiento que de ella dimanaba: el paso del liberalismo racionalista al nihilismo fascista y del optimismo idealista a un existencialismo de carácter trágico.

En realidad, el origen de la reflexión contemporánea conlleva la puesta en cuestión de un doble dogmatismo: el de la religión y el del cientifismo. Del Renacimiento a la Revolución francesa, una doble batalla -científica y política- se había librado contra la teocracia y la teología dogmática. Al final del siglo XIX y comienzos del XX, por ejemplo, se podía considerar ya como superada aquella concepción religioso-política según la cual Bossuet creía poder garantizar el derecho divino de los reyes y salvaguardar la estructura monárquica absoluta de una sociedad esencialmente feudal. Del mismo modo era considerada como anacrónica la apologética basada en ciertas tesis de la teodicea.

En los años siguientes, los pensadores católicos, al igual que el resto del pensamiento, fueron requeridos también para responder a los interrogantes planteados por la existencia, dura y real, del hombre concreto. La situación trágica entre las dos guerras mundiales había obligado a los pensadores religiosos a reflexionar sobre el hasta entonces sólido e inmutable edificio de valores y verdades. “*Qu'il y ait une crise, et particulièrement une crise intellectuelle du catholicisme, en France, c'est indéniable*”, decía Jean Lacroix tratando de hacer un examen de conciencia histórica sobre los errores del pasado-presente y las posibilidades del porvenir. Si es cierto, afirma, que en el siglo XIX el pensamiento católico ha participado en la *faiblesse* del conjunto del pensamiento francés, también es verdad que han existido reaccio-

positivas representadas por nombres tales como Blondel, Péguy, Bernanos, Claudel, Maritain, Mounier, así como otros hombres de gran honradez intelectual como P. de Lubac, Chenu, Congar..., para los que es preciso encontrar sucesores "que hayan asimilado el pensamiento moderno". En este contexto, la obra de F. Jeanson, cuyo pensamiento se inspira en el de Sartre, *La foi d' un incroyant* o las reflexiones del mismo Sartre vertidas en la *Crítica de la razón dialéctica*, suponen para Lacroix un acicate de acercamiento al mundo actual (49). Sociológicamente, las raíces profundas de la crisis de principios de siglo habría que situarlas, según Gilbert Mury (citado por Lacroix), en la transformación económico-social de una sociedad agraria en un nuevo estilo de vida urbano e industrial.

En suma, la renovación filosófica del mundo católico francés habría correspondido a un cambio profundo habido en el interior de las nuevas clases medias obreras. Ellas buscaban en la religión la respuesta a una situación a la que las ideas integristas satisfacían cada vez menos. Podríamos afirmar, por tanto, que siguiendo a los autores citados por Lacroix y teniendo en cuenta el análisis de R. Garaudy, la reflexión de la filosofía católica francesa contemporánea se desarrolló, en una triple vertiente:

1. La encamación en la «existencia», en el sentido dado a esta palabra por los filósofos existencialistas. Es la corriente de Maine de Biran, de los pensadores del "espíritu» como Le Senne, Lavelle y sobre todo G. Marcel con su existencialismo cristiano que él prefiere llamar "neo-socratismo cristiano".

2. El compromiso con la historia y la vida social, mostrando en la inmanencia de la historia profana la emergencia de la trascendencia. Línea iniciada por M. Blondel, representada por los ensayos de Daniélou, de Lubac, y más recientemente por la obra de Henri Duméry, por la acción política de M. Montuclard y por el personalismo de E. Mounier, M. Nédoncelle y J. Lacroix.

3. El entroncamiento con el conocimiento científico, diseñado por el intento de síntesis de Teilhard de Chardin. (Lacroix, o. cit. y Garaudy, o. cit.).

Efectivamente, la visión del mundo de Marcel (1964 y 1963) está constituida por el característico ritmo platónico del paso del mundo empírico de la objetividad al mundo inteligible de la intersubjetividad y, de ahí al misterio de la trascendencia. Marcel, en su reacción a la concepción hegeliana de la histo-

(49) Jean Lacroix, *La crise intellectuelle du catholicisme français*, Fayard, 1970, pp. 7, 8, 20, 53, 29 y 44, respectivamente.

ria exalta en *Le mystère de l' être* (I y II) la profundidad transhistórica de la historia; expresa su convencimiento de que la salvación no puede alcanzarse en el tiempo y universo en tanto que terrestres y concluye con la idea de que una filosofía que permanezca de algún modo sujeta a las categorías históricas "traiciona" la exigencia de la trascendencia que, en su opinión, debe ser el hilo conductor de la investigación. Su concepción de la intersubjetividad que le lleva a ensalzar las experiencias metafísicas y un cierto espiritualismo equívoco, hace también que sea abogado, a veces, como en *Homo viator*, a idealizar el mundo sacralizado de la Edad Media. La liberación última, dice Marcel, "¿es pensable, no digamos en el tiempo, sino en el universo temporal tal como se nos presenta; el universo en el que estamos comprometidos en tanto seres terrestres?». Ésta parece ser la gran ilusión que acuna a todos aquellos que se declaran partidarios de Marx y aun de Hegel. Pero, "la verdad es que no hay ni puede haber salvación en un mundo que por su estructura misma está sometido a la muerte».

Los optimistas del siglo XVIII, "cuyo heredero a pesar de todo es Marx», establecen el principio de que la historia no puede menos que tender hacia cierto cumplimiento. Pero, "si esta afirmación carece de sentido religioso se reduce a un postulado totalmente arbitrario». El resorte íntimo de toda investigación es "esencialmente una exigencia de trascendencia». Pero, es necesario proceder a una discriminación previa del término ya que se ha abusado de él en los últimos tiempos «en la filosofía alemana contemporánea y en los pensadores franceses inspirados por ella». «Trascender no significa simplemente sobrepasar», y esto no solamente en el sentido espacial ni temporal sino «en particular en el sentido del proyecto que ocupa un lugar tan importante en el pensamiento de Sartre».

Le parece a Marcel preferible concebir la trascendencia teniendo en cuenta «la oposición tradicional entre inmanencia y trascendencia» (50). Por eso, cuando analiza *El Ser y la Nada* de Sartre, afirma que si el filósofo, llámese Nietzsche, Jaspers o Sartre, niega «*tout au-delà, tout arrière-monde*», se encierra en el «estrecho» círculo de la inmanencia y su proyección es la expresión de «*le refus luciférien qu'oppose une individualité rebelle et ivre d'*

(50) G. Marcel. *El misterio del ser*, Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1964, pp. 313-316, 43.

elle-même aux signes, aux appels de l'Amour» (51). Como es obvio, dados estos supuestos, no es de extrañar que incluso un filósofo cristiano como es Paul Ricoeur critique en el análisis de Marcel una parcialidad respecto a la ciencia y a la historia y no tome muy en consideración una concepción de lo eterno que no incluya y asuma el movimiento creador de la historia. Ciertamente, una reflexión de la existencia debe implicar la encarnación del espíritu en el contexto real del tiempo presente.

Por su parte, siguiendo a Lacroix (1965) y a R. Garaudy (1969, o. cit., 154-169) constatamos que el *Personalismo*, más que un sistema filosófico, es un movimiento cuya orientación general se debe a Jean Lacroix y del que Emmanuel Mounier fue su impulsor y animador. No es solamente una filosofía, dice Lacroix, sino la intención misma de la humanidad. Filosofía de la síntesis y de la totalidad. Dentro de su concepción distingue el mismo Mounier en *Le personalisme* tres corrientes principales: la existencialista de Berdiaev, Landsberg, Ricoeur y Nédoncelle; la marxista, a veces paralela a la primera; y la más clásica, dentro de la tradición reflexiva francesa, de Lachieze-Rey, Nabert, Madiniev y J. Lacroix.

La preocupación central del personalismo es no solamente establecer la responsabilidad del sujeto, sino también expresar su situación dentro de la naturaleza y de la historia. Se trata, según la expresión de Lacroix en *Marxisme, existentialisme, personnalisme*, de insertar al sujeto en el mundo físico y social. El cógito del que parte tiene el carácter ambiguo de establecer la responsabilidad del sujeto y de expresar su situación en el universo. Su propósito es, sobre todo, situar el conocimiento humano, colocarlo de nuevo en su medio social en tanto que sostiene precisamente la preeminencia del sujeto.

La tarea esencial era reconciliar a Marx y Kierkegaard. Sus rasgos esenciales se definen por oposición al marxismo y al existencialismo. Al primero le reprochan el subestimar la importancia del sujeto, y al existencialismo de Sartre la referencia no suficiente a *l'humanité* y a la *transcendance*, acusación que, como veremos, rechaza totalmente. Si para el marxismo no existen historias individuales sino una historia humana, no puede,

(51) G. Marcel, *Homo viator*, Montaigne, 1963, pp. 242-243

sin embargo, a falta de trascendencia, darle a ésta un sentido. Aunque puede formular juicios históricos, immanentes al mismo devenir, no puede, falto de una escatología, pronunciar ningún juicio sobre la historia. El hombre corre el riesgo de ser el prisionero de la historia porque no se abre a algo «más allá» que le libere.

Con relación al existencialismo -afirma Lacroix- que si bien es cierto que para el personalismo existe la humanidad que el hombre hace, sin embargo existe también la humanidad que hace al hombre. No puede separarse la una de la otra. En su opinión, para el existencialismo sartreano la libertad no puede hacer más que tomarse a sí misma como objeto. Su libertad vacía de objeto hace imposible cualquier acción coherente. La historia y el mundo tienen un sentido. Dios es el sentido del mundo y el mundo es el lenguaje de Dios. Este significado nos es dado no de un modo pasivo sino que exige nuestro compromiso. La historia no tiene sentido más que si nosotros la trascendemos, es decir si nosotros participamos en su creación con toda nuestra responsabilidad.

Ni la naturaleza ni la historia ni la humanidad son algo acabado sino más bien constituyen una obra por hacer que requiere conocimiento y libertad y que unidos forman *la croyance*. La naturaleza y valor de la creencia es el problema esencial del personalismo; el test con el cual podemos y debemos juzgarlo. Creer es anticipar en una experiencia actual un porvenir ya de alguna manera presente. Consiste en reconciliar lo temporal y lo eterno en un crecimiento actual del ser, ya que el presente no es más que la presencia de la eternidad en el tiempo (52).

Desde mi punto de vista, recogiendo la opinión de los autores citados, es cierto que en un momento determinado supuso un intento serio por comprender y superar el conjunto de la crisis del hombre del siglo XX y un valeroso esfuerzo para aprehender el orden total de lo real. De ahí, la atracción que ejerció durante un cuarto de siglo sobre numerosas personas de buena voluntad y de espíritu generoso. Su esperanza era bella. El planteamiento de los problemas y contradicciones que preocupaban a los hombres de su tiempo, era certero. Sin embargo, en su intento de escapar simultáneamente del marxismo y del moralismo, de oponer al materialismo marxista y al idealismo

(52) Jean Lacroix, *Marxismo, existencialismo, personalismo*. Ed. Fontanella, Barcelona. 1965, pp. 22, 162, 177, 179, 147, 184.

desencarnado, su personalismo que mantendría a la vez la primacía del espíritu y su encarnación, fue avocado quizás a una cierta confusión y eclecticismo. No pudo conjugar una transformación profunda que sería exclusivamente económica y un cambio que fuera puramente espiritual. Su paso de Kierkegaard a Marx, más que una superación constituye una yuxtaposición. Más que una síntesis una mezcla no transparente. Su esfuerzo por mantener la tensión entre lo político y lo profético, traducido en su eclecticismo filosófico, adolece de un insuficiente análisis histórico concreto.

En cuanto a la perspectiva de Teilhard de Chardin, su objetivo fundamental era descubrir el sentido de la evolución sin abandonar nunca el terreno de los hechos científicos. Su magnífico *Phénomène humain* (1967) supone una rica contribución al conocimiento del origen del hombre. Su fenomenología, dice Pierre Smulders, más allá del simple análisis o de la mera descripción, es una primera reflexión científica cuyo objeto es sólo y todo el fenómeno. Teilhard, que reprocha a las ciencias contemporáneas la limitación de su visión cerrada de investigación, sobrepasa estos límites de las especulaciones y tiende a una visión universal que concierne al hombre en su totalidad (53).

Su *Medio divino* (1967) inspira una visión espiritualista de carácter optimista. «Para quienes aman el mundo» es su dedicatoria preliminar, advirtiendo que su obra «no se dirige precisamente a quienes sólidamente instalados en su fe nada podrían aprender» sino a quienes, precisamente en nombre de esa fe «tienen el derecho y el deber de apasionarse por las cosas de la Tierra». Después de constatar que “los hombres muchas veces cedieron a la ilusión de oponer brutalmente entre sí, como si se tratara del Bien y del Mal, el cuerpo y el alma, la carne y el espíritu”, describe la materia en sus aspectos negativos y añade pero la Materia es al mismo tiempo, alegría física, contacto exuberante....Por ella nos hemos elevado, ligado al resto del mundo, hemos sido invadidos por la vida».

La verdad sobre nuestra situación aquí abajo es que, por nuestra inserción en el Universo, “cada uno de nosotros se halla situado en un punto particular, determinado a la vez por el presente del Mundo, el lugar humano de nuestro nacimiento y nuestra vocación individual”. Por ello, “no intentemos evadimos del Mundo antes de tiempo”. Sepamos orientar nuestro ser “en el

(53) P. Smulders, *La visión de Teilhard de Chardin*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1967, pp. 29-32

flujo de las cosa”. El mundo humano, en definitiva, se presenta dentro de la estructura del Universo “como una zona de transformación espiritual continua, en la que todas las realidades y fuerzas inferiores vienen sin excepción a sublimarse en sensaciones, sentimientos, ideas, poderes de conocimiento y de amor” (54).

Para Roger Garaudy (1969, o. cit. 170 - 222) la obra de Teilhard ofrece la posibilidad de un diálogo entre el pensamiento cristiano y marxista por el reconocimiento de la especificidad del fenómeno humano que no excluye de ningún modo el origen histórico del espíritu; por su afirmación rotunda del sentido de la historia; y, por su rechazo de todo individualismo. Ciertamente, el punto de partida de este posible diálogo no estaría viciado ni por las preocupaciones del conservadurismo social ni por la desconfianza respecto a la ciencia y a la vida. De la historia del átomo a la historia del hombre, de la dialéctica de la naturaleza a la moral, el pensamiento de Teilhard y el marxista caminan de acuerdo. A partir de ahí los caminos divergen. Ambos se separan, pero no como adversarios sino como dos exploradores que han afrontado aventuras comunes y que pretenden, por vías distintas, alcanzar la misma cima.

La obra de De Lubac referente a los problemas del humanismo ateo; las reflexiones de H. Desroches sobre la significación del marxismo; los trabajos de Bigo y Calvez sobre el humanismo marxista y la alienación; así como el intento de *Duméry* de aplicar los métodos de la fenomenología a la vida religiosa, supusieron, en aquel momento, otros nobles intentos de adaptar el pensamiento católico francés a las exigencias de su tiempo (55).

(54) Teilhard de Chardin:

. *El fenómeno humano*, Taurus, Madrid, 1967.

. *El medio divino*, Taurus, Madrid, 1967, pp. 23, 25, 59, 108, 110, 111, 133.

(55) En realidad, los contactos entre pensadores católicos y marxistas han sido relativamente frecuentes en los últimos tiempos. Si para los Congresos de Malinas el Syllabus representa el bloqueo o la heterodoxia, para los encuentros, históricamente posibles desde los años treinta, en Lyon (1964), Salzburgo (1965), Herrenchiemsee de Baviera (1966), Friburgo de Brisgovia (1967), Marienbad (1968), la Constantia Gaudium et Spes (1965) tiene la ventaja de engendrar por sí misma, dada su enjundia liberal, la exigencia de ser superada. Precisamente en los comienzos de estos encuentros, en el año 1960, publicaba Sartre su *Crítica de la razón dialéctica* en la que trataba de definir las relaciones existencialismo-marxismo. De modo similar, en 1923, Georg Lukács había intentado en *Historia y conciencia de clase* establecer una serie de concordancias entre Marx y buena parte de la tradición humanista alemana. Para Karl Rahner, el diálogo con el marxismo "le hizo repensar sus categorías y le obligó en cierto modo a reasumir su obra en un nuevo horizonte de antropología teológica».

Estructuralismo

El estructuralismo ha constituido, sin duda, uno de los movimientos más en boga y de más influencia del siglo pasado con evidente proyección en el siglo XXI. Desde su perspectiva, la categoría fundamental no es ya la del ser sino la de la relación. Su tesis central es afirmar la primacía de la relación respecto al ser y del todo respecto a las partes. El elemento no tiene sentido ni realidad a no ser por el núcleo de las relaciones que lo constituyen. Las unidades no pueden definirse más que por sus relaciones. Ellas son formas y no sustancias. Siguiendo la interpretación de Garaudy, Saussure, Jakobson o Lévi-Strauss no pretendieron nunca que la estructura abarcara la totalidad del conocimiento, mientras que el estructuralismo teórico y abstracto pretendió reducir toda realidad a la estructura, sin pasar jamás de la estructura a la actividad humana que la engendra; sin reconocer, como lo exige un estructuralismo dialéctico, que el método estructural no puede revelar toda su fecundidad sino por su complementariedad con el método genético del que H. Wallon ha dado el primer ejemplo para las ciencias humanas (Véase el interesante análisis de R. Garaudy, 1969, o. cit. "De la méthode structurale à la philosophie de la mort de l'homme", 223-250).

(continuación cita 55)

Jules Girardi en su artículo "Marxismo e integrismo» recuerda que ha existido y aún existe hoy, un integrismo cristiano que ha contribuido al nacimiento y conservación del integrismo marxista. Manuel Sacristán cree que los temas inmediatos de un mutuo diálogo no deberían ser el pseudoconcepto de Dios o la idea de trascendencia comparados o contrastados con las nociones de alienación o sublimación, sino otros como la visión ética de las instituciones sociales y económicas, de las relaciones mercantiles y de la producción industrial. de la representación política y del ejercicio del poder. Para el profesor José Luis Aranguren, los interlocutores del diálogo deben ser "ciertos» católicos y "ciertos» marxistas ya que tanto el catolicismo como el marxismo pueden ser vividos de muy diferentes modos. En ambos constata posiciones dogmáticas, cerradas y a ambos aconseja la confrontación intelectual, la autocrítica y la imaginación. Si la actitud moral es, ante todo, insatisfacción permanente, ambos deben denunciar sus imperfecciones y colaborar mutuamente en la invención de una sociedad mejor. Si la tendencia inexorable de toda institución es inercial. burocratizante, continuista y conservadora, es inconcebible el diálogo en cuanto instituciones. El diálogo debe realizarse entre las distintas tendencias entre el seno de ambas comunidades, entre todos los hombres de buena voluntad, "derribando las murallas que les han aislado de la realidad». Aguirre, Aranguren, Sacristán y otros, *Los problemas de un diálogo*, Alianza, Madrid, 1969.

En efecto, según Garaudy (o. cit.), Marx planteaba el principio del estructuralismo aplicado a las ciencias humanas cuando en su VI tesis sobre Feuerbach escribía que el individuo es el conjunto de sus relaciones sociales. Si se entiende por «estructura» un sistema de relaciones y de reglas de combinación y de permutación que unen los diferentes términos de un conjunto de tal manera que estas relaciones y reglas determinan el sentido de cada uno de los elementos, podemos afirmar que la investigación y el análisis de las estructuras son un momento necesario de toda ciencia (el de la formalización del objeto estudiado) y que los precursores de este método estructural en las ciencias humanas fueron Marx, Freud y Saussure.

Marx intentaba superar la oposición radical de Saussure entre la "sincronía" y "diacronía" que constituía el punto clave del estructuralismo contemporáneo y el tema conflictivo de los que querían reducir el marxismo a las dimensiones de un estructuralismo unilateral y exclusivo. Sartre confiesa, en las últimas páginas de su *Critica de la razón dialéctica* (56) que el movimiento regresivo de la experiencia crítica le ha llevado a descubrir la inteligibilidad de las estructuras prácticas y la relación dialéctica que une entre ellas a las diferentes formas de multiplicidad activa.

Pero, por una parte, cree haberse quedado en el plano de la totalización sincrónica y no haber considerado la profundidad diacrónica de la temporalización; por otra parte, la regresión termina con un cuestión: se debe completar con la progresión sintética que tratará de elevarse hasta el doble movimiento sincrónico y dialéctico por el cual la historia se totaliza ella misma sin cesar. En su análisis, intenta remontarse hasta las estructuras elementales y formales y, al mismo tiempo, fijar las bases dialécticas de una antropología estructural. Ahora, opina, hay que dejar vivir libremente a las estructuras, oponiéndose y componiéndose entre ellas. Y, así, si la verdad tiene que ser una en su creciente diversificación de interioridad, descubriremos la significación profunda de la historia y de la racionalidad dialéctica.

Lévi-Strauss, evocando la posibilidad de integrar sus investigaciones en la concepción marxista de las sociedades y de su historia, afirmaba, en *La pensée sauvage*, que sin poner en cuestión la primacía de las estructuras,

(56) J.-P. Sartre, *La Critica de la razón dialéctica*, Losada, Buenos Aires, 1979, T. 1, libro II, pp. 492 - 493.

creía que entre praxis y prácticas se intercala siempre un mediador que es el esquema conceptual por cuya operación una materia y una forma, desprovistas una y otra de existencia independiente, se realizan como estructuras; es decir, como seres a la vez empíricos e inteligibles. A partir de esta posición Marx vuelve a tomar la cuestión para intentar superar el conflicto entre estructuras e historia.

Este método de Lévi-Strauss contribuyó valiosamente a una mayor profundización de la teoría de las estructuras e incluso a la investigación marxista, siempre y cuando se entienda la estructura dialécticamente; o sea, como un momento, como una mediación y no como una totalidad exclusiva que, de hecho, en algunos estructuralistas actuales constituye no una mediación sino una alienación. En su *Antropología estructural*, al analizar el tema de estructuras y dialéctica, Lévi-Strauss menciona, por ejemplo, cómo, desde Lang hasta Malinowski, pasando por Durkheim, Lévy-Bruhl y Van der Leuw, los sociólogos o etnólogos que se han interesado por las relaciones entre el mito y el ritual, las han pensado como una redundancia. Unos y otros postulan una correspondencia ordenada entre mito y rito, es decir homología.

Sin embargo, Lévi-Strauss considera que esta homología no siempre existe o más exactamente que ella sería un caso particular de una relación más general. Más bien, se debería renunciar a buscar la relación entre el mito y el ritual en una especie de causalidad mecánica y concebir, por el contrario, su relación en un nivel didáctico; nivel accesible sólo a condición de haber reducido previamente uno y otro a sus elementos estructurales. Buscando profundizar en las implicaciones recíprocas entre la noción de estructura y el pensamiento dialéctico, dice Lévi-Strauss, “no hago otra cosa que seguir uno de los caminos que el mismo Jakobson ha trazado” (57). La problemática estructuralista sobre la oposición entre la estructura y la historia que pretende hacer de la estructura el momento único y exclusivo del conocimiento, se refleja fundamentalmente en Michel Foucault, así como en L. Althusser y M. Godelier.

M. Foucault, conocido por su aportación a los ámbitos de la filosofía e historia, es, ciertamente, junto a Althusser, uno de los intelectuales franceses más relevantes de nuestro siglo. El paralelismo entre ambos, a pesar de que

(57) C. Lévi-Strauss, *Antropología estructural*, Eudeba, Buenos Aires, 1973, pp. 211-212.

sus caminos son divergentes y aun con frecuencia contradictorios (y el de éstos con Jacques Lacan, si bien en un terreno distinto al de la filosofía), pone de manifiesto su contribución para una comprensión crítica del marxismo. El autor de *L'histoire de la folie á l' âge classique*, *La naissance de la clinique*, *La volonté de savoir* o *Surveiller et punir*, se dirige a los pensadores e historiadores franceses de izquierda de los años cincuenta, expresando una crítica más que al marxismo en general, a un determinado marxismo.

El papel del intelectual es, según él, el de luchar contra las formas de poder allá donde aquél es, al mismo tiempo, objeto e instrumento de éste en el orden del "saber", de la "verdad", de la "conciencia", del "discurso". En *L'archéologie du savoir* acomete Foucault un cuidadoso trabajo de demarcación respecto del estructuralismo ambiental. Esta obra, dice Foucault, al igual que las que la han precedido, no se inscribe, al menos directamente ni en primera instancia, en el debate de la estructura (confrontada con la génesis, la historia y el devenir), sino en ese campo en el que se manifiestan, se cruzan, se entrelazan y se especifican las cuestiones sobre el ser humano, la conciencia, el origen y el sujeto, si bien es ahí también donde se plantea el problema de la estructura.

En su opinión, si estamos quizás obligados a soportar todos los estructuralismos, no podemos aceptar, sin embargo, que se "desaten" esos hilos trascendentales que han unido a la historia del pensamiento, desde el siglo XIX, a la problemática del origen y de la subjetividad. Más aún, lo esencial era liberar la historia del pensamiento de su sujeción trascendental. El problema no era estructuralizarla sino más bien analizar esa historia en una discontinuidad; localizarla en una dispersión, dejarla desplegarse, abrirla a una temporalidad, despojarla de todo narcisismo trascendental.

Era preciso mostrar que la historia no podía desempeñar ese papel revelador del mundo trascendental que la mecánica racional no tiene ya desde Kant, ni las idealidades matemáticas desde Husserl, ni las significaciones del mundo percibido desde Merleau- Ponty, pese a los esfuerzos que habían hecho para descubrirlo (58). *Les mots et les choses* define, de una forma en

(58) M. Foucault, *La arqueología del saber*, Siglo XXI, México, 1970, pp. 26,340.

principio aparentemente ingenua, diversas estructuras sucesivas del saber: la comprendida hasta el Renacimiento, la de los siglos XVII y XVIII y la surgida a partir del siglo XIX. El problema que surge respecto del pensamiento de Foucault es, a juicio de los críticos, la difícil, cuestionable, explicación del paso de una estructura a otra.

Según Sartre, Foucault no nos aclara cómo es construido cada pensamiento a partir de sus sucesivas estratificaciones, ni cómo los hombres pasan de un pensamiento a otro, dado que el movimiento es reemplazado por una sucesión de inmovilidades. Los fenómenos y sus conexiones estructurales son descritas sin plantear la cuestión de sus relaciones con el conjunto de la vida de los hombres, de su práctica y de su historia. Una segunda objeción planteada frecuentemente a la obra de Foucault es expuesta en el sentido de que las bases históricas sobre las que fundamenta su construcción intelectual, se muestran extremadamente frágiles. La cronología de los datos históricos no siempre parece estar sometida a una rigurosa exactitud científica.

La cuestión esencial, en cualquier caso, dentro de la concepción foucaultiana, debe plantearse en lo referente a la eliminación del hombre en su contexto específico. La estructura aparece como una totalidad extraña al hombre, «*la chose sans nous*» a que se refiere Sartre. Según Garaudy, Foucault se esfuerza en definir un trascendental sin sujeto, un sistema de todos los posibles en el que el hombre estaría ausente. El hombre no sería más que el núcleo de una trama que le desborda por todas partes. Una actualización provisional e ilusoria. La biología, la economía y la lingüística abarcarían *sans résidu* todo el dominio del conocimiento del hombre. Parecería sintonizar con la idea de afirmar del psicoanálisis lo que Lévi-Strauss expresaba de la etnología referente a que el mérito de las ciencias consistía en que éstas "disuelven" al hombre.

La teoría del discurso que se inició en la *Fenomenología del Espíritu* como meditación sobre el sujeto, habría llegado en el estructuralismo de Foucault a la desaparición del sujeto del campo epistemológico-lingüístico. El hombre se habría convertido en una figura entre dos modos del lenguaje. Una invención de la que la arqueología de nuestro pensamiento muestra la fecha reciente y quizás el fin próximo. El hombre no constituiría ya el problema más antiguo ni el más constante, afirma en *Las palabras y las cosas*, que se haya planteado al saber humano. La figura del hombre habría dejado de revelarse como efecto de un cambio en las disposiciones fundamentales del saber. El hombre se borraría "como en los límites del mar un rostro de arena".

Quizá se objete a este planteamiento que siempre han existido formulaciones nuevas, que Holderlin, Hegel, Feuerbach y Marx tenían ya la certeza que en ellos terminaba un pensamiento y quizás una cultura. Pero, esta inminencia, peli- grosa, de cuya promesa dudamos hoy en día y cuyo riesgo acoge Foucault, no es del mismo orden. Entonces se trataba de establecer una morada estable para el hombre sobre esta tierra de la que los dioses se habían marchado. En nuestros días - Nietzsche señala el punto de inflexión- lo que se afirma no es tanto la ausencia o la muerte de Dios sino el fin del hombre. Este desplazamiento mínimo, imperceptible, este retroceso hacia la forma de identidad hacen que la finitud del hombre se haya convertido en su fin (59).

Según este análisis, no es de extrañar que, para algunos, el estructuralismo de Foucault haya sido considerado hasta tal punto abstracto y doctrinal que hace problemática la comprensión del movimiento mismo de la historia. Incluso un pensamiento que introduce la obligatoriedad del sistema y la discontinuidad en la historia del espíritu ¿no suprime todo fundamento para una intervención política progresista? Foucault responde a este enunciado, en *Dialéctica y libertad*, sosteniendo la hipótesis de que una política progresista es aquella que reconoce las condiciones históricas y las reglas especificadas de una práctica, allí donde otras políticas no reconocen más que necesidades ideales y unívocas; una política progresista define en una práctica las posibilidades de transformación allí donde otras confían en la abstracción del cambio o del genio.

No hace del hombre, conciencia o sujeto el operador universal de las transformaciones sino que define los planos y funciones posibles de los sujetos. No considera que los discursos sean el resultado de procesos mudos sino que forman una práctica que se articula con las otras prácticas (60). En cualquier caso, queda abierto el interrogante de que quizá fuera necesario renunciar a la visión dogmática que hace de la estructura el elemento exclusivo de lo conocido; es decir, será preciso plantear el problema de la génesis, del desarrollo y de la muerte de las estructuras, así como de su reemplazamiento por otras estructuras. Y esta necesidad se hace patente sobre todo en el estudio que los marxistas realizan de la economía y de la historia.

(59) M. Foucault, *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI, México, 1974, pp. 373, 375.

(60) M. Foucault y otros, *Dialéctica y libertad*, Fernando Torres, Valencia, 1976, pp. 11, 43.

Marxismo

Al hablar del marxismo es, quizás, interesante insistir previamente en una doble observación: Por una parte, como sugeríamos en nuestra Introducción, es posible que aún en nuestros días los términos "capitalismo", "marxismo", perspectiva "religiosa", existencialismo, etc., conlleven cierta dosis emotiva, visceral incluso, que predispone cualquier actitud que pretenda ser simplemente objetiva. Por eso, conviene recordar en este momento que, en nuestro caso, el estudio de las diversas vertientes no presupone en modo alguno posicionamientos ideológicos-políticos apriorísticos. Se trata, por el contrario, de una referencia intelectual, independiente y crítica, a cuanto supone una contribución cultural para el conocimiento del hombre. Es preciso que el movimiento de la historia, en su hacerse permanente, se enriquezca con todas las creaciones del pensamiento y con la experiencia de todas las luchas de los hombres. Si los problemas son comunes, las soluciones deben afrontarse igualmente desde un contraste dinámico entre las diferentes ideologías. El diálogo debe caracterizar cada vez más el estilo de la vida intelectual y política de cada país. El método consiste en instaurar un diálogo vivo entre aquellos que sean capaces de aportar algo esencial a dicha concepción del hombre.

Por otra parte, al hablar de una ideología (del mismo modo que lo hacemos al mencionar un partido político o religión) es importante definir lo más exactamente posible el *status quo* de la cuestión; es decir, distinguir con anterioridad si la referencia se hace en cuanto concepción general, de principio, pura y original, o, si más bien, tal análisis es referido a las formas concretas en que esa ideología (partido político o religión) ha sido o es vivida en momentos históricos o lugares específicos y por grupos o personas determinadas. Esto supuesto, no hay duda de que el marxismo ha sido uno de los movimientos ideológico-sociales y culturales de más influencia, positiva para unos y negativa para otros, en los últimos tiempos. Para Foucault, Marx, de forma similar a Nietzsche y Freud, nos ha situado ante una nueva posibilidad de interpretación de la sociedad y ha fundamentado de nuevo la posibilidad de una hermenéutica (61).

(61) Foucault, *Nietzsche-Freud-Marx*, Anagrama, Barcelona, 1970, pp. 27, 29.

. Sobre este tema del Marxismo, me remito igualmente al interesante análisis de R. Garaudy (1969, o. cit. 251-422) elaborado en torno a: "La critique marxiste"; "L'antihumanisme théorique d'Althusser"; y la relación entre "Le Marxisme et L'homme".

En efecto, según nos cuenta G. Albiac (1983, 40-41), Karl Marx, nacido en Tréveris en 1818, fue hijo de la burguesía liberal. Tréveris había sido durante veinte años una ciudad francesa en la que se dejó sentir con particular fuerza el eco de la gran revolución que en toda Renania abolió, desde finales del siglo XVIII, las cargas feudales y asentó las bases de una industrialización nucleada en torno al carbón y a la siderurgia. A partir de ella, se desarrolló una estructura económica y social muy diferenciada respecto a la del resto del mundo alemán de la primera mitad del XIX. Esta vivencia, enmarcada en el intrincado laberinto de las luchas sociales de la Europa del siglo XIX, explica, al menos parcialmente, el desplazamiento político e intelectual de aquel joven descendiente de la burguesía renana. Según Althusser, Marx fue evolucionando desde posiciones burguesas radicales a concepciones pequeño-burguesas-humanistas y posteriormente comunistas-materialistas.

Tras presentar en 1841 su tesis doctoral sobre la “diferencia de la filosofía de la naturaleza en Demócrito y Epicuro», los *Anales Franco-Alemanes* de 1843 pusieron ya de manifiesto la incompatibilidad de Marx y Ruge, por la inclinación del primero hacia las tesis comunistas frente a los principios democrático-liberales y tradicionalistas del segundo. Más tarde, Marx intentó un primer estudio de los políticos, precedido por su joven amigo hegeliano Friedrich Engels. Los *Manuscritos* de 1844 abordan, en efecto, los dos grandes temas de su vida: la crítica de la economía política y el marxismo. En los borradores de 1844 (62) podemos observar la confrontación entre los elementos esenciales que habían supuesto hasta ese momento su formación intelectual (Hegel, y a través de él toda la tradición clásica alemana, fundamentalmente Kant y también el Fichte jacobino) y las posiciones comunistas que iban apareciendo a Marx como la condición necesaria para la realización de la unidad del hombre con su mundo.

Refiriéndose a la crítica de la dialéctica y filosofía hegelianas, Marx considera -según a Albiac- que el doble error de Hegel emerge en primer lugar de la fenomenología en cuanto origen de su filosofía. Cuando él concibe, por ejemplo, la riqueza, el poder estatal, etc., como esencias enajenadas para el ser humano, opina Marx que esto sólo se produce de forma especulativa.

(62) Gabriel Albiac, «Karl Marx, la crítica y las armas»; «Louis Althusser, el marxismo incómodo», “Michel Foucault, los límites del pensar”, en *Los filósofos y sus filosofías*, Vicens Vives, Barcelona, 1983, pp. 37 ss.; 495 ss.; 529 ss.; respectivamente.

Son entidades ideales, un «extrañamiento» del pensamiento filosófico puro, abstracto. Todo el movimiento termina así con el saber absoluto. En segundo lugar, la reivindicación del mundo objetivo por el hombre, se presenta en Hegel de tal modo que, por ejemplo, la sensibilidad, la religión, el Estado son esencias espirituales.

Sólo el espíritu es la verdadera esencia del hombre. La verdadera forma del espíritu es el espíritu pensante, lógico, especulativo. El paradigma desde el que Marx ensaya la fusión hombre-mundo es el humanismo feuerbachiano. La crítica de la economía política de 1844 es realizada desde la perspectiva de una reivindicación de la esencia humana perdida en el capitalismo y considerada recuperable sólo desde un comunismo que es, a su vez, deudor de un proyecto de antropología filosófica de corte inequívocamente feuerbachiano. La crítica positiva, en general, afirma en su prólogo, e igualmente la crítica positiva alemana de la Economía Política, tienen que agradecer su fundamentación a los descubrimientos de Feuerbach.

En su tercer manuscrito sostiene que la gran «hazaña» de Feuerbach es: 1) probar que la filosofía no es sino la religión puesta en ideas y desarrollada discursivamente; por consiguiente es tan criticable como aquella ya que no representa sino otra forma de la enajenación del ser humano; 2) la fundación del verdadero materialismo y de la ciencia real, en cuanto hace de la relación social «del hombre al hombre» el principio fundamental de la teoría, y 3) la contraposición a la negación de la negación, que afirma ser lo positivo absoluto; lo positivo que descansa sobre él mismo y se fundamenta positivamente a sí mismo (63). Los años comprendidos entre 1844 y 1848, suponen un período de transición en el que Marx trata de poner en orden sus ideas y culmina con el *Manifiesto comunista*.

Este manifiesto de 1848 define la lucha de clases como el motor de la historia. En realidad se apoya en la crítica del hegelianismo realizada en sus anteriores escritos de *La sagrada familia* (1844), la *Ideología alemana* (1845) y la ruptura con el primitivo comunismo francés expresada en *La miseria de la filosofía* (1847). Durante los años posteriores Marx se dedica fundamentalmen-

(63) Karl Marx, *Manuscritos de economía y filosofía*, Alianza, Madrid, 1974, pp. 187-189; 48; 184, respectivamente.

te a la crítica de la economía política clásica, a través de la *Contribución a la crítica de la economía política* (1859), *Salario, precio, ganancia* (1865), y principalmente de los tres libros de su obra clave *El Capital* (1867, 1885 y 1894, respectivamente).

El Capital -continúa Albiac (o, cit. 37-40)- fue, ciertamente, la obra fundamental de Marx y a la que dedicó largos años de su vida. Fue interrumpida en diversas ocasiones por la propia situación de miseria material en que se hallaba sumido. «No creo - escribía a Engels en enero de 1859- , que nadie haya escrito jamás sobre el dinero careciendo de él hasta este punto», y por la que, según describe Engels en el prefacio de *El Capital*, se vio fuertemente aquejado especialmente en los últimos años de gestación del libro 1: “*Dès 1864 et 1865 s' étaient manifestés les premiers symptômes de la maladie qui devait l'empêcher de mettre la dernière main aux deuxième et troisième volumes... La difficulté principale se dressa à la cinquième partie... pendant l' élaboration de la quelle Marx subit un de ces cruels assauts de la maladie*” (64).

A decir del propio Albiac (p. 50), *El Capital* fue leído por los economistas (Lange, Leontieff, Robinson...) como un mero tratado de economía; considerado por los historiadores como una historia de la génesis del capitalismo; utilizado por los militantes como guía política e intentado ser reducido por el pensamiento académico al ámbito de la continuidad en cuanto discípulo de Hegel, sucesor de Smith y Ricardo, y precursor de Keynes. En suma, fue considerado por algunos sectores como un honesto intelectual y un esforzado moralista social. La idea central de la crítica de la economía política de *El Capital* era el desmantelamiento del sofisticado edificio de construcción y cobertura ideológico-jurídica del poder que Marx veía en la burguesía: “*Dans une société capitaliste -afirmaba- tout producteur, même s'il n'est pas producteur capitaliste, est dominé par les idées de l'organisation sociale au sein de laquelle il vit*” (65).

El verdadero enemigo al que hay que combatir es el capital, escribía a Engels el 14 de agosto de 1851. La afirmación pura del capital, en el plano económico, es el interés. Y, en su crítica a la teoría ricardiana, aludía a la equi-

(64) Friedrich Engels, prefacio a *Le Capital*, libro III, Ed. V. Giard-E. Brière, París, 1901, pp. III, V.

. Albiac (o. cit. p. 37) recoge la afectiva carta que Marx escribe a Engels cuando finaliza el último libro pliego del libro primero del Capital.

(65) Karl Marx, *Le Capital*, libro III. *Critique de l'économie politique*, op. cit., p. 14.

vocación de los economistas que representan las relaciones de la producción burguesa como categorías eternas (66). La experiencia práctica de la lucha de clases que él había vivido, era ahora devuelta en forma de fundamentación teórica. Era la teoría de la revolución del movimiento obrero. Realmente, algunos de sus textos reflejan una cierta ambivalencia entre economismo-subjetivismo que Lenin define como la base teórica de todas las interpretaciones idealistas del marxismo.

Sin embargo, como esquematiza Albiac (pp. 52-53), podemos enunciar la tesis de que si el marxismo es la teoría científica de la revolución proletaria, ello es tan sólo posible en la medida misma en que es la teoría científica de la explotación capitalista que no es realizable ni desde la economía política, ni desde la teoría del derecho, sino únicamente desde el plano de la producción que permite, a su vez, hacer comprender a Marx el punto de vista de la economía política y de la teoría jurídica como expresiones distorsionadas de las propias relaciones de producción capitalistas. A través de un muy matizado y prolongado análisis, Marx expone las relaciones entre el capital y el trabajo, entre el poder burgués y el trabajador.

Desde su perspectiva (Albiac, 54-55), la base de ese poder de la burguesía radica en el monopolio de los medios de producción. Lo que caracteriza la producción capitalista es que, significativamente, los lazos de la dependencia personal de la Edad Media entre obrero y señor, han sido destruidos y sustituidos por la liberación de la fuerza del trabajo y su consiguiente aparición como mercancía. Es decir, al contrario que el siervo, el obrero es un trabajador libre, “en teoría”, ya que puede disponer de su fuerza de trabajo como “mercancía” propia, si bien, simultáneamente, coincide con el hecho de que esta mercancía” agota todas sus posibilidades de oferta-venta.

En segundo lugar, el trabajador, dotado así de capacidad jurídica de alienar su fuerza de trabajo, es separado del control efectivo de los medios de producción de tal modo que su “capacidad jurídica” se convierte en pura y simple necesidad material. Sólo, pues, en apariencia, el trabajador se presenta en el mercado como un libre vendedor. El mercado “libre” no resulta ser otra cosa que el lugar clave del ejercicio de la venta de su fuerza de trabajo al pre-

(66) K. Marx-F. Engels, *Cartas sobre El Capital*, Laia, Barcelona, 1974, pp. 46, 193.

cio establecido por el poder del capital. El capitalista controla, por tanto, la oferta y la demanda de puestos de trabajo. La relación salarial es la expresión material de la separación en que se halla el obrero respecto de los medios de producción y que le sitúa bajo el dominio del propietario de aquéllos.

Para el capital, nos dice en el libro I, cap. VI, cada rama particular de la producción no es más que una esfera particular donde se invierte dinero para convertirlo en más dinero; para conservar y aumentar el valor existente o para apropiarse de plustrabajo. En la relación laboral, no son un mero comprador y un mero vendedor los que se contraponen, sino el capitalista y el obrero que en el proceso de circulación, en el mercado, se enfrentan en cuanto comprador y vendedor. Es decir: su relación como capitalista y obrero es la premisa para su relación como comprador y vendedor, de tal manera que los medios de producción en definitiva resultan ser no sólo medios para la realización del trabajo sino medios para la explotación del trabajo ajeno (67). Cuando la máquina sustituye a la herramienta surge un nuevo concepto: el del trabajador colectivo, único capaz de ponerla en funcionamiento.

Como consecuencia del poder burgués nace la lucha de clases cuya dinámica no es otra que tratar de abolir las anteriores relaciones de producción. A la formulación jurídico-burguesa del "salario justo" Marx opone la idea de explotación capitalista. A la expresión del "Estado de derecho" denomina más exactamente "poder de clase". El Estado de derecho constituye un espejismo idóneo para la burguesía puesto que hace las veces de una ideología religiosa moderna y oculta la dominación de la burguesía a los ojos de las masas. "Entre dos derechos iguales es la fuerza quien decide". El derecho del más fuerte es, en realidad, la base última de todo derecho.

Umberto Cerroni, realizando una lectura no dogmática, reconstructiva, del pensamiento de Marx y partiendo de la *Crítica de la filosofía del Estado* de Hegel, considera que, desde el punto de vista del derecho público, el aspecto teórico de la obra de Marx no estuvo limitado a dar carácter científico al ámbito económico o a una reflexión científico-práctica de la realidad, sino que constituye previamente la superación crítica de la concepción del mundo anterior que supondría un paso adelante, superador, en la filosofía del derecho. Marx critica la identificación de realidad e idealidad y la sustitución an-

(67) Karl Marx, *El Capital*, Siglo XXI, Madrid, 1973, libro I, cap. VI. pp. 45, 49, 53.

terior de la historia por un proceso lógico.

Hay en él la intuición de que la realidad de Hegel (la realidad que Hegel convierte en ideal) no es la única posible o de que, en la realidad existente ya, hay una idealidad (distinta a la de Hegel) que es también real y que puede traducirse en hechos, en materialidad. En cuanto al aspecto democrático que inspiraba la preocupación jurídico-pública de Rousseau, es interesante destacar la idea de que entre la liberación política y el garantismo constitucional, previos a la liberación económica, es preciso poner de relieve un tercer nivel, el de las articulaciones sociales, mediadoras entre la base y la sobreestructura. Dicho de otro modo, la consecución de unas libertades políticas y garantías individuales que sean elemento realizador de la "liberación económica", tiene su solución real en la formación de articulaciones sociales tan amplias como sea posible y, que den razón definitiva de aquellas (68).

Albiac (72-73) concluye que la consecuencia para Marx es que si las cosas son sencillamente así, el obrero no le queda más que una alternativa: sustituir la violencia burguesa por la violencia trabajadora, o lo que es lo mismo, sustituir la dictadura de la burguesía por la dictadura del proletariado. Analizar la plusvalía independientemente de sus formas particulares no es sino establecer las bases de la comprensión científica de la explotación capitalista como fundamento de todo el poder burgués. Desde el enfoque del materialismo histórico, plantear la cuestión de la dictadura del proletariado no es otra cosa que plantear el problema de la alternativa del poder proletario frente a la realidad fáctica del poder burgués.

Así pues, la dictadura del proletariado no puede ser entendida en Marx sino como alternativa a la dictadura de la burguesía basada en la explotación capitalista y en la que la plusvalía configura la base incommovible de su poder. En *Miseria de la filosofía* (en la que considera que el análisis de Proudhon no sobrepasa el ideal del pequeño burgués) afirma Marx que la clase trabajadora sustituirá la antigua sociedad civil por una asociación que excluirá

(68) Otros estudios relacionados con el tema son los de Miliband quien, por su parte, trata de revelar en Marx una concepción «no autoritaria del Estado», si bien este análisis requiere precisiones adicionales. Poulantzas, a su vez, inicialmente existencialista y progresivamente atraído por los temas marxistas, al situarse en el terreno de los aspectos privados del derecho -además de la cuestión del Estado y las libertades políticas- intenta pasar, desde una orientación opuesta a Sartre, al análisis de contenido en la teoría del derecho. Tadic centra su estudio más bien en la teoría del derecho e ideología. U. Cerroni, R. Miliband, N. Poulantzas, L. Tadic, *Marx, el derecho y el Estado*, Oikos-Tau, Barcelona, 1969, pp. 9-15.

las clases su antagonismo. No existirá más poder político en sentido propio puesto que el poder político constituye, precisamente, el resumen oficial del antagonismo en la sociedad civil. Mientras tanto, el antagonismo entre el proletariado y la burguesía es una lucha de clase contra clase, lucha que, llevada a su más alta expresión equivale a una revolución total. «No digáis - sostenía- que el movimiento social excluye el movimiento político.» No existe jamás un movimiento político que al mismo tiempo no sea social. Solamente en un orden de cosas en el cual no existan clases ni antagonismo de clases, las evoluciones sociales dejarán de ser revoluciones políticas (69).

Retornando a nuestro hilo conductor original sobre el entorno ideológico de Sartre, es obvio que las relaciones de Jean-Paul con el marxismo, de acercamiento primero y de crítica acerba después, constituyen en su paso de *L'être et le néant* a la *Critique de la raison dialectique*, uno de los momentos fundamentales de su obra. En realidad, el marxismo en Francia penetró antes en la clase obrera que en los movimientos filosóficos. Erich Fromm (1980) opina en su *Humanismo socialista* que el socialismo como movimiento político y como teoría relativa a las leyes de la sociedad y diagnóstico de sus males, comenzó en la Revolución francesa. Babeuf, Fourier, Owen, Proudhon, Bakunin, Kropotkin, Landaeur... fueron trazando los distintos hitos de la historia socialista. Francia, evidentemente, aportó una importante contribución a la elaboración del socialismo científico.

De Morelli a Babeuf, de Saint-Simon a Fourier, de Dezamy a Blanqui, de Leroux a Proudhon –nos cuenta E. Fromm (1980)- se desarrolló una gran corriente de pensamiento socialista que constituye, junto a la economía política inglesa y la filosofía alemana, una de las fuentes del marxismo. Las características de estas corrientes socialistas se definían por no estar ligadas estrictamente al movimiento obrero y porque, desde la trayectoria filosófica, eran tributarias de diversas filosofías, bien idealistas-agnósticas o bien procedentes del materialismo del siglo XVIII francés. El marxismo, sin embargo, suponía un cambio decisivo al unir la idea socialista, por una parte, al movimiento obrero y por otra, a una concepción del mundo paralela al desarrollo de las ciencias, el materialismo dialéctico.

(69) Karl Marx, *Miseria de la filosofía*, Aguilar, Madrid, 1969, pp. 201, 240.

De ahí que las resistencias mutuas fueron notables. Cuando en 1867 apareció en Londres *El Capital*, la acogida en Francia fue escéptica. Desde la «filosofía positiva» de la doctrina de Augusto Comte se reprochó a Marx, en nombre del positivismo agnóstico, hacer una «metafísica» de la economía política. El socialismo que había sufrido un duro revés en la represión de la «semana sangrante» de 1871, resurgió en cierto modo en 1877. En este año aparece el primer órgano marxista francés, *L'Égalité*, dirigido por J. Guesde. En 1879 se crea el partido obrero francés y su programa es elaborado en 1881 en el curso de una discusión en la que se encontraban Marx, Engels, Guesde y Lafargue. En 1905, sobre la base de la doctrina marxista, se lleva a cabo la unidad de los partidos socialistas y obreros.

En esta época existe una cierta confusión entre la huella dejada por el eclecticismo-reformismo proudhoniano y el revisionismo de Berstein, que divide profundamente a los marxistas franceses. Jean Jaures y P. Lafargue habían sostenido, por su parte, una constante controversia sobre la concepción marxista de la historia. La guerra de 1914-1918 asestaría posteriormente un duro golpe al reformismo y revisionismo. En el congreso socialista de Tours de 1920 la clase obrera francesa, expresándose en contra del reformismo y revisionismo, reafirmó las posiciones de Lenin y de Marx. Algunos grandes escritores como Anatole France, Barbusse, Aragon, se adhirieron desde el primer momento al nuevo movimiento comunista francés, mientras que los filósofos lo fueron haciendo paulatinamente.

De hecho, el marxismo no entra en los debates filosóficos franceses hasta 1929 aproximadamente. Los grandes textos filosóficos de Marx y Engels eran todavía desconocidos en francés. Con excepción de la traducción de *El Capital* de 1875, las principales obras publicadas en Francia desde entonces eran esencialmente políticas. A partir de 1927, 1928 y 1929 es cuando la obra filosófica de Marx, Engels y Lenin penetran en Francia. La aparición de *Matérialisme et empiriocriticisme* en 1928, que argumentaba contra el idealismo y agnosticismo de Kant y Brunschvicg y enlazaba al pensamiento francés con la tradición materialista del siglo XVIII, así como con la tradición cartesiana, escapando a las interpretaciones de Hamelin, abría perspectivas nuevas a jóvenes filósofos como Politzer, Lefebvre, Morhange, y otros que, como Wallon, Langevin, Cohen, Prenant, Maublanc y Labérenne, iban a estudiar el materialismo dialéctico en su aplicación a las ciencias.

El marxismo hizo su entrada en la universidad en 1934 con las tesis de Cornu y Prenant. La filosofía marxista surgía ahora, por una parte, como un

momento de la lucha obrera y por otra, como un movimiento universitario que, o bien tendía a una dimensión especulativa haciendo del marxismo una variante del hegelianismo de izquierda, o bien se inclinaba a *estomper* los momentos críticos y dialécticos del marxismo. El desarrollo posterior de la filosofía marxista, inmersa en una dinámica constante de polémica y lucha, se caracteriza por cuatro objetivos principales: salvaguardar su carácter de filosofía crítica; extraer de la investigación científica contemporánea los grandes rasgos de la dialéctica de la naturaleza; afirmar el sentido profundo de su iniciativa histórica y reiterar su humanismo fundamental. Desde el punto de vista marxista, en efecto, su filosofía se tipifica por el ritmo de repliegue sobre sí en la reflexión crítica y de la vuelta al mundo objetivo cuyas significaciones, contradicciones y problemas forman la esencia y la vida de la subjetividad humana -sístole y diástole, dice Garaudy- de un pensamiento vivo y de una acción real.

Politzer, por su parte, trata de realizar una síntesis entre la psicología subjetiva y objetiva; Partiendo de su preocupación fundamental de captar y salvaguardar la singularidad vivida del individuo a través de un mecanismo característico marxista, pasa de la psicología a la economía política. De ahí a la lucha política que crea las condiciones no solamente de una renovación de la psicología, sino sobre todo del desarrollo humano de este individuo que es el objeto de la psicología.

Del mismo modo, Henri Wallon (R. Garaudy, 1969, o. cit. 292-293) se sirve del materialismo dialéctico como método de trabajo para su ciencia, la psicogénesis. Experimenta en este nivel las primeras etapas de la dialéctica del conocimiento. La psicología para Wallon no tiene por objeto adaptar el individuo a una sociedad considerada *a priori* como inmutable. Poner el acento en la interacción individuo-sociedad es precisamente *enchâsser* la psicología en el materialismo histórico a fin de trabajar en el pleno desarrollo del individuo. Ello implica la transformación de la sociedad y asigna a la psicología su lugar. Gracias a sus trabajos es posible evitar los principales escollos de la teoría del conocimiento. El punto de partida no es ya la intuición simple del mundo "preperceptivo" de Merleau-Ponty sino que ésta es sustituida por la dialéctica. La confrontación, además, de la investigación de Wallon con los ricos análisis de Bachelard, Langevin y Saloman, conducen a la conclusión de rechazar la interpretación mecanicista del reflejo y de deducir el verdadero carácter de la teoría materialista dialéctica del conocimiento. La dialéctica define la génesis y las leyes del conocimiento y el reflejo define su naturaleza.

Así pues, el marxismo integra a su teoría del conocimiento todo lo que el idealismo ha aportado de Kant a Hegel y de Husserl a Bachelard y lo enriquece con el análisis de la actividad concreta y multiforme del hombre social. Tras el análisis de la génesis de las significaciones y de la ilusión de la trascendencia, el marxismo, intentando evolucionar de la fenomenología husserliana al materialismo dialéctico, sostiene que: su filosofía crítica no se sitúa en el plano descriptivo de los hechos en un sentido positivista o cientifista; que la conciencia no es ni un hecho, ni un dato, sino un acto real y eficaz, enraizado en el mundo y ligado a toda su historia; no es una intuición sino una dialéctica; que el marxismo no rechaza la noción de la «significación» sino solamente la interpretación que de ella hace la tesis de los fenomenólogos según la cual aquella es explicada por una subjetividad constituyente y por una significación última a la que el mundo se dirigiría implacablemente.

Para el marxismo no existe un sentido de la historia inscrito en ella como una fatalidad o Providencia inmutables. Es más bien la constante presencia del hombre la que debe elaborar el conocimiento y la construcción de su futuro. Sartre, que desde el inicio de su *Crítica de la razón dialéctica* no duda en considerar al marxismo «como la filosofía insuperable de nuestros tiempos» y que en *Cuestiones de método* concluye que el día en que la búsqueda marxista tome la dimensión humana (el proyecto existencial) como el fundamento del Saber antropológico “el existencialismo ya no tendrá más razón de ser”, se propone precisamente como objetivo esencial de su *Crítica* el interrogante sobre “cuáles son el límite, la validez y la extensión de la razón dialéctica” es decir, del marxismo. Hay que dejarla, dice, que, recuperada del dogmatismo que la ha bloqueado, se funde y se desarrolle como libre crítica de sí misma al mismo tiempo que como movimiento de la historia y del conocimiento (70).

En cuanto a la afirmación del humanismo marxista, Sartre le había ya criticado duramente afirmando en *Situations 1* que el idealismo y materialismo hacen desaparecer paralelamente lo real: uno, porque suprime *la chose*, el otro porque suprime la subjetividad. Había pedido al marxismo que definiera las *médiations* a través de las cuales se realiza el paso de subjetividad a la necesidad interna. Había preguntado, asimismo, cómo se ex-

(70) J.P. Sartre, *"Crítica de la razón dialéctica"*, precedida de *"Cuestiones de método"*, Losada, Buenos Aires, 1979, T. 1, libro 1, pp. 10, 141 y 153.

plica el "proyecto" humano en la doctrina marxista. Adam Schaff, respondiendo a estas y otras objeciones que Sartre expuso en su artículo "Marxismo y existencialismo" (*Tworczośc*, N. 4, 1957), que, de hecho, significaba una primera versión de *Cuestiones de método*, reconoce que las preocupaciones prácticas, políticas, del marxismo relegaron obligadamente a un segundo plano a "aquellas que tenían relación con el hombre y sus problemas específicos" (71).

Para Garaudy (1969, o. cit), por su parte, el optimismo marxista con relación a la historia implica una confianza profunda en el hombre justamente porque la subjetividad del hombre y su futuro están dialécticamente ligados a esta historia. La misma relación dialéctica de lo posible y lo real hace del marxismo un humanismo de nuevo estilo, puesto que, según su concepción, no existe ninguna verdad ni valor que no tengan en el hombre su fuente; el hombre es definido no como individuo aislado sino como productor y, por tanto, su trabajo es siempre y necesariamente histórico y social. En el mismo sentido, Georg Lukács responde a la crítica de Sartre en su obra *Existentialisme ou marxisme?* donde define la posición del materialismo dialéctico en relación a los problemas de la teoría del conocimiento.

Para Lukacs (1961, o. cit.), los debates entre el materialismo dialéctico y el existencialismo constituyen el enfrentamiento de dos enfoques del pensamiento: de una parte, el que va de Hegel a Marx y de otra, el que una Schelling (a partir de 1804) a Kierkegaard. Dialéctica entre la izquierda, significada por el materialismo, y la derecha, representada por el existencialismo. La gran pugna de la filosofía se desarrolla esencialmente entre aquel materialismo dialéctico y la llamada "tercera vía" de la que el existencialismo simboliza su forma más expresiva. La ontología existencialista basada en la fenomenología, representaría el *culmen* de la tercera vía, propia de la fase imperialista.

La crisis de la filosofía burguesa es, para Lukacs, un hecho indiscutible. La crisis de la estructura económica se manifiesta en el terreno de la filosofía. Su síntoma más evidente se refleja en la búsqueda incesante de las fuentes del pasado. Así, es fácil seguir la línea de influencia de Kant a H.S.

(71) A. Schaff, "Sobre el marxismo y el existencialismo», en *Dialéctica y libertad*, Valencia, 1976, p. 135

Chamberlain y, a través de éste hasta Rosenberg. Sartre mismo se remonta hasta Descartes y precisamente después del irracionalismo alemán, Descartes origina la desviación de la filosofía moderna. El existencialismo expresaría, según esta trayectoria, una manifestación más de la crisis. Los problemas principales que se planteaban en aquella situación histórica eran: la búsqueda de la objetividad, desde el dominio de la teoría del conocimiento; la libertad y la personalidad, desde el plano de la ética; y la lucha contra el nihilismo, desde el punto de vista de la filosofía de la historia.

Si el existencialismo representaba para Lukacs la forma más significativa de la “tercera vía”, lo era porque, en su opinión, operaba con una concepción extrema, abstracta y y subjetiva de la libertad, ligada a una aceptación, igualmente abstracta, del socialismo. La libertad, como veremos más adelante, debe analizarse desde una actitud dialéctica a través de la cual la conducta humana aparezca como una totalización que integra lo subjetivo y lo objetivo; la determinación de las estructuras y la indeterminación de las posibilidades; lo individual y lo colectivo, superándolos al mismo tiempo en el proceso de la actividad libre. Por eso, Fernando Montero Moliner si bien trata de “salvar lo salvable” de Sartre alabando su empeño por eliminar la cosificación de la realidad humana, su intento de explicar lo que hay de indeterminación, de decisión autónoma, en el acto libre y de realizar esa interpretación dentro de un marco dialéctico, sin embargo considera que la sustancialización de la negatividad del yo inhabilita la teoría de Sartre para explicar consecuentemente la conducta libre (72).

El existencialismo, de este modo, habría reflejado ideológicamente, siempre desde la óptica de Lukacs, el caos espiritual y moral de la inteligencia burguesa. La cuestión de las relaciones entre el pensamiento y la realidad, inseparable de la estructura interna de la lógica, así como el problema de la libertad y del determinismo quedaban, por ejemplo, sin resolver dentro de la filosofía moderna, como un signo más de aquella crisis; el triunfo del irracionalismo habría supuesto, igualmente, un serio retroceso. Más concretamente, Lukacs reprocha a Sartre que los puntos de vista expuestos en *L'être et le néant* y en *L'existencialisme est un humanisme* sobre el individuo, la historia y la libertad, suponen dos concepciones distintas, opuestas entre sí, que implican una contradicción interna.

(72) F. Montero Moliner, «La interpretación dialéctica de la libertad», en *Dialéctica y libertad*, *op. cit.*, pp. 8, 120.

Esta divergencia viene dada, en realidad, por los dos períodos que separan las primeras ideas del existencialismo procedentes de ciertos intelectuales de la fase imperialista y cuya base teórica provenía de Kierkegaard, Husserl y Heidegger y la época histórica posterior a la Liberación que conllevaba una problemática social distinta y, por tanto, exigía una nueva ideología. A lo cual debe añadirse la utilización de cierta “oscuridad” de los métodos fenomenológicos. Por otra parte, cuando Sartre declara que el materialismo es una doctrina metafísica, Lukacs considera que tales argumentos deben referirse al materialismo mecanicista. El término “metafísica” posee en el materialismo dialéctico un sentido particular puesto que es la antinomia del término dialéctica.

La dialéctica en modo alguno se opone al espíritu científico como Sartre acusa desde la concepción de Kierkegaard y Heidegger (*Temps Modernes*, T. IX, pp. 1.543 ss.) La categoría de “cantidad” forma parte, tanto en Hegel como en Marx, de la concepción dialéctica y respecto a la “materia”, Lenin separa claramente en *Matérialisme et empiriocriticisme* la definición filosófica de la misma, de las definiciones del conocimiento científico concreto. En cuanto al reproche sartreano de que el materialismo elimina la subjetividad y priva al hombre de la libertad, Lukacs responde que tal afirmación supone una desfiguración del marxismo auténtico, puesto que, frente a la sobreestimación que, al menos en su primera etapa, realiza Sartre de la subjetividad hasta el punto que corre el riesgo de transformarla en una absurdidad en su aplicación a la libertad, el proyecto, el trabajo, etc., los marxistas sostienen que cuanto acontece en la historia de la humanidad se compone de acciones humanas cuyo origen está en las resoluciones humanas y que estas resoluciones se toman en “situaciones” concretas.

Son los hombres los que hacen y configuran su historia. El análisis marxista comienza allí donde la psicología y fenomenología existencialista del individuo aislado habría abandonado, y continuaría, por tanto, la perspectiva individual en un proceso objetivo regido por las leyes de la historia. El marxismo no niega la subjetividad sino que determina su lugar exacto en la totalidad objetiva de la evolución de la naturaleza y de la sociedad. Resultados marxistas que Simone de Beauvoir y Merleau-Ponty irían incorporando progresivamente a sus análisis (73). De este modo, el marxismo trata de apare-

(73) Georg Lukacs, *Existentialisme ou marxisme?*, Nagel, París, 1961, pp. 11, 13-19, 23-25, 64-65, 133-143.

Véase también: G. Luckás: *La crisis de la filosofía burguesa*. Pléyade. B. Aires, 1975, pp. 153-187.

cer, desde su concepción original, no como un sistema cerrado sino, por el contrario, abierto a una dialéctica creadora que permita captar al hombre total con sus dimensiones subjetivas e históricas e integrar cuanto hay de vital en el pensamiento contemporáneo.

Justamente, una de las tentativas de integración más relevantes de la actualidad ha sido la de Louis Althusser (Garaudy, 1969, 326ss) el cual trató de replantear el marxismo a partir de los métodos del análisis estructural. *Darstellung*, dice en *Lire Le Capital*, es el concepto epistemológico clave de toda la teoría marxista del valor que tiene por objeto designar el modo de presencia de la estructura en sus efectos, es decir la causalidad estructural misma. Término que no es el único que utiliza Marx para pensar en la eficacia de la estructura, puesto que basta, leer las treinta primeras páginas de *El Capital* para ver .que emplea por lo menos doce expresiones diferentes que se refieren a esa realidad específica impensada hasta él.

Sin embargo, aquel concepto refleja más certeramente la ausencia y presencia simultánea, es decir la existencia de la estructura en sus efectos. Este punto, señala, es extremadamente importante para evitar decir que la concepción marxista del objeto económico estaría, en Marx, determinada *du dehors* por una estructura no económica. La estructura no es una esencia “exterior” a los fenómenos económicos que modifique su aspecto, formas y relaciones. No actúa sobre ellos en cuanto causa ausente, “ausente en cuanto exterior a ellos”. La ausencia de la causa en la “causalidad metonímica” (según la expresión utilizada por Miller para caracterizar la forma de causalidad estructural encontrada por Lacan en Freud (74) de la estructura sobre sus efectos, no es el resultado de la exterioridad de la estructura con relación a los fenómenos económicos; es, por el contrario, la forma misma de la interioridad de la estructura, en cuanto estructura, en sus efectos. «La estructura es inma-

(74) A propósito de Freud y Lacan es interesante el análisis que Althusser realiza sobre ellos. En él denuncia, junto a otros marxistas franceses, la utilización del psicoanálisis por las ideas reaccionarias como intimidación y mistificación de las conciencias. Se refiere al lenguaje de Lacan como al de un hombre condenado por la fuerza aplastante de las estructuras a adelantarse a los «golpes» de éstas. Invoca el primado efectivo del lenguaje en la práctica analítica de la curación y recuerda el descubrimiento original de Lacan: el paso de la existencia biológica a la existencia humana se efectúa bajo la Ley del Orden que, a su vez, se confunde en su esencia formal con el orden del lenguaje; en suma, muestra a Lacan como el pensador de Freud «al que da la forma de nuestra científicidad». L. Althusser, «Freud y Lacan», en *Estructuralismo y psicoanálisis*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1970, pp. 55-80.

nente a sus efectos” (75).

Profesor de filosofía a partir de 1948, Althusser confiesa que lo que realmente le interesa en la filosofía era el materialismo y su función crítica, por su conocimiento científico contra todas las mistificaciones, los mitos y mentiras, y por su disposición a favor de la crítica racional y rigurosa. Lo que le apasionaba en política era el coraje de la clase obrera en su lucha por el socialismo. El punto de partida de Althusser, según Albiac (47-48) en su análisis del marxismo fue la exigencia perfectamente legítima de rigor científico. Su idea era convertir al marxismo en ciencia, darle una seguridad científica; el marxismo o era ciencia o no era nada.

Para verificar si una ideología es científica es necesario observar el contenido mismo de esa ideología. El punto fundamental del carácter «científico» del humanismo socialista está en saber si se encuentran en ella las distinciones fundamentales, a saber: la determinación de la libertad, u otro atributo, por el modo de producción existente y la distribución de la libertad según las relaciones de clase y la lucha de clases. Es necesario que su contenido esté configurado por proposiciones científicas provenientes de la ciencia y filosofía marxistas, lo cual conlleva un análisis ideológico y político de la coyuntura actual. Marx, decía, nos ha dado lo más precioso del mundo: la posibilidad de un conocimiento científico. De ahí la necesidad de releer críticamente al joven Marx.

Los términos del debate, afirma en su obra *Pour Marx*, eran si el joven Marx era ya Marx, todo Marx. A partir de los años sesenta esta lectura crítica se manifiesta como el proyecto esencial de Althusser. Lectura de Marx principalmente, pero también lectura de aquellos a los que Marx lee (desde los economistas clásicos hasta Hegel, Feuerbach y los socialistas utópicos, así como Spinoza, Kant o Fichte). Leer un texto para él ha de ser: comprender las condiciones de inteligibilidad que subyacen a sus enunciados, un intento de pensar lo impensado del texto. Por eso, en *Lire Le Capital* nos invita a abandonar el mito especular de la visión y la lectura inmediata y concebir el conocimiento como producción.

(75) Louis Althusser, *Lire Le Capital, II*, Maspero, 1970, pp. 64-65.

La autocrítica de 1972 - 1973 afecta, sin embargo, esencialmente a algunos aspectos de su interpretación de la génesis del joven Marx, a una cierta comprensión, excesivamente mecánica del corte epistemológico. En sus primeros ensayos, confiesa en su *Réponse à John Lewis*, tras el corte epistemológico de 1845 desaparecen categorías filosóficas (hecho sobre el que John Lewis expresa su desacuerdo) tales como las de alienación y negación de la negación. Ciertamente, si todo marxista convenía con él en la necesidad de exigencia de rigor científico, sin embargo el desacuerdo comienza cuando Althusser define las relaciones de la teoría y la práctica y más exactamente cuando, para precisar lo que él entiende por abstracción, elabora el concepto del «práctica teórica».

La novedad más llamativa introducida por Althusser sería precisamente la de situar a la filosofía como el mediador entre el cambio de posición de clase y el de objeto teórico. En cuanto a su antihumanismo teórico, Althusser polemizaba con frecuencia con sus colegas franceses que, en su opinión, habían impregnado el marxismo de excesos humanistas en su debate con el existencialismo y con el catolicismo de la posguerra mundial. Frente a la tesis del joven Marx que hace del hombre el sujeto creador de la historia, Althusser propone que la historia es un proceso sin sujeto ni fin(es).

En realidad, para el Althusser de *John Lewis*, el problema del hombre sujeto de la historia tiene como función la de ocultar el doble problema de carácter materialista: la preeminencia del proceso sobre los elementos y la forma de constitución de los elementos en el proceso. «La cuestión de la constitución de los individuos como sujetos activos en la historia - dice- no tiene nada que ver, en principio, con la cuestión del "sujeto de la historia"». Es preciso esclarecer la sutil distinción que Althusser expone en *Polémica sobre el marxismo y humanismo*. Para él el dualismo humanismo-socialismo encierra en sí una grave desigualdad teórica: en el contexto de la concepción marxista, el concepto de "socialismo" es, sin duda, científico, pero el concepto "humanismo" no es sino un término ideológico.

Al afirmar que el concepto humanismo es ideológico y no científico quiere decir que señala un conjunto de realidades existentes pero que, a diferencia del científico, no nos da los medios de conocerlas. Señala, en un forma particular (ideológica) hechos existentes pero no nos ofrece su esencia. El mismo Marx no llegó a la teoría científica de la historia sino pagando el pre-

cio de una crítica radical a la filosofía del hombre, que le sirvió de fundamento teórico durante los años de juventud. Si la primera etapa del humanismo de Marx estuvo dominada por un humanismo racionalista liberal, más cercano a Kant ya Fichte que a Hegel, la segunda lo estuvo por la nueva forma del humanismo comunitario de Feuerbach.

A partir de 1845 rompió radicalmente con toda teoría que funda la historia y la política en la esencia del hombre. Esta ruptura con toda antropología y todo humanismo filosófico forma, ciertamente, una unidad con el descubrimiento científico de Marx. Es decir, al rechazar la esencia del hombre como fundamento teórico, lo que realmente rechazaba era todo un sistema orgánico de postulados que invadían los terrenos filosóficos, económicos y políticos. Se trataba de rechazar unos conceptos antiguos reemplazándolos por conceptos nuevos, por una nueva problemática, una manera sistemática de plantear los problemas al mundo, nuevos principios y un nuevo método.

No sólo surge una nueva teoría de la historia de las sociedades, sino también una nueva filosofía con implicaciones infinitas. Marx sustituye el concepto "ideológico" y universal de la "práctica" feuerbachiana por una concepción concreta de las diferencias específicas que permite situar cada práctica particular en las diferencias específicas de la estructura social. El *status* del humanismo es rechazar sus pretensiones teóricas y reconocer su función práctica de ideología. De ahí que Althusser considere que desde el ángulo estricto de la teoría se puede y se debe hablar abiertamente de un "antihumanismo teórico" de Marx. "Antihumanismo" que es paradójicamente la condición de posibilidad absoluta del conocimiento del mundo humano mismo y de su transformación práctica.

Sólo se puede conocer algo acerca de los hombres a condición de reducir a cenizas el mito filosófico (teórico) del hombre. Este "antihumanismo" no suprime, por tanto, de ninguna manera, la existencia histórica del humanismo, sino que reconoce incluso la necesidad del humanismo como ideología, poniéndola en relación con sus condiciones de existencia (76). Quizá, por todo ello, se «agarró» a la nave estructuralista, ese «ataúd del estructuralismo, filosofía sin filósofos», en el que, según escribía en *Éléments*

(76) Louis Althusser. *Polémica sobre el marxismo y humanismo*. Siglo XXI. 1968. México. pp. 3-33.

d' autocrítique, los socialdemócratas nos han enterrado en nombre del marxismo, es decir, de "su" marxismo.

Quizá confundió el estructuralismo con la ciencia del futuro y no pudo evitar que su estructuralismo, como el de Foucault o Lévi-Strauss, se desvaneciera sin ofrecer unos instrumentos válidos para la interpretación de la sociedad. En *Ce qui ne peut plus durer dans le Parti Communiste*, culminación del pensamiento althusseriano, se observan continuas paradojas sobre el hablar, la política, el Estado etc.. Garaudy (1969, o. cit. 326ss) critica a Althusser que para mantener su rigor teórico no sólo ha tenido que «olvidar») las dos terceras partes de la obra de Marx: juventud, obras políticas, todos los *Grundrisse...*; no sólo ha despojado la última parte, *El Capital*, de todo rasgo de vida; ha guardado silencio total sobre toda la práctica política sin mencionar ni una sola vez la aportación de esta práctica a una lectura total de *El Capital*, sino que, además, ha tenido que rechazar toda tentativa para conducir un sector de lo vivido al rigor teórico.

En cualquier caso, justo es reconocer, junto a su enorme influencia en esta segunda mitad de siglo, su papel decisivo para el descubrimiento de la teoría marxista, y, como recoge Albiac de Pierre Trotignon, a él le corresponde el mérito esencial de impedir que Marx y el pensamiento marxista fueran víctimas del ultraestructuralismo. Maurice Godelier, posteriormente, consciente de la crisis de Althusser en su tentativa de reconstruir la historia a partir de la estructura, prosiguió la misma empresa sin renunciar a los postulados del estructuralismo abstracto: la eliminación del hombre como sujeto de la historia y la interpretación exclusivamente estructural de la dialéctica. Godelier, si bien consiguió reintroducir al menos un elemento concreto en la teoría de Althusser: el papel de las fuerzas productivas, sin embargo mantiene el tema fundamental del estructuralismo de no ver en la historia más que un juego de estructuras, excluyendo, por otra parte, de la historia toda iniciativa humana.

Concluyendo esta visión marxista, podemos afirmar *a posteriori* que, a pesar de ciertos aspectos problemáticos, su teoría del materialismo histórico, de la estructura económica y su penetrante análisis del capitalismo, constituyen, dentro de la historia de las ideas, una notable contribución científica al conocimiento de las leyes de la historia y de la sociedad. Los objetivos últimos del socialismo marxista eran, en esencia, los mismos de las otras escuelas socialistas: emancipar al hombre del dominio y explotación de cualquier otro hombre; liberarlo del predominio de la esfera económica; reinstaurarlo como fi-

nalidad suprema de la vida social; y crear una nueva unidad entre hombre y hombre y entre hombre y naturaleza. Sin embargo, el peligro de unilateralidad que afecta a todo enfoque científico, influyó también en los orígenes del marxismo.

Según ciertos comentaristas críticos, de los tres aspectos que afectan a la vida pública: el económico, el social y el político, Marx dominó el primero con metódica maestría, se entregaba al tercero con pasión y, aunque parezca paradójico, sólo abordó el social de forma no determinante. Ello, unido a una formación psicológica insuficiente, condujo, según Fromm (1980), a Marx a ciertos errores importantes: en primer lugar, la idea de Marx, según la cual la socialización de los medios de producción no sólo era condición necesaria sino además condición suficiente para la transformación de la sociedad en una comunidad mejor. Es decir, Marx, siguiendo la concepción optimista y racionalista de los enciclopedistas del siglo XVIII y aun XIX, creía en la bondad natural del hombre.

Así como Freud opinaba que el liberar al hombre de los tabúes sexuales produciría inmediatamente la salud psíquica, Marx supuso que el obrero, al ser emancipado de la explotación tras los correspondientes cambios económicos y políticos y conseguir un nivel digno de vida, se transformaría automáticamente en un ser libre y cooperativo. La defensa total del proletario le habría quizá conducido a una idealización romántica de la clase obrera. En este sentido es posible que habría subestimado la complejidad psicológica de las tendencias humanas. No habría reconocido suficientemente que la naturaleza humana tiene sus impulsos, necesidades y leyes propias que están en constante interacción con las condiciones económicas que moldean el desenvolvimiento histórico.

No fue plenamente consciente de que si es cierto que el hombre es influenciado por la organización social y económica, él, al mismo tiempo, influye en ellas. Aspecto que le conduciría, como consecuencia, al segundo error: precisamente porque suponía que la bondad del hombre se manifestaría en el mismo instante en el que él se viera libre de los condicionamientos socioeconómicos, Marx no habría insistido suficientemente en la necesidad de un desarrollo integral del hombre. Si es cierto que el socialismo, en sus diversas escuelas, sólo puede entenderse, según Fromm (1980), como uno de los movimientos más significativos, idealistas y éticos de nuestro tiempo en cuanto su idea moral propugna la defensa del hombre y sus valores solidarios,

sin embargo, en los primeros pasos del pensamiento de Marx, no se habría prestado la necesaria atención, al menos explícitamente, a una nueva orientación cultural sin la cual los posibles cambios exteriores no conseguirían la transformación plena del hombre.

La tercera deficiencia en el planteamiento inicial se refiere a las posibilidades de realización de la idea socialista. A diferencia de la visión de hombres como Proudhon, Bakunin y más tarde J. London, que previeron las crisis que envolverían al mundo occidental antes de que brillara una luz nueva, Marx y Engels creyeron en el advenimiento inmediato de una sociedad mejor, y no sospecharon la posibilidad de una nueva barbarie en las formas de totalitarismo tanto fascista como comunista y de continuas guerras de inaudita destructividad. La cuarta fuente de error fue la sobreestimación en que Marx tuvo a los dispositivos políticos y económicos.

A pesar de sus ideas y teorías propias, Marx y Engels no pudieron liberarse de la idea tradicional sobre la importancia del Estado y del poder político, y de su consiguiente cambio, que había sido el principio guía de las grandes revoluciones de la clase media en los siglos XVII y XVIII. De hecho, es posible que la idea de la revolución política no sea una idea específicamente marxista ni socialista, sino la idea tradicional de la clase media de los últimos trescientos años, al considerar que la abolición del poder político ejercido por una monarquía y la toma del mismo por el pueblo era la solución al problema social y de la libertad. Fue un error de Marx, aferrado más a la herencia antigua que a las nuevas concepciones socialistas, que contribuyó quizás al trágico desarrollo del estalinismo.

En los últimos años de su vida, tanto Marx como Engels reconocieron ser conscientes de estas limitaciones e incluso parecían dispuestos a introducir modificaciones en sus teorías. Pero ya no les fue dado a ambos el hacer necesarias revisiones. De ahí que podamos añadir dos nuevas críticas, imputables esta vez no a Marx y Engels sino a sus continuadores. Por una parte, sus sucesores en el movimiento obrero europeo se sometieron de tal manera a la influencia de su autoridad que en lugar de desarrollarla considerándola como algo dinámico y evolutivo, corrigiéndola y adaptándola a las nuevas situaciones históricas, se dedicaron a repetir las viejas fórmulas, estatizándolas en un dogmatismo estéril.

Por otra parte, del mismo modo que ha ocurrido en la vivencia histó-

rica de los ideales de los diversos partidos políticos y confesiones religiosas, la encarnación concreta en fechas, lugares y personas, con frecuencia ha distado mucho de sus correspondientes principios originales. En el caso del marxismo, el mero establecimiento de una economía socializada y planificada en determinados países, no significa de ningún modo que, por este simple hecho, expresen la realización del socialismo tal como Marx y Engels lo entendieron.

Marx, por ejemplo, no postulaba una igualdad económica total entre las personas e instituciones, pero sí pensaba en una marcada reducción de las grandes desigualdades; opinaba también que el socialismo conduciría a una disminución en el aparato del Estado y a una desaparición gradual de las clases sociales; su pensamiento central, finalmente, era que el hombre y todas sus dimensiones eran la finalidad y objetivo cumbre de la cultura y que las «cosas» (capital, economía) deben servir a la vida (trabajo, hombre) y no al contrario. Sin embargo, la observación actual de algunos de los países del socialismo marxista nos hace constatar la existencia de enormes desigualdades, la potencia enorme del aparato del Estado, sustentado por una carrera armamentista a la que deben destinarse ingentes cantidades económicas, y la anulación, en definitiva, del individuo y sus derechos humanos en aras de una colectivización de los medios de producción que, a veces, no constituye sino la capa ideológica que encubre la explotación del pueblo por una burocracia industrial, militar y política.

En cualquier caso, algunos autores como Erich Fromm (1980), a pesar de sus duras críticas, siguen confiando que un socialismo depurado de sus errores y proyectado decididamente a sus verdaderas dimensiones democráticas y humanistas, sea la auténtica respuesta del futuro a la existencia del hombre. Tarea que trata de analizar en su obra *Humanismo socialista* en la que, a través de los temas referentes al humanismo, el hombre, la libertad, la alienación y la práctica, se propone elucidar los problemas del socialismo humanista en sus diversos aspectos teóricos y demostrar que esta concepción no constituye ya solamente el planteamiento de los intelectuales, sino un movimiento a escala mundial que se desarrolla con características independientes en los diferentes países.

Esta opinión la corrobora con el testimonio de colaboradores de los cinco continentes cuyo fundamento común es la profunda preocupación por el hombre y por el pleno desarrollo de sus posibilidades -utilizando la frase de

Goethe, según la cual el hombre lleva en sí no sólo su individualidad sino toda la humanidad- y una actitud crítica hacia las ideologías políticas que pueden su- poner un riesgo de deshumanización. Recopilando sus diversas teorías, Fromm constata el renacimiento contemporáneo del humanismo en su plurali- dad de sistemas ideológicos y, en concreto, del humanismo socialista; estudia la aplicación del psicoanálisis humanista a la teoría de Marx y polemiza sobre «la triple revolución actual: automatizadora, armamentista y de derechos humanos (77).

(77) E. Fromm, *Humanismo socialista*, Paidós, Barcelona, 1980, pp. 9-15, 249-266, 476-449.

Existencialismo

Hemos mencionado anteriormente que las dos guerras mundiales y su consiguiente trágica situación socioeconómica ejercieron una influencia determinante sobre la formación y desarrollo del pensamiento existencial contemporáneo (78). En efecto, es sintomático que el existencialismo conociera su mayor expansión en Alemania después de la debacle de 1918 y en Francia después de la de 1940. El derrumbamiento de los cuadros sociales, políticos, nacionales, ideológicos y espirituales que daban hasta ese momento consistencia, en cierto modo «desde afuera», a la vida individual, condujo al hombre a tomar conciencia de su responsabilidad personal y de su libertad. Supuesto que los mismos fundamentos de la existencia humana habían sido cuestionados, la interpelación y respuesta hacia y desde el pensamiento no podían ser diferidas.

De Heidegger a Jaspers en Alemania y de Sartre a Marcel en Francia -nos explica Jean Wahl (1971)- la presencia del caos y de la catástrofe impregna con un estilo nuevo y dramático la reflexión contemporánea. La filosofía anterior era ahora requerida por las actuales exigencias para experimentar una profunda transformación. Si la filosofía francesa reciente había surgido de la concienciación del vertiginoso progreso científico-técnico y de una real situación histórico-social de crisis, es lógico que los temas centrales del existencialismo nacieran de esa experiencia profunda de un mundo en desarrollo y en el *impasse* y, simultáneamente, de la reacción contra esa situación. Es decir, el hombre no sólo constataba el caos y el absurdo, sino que trataba de afirmar su capacidad para superarlos y darles un sentido. Tras una -

(78) Para una perspectiva global del existencialismo, es interesante tener en cuenta el "árbol" gráfico que nos representa Mounier, quien caracteriza este pensamiento como una reacción de la filosofía del hombre contra el exceso de la filosofía de las ideas y de las cosas. En la «raíz» de esta corriente sitúa a Sócrates, estoicos, San Agustín, san Bernardo; en el «tronco», surgen Pascal, Maine de Biran, Kierkegaard; la escuela fenomenológica da origen a las diversas ramas: a) Escuela alemana; Scheler, Jaspers, Landsberg. b) Una derivación rusa: Soloviev, Chestov, Berdiáev. e) Una rama judía: Buber, en la que se aprecian huellas de la teología dialéctica de K Barth. d) Bergson, Péguy, Claudel, y como brote de la misma fuente, La Berthonniere y Blonde, e) Ligado a la «escuela» de Jaspers, el existencialismo cristiano francés de Marcel y primeros ensayos del personalismo. F) Nietzsche, Heidegger, Sartre. E. Mounier, *Introducción a los existencialismos*, Guadarrama, Madrid, 1973, pp. 13-18.

crisis de ciencia y de fe, el hombre pretendía recuperar aquella capacidad creadora que Descartes había puesto solamente en una esfera ultraterrena. E. Levinas alude precisamente a este dualismo «crisis-dinamismo» para explicar la dificultad de definir el concepto de «existencialismo». Si el gran público, dice, identifica fácilmente al existencialismo con una cierta visión pesimista del hombre, es evidente que este juicio implica una gran dosis de vaguedad. Junto al testimonio impasible de los convencionalismos burgueses y de la mistificación idealista de Zola, aparece también la aportación de una inquietud y vértigo metafísico de Sartre.

Si, por una parte, se constatan las situaciones patéticas de muerte, soledad y angustia, por otra se reasumen igualmente formas de existencia que en sí mismas constituyen un sentido. No es que éstas representen simplemente un ejemplo o una concretización de un principio cosmológico o científico sino que suponen intrínsecamente el hecho mismo según el cual ciertas estructuras ontológicas se sitúan en el ser. Todo cuanto forma parte de la constitución humana configura el existir mismo del hombre. No es únicamente el resultado o los elementos de su definición sino «*son oeuvre même d'être*». Existir, según la originalidad ofrecida por la filosofía de la existencia, debe ser entendido en el sentido transitivo del verbo.

La existencia es una trascendencia. Su existir consiste en trascender. El acto de existir se concibirá de ahora en adelante «*comme une intention*». Esta transitividad introducida en la noción del ser es la que permite preparar la noción de existencia tal como se emplea desde Heidegger y Sartre (79). El hombre, dirá Jean Paul en *Situations 1*, es el ser cuya aparición hace que el mundo exista. En cierto modo, esta crisis del pensamiento tiene un carácter universal. El mismo existencialismo francés tiene sus precursores no solamente en Kierkegaard y Stirner, en Dostoievski y Nietzsche que vivieron y expresaron los temas existencialistas tras las primeras grandes crisis actuales, sino, entre las dos guerras mundiales, en el existencialismo ruso de Berdiáev y de Chestov, y el existencialismo alemán de Heidegger y Jaspers. Ciertamente, si en Francia se produjo el fenómeno de la introducción de los temas existencialistas rusos y alemanes, ocurrió porque, en realidad, se trataba de una trasposición de experiencias. Si en aquellos países habían asistido al desgarramiento de un ré-

(79) E. Levinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, París, 1967, pp. 99-100

gimen y de un mundo y a la construcción de otros nuevos, la sensación vital que se tenía en Francia durante los años cercanos a 1933-1934 era precisamente la del resquebrajamiento de un viejo mundo y del fortalecimiento de la clase obrera, inmersa a su vez en la angustia de la crisis y en el miedo a la revolución.

Cuando Dostoievski y Sartre expresaban en sus distintas etapas la necesidad de una moral laica para restablecer la autonomía y los valores del hombre, en realidad no eran sino la expresión de un sentimiento profundo madurado a lo largo de un costoso proceso histórico y que alcanzó su punto culminante en 1929 con la crisis económica general, las tensiones internacionales que preludiaban la segunda guerra mundial, la afirmación del socialismo y el desarrollo de los fascismos. Hacia 1957 el mismo Sartre recordaba la doble influencia a la que, sin tomar conciencia de ello, se veían sometidos los intelectuales franceses.

Por una parte, la difícil situación del mundo en que vivían les inducía a rechazar los idealismos oficiales y, por otra, eran impulsados por la evidente presencia de las masas obreras que vivían y practicaban el marxismo. De ahí que, para ciertos críticos, la articulación de esta exigencia social e histórica del existencialismo (tras la guerra, la ocupación y la resistencia) con relación a la primera orientación individualista, aparezca como contradictoria o al menos como problemática. Sartre estaba convencido en ese momento de que, si el existencialismo constituía el único acercamiento concreto a la realidad, el materialismo histórico ofrecía la única interpretación válida de la historia.

Retrocediendo brevemente con J. Wahl (1971) a los comienzos de la fenomenología y existencialismo franceses contemporáneos, observamos cómo el punto de partida de HUSSERL es una crítica al objetivismo, a la concepción positivista y pragmática de la ciencia que pone en cuestión, a la vez, el materialismo mecanicista y el idealismo trascendental de tipo kantiano o brunsvicigiano. A este respecto, en *Las ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, afirmaba ya que era preciso llevar a cabo una inevitable e importante división en el reino de las investigaciones científicas: por una parte, las ciencias de la actitud dogmática, proyectadas hacia las cosas y despreocupadas de todo problema epistemológico y escéptico; por otra, las investigaciones científicas de la actitud epistemológica, específicamente filosófica.

Al comienzo de las *Investigaciones lógicas 1* confirma cómo éstas

brotaron precisamente de los ineludibles problemas que dificultaron e interrumpieron repetidas veces el curso de sus esfuerzos por obtener una explicación filosófica de la matemática pura «ya que cuanto más profundizaba en su análisis, tanto más adquiría conciencia de que la lógica de nuestro tiempo no bastaba para explicar la ciencia actual» (80).

La idea original que Husserl introdujo en la filosofía contemporánea fue, sin duda, la «intencionalidad» que, paradójicamente, a pesar de ser el tema central de su obra, nunca definió con nitidez. En sus *Investigaciones lógicas II* anunció que lo único importante era la existencia de diversas modalidades específicas esenciales de referencia intencional que constituyen el carácter descriptivo del género «acto». La referencia intencional es la nota esencial de los «fenómenos psíquicos» o «actos» (81). Tema que recupera y consolida en sus *Ideas* cuando considera la intencionalidad como una peculiaridad de las vivencias y que denomina «el tema central de la fenomenología». La intencionalidad es lo que caracteriza la conciencia en su pleno sentido (82).

Si la fenomenología, por otra parte, pretendía ser «*un réveil de responsabilité*» según la expresión de Francis Jeanson, es cierto también que la fenomenología de Husserl suponía una abstracción de todo elemento social e histórico. Levinas, para quien «*un retour aux choses elles-mêmes constituerait l'apport incontesté de la phénoménologie*» (83), reconoce que si la intencionalidad es esencialmente el acto de prestar un sentido -idea querida por Georges Politzer en su explicación del drama de la relación de la conciencia con su objeto- la conciencia de la fenomenología husserliana, sin embargo, no se halla encamada en la realidad ni comprometida en la historia.

(80) E. Husserl, *Investigaciones lógicas I*, Selecta de Revista de Occidente, Madrid, 1967, p. 19.

(81) E. Husserl, *Investigaciones lógicas II*, Selecta de Revista de Occidente, Madrid, 1967, pp. 171 y 173.

(82) E. Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Fondo de Cultura Económica, México, 1962, pp. 62 Y198, respectivamente.

(83) E. Levinas, *op. cit.*, p. 91

A partir de Husserl se desarrolla en Francia el existencialismo que vivirá permanentemente en la contradicción entre la libertad del hombre y las exigencias cada vez más apremiantes de una historia, que debe ser a la vez necesaria para ser inteligible y contingente para permanecer humana. El problema principal era superar el dualismo. Para ello era necesario abandonar aquella concepción que despersonalizaba al hombre al unir el pensamiento al sujeto puro del conocimiento; a una conciencia vacía, abstracta, que no era la de la persona, bien sea ésta la conciencia trascendental de Kant, la del espíritu universal de Hegel o la del juicio de Brunschvicg. La preocupación constante del existencialismo era encontrar un sujeto «existencial», el de nuestra experiencia personal. vivida, y de restaurar el contacto íntimo en la existencia humana entre los dos términos antitéticos e indisolublemente unidos de la subjetividad y la trascendencia. Su tensión define al sujeto existencial.

En KIERKEGAARD, por ejemplo –sigue comentándonos Wahl (1971)- la concepción de la dialéctica es puramente subjetiva. De ahí su oposición a Hegel y a su descubrimiento esencial de las leyes objetivas del devenir de la naturaleza, de la historia y del pensamiento. En un mundo que se desarrolla según sus leyes propias, pensaba Kierkegaard, no hay lugar para una presencia Trascendente. Su agnosticismo histórico radical le permite situar el misticismo en la pura subjetividad, fuera del alcance de la ciencia. Esta concepción es llevada hasta sus últimas consecuencias al proyectarse en sus diversos estudios concretos. Así, por ejemplo, en su «análisis psicológico» de la angustia, partiendo de un arbitrario concepto de los «límites» de la ciencia y de su servicio a la «totalidad» en cuanto "investigación especializada", no tiene ningún reparo en afirmar que en determinadas áreas «la sicología se trastrueca inevitablemente en la doctrina del espíritu absoluto" de forma que «la angustia pasa a ser el objeto de la Dogmática tan pronto como la sicología haya acabado con ella» (84).

A la concepción hegeliana que fundaba la moral sobre la unidad dialéctica del interior y del exterior, Kierkegaard opone absolutamente los dos términos que según él, se excluyen recíprocamente. Lo exterior, dirá, en cuanto materia de la acción no tiene importancia. La verdad, para él, separada de todo contenido, reside solamente en el acto del sujeto y no en el objeto. La verdad para Kierkegaard es subjetiva. Como dice Jean Wahl (1971), la verdad en este

(84) S. Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, Guadarrama, Madrid, 1965, VI, pp. 37, 62 y 291

caso no sería una adecuación a alguna cosa exterior según la definición de la filosofía clásica, sino que consistiría en la relación exclusiva al sujeto. Su subjetivismo absoluto no deja fuera de la subjetividad sino la nada. «Toda mi obra -escribe en su *Diario*- es la defensa del orden establecido.» Como consecuencia, la negación de la sociedad y de la historia conduce al individuo a la absoluta soledad de su conciencia y de su experiencia sobrenatural.

Más aún, el creyente, al no poder garantizar que a su fe corresponda una realidad, siente la angustia de lo que él llama la «incertidumbre objetiva». Pero la ambivalencia de Kierkegaard es tal que, a pesar de esa incertidumbre afirmará en su *post-scriptum* que «sin embargo, yo creo». Perspectiva que reafirma insistentemente en *Mi punto de vista* (85). Subjetividad, soledad, ambigüedad, desesperanza, nada, existencia definida como tensión, son en realidad temas éticos tradicionales que desarrollará también el existencialismo ulterior. De hecho, el existencialismo es «religioso» en sus orígenes, si bien en su evolución posterior se produce una laicización de los temas. Así lo confirma M. Étienne Gilson en su *L'existence* y el mismo Mounier subraya que el existencialismo es simplemente una manera de hablar del cristianismo.

En resumen, la dialéctica existencial de Kierkegaard y sus sucesores, es una oscilación permanente entre la subjetividad y la trascendencia. El paso constante de la una a la otra, sin que intervenga jamás ninguna síntesis capaz de superar los dos términos de la antítesis. Esta dialéctica no engendra ningún movimiento. Avoca más bien al hombre a su angustia sin permitirle salir de ella. Es la metafísica de un mundo en el *impasse*. Esta sensación de *impasse* alcanza su paroxismo entre las dos guerras, especialmente en Alemania donde las trágicas consecuencias morales de 1918 habían hecho surgir un nihilismo radical que preparaba la exaltación hitleriana con su irracionalismo profundo y su evocación del instinto y del mito.

La expresión intelectual de aquel sentimiento fue, sin duda, Martin HEIDEGGER, quien, de lo que era una situación concreta de los hombres de una nación determinada, en una clase y momento de crisis específica, pretendió hacer y definir como la característica general de la condición humana. Desde su óptica, entre un cielo "vacío" y una Tierra en desorden, la vida del hombre aparecía sin salida ni horizonte. La situación socioeconómica, ideológi-

(85) S. Kierkegaard, *Mi punto de vista*, Aguilar, Buenos Aires, 1980, pp. 63, 120.

ca y política habían oscurecido los valores y las verdades hasta entonces sólidos e incuestionables. El hombre se encontraba solo, angustiado y sin sentido. Lo único que tenía para sí era su futuro. Lo que él tenía que hacer. Su existencia era lo que le faltaba, su porvenir.

El hombre es el futuro del hombre, vendrá a decirnos en su obra maestra *El ser y el tiempo*. En efecto, el desarrollo de la pregunta que interroga por el ser se desdobra en dos grandes problemas a los que responde la articulación de "ser y tiempo". Por una parte, la exégesis del "ser ahí", en la dirección de la temporalidad y explicación del tiempo, como horizonte trascendental de la pregunta que interroga por el ser. Por otra, los grandes rasgos de una destrucción fenomenológica de la historia de la ontología siguiendo el hilo conductor de los problemas de la *temporalidad*. El "ser en el mundo" constituye una estructura fundamental.

"Ser en" es la expresión *existencial* formal del "ser ahí", que tiene la esencial estructura del "ser en el mundo". El fundamento ontológico original de la *existencialidad* del "ser ahí" es la temporalidad a cuyo esclarecimiento Heidegger dedica la segunda sección de su tratado y según los diversos estadios de: el posible "ser total" del "ser ahí". y el "ser relativamente a la muerte"; la atestiguación, por el "ser ahí" mismo, de un "poder ser" propio y el "estado de resuelto"; el "poder ser total" del "ser ahí". y la temporalidad como sentido ontológico de la cura; la temporalidad y la cotidianidad; la temporalidad y la historicidad; la temporalidad y la "intratemporalidad" como origen del concepto vulgar del tiempo.

Para él, comprender existencialmente, quiere decir: proyectarse sobre la posibilidad fáctica y más peculiar en cada caso del "poder ser en el mundo". Pero el "poder ser" sólo es comprendido en el existir en esta posibilidad. La constitución fundamental de la historicidad debe caracterizarse rigurosamente partiendo de la notable primacía del "pasado" dentro del concepto de la historia. El tiempo es la negatividad abstracta. El "espíritu" no cae en el tiempo, sino que la existencia fáctica "cae", en la "caída", desde la temporalidad original y propia. Pero este "caer" tiene él mismo su posibilidad *existencial* en un modo de la *temporalización* de la temporalidad inherente a ésta (86).

(86) M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1971, pp. 50, 67, 256, 321, 410, 467, 469.

Heidegger describe –en opinión del citado Whal (1971) la existencia humana en tres momentos fundamentales: en primer lugar, la *déréliction*, es decir, el hombre emerge en la nada. Se encuentra "arrojado" en medio de sus posibilidades. Su surgimiento es "sin razón", radicalmente contingente, absurdo. En segundo lugar, "el proyecto": el hombre se vierte hacia lo posible. Pero es en realidad lanzarse hacia el vacío, hacia lo que no es todavía, puesto que está rodeado de la "nada". Nuestro futuro se inscribe en la nada. Por nuestros "proyectos" el mundo adquiere un sentido gracias al hombre que de suyo no tiene sentido. Finalmente, la "caída", el "fracaso": este impulso que no es ordenado ni sostenido por nada, se pierde en cada instante; es el abandono de la existencia auténtica, la caída en lo cotidiano, lo habitual, lo establecido. El hombre es absorbido y llega a ser una cosa entre las cosas. Se ahoga en el *on* impersonal.

En su *introducción a la metafísica*, cuando trata de delimitar el ser y descubre los conceptos del ser y del deber ser, nos corrobora cómo el ser, que se fundamenta en el pensar, «está coronado por el deber ser», lo cual quiere decir que el ser ya no es lo decisivo. ¿Acaso, se pregunta, será la Idea, el modelo? La Idea de las Ideas, la Idea Suprema, es, según Platón, la Idea del Bien. Pero el Bien no significa, en este caso, lo moralmente ordenado, sino lo que es como debe ser, lo que produce y puede producir lo que conviene. Ahora bien, en tanto que las Ideas constituyen el ser, la Idea Suprema está más allá del ser. La Idea Suprema constituye la imagen originaria de los modelos. El ser mismo, en su interpretación como Idea, lleva implícita la relación con lo ejemplar, con lo que debe ser. Algo por encima de él, algo que el ser, todavía y constantemente no es pero que debe ser.

A la pregunta por la *esencialización* del ser, está íntimamente vinculada la cuestión de quién sea el hombre. La pregunta por el ser del hombre está determinada únicamente desde la pregunta por el ser. La esencia del hombre, a partir de la pregunta ontológica, se debe concebir y fundamentar, conforme a la oculta indicación del principio, como el sitio que el ser se exige para patentizarse. El hombre es el allí en sí mismo patente. El ser del hombre es, en el sentido estricto de la palabra, el ser-ahí: *Da-sein* (87). Lo propio y característico de toda Metafísica, había dicho en su *Carta sobre el humanismo*,

(87) M. Heidegger, *Introducción a la metafísica*, Nova, Buenos Aires, 1980, pp. 231-241.

es que es humanista. Por eso, todo humanismo es y será metafísico. El humanismo, en un sentido extremo, piensa la humanidad del hombre desde la cercanía al ser. No está en juego el hombre sino la esencia histórica del hombre en su procedencia de la verdad del ser. La esencia del hombre estriba en su *ec-sistencia* para la guarda de la verdad del ser. La referencia al ser-en-el-mundo debe entenderse en el sentido de que el mundo, en esta determinación, significa la apertura del ser. «Mundo» es el "despeje" del ser al cual el hombre se expone. El hombre es *ecsistente* en la apertura del ser. Mientras no se piensa la verdad del ser, queda toda Ontología sin fundamento. Por eso, la Ontología fundamental trata de regresar al fundamento esencial desde el cual viene el pensar la verdad del ser. Más esencial que establecer reglas es que el hombre encuentre el camino de la estancia en la verdad del ser (88).

El descubrimiento de esta situación del hombre y de esta nada del mundo es la angustia. El *factum* de la angustia de la conciencia es una verificación fenoménica de que el "ser ahí" es puesto "en el comprender la vocación ante la inhospitabilidad de sí mismo". El "querer tener conciencia" se toma disposición para la angustia. Este sentimiento tiene una significación ontológica: nos devela la estructura fundamental del Ser, pues el Ser "se dice", se expresa a través del hombre. Para escapar a esta caducidad el hombre debe proyectarse hacia todos los posibles, sin exceptuar ninguno, incluso la posibilidad de la imposibilidad de la existencia, si bien ésta no es otra cosa que lo que él denomina una "existencia para la muerte". La muerte es una posibilidad de ser que ha de tomar sobre sí en cada caso el "ser ahí" mismo. El sentido de la vida es, según esto, hacer de la muerte la obra más personal. Esta existencia es definida por Levinas como la aventura de su propia imposibilidad.

En el mismo contexto, la filosofía para Heidegger es algo que nos atañe, "nos toca-de-cerca" (*be-rührt*) a nuestra esencia humana (*Wesen*). Busca lo que es el ente en tanto es. Está en camino hacia el ser del ente, es decir, hacia el ente respecto del ser. Es, corresponder al ser del ente, en el sentido de "estar determinado" o "*être disposé*" a partir del ser del ente. Lo cual implica el "asombro" que sostiene y domina por completo la filosofía. El "asom-

(88) M. Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, Ed. Universidad de Chile, pp. 172, 201, 211, 221, 227.

bro” que sostiene y domina por completo la filosofía. El asombro es “*ápjé*”, es “*pazos*”, temple de ánimo (*Stimmung*), determinación y disposición en la que y para la que se abre el ser del ente. Confianza en la certeza absoluta del conocimiento.

La filosofía es el corresponder que expresamente asumido y en despliegue corresponde al «llamamiento-asignación» del ser del ente. Es el modo de corresponder que se acuerda a la voz del ser del ente (89). En suma, en el fondo de la filosofía heideggeriana existe una meditación sobre la trascendencia bajo formas diversas y que implican una fuente de ambigüedad: trascendencia hacia el mundo, hacia el porvenir, hacia los otros hombres, fuera de la nada y hacia el ser. En sus declaraciones póstumas, reflexionando sobre la función contemporánea de la filosofía, Heidegger opinaba que ésta está siendo sustituida por la ciencia y en concreto por la cibernética. Consideraba que en nuestros días la filosofía no puede ni debe ser otra cosa que una disposición a esperar; un incesante diálogo e interrogación para recuperar las grandes inquietudes del hombre.

Para MERLEAU-PONTY, otra de las figuras más importantes del pensamiento francés actual, la contribución a la fenomenología debe hacerse desde una perspectiva distinta: la de la aportación perceptiva. De acuerdo a su *Phénoménologie de la perception* (1975), las relaciones entre la filosofía y la ciencia, deben establecerse, en primer lugar, de tal manera que aquella debe reclamar su autonomía como producción intelectual peculiar solamente después del conocimiento positivo, no antes. La filosofía debe estar atenta a la ciencia por la indudable base informativa que ésta le proporciona, por el interés que despierta el proceso intelectual que la despliega y, fundamentalmente, por las condiciones ontológicas y antropológicas que hacen posible la ciencia.

Frente a una concepción de la filosofía que pretende «sobrevolar» desde un Espíritu Absoluto o desde visiones panorámicas o pirámides conceptuales Merleau-Ponty propone que su filosofía se sumerja plenamente en “lo sensible”, puesto que es en “la percepción” donde nosotros, constitutivamente mundanos, hallamos la entrada y el nivel natural de nuestros conocimientos. En realidad, lo que llamamos sensación no es sino la más simple de las percepcio-

(89) M. Heidegger, *¿Qué es filosofía?*, Sur, Buenos Aires, 1960, pp. 13-58

nes y, como modalidad de la existencia, no puede separársela de un fondo que, en definitiva, es el mundo. Las informaciones-base, que son también la confirmación última de sus construcciones racionales, proceden de actitudes perceptivas encarnadas en sujetos humanos.

La percepción es un concepto fronterizo entre el hombre y el saber objetivo. La ciencia es una superestructura vivificada por la percepción. Haciendo uso del pensamiento de Bergson según el cual filosofar es descubrir el sentido primero del ser, Merleau-Ponty extrae su conclusión afirmando que el Saber absoluto del filósofo es la percepción. Más allá de la ciencia, la filosofía ha de procurar aquel contacto originario e ingenuo del hombre con el mundo. Ver las cosas y los hechos tal como se nos dan espontáneamente. Volver a las cosas mismas, antes del análisis científico. Merleau-Ponty perfila así el positivismo fenomenológico que, en cierto modo, Husserl había orientado y cuya descripción general acepta el mismo Merleau-Ponty. Porque estamos en el mundo, nos dice en el prólogo de la *Fenomenología de la percepción*, estamos condenados al sentido; no podemos hacer ni decir nada que no tome un nombre en la historia.

La cuna del sentido -según la obra citada- es la experiencia mundana, fruto de la referencia natural e indisoluble del hombre a su mundo. La adquisición más importante de la fenomenología estriba, precisamente, en haber unido el subjetivismo y objetivismo extremos en su noción del mundo o de la racionalidad. Lo inacabado de ella, no es, por eso, un signo de fracaso sino algo intrínseco a ella, dado que su tarea es re-velar el misterio del mundo y el misterio de la razón. De ahí que la fenomenología es laboriosa como la obra misma de Balzac, Proust, Valery o Cézanne. Se confunde con el esfuerzo del pensar moderno, con la misma voluntad de captar el sentido del mundo o de la historia. Su fenomenología existencial comparte la idea general de negarse a admitir una esencia o naturaleza que signifique la explicación última del comportamiento humano.

Lo metafísico no debe entenderse como algo que está "más allá" de su naturaleza, en unos principios explicativos generales "anteriores" a la experiencia. Por el contrario, la realidad humana es irreductible a algo exterior y anterior. Sin apelaciones posibles cada hombre "constitutivamente referido al mundo", se "hace" en la libre relación que entabla con las cosas y los demás. La universalidad y el mundo se encuentran en el corazón de la individualidad del sujeto. Esto no se comprenderá mientras se haga del mundo un objeto (*objectum*). Pero, se asimilará fácilmente si el mundo es concebido como el ámbito de nuestra experiencia y si nosotros no somos más que una visión del mundo,

puesto que entonces la vibración más secreta de nuestro ser psicofísico anuncia ya al mundo.

El hombre es un sujeto, contingente y siempre en situación, libre y proyectivo. El mundo no sólo es un mero catálogo de objetos y cosas cognoscibles sino que constituye más bien el escenario que posibilita el desarrollo de la existencia humana. El mundo es "humanizado" por el sujeto. Entre los hombres y su mundo se establece un contacto, en principio tenso, y algunas veces, según la descripción de su obra *Lo visible y lo invisible* como si de lo sensible a nosotros hubiera una estrecha alternancia «semejante a la que enlaza el mar y la playa... Relación que se establece primera y primordialmente a través de nuestro cuerpo, ya que el cuerpo es el camino natural e inmediato para entrar en el mundo.

El **cuerpo** –uno de los temas centrales de su *Phénoménologie* (1975)- expresa en cada momento la existencia, sus diversas modalidades, justamente porque la realiza y porque es la actualidad de la misma. La experiencia viva de nuestro ser en el mundo está centrada en el curso de nuestra vida corporal que palpita más o menos sincrónicamente con las pulsaciones del mundo. Es el cuerpo el que posibilita nuestro diálogo con las cosas. Frente al prejuicio cientificista de cierto sector de la propia psicología que había considerado al propio cuerpo situándose "afuera" como si se tratara de un objeto dado entre otros, aunque quizá "más próximo", es preciso afirmar la presentación subjetiva de la experiencia humana que se instala en el cuerpo.

La diferencia radical entre mi cuerpo-para mí mismo (*pour-soi*) y mi cuerpo-para los demás ha supuesto precisamente uno de los más importantes descubrimientos de la fenomenología existencial con amplias repercusiones en toda la antropología contemporánea. Es significativa, a este respecto, la observación neurológica de algunos enfermos con lesiones occipitales o *cerebelosas* que conservan la capacidad para efectuar movimientos concretos de tipo general, de evidente importancia vital y, sin embargo, estos mismos enfermos sorprendentemente no se sienten capaces de señalar zonas de su cuerpo relacionadas con actividades superiores al plano de las urgencias fisiológicas.

La lucidez y sensibilidad directa del cuerpo se expresa, por ejemplo, como un signo privilegiado en el comportamiento de la sexualidad. El deseo o amor erótico que anima la conducta sexual son verdaderos reveladores de la

fuerza estimulante que procede de la activa presencia del cuerpo. Una relación sexual recíproca se establece precisamente cuando dos sujetos son mutuamente sensibles al desarrollo de su simbolismo corporal. La expresión corporal de posturas, miradas, gestos, propician un mutuo acercamiento a través del cual se inicia un proceso fascinante que les enajena en una vital melodía común. La mutua sensibilidad expresiva crea una atmósfera absorbente y participativa en la que la iniciativa del cuerpo origina su más brillante aventura.

La sexualidad, en efecto, no es un ciclo autónomo sino algo interiormente vinculado a todos los demás sectores del comportamiento que se manifiestan como una sola estructura típica y en relación de expresión recíproca. No se halla "trascendida" en la vida humana sino constantemente presente en ella como una atmósfera. Entre sexualidad y existencia se da una ósmosis perfecta. Se difunden mutuamente. Las nuevas escuelas psicoanalíticas no tratan ya tanto de proyectar la psicología hacia la biología como de descubrir un movimiento dialéctico y reintegrar la sexualidad al ser humano. Así, la frigidez, por ejemplo, para W. Stekel, no va simplemente ligada a unas condiciones anatómicas o fisiológicas, sino que traduce más bien una actitud existencial.

Del mismo modo, si es cierto que en el origen de las neurosis se dan unos síntomas sexuales, es cierto también que estos síntomas son el reflejo y símbolo de una actitud global. La sexualidad es coextensiva a la vida, esencial a la existencia humana. El hombre, ciertamente, es unitario. Lejos de aquel dualismo cartesiano «alma-pensamiento» constituye un todo integral. Los distintos aspectos vitales: fisiológicos, psíquicos, espirituales... no sólo no se estratifican en niveles incomunicados sino que se armonizan en una dialéctica interdependiente en la que la unidad del hombre es la culminación de un proceso gradual de las diversas significaciones. La mayoría de los fenómenos patológicos se explican precisamente por la desconexión, en el paciente, de procesos que deberían concurrir equilibradamente. La fenomenología descubre además que el cuerpo «fenoménico» de cada uno se cruza con la presencia del otro, del prójimo, en una articulación de simpatía o de oposición, consonante o disonante, según la cual comparte el carácter abierto del mundo confiriéndole consistencia y plenitud. Esta multiplicidad de relaciones sociales vinculan a los hombres unos con otros y les transfieren, en buena parte, su identidad personal.

En cuanto al **lenguaje** -otro de los temas claves de su obra (1975)- dada su orientación antropológica existencial, Merleau-Ponty concede la primacía a la palabra sobre el lenguaje, según la distinción de Saussure. Pensamiento y palabra vendrían a significar prácticamente lo mismo. El lenguaje propiamente dicho es algo convencional formado por signos unidos arbitrariamente a significaciones heterogéneas. Pero, las palabras no se limitan a comunicar una información sino que van cargadas de afectividad y simbolizan intenciones, agresividad, ternura... La palabra sería posteriormente un gesto y su significación un mundo. Pensamiento y palabra se estimulan entre sí como componentes de un mismo proceso. La filosofía es y descansa sobre el lenguaje.

El hablante debe saber oír el lenguaje de las cosas y ser capaz de reproducir su articulación. Sus palabras serán *parlantes*, sin necesidad de traducción, con la misma eficacia de la acción. La palabra es «carne», vida; nuestra vida y la de las cosas. Y, la libertad ¿qué es dentro de este contexto? Cuando nacemos, nacemos a la vez del mundo y al mundo. El mundo está ya constituido pero nunca completamente. Somos solicitados y estamos abiertos a una infinidad de posibles. Nuestra libertad, se dice, o es total o es nula. Pero, este dilema es el del pensamiento objetivo y de su cómplice, el análisis reflexivo. En realidad, nunca hay determinismo u opción absolutos. Nunca soy cosa ni nunca consciencia desnuda.

En el intercambio entre la situación y el que la asume, es imposible delimitar la parte de la situación y la parte de la libertad. Tomada concretamente, la libertad es siempre un encuentro del exterior y del interior. Mezclados al mundo y a los demás en una confusión inextricable, somos estructura psicológica e histórica. Y, sin embargo, somos libres, no pese a todas las motivaciones o más acá de las mismas, sino por su medio. No hay respuesta teórica a muchas preguntas. Pero, trátase de cosas o de situaciones históricas, la filosofía no tiene más función que la de enseñarnos de nuevo a verlas bien (90).

Respecto a sus relaciones con Sartre (a las que volveremos a referirnos en la Cuarta Parte de la Tesis), parece ser que la vieja amistad exis-

(90) Merleau-Ponty, *Fenomenología de la Percepción*, Península, Barcelona, 1975, pp. 256, 10-21, 415, 182, 178, 181, 176, 174, 185-186, 175, 460-463.

tente en la Escuela Normal Superior junto a Nizan, Aron, Lagache y otros, así como su mutua colaboración en la fundación de *Les Temps Modernes*, fue resquebrajándose hacia 1949 -tiempo en que ocupó la cátedra de Psicología y Pedagogía de la Sorbona- a causa de discrepancias sobre la actitud a adoptar con relación al comunismo de la Unión Soviética. En 1950, Merleau-Ponty abandonó *Les Temps Modernes*. Al aceptar ser elegido miembro del Colegio de Francia en 1952, el distanciamiento se hizo patente y en 1955, con la publicación de *Las aventuras de la dialéctica* puede decirse que la ruptura fue definitiva.

En 1956 escribía que las cuestiones centrales de la filosofía en la primera mitad del siglo XX habían sido la existencia y la dialéctica, sosteniendo una íntima relación entre ambas y reivindicando al Hegel que hacía emerger la dialéctica de la experiencia humana. Él seguía el método dialéctico en todos los momentos o fases de las principales cuestiones antropológicas. El término «dialéctica» que venía utilizando casi exclusivamente para designar el método hegeliano y las diversas formas marxistas, según observamos en *Las aventuras de la dialéctica*, va asimilando hacia 1955-1956 una cierta ubicación ontológica que deslinda su concepción de la de Sartre (91).

La contraposición se acentúa en su período posterior. Así, en su obra *Lo visible y lo invisible* dedica al tema el largo capítulo sobre «Interrogación y dialéctica». Para Merleau-Ponty, la oposición que Sartre había establecido entre el ser -totalmente positivo- y la nada "que no es", es tan categórica que no da pie al comienzo del proceso dialéctico. Sartre, según él, sacrifica a la nada que se consagra como ser para-sí, a la única función de hacer de hacer posible que el ser sea, de tal manera que todo queda polarizado en el reconocimiento del ser. Frente a esta tesis del enfrentamiento entre el ser y la nada, Merleau-Ponty desarrolla la dialéctica desde la simple constatación que «hay algo» y "hay un mundo".

(91) *La dialectique se donne, non pas, comme le dit Sartre, une finalité, c'est adire la présence du tout dans ce qui, de sa nature, existe par parties séparées, mais la cohésion g/obale, primordiale d'un champ d'expérience où chaque élément ouvre sur les autres. Max Weber retrouvait, sous le nom de culture, la cohésion première de toutes les histoires. Lukács croit pouvoir les enfermer dans un cycle qui se clôt quand toutes les significations se retrouvent dans une réalité présente, le prolétariat... Mais, si par ailleurs il faut renoncer à lire l'histoire, à y déchiffrer le devenir-vrai de la société, que reste-t-il de la dialectique? Il n'en reste rien chez Sartre... Il ya chez Sartre une pluralité de sujets, il n ya pas d'intersubjectivité». Maurice Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, Gallimard, Paós, 1955, pp. 274-275.*

En resumen, desde una perspectiva global podemos afirmar que los principales temas -en el momento en que el existencialismo va a conocer en Francia, con Sartre, su plena expansión- se clasifican en tres grupos principales. En primer lugar, las cuestiones impregnadas de una visión negativa y pesimista que expresan el resquebrajamiento del mundo objetivo de las verdades y valores en la crisis general, material y espiritual, del mundo capitalista. En este sentido ya hemos visto cómo al optimismo de la burguesía naciente, de la Enciclopedia y del Siglo de las Luces, de las *Armonías económicas* de Bastiat, de la confianza en el progreso y la razón, del equilibrio de los intereses y libertades, sucede, un siglo después, una decadencia con sus tensiones, antagonismos, crisis y guerras, en la que la conciencia convulsionada encontrará en el existencialismo su justificación ontológica.

El ser «desgarrado» de Jaspers (véase J. Wahl, 1971) está ahí, sin razón, sin horizonte, absurdo, en la "facticidad" de Heidegger, con la angustia como experiencia vital fundamental. En segundo lugar, los temas que podríamos denominar de salud o salvación, que expresan precisamente el intento de reacción, la búsqueda de una posibilidad de recuperación, frente a la situación anterior. El ser humano no es alguien por quien una especie de decreto inamovible decide lo que es y debe ser. No es una esencia definida de antemano y desde el exterior. En el hombre, dirá Sartre, la existencia precede a la esencia. Es el ser que no es lo que es y que es lo que no es. El hombre, salvo riesgo de caer en la ciega inercia de las cosas, debe en cada instante crear su futuro y sus razones de vivir. Su "por-venir" depende de él y sólo de él.

Ese salto permanente del hombre hacia adelante de sí mismo, define su libertad. La libertad es el poder de anticiparse sobre sí mismo. Es trascendencia y acción. Como decía Lequier: «Hacer y al hacer hacerse y no ser otra cosa que lo que se hace». En tercer lugar, los aspectos activos y negativos, de desesperanza y acción, que aparecen como dos polos, dentro del tema unitario de la fenomenología. Procesos ambos que son complementarios y característicos del existencialismo. El uno para proyectar el mundo, para tomar distancias con relación a él; el otro, para experimentar en el hecho mismo de este *desarraigamiento*, nuestro poder absoluto de elección y responsabilidad. Paradoja extrema en la que la libertad, momento supremo del hombre, no es plenitud, sino por el contrario, una "falta", una ausencia, un "agujero" en el ser. La nada llega a ser el tema central en el drama de la existencia: la realidad humana es una falta de ser. Tales eran, pues, los temas fundamentales del existencialismo y tal el nivel de desarrollo de su doctrina, en el momento en que Jean-Paul Sartre surgió para profundizarla y renovarla.

II.- PRIMERA APROXIMACIÓN A LA FIGURA DE JEAN-PAUL SARTRE

Una vez ubicado Jean Paul Sartre en el entorno ideológico-histórico en el que surgió como persona y pensador, tratamos en las páginas siguientes de efectuar una primera presentación general de su figura. A través de ella queremos facilitar la comprensión de su filosofía. Recogemos un conjunto de opiniones que se vertieron sobre Sartre en el momento de su muerte y nos aproximamos a su propia opinión sobre una serie de cuestiones vitales. Exponemos también una descripción global de las fases cronológico-ideológicas por las que atravesó, dado que no existe un único Sartre sino un pensador que evoluciona dinámica y a veces contradictoriamente. Tanto *Liberation* como *Le Nouvel Observateur*, a las que me adhiero totalmente, le dedicaron unos excelentes *especiales* a Sartre tras su fallecimiento (92).

En efecto, el 15 de abril de 1980 moría, en París, Jean-Paul Sartre (1905-1980). Dentro de la historia contemporánea, pocas veces como en esta ocasión, la memoria colectiva de todo un pueblo se reconoció por un instante en un hombre. Filósofo, literato, dramaturgo, personalidad siempre en acción, Jean-Paul Sartre fue en su esencia un interrogante permanentemente abierto e inquietante. Admirado, ensalzado, Premio Nobel, Legión de Honor... entre otros innumerables honores a los que él siempre renunció, fue, al mismo tiempo, insultado, amenazado, encarcelado y agredido. Reflejo perfecto de una época, oráculo internacional, fue, sin embargo, en momentos claves, la voz solitaria y desgarrada que clamaba en el vacío.

Su exigencia política y ética de luchador infatigable, denunciador nato al servicio de nadie, total independiente, lo llevó a enfrentarse a la derecha y a distanciarse de los socialistas y comunistas de su país. Por eso, en el momento de su muerte, sorprendió la unanimidad en el elogio a quien fue en vida un cuestionador nato y en quien constantemente se dieron cita el éxito y el escándalo profético. En realidad, se podía vivir a favor en contra de su pensamiento, pero siempre a través de él, como símbolo de una aventura singular de nuestra cultura. Se podía estar de acuerdo o no con él, pero se palpaba que representaba mejor que ningún otro pensador el mundo intelectual europeo y que, más allá de las ideas y de las situaciones, cualquier ideólogo, objetivo y de buena voluntad, podía identificarse con él.

(92) . *Liberation. Edition Speciale. Sartre.* Supplément au numero 1932. Director S. July.
. *Le Nouvel Observateur: Sartre.* N° 806, 21 – 27 Avril. Edition Internationale

JUICIOS SOBRE SARTRE

La reacción mundial fue, por ello, tras su muerte, expresión inequívoca del mundo polifacético de Sartre. La recoge perfectamente *Liberation* en sus páginas tituladas *Reactions* (93). En opinión de esta exhaustiva publicación, para el entonces presidente de la República francesa, Giscard d'Estaing, la desaparición de Jean-Paul suponía el reconocimiento de «uno de los grandes destellos de inteligencia de nuestro tiempo». El primer ministro, Raymond Barre, afirmaba, a su vez, que la muerte de J.-P. Sartre endeuda al pensamiento contemporáneo francés e internacional. «Sin ninguna duda, ha sido el más grande filósofo de nuestro tiempo.» Su obra, considerable por su amplitud y diversidad, ha ilustrado brillantemente la novela, el teatro y la crítica literaria; su compromiso le llevó hacia las causas que le parecían jalonar los caminos de la libertad.

Por esta razón, Raymond Barre saludaba «una vida y una obra que han testimoniado por la libertad y la dignidad del hombre». Jean Lecanuet, presidente de la UDF, confirmaba que Sartre había llegado a la conclusión capital de que una libertad que suprime las libertades individuales no es más que «parodia e impostura». De este modo, el partido gubernamental hacía público su homenaje y Jean-Marie Poirier, portavoz del Élysée, lo recogía oficialmente tras el Consejo de Ministros.

Por su parte, François Mitterrand, entonces secretario general del Partido Socialista Francés, declaraba que con J.-P. Sartre desaparecía uno de los últimos herederos de una poderosa tradición del pensamiento francés que fue magnificada por Voltaire, mantenida por Víctor Hugo y Emilio Zola, y que Sartre supo llevar mucho más lejos: escribir para cambiar el mundo, entablar combate, sin claudicar y sin restricciones, contra los impostores, los simulacros y las injusticias, resistir a todas las modas, escuchar los latidos del tiempo. Jean-Paul Sartre ha sido «el pedagogo de la mitad de nuestro siglo». Ha dado a los hombres razones para existir, medios para comprender y motivos para combatir. Su saber altruista lo puso al servicio de los oprimidos. ¡Cómo no saludar entonces, afirmaba Mitterrand, a ese maestro de la filosofía cuyo pensamiento, en movimiento constante, es indisoluble de la revolución intelectual contemporánea! Rehusando pactar con el orden social, «ha dado a todos una lección permanente de independencia absoluta».

(93) *Liberation, Edition Speciale* "Sartre" o. cit., *Reactions*, pp. 50-52. Esta edición especial contó con la valiosa colaboración de J.J. Brochier, M. Contat, M. Rybalka, Edit. Gallimard, Edit. Grasset, J. Colombel y G. Guillaumat.

Desde la perspectiva comunista, Georges Marchais, secretario general del PCF, consideraba que con J.-P. Sartre desaparecía «uno de los grandes espíritus de nuestro tiempo». Sus relaciones con el Partido Comunista Francés, con el socialismo científico, no siempre fueron sencillas. Pero, nadie - afirmaba Marchais- podría hacer olvidar lo que fue «su compromiso contra las guerras coloniales, [por] la paz y las libertades». y Guy Hermier, miembro del comité ejecutivo del mismo PCF, lo corroboraba: Sartre tomó siempre partido, con valentía, a favor de la paz y la independencia de los pueblos. Sin duda, decía G. Hermier, se conoce de sobra que eran muchas las cosas que nos separaban de él, tanto en el plano teórico como en el político, pero ello no nos impide saludar a Sartre como «a una figura clave del pensamiento contemporáneo».

La derecha política enunciaba, igualmente, su juicio crítico a través de Alain de Benoist: «Yo, diría, estoy en desacuerdo con la mayor parte de las respuestas que Sartre ha dado, pero ha sido casi exclusivamente el único en plantear preguntas acertadas», lo que tampoco le impide considerarlo, y esto de forma incontestable, como «uno de los más grandes filósofos de nuestro tiempo». Pascal Gauchon, por su parte, expresa su desacuerdo total con Jean-Paul y declara no asociarse «a los coros de toda índole que se aprestan a cantar alabanzas de Sartre».

Mención especial merece la reacción, caracterizada más bien por su ausencia, de las esferas jerárquicas de la Iglesia, por cuanto supuso, a lo largo de su vida, de pugna dialéctica entre ellas y Sartre. Es conocida por todos la condena del Santo Oficio el 30 de octubre de 1948, por la que se incluyó a toda la obra de Sartre en el índice de libros prohibidos. Pues bien, el diario vaticano *L'Osservatore Romano*, estimaba que, con Sartre desaparecía una de las figuras "más discutibles" de la inteligencia europea. Sartre, en su opinión, ha representado las inquietudes profundas, las contradicciones, los errores y la importancia de una cierta cultura, frente a los problemas e interrogaciones del mundo contemporáneo. "Sartre -sigue diciendo - ha sido uno de los mejores maestros de la desorientación y el fracaso...".

Aparte de ésta, la única reacción semioficial fue la de monseñor Paul Poupard, obispo auxiliar de París y rector del Instituto Católico, para quien el existencialismo sartreano, con su primado de la libertad, era a la vez "importante y profundamente discutible". Sin embargo, cree descubrir en las últimas declaraciones de Sartre, una afirmación de "valores fundamentales" y, en definitiva, lo ve "como a un auténtico moralista". Y, finalmente, el diario católico *La Croix* indicaba que su muerte ha permitido captar la medida exacta

de la extensión de su influencia en un siglo "cuya conciencia él contribuyó a formar en gran parte". Quizá, como decía Michel Crépeau, "Sartre hubiera sonreído ante unas y otras declaraciones procedentes de gentes a las que él siempre combatió y que siempre le odiaron". Siguiendo sus mismas palabras, Jean-Paul era esencialmente un *inquiéteur* público, en el sentido positivo del término, y es posible que nuestra sociedad tenga furiosamente necesidad de hombres como él.

No podemos ignorar tampoco la impresión de algunos pensadores que, como él, y desde sus ópticas particulares, lucharon por la búsqueda de una idónea axiología. Así, Jean Lacroix, fundador con Mounier de la Escuela personalista, concibe a Sartre no únicamente como un filósofo de la existencia sino como "un existente". Sartre no habitaba en su propia filosofía, "era ella la que habitaba en él". El proyecto de Sartre no fue contestar ni sobrepasar al marxismo, sino integrar al hombre en el marxismo: construir una especie de "enclave" en el interior del marxismo, el existencialismo ateo, que sólo desaparecería cuando el comunismo hubiera vuelto a ser él mismo, es decir, humanista. Y es esta especie de combate perpetuo de la revolución a la revuelta lo que ha hecho de él "un testigo excepcional de nuestra época".

Por su parte, el filósofo Louis Althusser cree que se trataba de un hombre generoso y valiente que defendió siempre la causa de los desgraciados, los explotados y los oprimidos. Luchó siempre por la libertad, "a menudo con los comunistas, a veces contra ellos". Creía en la fuerza de la razón y en el poder contagioso de la idea de la libertad. Pero, por encima de todo, era, desde su punto de vista, «nuestro Jean Jacques Rousseau. Me recordaba irresistiblemente la frase de Marx sobre Rousseau: «Ese hombre que, cualquiera que fueran sus errores, era de intransigencia innata y que nunca ha aceptado el menor compromiso con el poder establecido» (94).

Entre nosotros, el profesor E. Tierno Galván veía a Sartre como "el gran derrotado por la fuerte tradición cartesiana y, de modo radical, por el idioma". Tierno Galván cree que los filósofos que Sartre ha tenido intelectualmente más cerca de sí, Bergson y Heidegger, no inquirían sobre los hechos, sino sobre los fundamentos de cualquier hecho posible. Y el primer quehacer fundamental para iniciar y seguir este camino, es ponerse a sí mismo entre paréntesis, como lo han hecho los metafísicos de todos los tiempos. Pero,

(94) *Liberation, Edition Speciale "Sartre"* o. cit., Reactions, pp. 50-52

sigue diciendo el "viejo profesor": «ni Sartre, ni Camus, ni ninguno de los que intentaron seguir el camino abierto por *Ser y tiempo*, pudieron ponerse a sí mismos entre paréntesis». Además, Sartre interpretó a Marx metafísicamente, para salvarse de caer en la lógica del marxismo. Pero, en Marx no hay metafísica. Cualquier idea pura, concepto puro o estado de conciencia puro, sólo son posibles "después", cuando hayamos alcanzado la independencia absoluta respecto del mercado. Pero, no quiere el profesor Tierno que sus palabras sean interpretadas como una crítica. Desvelar, dice, no es criticar. Y termina confesando: "admiro a este luchador... que nos informó día a día, ejemplarmente, sobre la cotidiana lucha".

El popular escritor Francisco Umbral, por su parte, se mostraba "conmocionado" ante la fascinante prosa sartreana que nos dejó "letraheridos" para siempre. Con Sartre, escribía, pegamos el estirón. Él ha querido ser la conciencia del siglo XX, pero, por muy conciencia de su siglo y de su país que se sienta un escritor, el Poder le considerará siempre, en el mejor de los casos, un "quinqui sobredorado" que merece pasar de la cárcel al Patrimonio Artístico Nacional. Palabras que el propio Sartre declaraba a Juan Goytisolo, en unas declaraciones hechas a *El País* en 1978, al ser interrogado por éste sobre el significado de su rechazo del Premio Nobel. Porque, «el sitio del intelectual crítico es la cárcel, el exilio o el museo. Tiene que elegir". Y, refiriéndose a los comentarios tras la muerte de Sartre, observaba Umbral que los intelectuales y políticos de Europa, de España, se están repartiendo el cadáver como sobrinos voraces. Pero, a fin de cuentas, «uno se queda con aquel filósofo de café que escribió el mejor francés después de Proust, y que nos enseñó a leer sin luz y a ser libres sin libertad a los gamberros antifranquistas de hacia mil novecientos cincuenta". Así, como publicaba el *Washington Post*, Sartre, como todo escritor importante, ha ido dejando detrás de él un gran número de cuestiones abiertas, a través siempre de una resistencia "inteligente, entusiasta y valerosa" (95).

(95) F. Umbral dedicó varios de sus artículos a Sartre y le citó en numerosas entrevistas personales, principalmente en *El Mundo*: Entre ellas: "Mitologías", "Sartre y Camús", "Sartre en su bidón", "Nación y Sartre" (5-11-2004 / 18-06-2005/ 15-03-2005/ 15-03-2005/ 20-01-2006 / 21-05-2007).

SARTRE OPINA

He aquí, pues, algunos de los juicios críticos que, en aquellos días, tras su desaparición, y desde distintas posiciones ideológicas, se fueron vertiendo sobre Jean-Paul Sartre. Pero, ¿qué es lo que él mismo pensaba y afirmaba sobre las cosas?, ¿cuáles eran sus palabras textuales sobre los acontecimientos y las ideas que inquietaban al hombre contemporáneo con el que convivía en el continuo quehacer histórico? Recordemos a modo de ejemplo algunas de sus declaraciones que para nosotros adquieren hoy un valor de testamento. Las encontramos en diversas entrevistas concedidas por Sartre, pero adquieren un significado especial en sus confesiones a Simone de Beauvoir en *La ceremonia del adiós. Conversaciones con Sartre* (96).

En noviembre de 1964, al ser interrogado sobre "qué es la política", respondía: "La política no es una actitud que el individuo pueda tomar o abandonar según las circunstancias, sino una dimensión de la persona. En nuestras sociedades, se haga o no política, se nace politizado: no puede haber vida individual o familiar que no esté condicionada por el conjunto social donde nosotros aparecemos y, por consiguiente, todo hombre puede y debe actuar, aunque no sea para defender su vida privada, sobre los grupos que le condicionan". Más adelante, se preguntaba: ¿qué es una ideología? «Es un pensamiento sintético producido en nosotros por los hechos sociales y que intenta volverse sobre ellos para agruparlos en la unidad más o menos rigurosa de una misma visión. Es, por eso, siempre más fácil para un régimen vender automóviles a los pobres que elevar su nivel de vida, darles trabajo, escuelas, viviendas. Hay que devolver a las gentes el sentimiento de que la acción es posible, hacerles comprender que ellos pueden luchar a su nivel, en su ciudad y en sus respectivos entornos contra el sistema de distribución, contra las alzas abusivas de los precios, contra la intoxicación de la propaganda oficial, etc. Y... todo eso es el mundo del dinero y las relaciones con el dinero son siempre falsas".

Sobre la política de la izquierda, afirmaba en junio de 1965: «Se nos dice que los partidos de izquierda están a punto de sucumbir. Quizá. Pero, eso no

(96) S. de Beauvoir: *La ceremonia del adiós. Seguido de Conversaciones con Sartre*. Edhasa. Barcelona, 1982, pp. 173- 550: Aspecto filosófico literario de su obra: 173-241; Literatura comprometida: 271-281; Compromiso: 271-281; Mundo femenino: 368-389; Libertad: 435-466; Política: 466-494; Socialismo y Libertad: 494-501; Muerte: 533-536; Ateísmo: 536-550).

quiere decir que la lucha social, en la base, haya cambiado de significado, ni que haya disminuido su violencia. Es a partir de ahí de donde hay que recomenzar». Y, días después, en el mismo mes, se reafirmaba en la idea: «yo creo que la izquierda no puede morir. Es una "idea generosa de intelectuales. Una sociedad de explotación puede empeñarse en vencer el pensamiento y los movimientos de izquierda e incluso reducirlos a la impotencia, pero ella no los aniquilará jamás pues es ella misma la que los suscita". Y, en diciembre del mismo año, sentenciaba: «A largo plazo, una izquierda renacerá, puesto que la existencia misma de la izquierda es la manifestación de un conflicto de clases que se intenta anular pero que permanece como una realidad».

Más adelante, en junio de 1968, refiriéndose a la fidelidad y a la contestación, declaraba: «Un hombre no es nada si no es contestatario. Pero debe también ser fiel a algo. Un intelectual, para mí, es eso: alguien que es fiel a un conjunto político y social pero que no cesa de cuestionarlo. No puede haber fidelidad sin contestación. Por eso, la universidad está hecha para formar hombres que cuestionen. Dicho de otro modo, un hombre de 45 años debería saber que las ideas en las que él se ha formado, después de haber contestado las de las personas que le han instruido y ayudado, serán puestas en cuestión a su vez, en cinco años, por aquellos a los que él mismo ha formado y que le dirán: "eso ya no es así, es de otro modo". Ése es en el fondo el primer signo de envejecimiento. Suele ocurrir entre los 35 y 45 años. Pero, si después de haber dicho lo que se tenía que decir, se aprende a contestarse a sí mismo con los otros, entonces se puede prolongar la edad de madurez, su vida útil».

En cuanto a los estudiantes y tras los serios acontecimientos del Mayo del 68, decía: «Lo que yo reprocho a todos los que han insultado a los estudiantes, es el no haber visto que ellos expresaban una nueva reivindicación. Hay que impedir el aplastamiento, previsto por el poder, de todo lo que ha comenzado en el mes de mayo. Es esencial que no se sientan solos y que todos nosotros estemos decididos a ayudarles, a defenderles». Quizá, por esto, la cantante Juliette Gréco, considerada la musa por excelencia del existencialismo, veía a Sartre como permanentemente próximo a la juventud y la juventud próxima a él. Con Sartre, dijo posteriormente, ha muerto un hombre "joven".

Ya, en enero de 1970, matizaba sus posiciones para con Marx y Freud: «Hay una diferencia esencial entre mi relación hacia Marx y mi relación para con Freud. El descubrimiento de la lucha de clases, ha sido para mí una verdadera revelación: aún hoy día yo creo en ella, en la misma forma en la que Marx la ha descrito. La época ha cambiado, pero es siempre la misma lucha

entre las mismas clases, con el mismo camino hacia la victoria. Por el contrario, yo no creo en el inconsciente tal como el psicoanálisis nos lo presenta. La idea que no he dejado jamás de desarrollar es que, a fin de cuentas, cada uno es siempre responsable de lo que se hace de él, incluso si no puede hacer otra cosa que asumir esta responsabilidad. Es la definición que yo daría hoy de la libertad”.

Digamos anecdóticamente, a propósito del mundo femenino, al que consideraba como una dimensión esencial en su vida, que a comienzos de 1977, explicaba: «Es verdad que yo he amado siempre mucho a las mujeres. Ellas han estado siempre en el centro de mis pensamientos. Es, sin duda, aquello en lo que más he pensado en mi vida, tanto de pequeño como de mayor o anciano. La ternura y el amor, tal como yo los imagino, son dos personas enlazadas que se abrazan. Y lo que yo amo principalmente en las mujeres es su sensibilidad, su manera de ser. Ellas raramente me han ocasionado infelicidad”.

Finalmente, sus últimas palabras, el 24 de marzo de 1980, muy pocos días antes de su muerte, nos dan una idea sobre su reciente visión acerca del mundo y de los acontecimientos que vivimos: «Con esta tercera guerra mundial que puede estallar un día, con este mísero conjunto que es nuestro planeta, vuelve a tentarme la desesperanza: la idea de que no hay sino pequeños fines particulares por los que se lucha. Se hacen pequeñas revoluciones, pero no hay un fin humano, no hay algo por lo que el hombre se muestre interesado, no hay más que desórdenes. Se puede pensar algo así. Esta idea viene a tentarnos sin cesar, sobre todo cuando se es viejo y se puede pensar: "De todos modos, yo vaya morir dentro de cinco años máximo" - de hecho yo pienso diez años, pero bien podrían ser cinco (Recordemos que su muerte acaecía un mes después). En todo caso, el mundo parece feo, malo y sin esperanza. Es la desesperanza tranquila de un viejo que morirá dentro de él. Pero, precisamente, yo me resisto y sé que moriré en la esperanza, pero esta esperanza hay que crearla. Hay que intentar explicar por qué el mundo actual, que es horroroso, no es sino un momento dentro del largo devenir histórico, que la esperanza ha sido siempre una de las fuerzas dominantes de las revoluciones y de las insurrecciones y cómo yo siento todavía la esperanza como mi concepción del futuro».

JEAN-PAUL SARTRE: UN PENSADOR ACTUAL Y COMPROMETIDO

Realmente, relejendo estas palabras, se hace difícil admitir que su muerte sea, como él mismo decía a la muerte de Camus, utilizando su terminología filosófica, un "absurdo insoportable», una "pasión inútil". Más bien nos inclinamos a pensar que esta muerte, muerte "inmensa" según *Libération*, nos deja un "vacío" insuperable. La forma ha desaparecido, pero sin duda, el contenido permanece, vive y se desarrolla. Si el filósofo y escritor no hubiera hecho del inconformismo y del rechazo de todos los honores una norma de conducta, sus funerales se hubieran convertido en duelo nacional, en ceremonia universal. Según Serge July director de la citada publicación *Libération*, sirvieron al menos para que hombres y mujeres, reunidos una vez más gracias a él, mantuvieran intacta la profundidad de una emoción. Como Sartre escribía, igualmente, a la muerte de André Gide: "su vigilancia nos falta ya» (97).

Pero, volvamos a nuestra idea central. Habíamos intentado exponer lo que los hombres opinaban sobre él y lo que él opinaba de las gentes, del mundo y de lo "inerte". Y la primera conclusión que extraemos de ello es que Sartre, ante todo, era un contemporáneo. Incomparablemente presente en todos los debates de la época, interpretó como pocos los vaivenes políticos e intelectuales. El lúcido análisis global de la realidad, que estableció como desde un gigantesco mirador personal, hizo que, a través de él, se pudieran imprimir, calcar, los reflejos del momento y el latir del corazón del mundo.

En él, cada uno pudo descifrar el curso real de las cosas y penetrar en la densidad de los acontecimientos y de lo seres. Hombre entre los hombres, buscador e inventor de libertades, ocupó un siglo, como Voltaire, Rugo y Zola llenaron los suyos. Viviendo y sufriendo los grandes acontecimientos que han sacudido nuestro tiempo, supo reflejar la realidad tal cual es, en movimiento y con todas sus contradicciones, manteniendo con ella una incomparable relación de intimidad. Las palabras con las que cierra su autobiografía *Les mots*: "hecho de todos los hombres y para todos los hombres», cierran también su vida, la de un hombre portavoz y amplificador de su tiempo.

Y, dentro de esta contemporaneidad, tuvo la clarividente osadía de profetizar con esperanza. Pero no con la esperanza "cristiana" expuesta desde

(97) July, Sergy: "Le miroir Sartre". En, *Liberation, Speciale "Sartre"*, o. cit. Editorial, p. 1.

algunos sectores conservadores: alienante y que avala la resignación, sino aquella que incluye en su esencia el total compromiso y la plena responsabilidad de los actos. Quizá, también por ello, se acercó y alejó del comunismo, en la medida en la que éste le dio razones de esperar o desesperar.

Así, Sartre llegó a convertirse en la exigencia cotidiana de mirar las cosas de frente, lo que obviamente le avocó al compromiso político, quizás uno de los aspectos más puestos en cuestión. La huella de Sartre aparece, en este sentido, como el insobornable combatiente de la libertad, la lúcida denuncia de los compromisos y los pactos y el profeta de las luchas nacionales. Con Merleau-Ponty afirmaba: «No se puede huir de la historia». Defensor de la política popular que parte de abajo, se opuso a la integración en la mentira, a cuanto él consideraba como alienación, hipocresía o explotación. Si todo es política, decía, es preciso siempre ponerse del lado de los oprimidos.

Condenó la «sucia» guerra, los campos de concentración, la represión argelina -lo que le llevó a enfrentarse con el general De Gaulle- el antisemitismo (expuesto en la *Question juive*), la psiquiatría represiva, el Vietnam, el Proceso de Burgos... y cuanto él consideraba como un atentado contra la persona. En mayo de 1968, en el anfiteatro de la Sorbona intentó llegar, ante los estudiantes, a la síntesis entre teoría y praxis. Las grandes causas, como los refugiados de Indochina, le movilizaban sin condiciones y, desde su casa, incluso cuando a partir de 1974 pierde prácticamente la vista, alentó cuanto de noble veía aparecer en la vida pública de Francia. Mostró su simpatía por la Revolución cubana y por la Revolución cultural china.

Su firma, junto a la de su inseparable compañera desde 1929 Simone de Beauvoir (presentados a las oposiciones a catedrático de Filosofía, Sartre obtendría el primer puesto y Simone de Beauvoir el segundo) aparece al pie de cuantas peticiones se hacen a favor de la libertad de expresión o de acción política. Fundador en 1944 de *Les Temps Modernes*, dirige en 1970 *La Cause du Peuple* e inspira en 1972 *Libération*. Todo lo cual, evidentemente, le supuso graves contratiempos. Ya, durante la guerra, había sido hecho prisionero y en 1941 fue liberado. Años en los que encontró a Gide, Malraux, Picasso, Hemingway... En distintas ocasiones, 1961-1962, su hogar sufrió serios atentados. Y, sus acciones le valieron controvertidas disputas con Camus, Lukács, Garaudy, etc..

Sus mismas obras literarias y teatrales, en las que se palpa la íntima

conexión del escritor con la praxis política, no fueron sino escenificaciones de los contenidos ideológicos, de su proyección en la acción. *Le mur* (publicada en 1939), fue una obra inspirada en la guerra española. *Les mouches* (1943), pretendía fundar una moral de la libertad, afirma que «los hombres son libres pero no lo saben». *Les chemins de la liberté* (1945-1949); *L'enfance d'un chef*, no era sino una reflexión sobre el fascismo. *Qu'est-ce que la littérature?* (1946), concibe la función del escritor como compromiso (*engagement*). *Les mains sales* (1948), plantea uno de los problemas más graves del pensamiento comunista. Tras *Nékrassov* (1956), *Les séquestrés d'Altona* mueve a sus héroes entre la tortura y la muerte, bajo la opresión de las ideologías de nuestro tiempo, etc. (98).

(98) S. de Beauvoir: *La ceremonia del adiós. Seguido de Conversaciones con Sartre*. Edhasa. Barcelona, 1982, o. cit., pp. 173- 550: Aspecto filosófico literario de su obra: 173-241; Literatura comprometida: 271-281; Compromiso: 271-281;; Libertad: 435-466; Política: 466-494; Socialismo y Libertad: 494-501.

FASES CRONOLÓGICO-IDEOLÓGICAS

Encuentro con la psicología fenomenológica

Es importante, desde ahora, situar a Sartre, criticado y crítico, contemporáneo y comprometido, en las distintas etapas que caracterizaron típicamente su transcurrir existencial. La descripción analítica de las mismas nos servirá, sin duda, de valiosa ayuda para una mejor comprensión de nuestro trabajo. Eran los años treinta, dice Robert Maggiori en *Libération* - a cuyo estudio me adhiero plenamente (una panorámica similar iré elaborando, en profundidad, a lo largo del ensayo)-, cuando Sartre, influenciado por un texto de Levinas sobre Husserl y por su estancia en 1933-1934 en el Instituto Francés de Berlín -época en la que lee también a Faulkner y Kafka- entra en contacto con la fenomenología (99).

De este encuentro, surgirán los primeros escritos de Jean-Paul sobre la psicología fenomenológica: *La transcendance de l'ego* (escrita en 1934 y publicada en 1936); *L'imagination* (1936); *Esquisse d'une théorie phénoménologique des émotions* (1939); "Une idée fondamentale de phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité" (1933, publicada en 1939); *L'imaginaire* (1940). A través de estos escritos, Sartre no se contentaba con reflexionar sobre el hecho psicológico, en el sentido fenomenológico, como lo exponía Husserl, sino que se proponía una verdadera renovación de todas las concepciones psicológicas clásicas y, concretamente, la de la conciencia en cuanto receptáculo pasivo de las cosas, conteniendo los trazos dejados por la percepción.

Dicho término "conciencia" debe entenderse en un sentido técnico-filosófico, cuyo alcance iremos explicando progresivamente. No debe, pues, confundirse con la acepción popular de esta palabra y mucho menos con el significado moralista tradicional. La conciencia, por el contrario, dirá Sartre, no tiene contenido, es intencional, (tiende a), es "relación con" los objetos de su mundo, abriéndola así a la vida cotidiana, práctica, afectiva, interpersonal y colectiva. Ella es fatalmente libre, "tensión subjetiva hacia". Y es precisamente este análisis de la conciencia que Sartre había tomado de la filosofía alemana - Schelling, Fichte...- el que va a constituir la piedra angular de todo su sistema posterior. Todo: pensamiento, literatura, combates, va a encontrar en él su fundamento y su principio.

(99) . Maggiori, R.: "Les chemins de la philosophie". En, *Libération, Edition Speciale "Sartre"*, o. cit. pp. 42-43. Realiza una excelente síntesis de las etapas sartrenas que comentamos a continuación y cuyo esquema seguiremos básicamente a lo largo de la Tesis.

. Igualmente, F. Jeanson, realiza un amplio análisis de las etapas de Sartre en *El problema moral y el pensamiento de Sartre* (1968), dedicando la primera parte a la Fenomenología, la segunda a la Ontología y la tercera a la Moral.

De la fenomenología a la ontología

Así –continúa Maggiori (1980)- irán trazándose ya las bases del famoso *L'être et le néant* (1943) (popularmente conocido por el texto de un kilogramo de peso), sin duda la expresión más madura, al menos de este período, del pensamiento sartreano. En ella se palpa la influencia de Heidegger en su intento de completar a Husserl y a los que Jean-Paul tratará de sintetizar en un conjunto armonizado y superado por él mismo. A través de ella, desarrolla la trascendental oposición, ya esbozada a nivel literario en *La nausée* (1938), entre la realidad bruta, de una parte, y su negación por la conciencia, de otra. Al conjunto de aquella realidad inmediata e inerte, del ser de hecho, de las "cosas" masivas, plenas y opacas, llamará "en-soi". Y, a la conciencia, en cuanto huida constante del *en-soi*, presente en ella y separada de ella por una "nada", denominará "pour-soi".

Y por aquí aparece ya el drama de la conciencia que, por una parte, es conciencia de algo, tendiendo a un ser que no es ella misma y, por otra, al huir del *en-soi* para ser ella misma *pour-soi*, se neantiza. Poder de neantización de la conciencia que no es otra cosa que la venida al mundo de la libertad, una libertad absoluta a la que el hombre "está condenado". Esta libertad se realiza en el proyecto continuo que el hombre hace de su vida y, sobre todo, en la formación del "proyecto fundamental" que constituye su posibilidad última y su elección original. Se sabe, sin embargo, que Sartre ha subrayado el fracaso fatal e ineluctable de todo proyecto humano.

Todo proyecto, en efecto, está movido por un deseo de "ser", que es un deseo de "ser" total y absoluto: el deseo de ser a la vez *en-soi* y *pour-soi*, que no sería sino ser Dios mismo. Pero, la imposibilidad para el hombre de ser Dios determina el fracaso de todos sus proyectos; por eso, el hombre es una "pasión inútil". En cualquier caso, la realidad humana "existe" y existiendo "se hace" poco a poco. "Arrojándose al mundo, sufriendo y luchando en él, el hombre se va definiendo poco a poco". De ahí la primacía de la existencia sobre la esencia. *Huis clos* (1944), quizá la obra teatral más fuerte y más ambiciosa de Sartre, reflejará este mundo cerrado, angustioso y existencial en el que, entre sombras clásicas y bajo la forma de tragedia moderna, aglutinará la psicología, la moral y la pasión en una estética nueva y abstracta. Es posible que el teatro del absurdo (Beckett) encuentre aquí su inspiración.

Hacia una perspectiva histórica

Pero, diversos síntomas significativos, motivados, quizá, por hechos históricos concretos, hacían pensar que Sartre iba siendo atraído irresistiblemente hacia la realidad del marxismo, es decir, hacia “la pesada presencia de las masas obreras, cuerpo enorme y sombrío, que vivía y practicaba el marxismo. En *L'être et le néant*, la historia no parecía poder tener sentido y los conflictos entre los hombres no podían tener fin. «El infierno serían siempre los otros», a pesar de Kant, de Hegel y de Marx. El hombre seguiría siendo siempre, desde aquella panorámica «un lobo para el hombre». ¿Cómo pasar, entonces, del sujeto a la historia, del hombre a la clase, del “yo” al «nosotros»? ¿Cómo arrancarse, en aquella situación, de la soledad egocéntrica y encontrar la comunidad? ¿Cómo desprenderse de la idea abstracta y hallar la encarnación histórica?. ¿Cómo huir de la proclamación verbal e insertarse en el compromiso eficaz?

En realidad, las conclusiones teóricas de *L'être et le néant* y de la ontología del individuo que él había esbozado, eran tales que se podían extender, enlazar, con el marxismo, aportándole un nuevo fundamento filosófico. Con la publicación, en 1946, de *L'existentialisme est un humanisme*, intentaba ya superar el pretendido pesimismo de *L'être et le néant* y circunscribir la posibilidad de una justificación de la «praxis» y de las relaciones humanas, En 1947, Merleau-Ponty publicaba *Humanisme et terreur*, que llegó a ser el vademécum de todo sartreano y de todo progresista. Se puede decir que Sartre descubrió prácticamente en esta obra las llaves de una interpretación de la historia, capaz de satisfacer las instancias del comunismo sin renunciar a las exigencias de la existencia. Según Jean Daniel en “Sa vigilance nous manque déjà” (1980), lo que dice Merleau-Ponty y de lo que Sartre se va a servir contra Camus es que *ce n'est pas la violence qui est le point común signifiant entre le fascisme et le comunisme* porque de algún modo todos los regímenes se basan de algún modo en la violencia. Lo que es *futile es vivre hors de l'Histoire*. El principio kantiano, según el cual el hombre debe ser tratado como un fin y no como un medio, *relève d'un angélisme dérisoire*: se ve por todo lugar y siempre que *l'homme est un loup pour l'homme*. La política, dicen Merleau-Ponty y Sartre (en este momento de su vida) *c'est le terreur: vouloir lui échapper est frivole. On n'échappe pas à l'Histoire* (Le Nouvel Observateur. Especial Sartre, o. cit. p. 39).

Y es con la *Critique de la raison dialectique* (1960), de la que *Questions de méthode* (1957) se consideraba como su primera parte, con la que el diálogo sartreano con el marxismo conocerá su expresión más acabada. Si la intencionalidad había abierto el pensamiento sartreano al mundo de la libertad, la teoría de la alienación lo abriría a la historia. De hecho, entre Mayo del 68 y 1973, Sartre oscilará entre una concepción del hombre que impide a la historia ofrecer la posibilidad de una reconciliación entre las conciencias individuales y una concepción comunitaria que apostaba por una violencia progresista y sobre la fuerza universalista del comunismo revolucionario. Porque, a fin de cuentas, lo que Sartre intentaba, ante las innumerables protestas de los comunistas, era influir en el marxismo desde el interior para que asumiera e integrara su problemática antropológica. Él creía que sólo la subjetividad existencial podría conducir a la desdogmatización del marxismo y a la recuperación de lo concreto y de lo real.

Crítica marxista. Decidido existencialista liberal

De este modo, de las páginas de Sartre, emergería una especie de marxismo nuevo, centrado totalmente en la existencia humana de la que fluiría toda la realidad. De acuerdo con las aportaciones de *Liberarion* y de *Le Nouvel Observateur* (*Especial Sartre*, tras su muerte. o. cit.), *en esta visión el hombre aparece como lo primordial. Primacía* lógica y ontológica, con relación a la cual los *rappports* de la producción, los procesos sociales y el devenir histórico, se convierten en momentos secundarios y derivados. Este humanismo sartreano, muy distinto del de G. Marcel, permanece totalmente alejado de ese humanismo optimista que teoriza sobre la confianza y la realización de «valores eternos». Su intento no es otro que crear una nueva razón dialéctica que sumerja todas sus raíces en la esfera de lo humano.

Sartre declara estar de acuerdo en aceptar el materialismo histórico de Marx, según el cual la historia está determinada por el desarrollo de las relaciones de producción y de trabajo, así como por la dialéctica, es decir, el juego de las contradicciones que implican. Pero, para Sartre, y aquí se separa ya de la concepción marxista, esta dialéctica debe ser “interiorizada”, es decir, directamente vivida por cada individuo y colectividad. El hombre, no solamente «sufre» la dialéctica, la totalidad de la historia y sus conflictos: él “la hace” y se presenta, por ello, como sujeto “activo”. Y, si bien el hombre no puede llegar a ser sujeto activo sino uniéndose a los “otros”, haciéndose “grupo” o “masa” con ellos, este grupo y su «praxis» debe ser consciente y libre como la praxis individual, afirmación que, en modo alguno, podía ser aceptada por el marxismo.

Por ello, podemos afirmar que sus concesiones al marxismo no afectaron nunca a lo esencial. Y, si es verdad que, en un momento dado, el marxismo llegó a ser para Sartre «la insuperable filosofía de nuestro tiempo», momento en que Merleau-Ponty retrocede en cierto sentido, siendo así que él había sido el teórico e iniciador, no es menos cierto que, como dirá Lévi-Strauss en la nota final de *La pensée sauvage*, el Sartre de la «razón dialéctica, no pudo sino «sociologizar el *cogito* cartesiano», pero sin salir de él. En el fondo, al final de su vida, decepcionado por el inmovilismo y dogmatismo del Partido Comunista, volvió la espalda a los extremismos que le habían inducido a sacralizar los lazos entre el partido y el proletariado, y continuó siendo un filósofo existencialista, proyectado hacia un liberalismo político.

En cualquier caso, esta perspectiva de Sartre no debe hacernos pensar en una ideología estática y acabada. Nada más lejos de la idea

sartreana. Si por algo luchó Jean-Paul, a lo largo de su vida y así lo expresó insistentemente su discípulo F. Jeanson, fue por poner su pensamiento permanentemente en cuestión. Jamás aceptó algo sin contestarlo y cuestionarlo. Evitó con todas sus fuerzas instalarse petrificarse. Quizás, lo más característico que de esta filosofía pueda retener el futuro, sea su grandioso inacabamiento, considerándolo, por tanto, no como una deficiencia, sino como el rechazo radical a constituirse en sistema. Él deseaba dejar las puertas abiertas para que las corrientes de aire del pensamiento atravesaran y renovaran profundamente su propia ideología.

Los temas sartreanos de la conciencia, de las relaciones de la existencia y la esencia, de la lógica de la historia, de la libertad, etc., son aspectos que han orientado desde siempre la reflexión filosófica y sus interlocutores no eran otros que Descartes, Husserl, Kant, Hegel, Marx..., pero la actitud interrogante de Sartre lo replanteaba, al mismo tiempo que cuestionaba sus propias posiciones, señalando siempre un horizonte abierto a nuevas contribuciones. Quizá esta «historicidad» reflejada en sus escritos, explique la dificultad de su enseñanza y la multiplicidad de «saltos», de rupturas, que marcan su obra. Como la misma ciencia, siempre en evolución, no pretendía ser sino una sucesión de errores necesarios que se corrigen y de visiones parciales que se completan y se desarrollan. Y ahí está, precisamente, su limitación y su grandeza.

Así pues, centrándonos ya en nuestro estudio, vamos a tratar de analizar a Jean-Paul Sartre en profundidad. A través de él, el único objetivo de nuestro interés será el hombre y el hombre en su plenitud. El hombre-existente-en el mundo, ya que es a partir del mundo donde el hombre comienza a conocer su propia existencia y a partir de sí mismo trata de dar valor a los actos. Como ya recordaba G. Vahaniain, «ser un hombre» es el problema de hoy al igual que en todos los tiempos. Pero, como hemos visto, al tratar de descubrir los factores por los que el hombre toma en sus manos su destino para orientar su propia humanización, nos hemos encontrado con que Sartre pretende moverse en una perspectiva fenomenológica.

Una fenomenología que deberá, en consecuencia, proveer las bases de un conocimiento de la condición humana. De ahí que la primera parte de nuestro trabajo la dedicaremos a situar a Jean-Paul dentro de este movimiento fenomenológico. Localización que esbozaremos a través de sus antecesores Husserl, Heidegger... a los que trata de completar en una síntesis perfeccionada y a través de la relación fenomenología-marxismo, supuesto que sería ingenuo vaciar a la fenomenología de todo contenido objetivo e histórico.

Incluso, ya desde este momento, nos plantearemos la cuestión de si Sartre, en tanto que fenomenólogo, puede legítimamente ir más allá de lo que le permiten sus propios instrumentos de investigación. Es decir, que estudiaremos la relación existente entre fenomenología y trascendencia.

Pero veíamos también que, tras la tesis fenomenológica éramos avocados a los fundamentos ontológicos cuyos conceptos primordiales no serán otros sino el conjunto básico en el que se mueve el pensamiento contemporáneo: Fenómeno... trascendencia y proyecto, enmarcados en la ecuación establecida entre la conciencia humana y la libertad, y ante la presencia categórica del «Otro». y ésta constituirá nuestra tarea en la parte cuarta de esta obra. Sin embargo, si bien hemos dejado ya entrever que el análisis sartreano de la relación entre la libertad y la situación es considerado como una contribución válida desde el punto de vista fenomenológico y descriptivo, su proceso ontológico y metafísico, por el contrario, no es riguroso. De ahí nuestras observaciones críticas expuestas a continuación.

Ahora bien, motivados por el total desarrollo del hombre y solamente desde esta proyección humana, hallamos en Sartre una dimensión sobre cuya viabilidad creemos oportuno cuestionamos y que *a priori* vamos a convenir en denominar «religiosidad o irreligiosidad». Es obvio que este aspecto afecta de lleno a la naturaleza del hombre moderno en el que, en gran parte de sus esferas, se palpa una radical experiencia atea, según la cual se considera a Dios como algo innecesario e inútil. La exigencia fundamental de inmanencia por la que atraviesa gran parte de nuestra cultura, es un hecho clave e indiscutible. Evidentemente, referimos al ateísmo, sobre el que reflexionaremos en la quinta parte, es tratar un tema muy complejo que implica multiplicidad de perspectivas sociológicas, culturales, teológicas, etc.. Por ello, no debemos perder de vista que nuestro enfoque es neta y exclusivamente filosófico.

Incluso, no estaría de más advertir que los términos «Dios», «religión», «trascendencia», «ateísmo», etc., los utilizaremos únicamente en un sentido convencional y de cara a facilitar una primera comprensión. No habría, por tanto, inconveniente alguno en sustituirlos o suprimirlos en este momento, dado que desde nuestra metodología, y *a priori*, no son conceptos claros y solamente podríamos librarnos de su ambigüedad, utilizándolos en contextos totalmente alterados. En el fondo, late, pues, la afirmación de que el problema de Dios no es sino un problema humano.

En realidad, lo que el ateísmo pretende, acertada o erróneamente, es consolidar al hombre en su propia existencia. Trata de ser la expresión más

honda de la libertad, como constitutiva del ser de la conciencia. Más aún, podríamos añadir que, caído el teísmo, cae también el ateísmo y es sustituido por lo que en su sentido renovado y más radical se denomina humanismo o antropología trascendental. En Sartre, además, esta conexión entre los conceptos hombre-Dios, queda corroborada por el hecho de que su planteamiento del problema de Dios está totalmente establecido en función de sus valoramientos ontológicos. Así, la idea de ateísmo no es sino un problema ontológico.

En resumen, tras esta breve visión global de la figura de Sartre, que acabamos de exponer: la situación de Jean-Paul en el movimiento fenomenológico, la fundamentación ontológica puntualizada con nuestra opinión crítica y el problema del ateísmo considerado desde la óptica filosófica, serán los temas que juntamente con los aspectos biográficos, trataremos de desarrollar a continuación. No quisiera, sin embargo, finalizar esta somera introducción sin unirme a la aclaración que su colaborador F. Jeanson realiza (100). Leer a Sartre en sus fundamentos no es tarea fácil. Sus presupuestos conceptuales y su terminología implican indudablemente un esfuerzo para quien trata de acercarse a su contenido. Pero esta labor se impone categóricamente para todo aquel que pretenda adentrarse realmente en esta inteligencia luminosa y racionalista. Referirse a él, sea para propugnar sus posiciones sea para enjuiciarlas con un sentido crítico, sin haber analizado antes científicamente su base ideológica, será siempre una divagación superficial y arbitraria que en absoluto contribuirá a esclarecer cuestión alguna.

En efecto, aquella primera silueta polifacética de Jean-Paul es en realidad perfectamente unitaria. Nunca podremos comprender al militante si antes no hemos examinado el origen y fundamento de su acción. Es justamente esta unidad de la vida y del pensamiento de Sartre lo que le hace tan cercano y tan fascinante. La principal obra de Sartre es Sartre mismo y su vida no es sino su obra. El comprendió plenamente que ni el intelectual debe aislarse de la sociedad ni la sociedad podrá explicarse sin aquél. Su experiencia filosófica es, por tanto, inseparable de su vivencia humana y quizá por ello una de las más significativas de nuestro tiempo. Su filosofía se ha encamado en una «existencia» particular y excepcional: Sartre mismo. Su intento no ha sido otro sino crear un estatuto: el del hombre, el de los hombres. En cualquier caso, admitir o rechazar a Jean-Paul Sartre, siempre será un “acto de libertad”.

(100) Jeanson, F.: El problema moral y el pensamiento de Sartre. Prefacio de J.P. Sartre. Siglo XX. B. Aires, 1965 / 1968 pp. 9-14.

SEGUNDA PARTE: ANÁLISIS FUNDAMENTAL: FENOMENOLÓGICO, ONTOLÓGICO Y SOCIAL

De L'Être et le néant a la Critique de la raison dialectique

III.- SITUACIÓN DE SARTRE EN EL MOVIMIENTO FENOMENOLÓGICO

CONCEPTO DE FENOMENOLOGÍA: KANT, HEGEL, HUSSERL, HEIDEGGER, MERLEAU-PONTY

Ciertamente, es evidente en Jean-Paul Sartre su proyección fenomenológica. Esta perspectiva, al igual que la utilización de su método, va a condicionar de un modo decisivo el planteamiento global de nuestro estudio. Fenomenología en Sartre, por otra parte, que, como iremos viendo, no es ni totalmente pura, ni totalmente correcta. Originalmente, el concepto fundamental de fenomenología nace "*dès que, mettant entre parenthèses... la question de l'être, on traite comme un problème autonome la manière d'apparaître des choses*" (101). Esta fenomenología va a demostrar, a lo largo de su evolución histórica, una dinámica propia que le impedirá pararse o fijarse en ninguna de sus formas concretas.

Siendo continua búsqueda de un nuevo equilibrio, llamamiento a una mayor profundización, movimiento que le empuja sin cesar más allá de ella misma, dificultará toda definición característica de un sistema filosófico definitivamente estructurado. De aquí que comprender el contenido esencial fenomenológico querrá decir ante todo *saisir ses possibilités*. Y la fenomenología, reactivación de lo esencial del pensamiento desde sus orígenes, es también una filosofía de nuestro tiempo que se interroga sobre el sentido de la esencia humana y de su historia bajo el tema central de la conciencia (102).

Ahora bien, supuesta la dificultad de exponer los conceptos fenomenológicos en un método estrictamente definido, deberemos acudir, en cierto modo, a la historia de la filosofía (en la que la fenomenología representa

(101) P. Ricoeur, "Sur la phénoménologie", *Esprit* (diciembre, 1953), p.82.

(102) «*Depuis Descartes toute la philosophie des temps modernes est essentiellement une philosophie de la conscience humaine...* Landgrebe, «Husserl, Heidegger, Sartre. Trois aspects de la phénoménologie", *Revue de Métaphysique et de Morale*, n. 4 (1964), p. 366.

un momento nada despreciable), si pretendemos una comprensión más clara y profunda. El “fenómeno”, como es obvio, va a estar en íntima conexión con los problemas de la conciencia y conocimiento, del materialismo-idealismo (103) esencia-existencia... y, en definitiva, con lo que constituirán los conceptos fundamentales de Sartre: *en-soi* y *pour-soi*.

Quizás el primer texto donde figura la idea fenomenológica sea el *Nouvel Organon* (1764) de J.H. Lambert que entiende por tal la teoría de la ilusión bajo sus diferentes formas. y es posible que, bajo su influencia, KANT volvió a tomar el término en sus cartas a Lambert de 1770 y a M. Herz en 1772 en las que traza un esbozo de su posterior *Crítica de la razón pura*. Esta fenomenología de Kant será crítica, al intentar circunscribir el dominio del aparecer o “fenómeno” con vistas a limitar las pretensiones del conocimiento. Éste, puesto que no alcanza sino el fenómeno, no podrá considerarse conocimiento del ser o del absoluto (104).

Kant, idealista subjetivo, admitirá una existencia objetiva, si bien incognoscible por principio. Para él no será posible deducir de la esencia la existencia y por tanto se opondrá a la prueba ontológica. La existencia, en él, dejando de ser perfección será posición (105). Y es preciso notar que, en su investigación de la estructura del sujeto, se sitúa en el plano “de derecho” y no “de hecho”, lo que nos llevará más tarde a la fenomenología de Husserl (106). De cualquier modo, los conceptos utilizados por Kant nos serán posteriormente de gran utilidad para matizar las ideas de inmanencia-trascendencia; para la distinción *phainomenon-phantásmata* (107) para elucidar el problema del prójimo «perteneiente al orden del ser y no del conocimiento (108).

(103) R. Garaudy estudia el método fenomenológico a través de esta preocupación central: materialismo-idealismo, de la que Sartre intentará escapar. R. Garaudy, *Perspectives de l'homme*, PUF, París, 1969, pp. 69 ss.

(104) Dartigues, *Qu'est-ce que la phénoménologie?*, Privat, Toulouse, 1972, p. 8.

(105) J. Wahl, *Historia del existencialismo*, Pléyade, Buenos Aires, 1971, p.16.

(106) “Kant n'affirme rien sur l'existence de fait du Je Pense” y «il s'agit en réalité d'une question de fait”. Sartre, *La transcendance de l'ego*, Vrin, París, 1972, pp. 14, 16.

(107) A. Arias Muñoz, «Fundamento y ubicación del ateísmo sartreano..», *Estudios de Metafísica*, Valencia (1970-1971), pp. 51-52, 65.

(108) A. Arias Muñoz, «Valor ontológico de *le regard* en J.P. Sartre...», *Studium*, X (1970).

Sin embargo, es con la *Fenomenología del Espíritu* de HEGEL (1807), cuando el concepto fenomenológico entra definitivamente en la tradición filosófica. A diferencia de Kant, Hegel va a considerar el absoluto como cognoscible y por tanto calificable como *soi* o como *Esprit*, de manera que la fenomenología pasa a ser una filosofía del Absoluto o del Espíritu (109) Filosofía que no dejará de ser fenomenología ya que está ligada al camino que el Espíritu recorre a lo largo de la historia (110). No se trata, pues, de un absoluto fuera de la experiencia humana. Incluso lo trágico de la historia, lo “negativo”, es un momento necesario, el motor del devenir del Espíritu. Fenomenología, al igual que en Kant, que viene a ser una propedéutica para la ontología, a la que revela como posible suministrándole los materiales necesarios (111).

La fenomenología va caminando así en su evolución dinámica. y es curioso observar cómo diversos síntomas parecen indicar una unidad entre fenomenólogos y existencialistas, de tal manera que ambos constituyen una especie de movimiento o clima de pensamiento apto para expresar el sentido último de la realidad integral de acuerdo con la vida. Es decir que ofrecen una perspectiva óptima para el estudio de la problemática filosófica (112). No en vano Heidegger definirá el existencialismo como una descripción e interpretación fenomenológicas de la existencia humana (113). Y, de hecho, Husserl, propiamente no existencialista, influirá profundamente en esta tendencia.

Pero, continuando con nuestro tema central, no había de ser la doctrina hegeliana la que se continuase en tal sentido, sino que su verdadero restaurador sería precisamente E. HUSSERL, quien daría al concepto de “fe-

(109) No hay que concebir, pues, el fenómeno como una cortina detrás de la cual se encubriría el misterio de las “cosas en-sí”. Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, Aubier, París, 1947, p. 140; Trad. francesa de Hippolyte.

(110) «Hegel pouvait décrire l'histoire comme celle des transformations de la conscience et des expériences que la conscience fait sur elle-même.» Landgrebe, *op. cit.*, p. 366.

(111) A. Arias verá más tarde en este optimismo epistemológico de Hegel un desvío hacia el solipsismo. en su aplicación al estudio del otro. A. Arias Muñoz, «Valor ontológico», art. cit.

(112) W. Luypen, *Fenomenología existencialista*, Lohlé, Buenos Aires- México, 1971, pp. 7-11.

(113) A. Stern, *La filosofía de Sartre y el psicoanálisis existencialista*, Fabril. Buenos Aires, 1962, p. 13.

nomenología» un contenido nuevo. Él va a representar una tercera vía entre la fenomenología kantiana, según la cual el ser limita la pretensión del fenómeno quedando él mismo fuera de alcance, y la fenomenología de Hegel, en la que el fenómeno es reabsorbido en un conocimiento sistemático del ser. La fenomenología de Husserl va a dar cabida a la ontología, puesto que, en su opinión, el sentido del ser y el del fenómeno no podrían ser disociados. Esta fenomenología husserliana que supondría un verdadero impacto en la filosofía de la anteguerra (114) habría de ser un método antes que una doctrina.

Al igual que en Platón, Aristóteles, Descartes, Spinoza, Kant, Hegel y tantos otros, la originalidad de su método daría consistencia a su filosofía. En efecto, a través de la *epoche* (115) y la intuición, por la que rechaza toda teoría preconcebida, es decir, cuanto no está apodícticamente justificado, y por las que recurre inmediatamente a las cosas (*Zu der Sachen selbst*), entendiendo por tales los fenómenos, intentará adquirir las verdades fundamentales y su justificación. Estudio, pues, "*scientifique et non critique*", que nos pone en presencia de la cosa *en chair et en os*. Ciencia "*de fait*", «*eidétique*» (116) «*d'essences*» que tiende «descriptivamente» (117) a un dato, en contra de la perspectiva kantiana «de derecho», si bien es verdad que esas esencias se

(114) Sartre, *L'imagination*, PUF, París, 1969, p. 139.

(115) Teniendo en cuenta que este concepto de «reducción fenomenológico» se iría modificando en Husserl a través de su progreso filosófico, como opina Luypen, *op. cit.*, p. 104, n. 88, nosotros lo usaremos en el sentido de sus últimas obras, más relacionado, criticado o adoptado, por los fenomenólogos franceses. De todos modos, adelantándonos a lo que será el tema central de la tesis, digamos ya desde ahora que el concepto «Dios» entra dentro del campo de la reducción: «Abandonando el mundo natural, tropezamos con otra trascendencia... opuesta... a la trascendencia del mundo. Nos referimos a la trascendencia de Dios... A este "absoluto" y "trascendente" extendemos naturalmente la reducción fenomenológica. Debe quedar desconectado del campo de investigación... en tanto éste debe ser exclusivamente el campo de la conciencia pura». Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura*, FCE, México, Buenos Aires, 1962,58, pp. 133-135.

(116) «... como fundar la fenomenología... en esta pureza, es nuestra meta... practicamos... un ensanchamiento de la primitiva reducción a todos los niveles eidético-trascendentes... Husserl. *Ideas*, *op. cit.*, § 60, p. 138.

(117) Como nos dice Sartre, al establecer la relación de la fenomenología de Husserl con la psicología: «*la phénoménologie est une description des structures de la conscience transcendente, fondée sur l'intuition des essences de ces structures*». Sartre, *L'imagination*, p. 140.

presentan como objetos ideales (118).

Método fenomenológico que implicaba ya una doctrina, puesto que, si la *epojé* es «*la mise entre parenthèses de l'attitude naturelle*» (119) señala en sí mismo una especie de idealismo (120). En efecto, supuesto que para Husserl y los fenomenólogos «*la conscience que nous prenons des choses ne se limite point à leur connaissance*» ya que éste «*n' est qu' une des formes possibles de ma conscience*» (121). Husserl reduce el universo a las cogitaciones y a sus contenidos noemáticos y no reconoce más tipo de conocimiento que la intuición de las esencias (*Wesenensschau*). Así camina hacia un idealismo radical. Según él, para que alcance verdaderamente lo apodíctico, la *epojé* debe versar no solo sobre el "mundo", sino también sobre el yo y sus actos (marchando más allá del yo sustancial de Descartes) y así alcanzaremos la conciencia pura trascendental, puros fenómenos trascendentales, con el Ego trascendental que es la primera existencia apodíctica cierta.

Ego múltiple, a su vez, puesto que implica los demás Ego trascendentales. Según esto, la originalidad de Husserl, respecto a otros autores, se revelaría en sacar a la luz el que solo lo concreto es un dato de hecho y su procedimiento es la reducción eidética o consideración exclusiva de la esencia dada en el fenómeno empírico singular. Desde dicho punto de vista se opondrá a Bergson, dado que la intuición bergsoniana conduciría a un trascendentismo. En cuanto a la intuición tomista de las esencias, es preciso señalar que ésta es imperfecta, puesto que el concepto no se basta a sí mismo, mientras que en Husserl es completo ya que no hace referencia a la existencia en sí, sino solamente a título de fenómeno o *dato de conciencia*.

Idealismo, por tanto, previsto en el primer caso y realismo fundamentado en Sto. Tomás. Por eso, la intuición de Husserl propiamente debe ser relacionada con la cartesiana, cuyo universo es solo de fenómeno y en el que la existencia no tiene otro valor que el de fenómeno. A ella se remite

(118) Sartre, *La transcendance de l' ego*, pp. 16-17 y notas de S. Le Bon.

(119) *O. cit.*, nota 8, p. 18.

(120) De hecho, como iremos viendo, «*la phénoménologie moderne est l'une des nombreuses méthodes philosophiques qui se proposent de dépasser aussi bien l'idéalisme que le matérialisme*». Lukács, *op. cit.*, p. 71. *Existentialisme ou marxisme?*, Nagel, París, 1960, p. 71.

(121) Sartre, *Situations 1*, Gallimard, 1947, p. 31.

insistentemente Husserl en sus *Ideas* (122). Sin embargo, como ya hemos señalado, hay una diferencia capital entre Husserl y Descartes y es que éste se detiene en un yo empírico como en un absoluto, mientras que Husserl prosigue mucho más acá su reducción fenomenológica.

Pero, todo ello exige una *reflexión crítica sobre Husserl*: ante todo, debemos constatar que la fenomenología husserliana, cuya evolución se efectuó de un modo continuo dentro de su propio desarrollo, pasó de un idealismo apriorista (123) en el que el ego juega un papel relativamente escaso, a un idealismo *egológico* en el que la conciencia se convierte en campo absoluto de la exploración fenomenológica (124) culminando en una fenomenología empirista que da prioridad a la experiencia del mundo vivido. Esto supuesto, debemos referirnos en primer lugar a la reducción existencial. En ella, en efecto, observamos que a pesar de que Husserl advierte que se respeta y conserva el contenido del mundo (125) es cierto que algunas de sus expresiones hiperbolizaron la "puesta entre paréntesis" de la índole existencial de los objetos.

(122) En efecto, al final del capítulo sobre "Conciencia y realidad natural", Husserl declara: «Hemos logrado los conocimientos de que teníamos menester.... para las consecuencias que queríamos sacar sobre la posibilidad de principio de desligar el mundo natural entero del dominio de la conciencia... consecuencias en las cuales... se hace... justicia a cierto núcleo de las *Meditaciones* de Descartes (dirigidas a una meta enteramente distinta), núcleo que simplemente no había llegado a desarrollarse en toda su pureza». Husserl, *Ideas*, sección 3.", cap. n, § 46, p. 107.

(123) Ya en sus *Investigaciones lógicas* se declara en conexión «con los grandes pensadores del pasado y en primer lugar con Kant» y defiende la idealidad de las significaciones cuando afirma: «La idealidad, en el sentido corriente, normativo, no excluye la realidad... La idealidad de lo específico es, en cambio, lo opuesto exclusivo a la realidad... Y la idealidad de las significaciones es un caso particular de lo específico en general. No tiene, pues, en manera alguna el sentido de idealidad normativa». Husserl, *Investigaciones lógicas 1*, Selecta de Revista de Occidente, Madrid, 1967, § 58, pp. 243-244; § 32, pp. 396-397.

(124) «... la visión que nos hemos propuesto, a saber, la visión de que la conciencia tiene de suyo un ser propio, .que, en lo que tiene de absoluta- mente propio, no resulta afectado por la desconexión fenomenológica. Por ende, queda este ser como residuo fenomenológico, como una región del ser... que puede ser de hecho el campo de una nueva ciencia... de la fenomenología... Husserl, *Ideas*, *op. cit.*, sección 2.", cap. n, § 33, p. 77.

(125) «En lugar... del intento cartesiano... podríamos colocar la *epojé*... Pero con buenas razones limitamos... esta *epojé*... este mundo natural ente- ro, que está constantemente "para nosotros ahí delante" aunque nos dé por colocarlo entre paréntesis.....".Husserl, *Ideas* § 32,p. 73.

Sin embargo, también es verdad, al mismo tiempo, que dichas expresiones son compensadas por otros momentos en los que se destaca la conservación, en la reducción, de la cualidad existencial. Así, cuando elimina la indagación psicológica, expulsa la actitud que cosifica al hombre y sobre todo cuando afirma que: "lo colocado entre paréntesis no queda borrado de la tabla fenomenológica" (126). Evidentemente, desinteresarse de las cosas reales parece ser una actitud excesivamente austera (127) y merecería justamente la crítica de Lukács considerándola como un mito (128). Pero, sin duda, los aspectos más negativos de Husserl provienen de que con la reducción existencial se confunden, en sus mismos textos, las otras dos reducciones: eidética y egológica.

Es decir, si la reducción suprime la realidad, es porque en sus etapas eidética y egológica (129) elimina las estructuras más características de lo real (130) obscureciendo así lo verdaderamente importante de la reducción y que es esencial de la fenomenología: la consideración de la estricta *fenomenidad* de los objetos. Desde este punto de vista, todos los problemas quedarían subordinados, no eliminados, a la presencia de los objetos (131).

(126) Husserl, *ideas*, sección 3.", cap. n, § 74, p. 169.

(127) Ya que «entrañarían una depauperación de la integridad humana... privarían al pensador de los vínculos que le unen con el mundo... Toda la vertiente práctica del pensamiento quedaría arruinada desde sus raíces... En definitiva, el pensamiento... se traicionaría a sí mismo... Montero Moliner, «La presencia humana.., Gabriel del Toro, Madrid, 1971, p. 34.

(128) «*La phénoménologie de Husserl... procède en examinant... la conscience... Or, la phénoménologie qui ne considère pas les états et les contenus de la conscience comme reflet de la réalité objective, ne peut faire autrement que créer un mythe...* Lukács, *Existentialisme ou marxisme?*, pp. 245-246.

(129) «Sólo hasta donde alcance...el darse y el tener una esencia peculiar... contaremos el yo puro por un dato fenomenológico, en tanto que deben sucumbir a la desconexión todas las doctrinas sobre el mismo que rebasen este marco." Husserl, *Ideas*, § 57, p. 133.

(130) «Tacha lo individual, contingente y fáctico en beneficio de las puras esencias. Y, porque, además, hace de la conciencia el residuo absoluto de todo el proceso reductivo, es decir, el único fenómeno que puede salvarse... Montero Moliner, *La presencia humana*, op. cit., p. 35.

(131) Subordinación que no debe entenderse al modo idealista en el sentido de que la existencia de un objeto sea resultado de su presencia, sino que debe considerarse como tratándose de un orden metodológico, supuesto que el orden presencial no suprime el existencial.

Pero, incluso dentro de la reducción eidética, si lo sensible llena o cumple las puras esencias, ¿no indicará que no es tan radical la distancia entre lo eidético y lo empírico? El derrumbamiento del *a priori* cosmológico kantiano ¿no nos alertará sobre la posibilidad de concebir las cosas mediante un sistema de esencias distinto del de Husserl?

Además, la intuición de una esencia ¿nos coloca ante una objetividad distinta de lo empírico? El mismo Husserl, ¿no parece en su *Er/ahrung und Urteil*, tender a invertir la jerarquía de las esencias sobre la materia? Como pura consecuencia la culminación de las reducciones en el ego decidirá la pauta de la fenomenología del otro, tema importante de nuestro trabajo. A este respecto, la teoría de la intersubjetividad de las significaciones podía haber deparado la base para la comunicación pero, una vez más, dicha posibilidad queda superada por la interioridad con que se construye, según Husserl, en cada ego la presencia del otro.

De cualquier modo, la misma tensión existente entre significaciones-primordialidad del ego propio, pone de manifiesto la insuficiencia con que se plantea en Husserl dicha prioridad egológica. Husserl, como es obvio, ha radicalizado excesivamente tanto la inmanencia del otro respecto a la propia conciencia, como su trascendencia en cuanto extraño. Y la inclusión del tema de la idealidad universal de las significaciones en la intersubjetividad hubiera exigido una seria rectificación en su concepción del otro. Además, ¿no se echa también de menos en Husserl un análisis de la contribución de lo representado al conocimiento propio y ajeno? ¿No se ha subestimado igualmente el "aspecto" que tengo para los otros? Incluso, ¿no resulta paradójica la doble aparición del yo?

En definitiva, quizás haya que afirmar que Husserl ha traicionado las propias exigencias "reductivas", al cargar con una herencia doctrinal (132) dominada por los prejuicios contra la convivencia. Husserl, por ejemplo, coinci-

(132) Efectivamente, al ser influenciado por doctrinas anteriores, Husserl contradice sus afirmaciones. Por ejemplo cuando, explicando la significación del sistema de las reducciones, categóricamente aseveraba: «Todo inmiscuirse de premisas pertenecientes a los dominios colocados entre paréntesis es señal de una mezcla representativa de un contrasentido o de una verdadera "metábasis"... Husserl, *Ideas*, *op. cit.*, § 61. p. 139.

de con los filósofos idealistas al contraponer la tesis de la prioridad gnoseológica del cógito con la intersubjetividad de las ideas que pugnan por restablecer el reino universal de los espíritus. De ahí que Sartre le acuse en *El ser y la nada* de haberse encerrado en el cógito y de bordear a cada instante el idealismo kantiano (133) y que Merleau-Ponty vea ese idealismo trascendental como un despejar al mundo de su opacidad y de su trascendencia (134).

Peligro que se palpará al aplicar en psicología su método a la imaginación y donde se siente el fracaso de las bases trascendentales de Husserl (135), debido a que, descubre Sartre, "hace del noema algo irreal"(136). Por tanto, parece ser que nunca ha llegado Husserl a dar cuenta de la trascendencia, o sea, del fenómeno por el que la conciencia se desborda constantemente hacia el mundo. y el gran recurso de la intencionalidad, es decir; "*cette nécessité pour la conscience d'exister comme conscience d'autre chose que soi*" (137) no parece resolver demasiado, dado su contexto idealista (138).

Consecuentemente, respecto a la proyección social-histórica de la fenomenología a la que nos referimos más adelante, consideramos que la doctrina clásica husserliana propuesta en las *Ideas*, debe ser superada por una perspectiva poco egológica y marcadamente objetivista, preocupada por la intersubjetividad y temerosa de incurrir en solipsismos gratuitos. Lo originario en el hombre es la comunicación. "La incomunicación es lo programado" (139).

(133) «Husserl... no logró sino crear un ser híbrido que la conciencia rechaza y que tampoco podría formar parte del mundo... Sartre, *El ser y la nada*, Losada, Buenos Aires, 1968, pp. 27-28 (En adelante EN)»

(134) Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, «Avant-propos...», p. VI.

(135) «*D'ou vient qu'il y ait des images et des perceptions? D'ou vient que lorsque nous faisons tomber les barrières de la réduction phénoménologique, nous retrouvons un monde réel et un monde imaginaire?*». Sartre, *L'imagination*, p. 155.

(136) Sartre, *EN*, *op. cit.*, p. 30.

(137) Sartre, *Situations 1*, p. 31.

(138) «*Husserl a, en effet, essayé de sortir de lui-même, d'atteindre une existence transcendante: celle des choses comme celle d'autrui, par une "connaissance", ce qui nous laisse en plein idéalisme...* R. Garaudy, *Perspectives de l'homme*, PUF, Paris, 1969, p. 71.

(139) S.S. Segura, «Fenomenología y pensamiento español actual...», en *Teorema* (diciembre, 1972), p. 118.

Una auténtica fenomenología, por consiguiente, agudizando las tendencias del último Husserl, se sentirá mucho más dócil ante las exigencias de lo empírico que ante los dictados de las ideas trascendentales. La fenomenología cabe que comience por la exploración del yo, pero a sabiendas de que inmediatamente tendrá que enfrentarse con la presencia del tú, del otro, puesto que nuestra existencia es radicalmente diálogo.

HEIDEGGER, por su parte, va a representar la tendencia opuesta a Husserl. Frente a la fenomenología esencialista de este, Heidegger apuntaría a apoderarse de la existencia concreta sin intermediario alguno (140). Aquél había subrayado la importancia de la conciencia (de resabio sustancialista) con su proyección intencional. Heidegger, eludiendo este tema de la conciencia, iba a resaltar la índole extática de la existencia humana constitutivamente decidida por la presencia (*Erschlossenheit*) del mundo en que se vierte. Según él, el hombre, único verdadero existente (141) y que debe vivir auténticamente abandonando el «se» impersonal, toma conciencia de su existencia a través de la angustia que nos conduce a la nada sobre la que se yergue nuestro ser.

La angustia nos hace ver que estamos arrojados al mundo aunque en realidad sin saber por qué: existencia sin esencia, y existencia esencialmente finita que es ser para la muerte. Dentro del mundo, cumplimos un movimiento de trascendencia no hacia Dios, porque siguiendo a Nietzsche afirma su inexistencia (142) sino hacia el mundo. Trascendencia inmanente, que nos hace «salir» hacia los otros existentes, "proyectándonos" hacia nuestro porvenir y posibilidades, en una "inquietud" temporal; partiendo de la Nada y sobre el fondo de la Nada y caminando hacia el Ser; trascendencia, pues, que

(140) «L'essence du Dasein réside dans son existence." Heidegger, *L'être et le temps*, Gallimard, 1964, p. 23.

(141) Heidegger, *Qu'est-ce que la métaphysique?*, Gallimard, 1968, p. 35.

(142) Es interesante anotar que Nietzsche, enmarcado por Lukács dentro de la fenomenología moderna <<qui se propose de dépasser aussi bien l'idéalisme que le matérialisme, en s'engageant dans une "troisième voie" de la pensée et en faisant de l'intuition la source de toute connaissance véritable.. (Lukács, *op. cit.*, pp. 71-72), desempeñará un papel importante, en nuestro análisis de Sartre, desde la perspectiva del fenómeno cultural-filosófico de la «muerte de Dios" y que el profesor Arias destaca con interés. Por otra parte, también podríamos situar a Heidegger entre el mundo de Nietzsche y los sentimientos de Kierkegaard.

de modo diferente a Kierkegaard y Jaspers (143) se da en el interior del mundo.

De ahí que su consecuencia moral sea el que siendo nosotros tiempo, conjunción del pasado y porvenir en el presente, e interrogándonos siempre en la duda de nuestra existencia, podemos y debemos asumir nuestro destino (144). La fenomenología ahora es una filosofía que coloca las esencias en la existencia comprendiendo al hombre a partir de su *facticidad*. Filosofía trascendental que pone en suspenso, para comprenderlas, las afirmaciones de la actitud natural pero «para la cual el mundo está siempre ya allí antes de la reflexión... Ambición de ciencia estricta, pero también análisis del mundo vivido (145). Husserl había de protestar contra esta transformación profunda de Heidegger a sus ideas, pero Heidegger estimaba que el método fenomenológico podía acomodarse a esta transformación, conservando su sentido metodológico en el contexto existencialista.

La reducción eidética en efecto, desde este ángulo heideggeriano, no puede llevarse a cabo por completo. Así, la reducción fenomenológica es la de una filosofía existencial: el *in-der-Welt-Sein* de Heidegger sólo aparece sobre el fondo de la reducción fenomenológica. Pero, haciendo una nueva *reflexión crítica*: ¿podemos afirmar que *l' être dans le monde* y *l' être-avec* han superado el idealismo? Sartre cree que es injusto acusar de idealismo a la fenomenología, puesto que si es verdad que «*tant que le "je" restera une structure de la conscience absolue, on pourra encore reprocher a la phénoménologie d' être une doctrine refuge...*»; sin embargo, «*! nous paraît*

(143) Kierkegaard que opone a Hegel lo subjetivo, el sentimiento individual y la «realidad.. de lo posible, y para quien la libertad será su pasión, cree que lo subjetivo sólo se da en virtud de un objeto, un ser, Dios, ante el que el existente se siente esencialmente pecador y como ante lo Otro absoluto, heterogéneo al individuo, opuesto a él, si bien éste debe ir hacia la religión que afirma la encarnación de lo eterno en la historia. Jaspers, por su parte, que traduce de un modo intelectual y laico a Kierkegaard, piensa que no podemos alcanzar el absoluto de Hegel, puesto que sólo se revela en fragmentos fugitivos. Siempre, siente él, «hay algo que nos sobrepasa, el englobante... y por nuestra relación con esta trascendencia nos afirmamos como existencia.

(144) «Más esencial que toda imposición de reglas es que el hombre encuentre la estancia en la feredad del ser." Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, Taurus, Madrid, 1970, p. 62.

(145) Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, «Avant-Propos...», p. I.

que ce reproche n'a plus de raisons d'être si l'on fait du Moi un existant rigoureusement contemporain du monde" (146). Aplicándolo a Heidegger, Sartre en 1939 creía sinceramente que: «être, dit Heidegger, c'est être dans le monde - y añade- c' est partir d'un néant de monde et de conscience pour soudain s' éclater conscience dans le monde, c'est l'intentionnalité" (147). Pero, ya en *El ser y la nada* reconoce abiertamente: «Heidegger no escapa al idealismo» (148). Es decir que, no más que Husserl, no ha acertado a encontrar, a partir de la inmanencia idealista, una auténtica trascendencia de lo real.

Quizás este punto de vista fenomenológico de Heidegger inspiró otra perspectiva: la de MERLEAU-PONTY, estableciéndose así una cierta filiación Husserl-Heidegger-«Fenomenología de la percepción». Precisamente el intento de Merleau-Ponty tenderá a retener los elementos de parentesco entre ambas tendencias, por medio de los cuales pueda constituirse, para los filósofos franceses, un método fenomenológico total. A partir de la situación concreta de Heidegger, Merleau-Ponty trata de reducir lo que hay de ontológico en Husserl para conseguir armonizar lo más posible los respectivos factores. Así, por ejemplo, analizando la afirmación de las *Ideas* de Husserl, según la cual la subjetividad trascendental es un dominio absolutamente independiente de la experiencia directa, Merleau-Ponty se esforzará por acentuar las dudas de Husserl respecto a dicha subjetividad trascendental, en lugar de ver en ella una afirmación categórica husserliana.

Así pues, Merleau-Ponty vendría a insertarse en esa famosa tercera vía de la fenomenología post-husserliana que pretende ir más allá del idealismo y materialismo y que Lukacs describe como una proyección que “a *cru découvrir dans la Wesensschau un instrument de connaissance capable de*

(146) Sartre, *La transcendance de l'ego*, p. 86.

(147) Sartre, *Nouvelle revue française*, vol. 52,1 (1939), p. 131.

(148) "Su huida fuera de sí, como estructura *a priori* de su ser, lo aísla tan ciertamente como la reflexión kantiana sobre las condiciones *a priori* de nuestra experiencia: en efecto, lo que la realidad humana encuentra al término inaccesible de esa huida fuera de sí, es aún el sí: la huida fuera de sí es huida hacia el sí, y el mundo aparece como pura distancia de sí a sí. Vano sería por consiguiente buscar en *Sein und Zeit* la superación simultánea de todo idealismo y de todo realismo... Sartre, *EN*, p. 324.

saisir l'essence de la réalité objective, sans pour autant dépasser la conscience humaine, voire individuelle" (149). De donde, toda trascendencia hacia el contenido objetivo de la historia y consecuentemente toda comprensión dialéctica, sería imposible para Merleau-Ponty, desde el punto de vista de Lukacs, tanto en el sentido materialista de Marx como en el idealista de Hegel.

De cualquier modo, lo que sí parece cierto es que Merleau-Ponty tiende hacia esa objetividad y que su encuentro con la escuela fenomenológica le ha orientado hacia una comprensión tanto del existencialismo como del marxismo. Lo cual nos lleva a planteamos nuestro último eslabón en esta panorámica de la fenomenología. En efecto, ¿nos es legítimo extender el movimiento fenomenológico hasta una *proyección social histórica, marxista*?. El problema es complejo. Sin embargo, dentro de esa dificultad, podemos afirmar que la fenomenología, como cualquier otra actividad teórica, y aunque aspire a descubrir los fenómenos originarios, se ve afectada por una serie de condicionamientos históricos y que, por tanto, no podremos ya referirnos a una fenomenología *sub specie aeternitatis*, según expresión del profesor Montero Moliner.

Por consiguiente, podemos establecer una relación (¿fundamentación?) con el marxismo, desde una fenomenología revisada, siempre y cuando tengamos presente que esto es posible en la medida en que fenomenología y marxismo se sitúan en planos teóricos distintos, puesto que la actitud descriptiva de la fenomenología vale como renuncia a toda inferencia a construcción teórica que incluya hipótesis, actitud que a todas luces no es la del marxismo y, desde luego, dando por supuesto que sería ilusorio aspirar a una fenomenología que se moviese en un vacío histórico y social. Ya respecto a Husserl opinaba Garaudy que para salir del círculo, *«il faut reconnaître que l'ego transcendantal, au sens de la phénoménologie, doit s'identifier avec l'homme historique réel*" (150), aspiración ante la que dicho autor se sentía obstaculizado dado su subjetivismo inicial.

(149) Lukacs, G. *Existentialisme ou marxisme?*, op. cit., p. 74.

Este método –dice G. Lukacs– convenait bien á Husserl. Sin embargo opina que: l'emploi de la méthode est déjà beaucoup moins justifiable chez Sheller, ou chez Heidegger et chez Sartre, qui étudient les derniers problèmes de la philosophie (o. cit. p. 74).

(150) Garaudy, op. cit., p. 306, basado en Tran Duc Thao, *Phénoménologie et matérialisme dialectique*, Ed. Minh-Tan, Paris, 1951, p. 217.

Por ello, los observadores marxistas creen que extender los análisis intencionales de Husserl a una génesis histórica, no suprime el papel de la conciencia sino por lo contrario le da su plena eficacia y así, en su opinión, consideran el marxismo como la única solución posible de los problemas fenomenológicos. Lenin, por ejemplo, después de acusar a la «tercera vía» fenomenológica de idealismo subjetivo y de que, incluso en su evolución, el idealismo objetivo no supera el solipsismo, trata de conjugar el materialismo y la dialéctica proponiendo la relatividad del conocimiento bajo la visión hegeliana y aplica estos conceptos a la teoría del conocimiento destacando la noción de «aproximación».

Así pues, reconociendo con Merleau-Ponty la existencia de otros proyectos ya hechos (historia) junto al proyecto rigurosamente individual, diríamos de un modo gráfico que Hegel elabora las condiciones fenomenológicas y Marx las llena de un contenido histórico (151). La fenomenología habría dejado de ser contemplación para llegar a ser acción, transformación de sí y del mundo. Parodiando la frase de Lafarge, la Historia no desmiente a la Ontología (152).

(151) Thomas Molnar, *Sartre, philosophe de la contestation*, Ed. de la Table Ronde, París, 1969, p. 119.

(152) Lafarge, *La filosofía de J. P. Sartre*, G. del Toro, Madrid, 1970,

EVOLUCIÓN ONTOLÓGICO - HISTÓRICA DE LA PSICOLOGÍA FENOMENOLÓGICA

Así, la panorámica general anterior nos habría avocado a nuestra cuestión central: ¿Cuál es la situación exacta de Jean-Paul Sartre en este movimiento fenomenológico? Como ya hemos mencionado al principio, es indudable la formación fenomenológica de Sartre. Con frecuencia ha sido calificado como un frío razonador y un hábil observador fenomenológico, quizá de los más talentosos. Sus principales obras filosóficas estarán fundadas por ese método fenomenológico descriptivo (153). Como la fenomenología misma, siempre en movimiento evolutivo, la obra de Sartre no está detenida ni acabada.

Sin embargo, debemos tener en cuenta que Sartre utiliza su versión particular de la fenomenología (154) y que además, en algunos casos, quizás en los cruciales según Luyten, no se adhiere a la fenomenología existencial, sino que defiende una extraña especie de dualismo. Nos referimos a su concepción del *en-soi* y *pour-soi* con sus repercusiones en el conocimiento, en la idea contradictoria de Dios, etc., que analizaremos posteriormente. El fenomenólogo Sartre, pues, parece a veces dejar de serlo, e incluso violenta los principios fundamentales de la fenomenología, en la que con frecuencia somos avocados a callejones sin salida que nos impiden ulteriores reflexiones.

Sartre hace su propia fenomenología y esto a la vez que una ventaja, no deja de suponer un peligro. Sobre una experiencia de *La náusea*, en todo caso subjetiva, relativa y discutible, Sartre define, yendo más allá de lo que le permite dicha «intuición», la plena positividad del *en-soi* y, por ende, la total negatividad *del pour-soi*. Y a la radicalidad de estos conceptos, no aceptable

(153) «Elle [la méthode] fonde en effet les études réflexives de l'irréfléchi que sont celles de l'émotion, ou de l'imaginaire, ou encore celles de L'être et le néant. Ces dernières ne sont en effet rien d'autre que la mise en ouvre des conclusions de l'essai sur "la transcendance de l'ego" ou esquisse d'une description phénoménologique.» Sartre, *La transcendance de l'ego*, op. cit., pp. 75-76, n. 71.

(154) Como afirma Jolivet: si el objeto de la fenomenología consiste en descubrir y describir los fenómenos... «cada tipo de fenómenos dará origen a métodos especiales de investigación, de descripción y de interpretación». Jolivet, *Las doctrinas existencialistas*, op. cit., p. 390.

fenomenológicamente puesto que tanto la iniciativa como la negatividad, si bien en distintas «dosis», están inscritas tanto en el *en-soi* como en el *pour-soi*, se debe añadir el problemático despliegue del *pour-soi* en el antagónico *en-soi*; máxime si, como quiere Sartre, el *pour-soi* queda intacto de toda incrustación en esta proyección en el *en-soi*.

Quizá por todo esto O. Monasterio haya escrito: «*L'analyse d'un Merleau-Ponty ou d' un Sartre, ou d' un Heidegger, ou d'un Husserl, nous a aidé a comprendre la signification et l'importance de certains phénomènes... Mais leurs analyses n' étaient pas phénoménologiques, quoiqu'ils en aient dit, parce qu'elles n'étaient pas purement intuitives. Elles étaient intelligentes*» (155). En la fenomenología de Sartre ciertamente encontraremos aspectos no propiamente fenomenológicos. De ahí que la fenomenología sartreana se vea necesitada de unas idóneas correcciones que puntualizaremos más tarde. Aspectos, pues, todos ellos que no podemos olvidar.

Esto supuesto, y situando ya a Sartre en la perspectiva histórica fenomenológica, su intento fundamental va a consistir en completar las tendencias de Husserl y Heidegger (si bien en ciertos aspectos parece retroceder a Hegel), rectificando sus diferencias y oposiciones, para proyectarse así hacia nuevas conquistas filosóficas. Influenciado profundamente por Husserl y Heidegger, Sartre va a concebir, sin embargo, una fenomenología distinta de la de ambos. Considerando sus respectivos pensamientos como complementarios en su misma oposición, deseará realizar una ontología de la conciencia en situación.

Ambas aportaciones las encontramos en su *Bosquejo de una teoría de las emociones*, cuando, oponiendo la fenomenología al psicologismo que

(155) Dicho autor, al analizar que la fenomenología nació bajo el signo de tres grandes promesas: la de la evidencia perfecta, la de llegar a ser la ciencia de las ciencias y la de encontrar el único camino transitable hacia lo real. afirma: "*si le réalisme naïf et l'idéalisme avaient échoué, c'était... que ni l'un ni l'autre... n'avaient su aller droit aux évidences phénoménologiques*». y después de ensalzar las aportaciones de Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty y Sartre, enuncia: *..Malgré cela, il est clair aujourd'hui que la Phénoménologie, comme telle, n' a pas rempli ses promesses*». Finalmente, refiriéndose a la obsesión de la fenomenología por la «pureza», dice: *..Mais cette obsession du pur, ne cacherait - elle pas... une intellectualisation... de la conscience?*", O. Monasterio, "Paradoxes et mythes de la phénoménologie", *Revue de Métaphysique et de Morale*, n. 3 (1969), pp. 268, 275, 279-280.

trata los fenómenos de la conciencia como accidentes, nos señala la necesidad tanto de las esencias como de los hechos, estudiada en el caso de la emoción (156). Dicha concepción bilateral la extenderá a la psicología. Ésta estará subordinada a la fenomenología puesto que, si lo que a ella le interesa es el estudio positivo del hombre en situación, deberá antes haber elucidado las nociones del hombre (157). Perspectiva psicológica que continuará todavía en *L'imaginaire* si bien con preocupaciones ontológicas (158) y este paralelismo mantenido por Sartre entre Husserl y Heidegger, estructuras de la conciencia en uno y comprensión existencial de la realidad humana en el otro, seguirá reflejándose en la continuidad de las obras sartreanas: el *Esbozo* y *El ser y la nada*.

La primera prepara ya una ontología de lo psíquico mientras impone a la segunda el hombre en situación. «Existir para la realidad humana, es, según Heidegger, asumir su propio ser en un modo existencial de comprensión; existir para la conciencia es aparecerse, según Husserl» (159). Es decir, que Husserl le da a Sartre el método de investigación mientras que Heidegger le define el objeto de la misma; el objeto será la realidad humana en situación y el método consistirá en definirlo en tanto que él es conciencia pero

(156) Husserl ha sido impresionado, en primer lugar, por esta verdad: hay inconmensurabilidad entre las esencias y los hechos, y quien comienza su investigación por los hechos jamás llegará a encontrar las esencias... Sin renunciar, empero, a la idea de experiencia (el principio de la fenomenología es el ir "a las cosas mismas", y la base de su método es la intuición eidética, por lo menos es necesario someterla y hacer un lugar a la experiencia de las esencias y valores; es menester reconocer también que únicamente las esencias permiten clasificar y analizar los hechos... Habrá pues... una fenomenología de la emoción que, después de haber "puesto el mundo entre paréntesis", estudiará la emoción como fenómeno trascendental puro y ello no dirigiéndose a emociones particulares sino tratando de aprehender y de elucidar la esencia trascendental de la emoción como tipo organizado de conciencia." *Esbozo de un teoría de las emociones*, Alianza, Madrid, 1971, pp. 19 ss.

(157) O. cit., pp. 20 ss.

(158) "Il nous est donc permis de conclure: l' imagination... c'est la cons cience toute entiere en tant qu'elle réalise... Sartre, *L'imaginaire*, Gallimard, 1940, p. 358.

(159) Sartre, *Esbozo*, op. cit., p. 21.

en situación. Consecuentemente, Sartre reprochará a Husserl «el haber tomado el método por el fin y de haber iniciado una ontología artificial de esencias de la conciencia pura, y a Heidegger el haber pensado aprehender el objeto inmediatamente, sin distancia, y de haber comenzado una especie de ontología natural de la existencia irreflexiva” (160).

Y, en este contexto, la reducción fenomenológica adquirirá un sentido nuevo (161). Lo que Sartre pretende, pues, es que la ontología debe ser total, con un doble objeto, ambiguo, que es la relación misma de las esencias a la existencia. Pero, examinada la relación Husserl-Heidegger-Sartre, es preciso que volvamos a la doctrina husserliana para analizar con más claridad sus repercusiones en la psicología y consiguientemente saltar a la panorámica sartreana. A Husserl, como ya sabemos, Sartre le acusaría de desconocer la verdadera intencionalidad y de bordear a cada instante el idealismo kantiano, porque, dice Sartre: si la conciencia es conciencia de algo, esto no quiere decir que ella sea constitutiva del ser de su objeto, porque ser conciencia de algo es estar frente a una presencia concreta y plena que no es la conciencia, ello significa que la trascendencia es estructura constitutiva de la conciencia.

De hecho, para Sartre el gran descubrimiento de Husserl había sido la trascendencia de la conciencia, pero lo que ocurre es que desde el momento que hace del noema un irreal, que es correlato de la noesis y cuyo *esse* es un *pércepi* (es decir, que su ser se ha reducido al ser percibido), se muestra totalmente infiel a su principio. Dicho de otro modo, es necesario tener en cuenta al objeto. (En realidad, se puede discutir la crítica de Sartre, dado que el noema es el objeto inteligible inducido y que el objeto es siempre el hilo conductor del análisis de la vivencia). Para que éste sea percibido es necesario que esté ahí. Se requiere una trascendencia que vaya más allá de la conciencia. De otra forma, la distinción entre imagen mental y percepción ven-

(160) F. Jeanson, *El problema moral y el pensamiento de Sartre*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1968, p. 109.

(161) *"L'epojé n'est plus un miracle... c'est á la fois un événement pur d'origine transcendante et un accident toujours possible de notre vie quotidienne."* Sartre, *La transcendance de l'ego*, p. 84.

dría de la sola intencionalidad, cuando en realidad también las materias de ambas difieren (162) y además, para que la conciencia pueda imaginar le es necesaria una autonomía con respecto a las cosas, “*un décollement du sujet par rapport a l'objet*” (163).

Y así pasamos de la psicología a una ontología fenomenológica. La conciencia ahora no ignorará que su propia presencia ante sí, su existencia en tanto conciencia, está condicionada por la existencia misma del mundo. Presencia ante sí que no es sino otra denominación de una auténtica presencia en el mundo. Evidentemente, cabe preguntarnos todavía si esta ontología sartreana es realmente posible. En *El ser y la nada*, criticando los diversos usos del cógito hechos por Descartes, Husserl y Heidegger, Sartre nos sitúa de modo más preciso el problema de método tal como se le presenta. Si Descartes cayó en el error sustancialista por haber querido pasar por alto el hilo conductor del cógito «funcional» a la existencia, y si Husserl, por evitar el error, se encerraría en la mera descripción funcional del cógito, Heidegger intentaría la superación encarando directamente el análisis existencial, sin pasar por el cógito.

Pero, como observa Sartre, es preciso partir del cógito “a condición de salir de él». De donde necesitamos un instrumento que nos permita hallar el cógito mismo, el medio de evadimos del instantáneo a la totalidad del ser que constituye la realidad humana, y éste será el fin del ensayo fenomenológico *El ser y la nada*, es decir, la tentativa para dar cuenta de la esencia misma de la ambigüedad que caracteriza nuestro ser. Se trata, pues, de una fenomenología esencialista en la cual la esencia misma de la conciencia no parece válida sino puesta en relación con la esencia de su manera de estar en el mundo. Y, considerando desde este esencialismo, la ambigüedad no debe desaparecer sino transformarse en su esencia, en una dualidad en la que cada uno de ambos términos revela su insuficiencia.

(162) “*Sans doute nous verrons... que l'intention d'une image n'est pas celle d'une perception. Mais il faut encore poser que l' image et la perception n'ont pas la meme matière... L'imagination, op. cit., p. 112.*”

(163) “*Pour qu'une conscience puisse imaginer il faut qu'elle échappe au monde par sa nature même, il faut qu'elle puisse tirer d'elle-même une conception (position) de recul par rapport au monde.*» *L'imaginaire, op. cit., p.353.*

El objeto, el ser-en-sí que se basta a sí mismo en su ser-sí contingente no logra justificar su propia presencia; la conciencia, el ser-para-sí, que parece bastarse a sí mismo en su conciencia para-sí teórica, no logra dar cuenta de su propia existencia. Sin embargo, fácilmente supondremos que no se tratará, según Sartre, de la misma insuficiencia en ambos casos, puesto que eso nos conduciría al realismo o al idealismo, y que si Jean Paul concluye a favor del primado ontológico del *en-soi*, no quiere decir categóricamente primacía de la materia sobre el espíritu. A este respecto, si Husserl y Heidegger no han conseguido superar el dilema idealismo-realismo, ¿podemos decir que lo conseguirá J.-P. Sartre? ¿Existirá realmente una tercera vía válida que vaya más allá de dichas tendencias?.

Soslayando, de momento, la solución a este problema, y continuando con la inserción de Sartre en la evolución fenomenológica, ¿nos será lícito enmarcarlo igualmente en esa posible relación fenomenología-Historia? No es arriesgado suponerlo, si tenemos en cuenta el papel importante que han ocupado en su ideología sus relaciones con el marxismo. Precisamente su *Crítica de la razón dialéctica* tratará de tender un puente para integrar al existente concreto en los esquemas totalizadores del marxismo y para ello será preciso articular una jerarquía de mediaciones que rellene las lagunas y las discontinuidades entre el nivel de la explicación marxista y el de la comprensión fenomenológica existencial (164).

Sartre, en cierto modo, se había encerrado en ese mundo, modelo de parejas inmanentistas, formado por Hegel y Marx y por eso el profesor neoyorkino Molnar, después de interrogarse si la posteridad colocará a Sartre entre los marxistas o los fenomenólogos, concluye calificándolo de “utopista”, lo que para él significa «*le classer dans le premier groupe... sans toutefois être... en contradiction avec... le second*” (165). Como confiesa el propio Sartre en su respuesta al estudio de Garaudy: “*J'ai toujours considéré les méthodes de la phénoménologie et la saisie des projets existentiels comme d'excellents instruments pour approcher la question fondamentale de la praxis*” (166). Cree-

(164) Celia Amorós, «El concepto de razón dialéctica en J.-P. Sartre», *Teo. rema* (junio, 1971).

(165) T. Molnar, *Sartre, philosophe de la contestation, op. cit.*, p. 159.

(166) R Garaudy, *Perspectives de l'homme, op. cit.*, p. 111.

mos, pues, que las preocupaciones éticas y políticas del segundo período de J.-P. Sartre testimonian una continuidad con los fundamentos fenomenológicos establecidos principalmente en el primero: «*il n'en faut pas plus -concluirá La transcendance de l'ego*, a pesar de ser una de las primeras obras, *pour fonder philosophiquement une morale et une politique absolument positives*” (167) si bien más tarde el mismo Sartre corregiría ciertos aspectos de su postura inicial.

Así, si observamos con atención el análisis panorámico trazado, nos daremos cuenta que, insensiblemente, hemos ido esbozando lo que representa la metodología de nuestro trabajo: esencia-existencia, conciencia-mundo, trascendencia-inmanencia, sujeto-objeto... no serán sino distintas maneras de conjugar los conceptos claves de *pour-soi* y *en-soi*. La psicología a la que hemos sido llevados tras los análisis husserlianos de la conciencia, apelaba ya a la idea de la totalidad humana, pero sólo la ontología ha permitido situarse efectivamente sobre el terreno de un conocimiento totalitario del hombre (168) sólo ella puede situarse sobre el plano de la auténtica trascendencia y captar de una sola mirada el ser-en-el-mundo (existencia que nos será dada en principio por la experiencia fundamental de la náusea) con sus dos términos, porque sólo ella se coloca originariamente en la perspectiva del cógito.

Pero, a su vez, esta ontología que mantiene la ambigüedad en su corazón, va a avocar a un psicoanálisis existencial al que enseñará el origen verdadero de las significaciones de las cosas y su relación verdadera con la realidad humana. El psicoanálisis existencial, verdadero método fenomenológico, partiendo de la nomenclatura empírica de los comportamientos humanos los comparará para “separar” la elección fundamental. Ubicado en los deseos fundamentales, asegurará el paso de la ontología a la ética situándonos así en el plano de una tentativa moral. y esta actitud no desconocerá la influencia de lo social sino que la conservará como carácter intrínseco a sí misma.

De ahí el capítulo IV de nuestro trabajo que recogerá como funda-

(167) *La transcendance de l'ego*, op. cit., p. 87.

(168) La verdad humana de la persona debe poder establecerse... por medio de una fenomenología ontológica... *EN*, op. cit., p. 692.

mentos ontológicos la idea de fenómeno, el dualismo *en-soi* y *pour-soi*, las características de la conciencia (facticidad-trascendencia; el para-otro; el conflicto de la libertad; el proyecto: psicoanálisis existencial) y el hombre-historia. Sobre estas bases podremos ya matizar posteriormente -en el capítulo VII- un tema peculiar de nuestra tesis bajo la perspectiva del ateísmo intelectual y que estudiará consecuentemente la contradicción del *ens-causa-sui*, el Dios como el “Otro” y la mirada, la lucha de las libertades, Sartre como filósofo de la trascendencia inmanente y la “muerte de Dios” en Sartre.

OBSERVACIÓN CRÍTICA: FENOMENOLOGÍA Y TRASCENDENCIA

Nos hemos referido ya, en distintas observaciones, a ciertos aspectos parciales de Husserl y Heidegger como preludeo al análisis central que vamos a proseguir. Sin embargo, en este momento, nos interesa destacar una reflexión fundamental para precisar el estado de la cuestión de nuestro trabajo. En efecto: hemos enmarcado a Sartre en el campo general de la fenomenología y, por otra parte, uno de los temas de nuestro estudio se va a centrar en el binomio hombre-Dios. Lógicamente, como es obvio, surge la pregunta: ¿Sartre fenomenólogo puede juzgar sobre Dios? ¿Acaso el problema de Dios no pertenece a un nivel distinto al fenomenológico?

Ciertamente es comprensible que el pensamiento humano, como si se ahogara en las cosas primarias se haya esforzado en todos los tiempos por dilatar los horizontes de lo inmediato buscando dimensiones ónticas trascendentales que superasen lo fenoménico y de ahí su obsesión por la trascendencia; pero, cabe sospechar que estos intentos no sean sino buenos deseos injustificados, inoperantes dentro de una rigurosa fundamentación del conocimiento. La finitud de nuestros horizontes no tiene por qué suscitar la confianza en otros dominios *ónticos* que los trasciendan ya que sus argumentos adolecen de una *petitio principii*.

Incluso, si es verdad que *“la philosophie est rappel brutal de la transcendance”*, sin embargo, *«la transcendance n'est pas nécessairement l'au-delà invisible; elle peut être le dépassement de soi par la compréhension intellectuelle du sens nécessaire de mon destin»* (169). Concretamente, en el

(169) Trotignon, "Le dernier métaphysicien...", *L'Arc*, N. 30, p. 29.

caso de Sartre se habla de «ontología». Ahora bien, si entendemos este término “ontología” en el contexto tradicional, ciertamente lo identificaremos con la “Metafísica” cuyo intento es fundar las “realidades” supremas apuntando a una trascendencia.

Pero, el mismo Sartre ha notado la diferencia, incluso la oposición, que él concibe entre Ontología y Metafísica, donde una sitúa la condición humana y la otra se esforzaría por explicarla y deducirla a partir de ciertas hipótesis. Sin embargo, a pesar de que Sartre tenga presente esta distinción, debemos afirmar que desde el momento que pone a Dios como problema, y aunque lo rechace con cierta argumentación, se comporta más como ontólogo, que como metafísico. En tal caso puede indicarse con P. Trotignon que *“Sartre est le dernier métaphysicien»* (170). Por tanto, si consideramos la metafísica como una teoría gratuita, teoría por la teoría, entonces la ontología sartreana es una teoría surgida de una descripción que meramente explicita sin tratar de explicar (171).

En tal sentido irían orientadas las acusaciones de J. Wahl (o., cit.) cuando se refiere al fracaso de la ontología sartreana ya que la considera como metafísica, y la de H. Lefebvre, quien, sacrificando la moral a la metafísica se niega a ver en Sartre la posibilidad de una moral auténtica (172). Con otras palabras: nuestro tema es el de la posibilidad del planteamiento del problema de Dios partiendo del análisis fenomenológico sartreano. ¿Podemos afirmar que el método de J.-P. Sartre permite plantear el problema de Dios? Si, como

(170) *«Conquérante et revendicative, la métaphysique classique fait bon marché de l'ordre divin et de la stabilité du cosmos... c'est ce type de philosophie qui s'achève avec Sartre... Trotignon, op. cit., p. 28.*

(171) En una auténtica fenomenología, no se trata por tanto «de adoptar actitudes místicas que proclamen, en virtud de cierta inspiración, la existencia de realidades misteriosas. Se trata simplemente de fijar desde lo inteligible y en términos de inteligibilidad lo que lo desborda y, sin embargo, desempeña un papel dentro de la misma intelección... Y por otra parte, lo que se pretende tampoco es «que yo deba negar o simplemente poner en duda esa realidad transfenoménica... pero si pretendo fijar metodológicamente lo que se exhibe... tendré que resignarme a esa simple consideración”. Montero Moliner, *La presencia humana*, pp. 14, 32.

(172) H. Lefebvre, *L'existentialisme*, PUF (¿Que sais-je?), París, 1946.

ya sabemos, la fenomenología es un método de investigación de lo concreto, debemos concluir que los conceptos que ella utilice permanecerán afectados por su valor estrictamente metodológico y comprensivo, sin ser confundidos con pretendidas «realidades» situadas fuera de lo concreto (173).

El filósofo deberá renunciar, consecuentemente, a sobrepasar los límites de sus instrumentos de investigación y proponer un sistema racional que rivalice con la religión (174). Deberá ser consciente de que, en nuestro caso, no hay certeza posible más que con los conocimientos inmediatos de la fenomenología y que cuanto formule la metafísica, entendida en el sentido anterior, hipótesis inverificables que ni se confirmarán ni serán invalidadas, nos situará ante una realidad que no podemos ni comprender ni reducir. De ahí que cuanto aporten de positivo las descripciones fenomenológicas de Sartre deberá ser inscrito en un contexto diferente. Lo mismo afirmaremos de las respuestas a Sartre desde una metafísica. Como diría Jeanson, al bloquear los conceptos en una estructura relacional abstracta, se les priva igualmente de todo contenido (175).

Así pues, resumiendo con Varet, se trata de una ontología fenomenológica y no de una metafísica (176). Todo lo cual nos lleva ya a situarnos en una óptica puramente humana, la única que la filosofía puede reivindicar. Dentro de este punto de vista humano, poco importará el que Sartre sea caracterizado como el más ateo de los fenomenólogos o se aluda a las propias diferencias entre existencialistas teístas y ateos, si todos ellos parten de una misma intuición fenomenológica fundamental y se mueven en la

(173) «Como fenomenólogo... no puedo lanzarme al juego de especulaciones y pruebas que pretendieran justificar que fuera de la "conciencia"... del sujeto... hay otras cosas... Es enteramente legítimo que la fenomenología se libere de esos problemas en tanto que su planteamiento y solución requeriría un repertorio de deducciones, de hipótesis, de construcciones teóricas que, por principio, caen fuera de su método." Montero Moliner, *op. cit.*, p. 36.

(174) Daniel Patte, *L'athéisme d'un chrétien*, Nouvelles Editions Latines, París, 1965, p. 13.

La démarche philosophique contemporaine a renoncé à dépasser les limites de ses instruments d'investigation et, par là même, à proposer un système rationnel qui rivalise avec la religion (o. cit.p. 13).

(175) F. Jeanson, Desclée de Brouwer : "Les écrivains devant *Dieu*", 1966, p.74.

(176) Varet, *L'ontologie de Sartre*, PUF, París 1948.

misma dimensión. y tampoco tendremos dificultad en admitir la tesis de Patte según la cual, Religiosidad y Sartre partirían, en principio, del mismo análisis del hombre real. Porque lo que realmente nos interesa es que «*le problème de Dieu est un problème humain*» (177). Toda filosofía es un humanismo. De ahí que, situados en este nivel humano de Sartre, y presuponiendo que no conoce un orden metafísico pero que sabe y es afirmativo en lo que se refiere al hombre, nos debemos preguntar ahora por la consistencia y la validez de sus análisis: del *en-soi* y del *pour-soi*, e incluso planteándonos en qué medida es posible y legítimo pensar que Dios es la identidad de esos términos. Con lo cual, nos adentramos en el meollo de nuestra tesis.

(177) "*Probleme humain qui concerne le rapport des hommes entre eux, c'est un problème total auquel chacun apporte solution par sa vie entière, et la solution qu'on lui apporte reflète l'attitude qu'on a choisie vis-a-vis des autres hommes et de soi-même.*" Sartre. *Situations V*, Losada, Buenos Aires, 1968, p. 88.

IV.- FUNDAMENTOS ONTOLÓGICOS

En efecto, en este momento de nuestro trabajo intuimos que la fenomenología sartriana -entendida matizadamente en el sentido expuesto- evoluciona claramente hacia una Ontología. Consideramos que en ésta iremos descubrimos algunas de las claves esenciales de su filosofía. Para ello, en las páginas siguientes haremos referencia a: la propia idea de fenómeno, al dualismo “en-soi” y “pour-soi” y a las características de la subjetividad humana. Centraremos igualmente nuestra atención en el problema de la intercomunicación, el conflicto de la libertad y el proyecto o psicoanálisis existencial. No obstante, prevemos que diversas afirmaciones en torno a estos conceptos nos plantearán algunos interrogantes de fondo que, a su vez, nos exigirán efectuar determinadas observaciones críticas.

IDEA DEL FENÓMENO

La idea del fenómeno, considerada en sí misma, implica dos ideas relevantes: el descubrimiento de las cosas y la primera aparición de lo objetivo, es decir, del *en-soi*.

El descubrimiento de las cosas o la revelación del ser

Jean-Paul Sartre, en su búsqueda del ser, parte de una experiencia sorprendente y fundamental: la náusea. Antoine Roquentin, viajero erudito y solitario, sintió un día en la playa una especie “*d' écoeurement douceâtre*”, algo así como “*une sorte de nausée*” en las manos. Esta experiencia se le vuelve a presentar repetidamente, con una “*aveuglante évidence*”, bajo un “*chatouillement désagréable*”, como una “*saleté*” o “*déception au sexe*”, incluso «*au fond de sang... de la flaque visqueuse*”. Ante ella siente deseos de “*vomir*”, y “*un goût de sang dans la bouche*”. Es un “*immense écoeurement*” por el que «*tout se met a flotter*” (178).

Al principio creía que era él quien cambiaba, pero pronto se da cuenta de que el mal estaba inherente a las cosas y que éstas le “tocaban” como “animales vivos” (179). Y su turbación llega al máximo cuando, lo que venía esperando, se ilumina: «*l'existence s'était soudain dévoilée*» (180).

(178) *La nausée*, Gallimard, París, 1938, pp. 22, 32, 37, 138, 173, 174, 185.

(179) *O. cit.*, p. 22.

(180) “*Avant ces derniers jours, je n'avais pressenti ce que voulait dire "exister". J'étais*

Cuando Roquentin se conformaba con «clasificar» las cosas, no había misterios ni malestar, pero cuando se desvanecen las palabras con las significaciones de las cosas, la existencia aparece “*dense et lourde et douce*”, perdiendo su apariencia abstracta, su aire inofensivo, y constituyendo «*la pâte même des choses*» (181). Y esta existencia que nos rodea (182) se presenta como un *être là, simplement*, contingente, ahí y de más, sin explicación, sin razón. Incluso Roquentin mismo afirma: “*j’étais de trop*”. De aquí nace la palabra «absurdo»; aquí está la llave de todo, de mi existencia, de mis náuseas; absurdo fundamental, absoluto e irreductible (183). Sin duda, hay gente que comprende esto. Sólo que «*ils ont essayé de surmonter cette contingence en inventant un être nécessaire et cause de soi. Or, aucun être nécessaire ne peut expliquer l’existence*”. La contingencia es la gratitud perfecta.

Primera aparición de lo objetivo: el “en-soi”

Así, a través de esta experiencia, Roquentin (Sartre) se encuentra en presencia del ser. Su conceptualización, de hecho ya empezada, va a con-

(continuación cita 180)

...comme les autres... le disais comme eux "la mer est verte; ce point blanc..." , mais je ne sentais pas que ça existait; a l'ordinaire l'existence se cache. Elle est là, autour de nous, en nous, elle est nous, on ne peut pas dire deux mots sans parler d'elle et finalement, on ne la touche pas... Si l'on m'avait demandé ce que c'était que l'existence, j'aurais répondu de bonne foi que ça n'était rien, tout juste une forme vide qui venait s'ajouter aux choses du dehors... et puis voilà: tout d'un coup, c'était là, c'était clair comme le jour.» Ibid., pp. 179-180.

(181) O. cit., pp. 147 y 180.

(182) “... *gluant, triste, écoeurant ou encore visqueuse, répugnant, obscène*”. T. Molnar, Sartre, *philosophe de la contestación*, op. cit., p. 45.

(183) «*Le mot d'absurdité naît à présent sous ma plume... je comprenais que j'avais trouvé la clef de l'Existence, la clef de mes Nausées, de ma propre vie... tout ce que j'ai pu saisir ensuite se ramène à cette absurdité fondamentale... Mais je voudrais fixer ici le caractère absolu de cette absurdité. Un geste, un événement... n'est jamais absurde que relativement: par rapport aux circonstances qui l'accompagnent... Mais moi, tout à l'heure, j'ai fait l'expérience de l'absolu: l'absolu ou l'absurde... Absurde, irréductible; rien... le monde des explications et des raisons n'est pas celui de l'existence.*» O. cit., pp. 182-183.

tinuar a nivel ontológico describiendo igualmente el «fenómeno» (184) del ser, tal como se manifiesta, sin intermediario. Para ello, Sartre se inscribe en una tradición, reconociendo que el pensamiento moderno ha realizado un progreso considerable al reducir el existente a la serie de las apariciones que lo manifiestan. Se trata, por tanto, de que sólo en la aparición (no apariencia, puesto que implicaría un debajo) reside la realidad. La cosa no es más que lo que me aparece. El mundo es la totalidad de lo que aparece a la conciencia y la conciencia, que surge en el mundo será, a la vez, captación de esta aparición y lo que aparece en el acto de captar.

Con ello se suprime el dualismo interior-exterior, puesto que todas las «apariciones» (185) son equivalentes y «remiten a otras» sin ser ninguna privilegiada, y consecuentemente desaparece el dualismo ser-aparecer, puesto que la apariencia remite a la serie total de las apariencias. Evidentemente, mientras se ha creído en unas realidades numéricas, la apariencia se ha presentado como un «puro negativo», pero si nos hemos desprendido de lo que Nietzsche llamaba “la ilusión de los trasmundos” la aparición se toma plena positividad y su esencia que es «parecer» ya no se opone al ser sino que es su medida. Así llegamos a la idea de fenómeno de Husserl (186) o Heidegger (187) «el fenómeno o lo relativo-absoluto».

(184) Este término "fenómeno», deberemos entenderlo en el sentido indicado en la segunda parte. Por tanto, estamos a un nivel distinto tanto de la "fenomenología» geográfica de W. Whewel, como de la «fenomenología» física de E. Mach, o incluso de la concepción teilhardiana que, a pesar de que tiende "sólo al fenómeno, aunque todo el fenómeno», habla en un término "científico"; y si es verdad que en ocasiones se muestra como filósofo, en todo caso su dialéctica es "rocosamente trascendentalista". Teilhard de Chardin, *El fenómeno humano*, Taurus, Madrid, 1967, pp. 29, 12, 16.

(185) Debemos señalar con el profesor Arias que este término puede ofrecer confusión, si no se distingue debidamente el *phainomenon* y los *phantásmata* griegos. Como sabemos, "apariencia.. en castellano tiene dos sentidos: o bien surgimiento de la cosa real, tal como es, o bien en cuanto representación "ficticia.. de ella y que serían los *phantásmata*. A. Arias Muñoz, "Fundamento y ubicación del ateísmo sartreano», art. cit., p. 65.

(186) Husserl había ya prometido que " *la phénoménologie transcendante... pleinement développée, est eo ipso une authentique ontologie universelle*». y éste es el intento que Sartre trata de llevar a cabo, ahora, en sus comienzos de *El ser y la nada*. Cf. Husserl, *Méditations cartésiennes*, Vrin, Paris, 1953, p. 132.

(187) Si la fenomenología tiene por tarea poner al día la relación al ser, podríamos decir que es "*la science de l' être de l' étant - l'ontologie*». Heidegger, *L'être et le temps, op. cit.*, p. 55.

Es decir, relativo porque supone alguien a quien parecer y absoluto porque lo que el fenómeno es, lo es absolutamente, pues se devela como es. Con lo cual, las nociones de la antigua metafísica: potencia-acto, apariencia-esencia, habrían caído con el derrumbamiento de aquella. Ahora todo está en acto y la apariencia no oculta la esencia, sino que la revela: es la esencia. Un nuevo dualismo, el de “lo infinito en lo finito”, reemplazará el dualismo del ser y el parecer, puesto que el existente no puede reducirse a una serie finita de manifestaciones. El ser será, por ello, absoluto, en cuanto que desborda todos los puntos de vista posibles. Por eso, no bastará afirmar que la conciencia alcanza al ser en el fenómeno, pues «el ser del fenómeno no podía reducirse. al fenómeno del ser» (188) o lo que es lo mismo, el ser no se manifiesta entero en cada una de sus manifestaciones.

Dicho de otro modo, una vez reducida la realidad a las apariencias, cabría el peligro de volver al «*esse est percipi*» de Berkeley, según el cual el ser no sería sino lo que yo conozco. Y esto es lo que, según Sartre, han hecho los idealistas invitándonos a confundir el ser y el fenómeno. Pero, en su opinión, no parece que la célebre fórmula de Berkeley pueda satisfacer tanto por lo referente a la naturaleza del *percipi* como a la del *perceptere*. En efecto, sería un error examinar el conocimiento y no la conciencia, ya que la conciencia no es un modo particular de conocimiento; más bien «*la connaissance... n' est qu'une des formes possibles de ma conscience*» (189).

Pero, de cualquier modo, conocer es “*s'éclater vers... s' arracher... par-delà soi, vers ce qui n'est pas soi... hors de moi*» (190), es decir, dirigirse hacia, apuntar hacia un objeto; objeto que no procede de la conciencia porque es imposible construir lo objetivo con lo subjetivo, y sin el cual (sin el objeto) no habría ni conocimiento ni conciencia. De ahí que «renunciando a la primacía del conocimiento, hemos descubierto el ser del cognoscente y encontrado lo absoluto», evitando, por consiguiente, el idealismo al «captar un ser que escapa al conocimiento y que lo funda» y cuyo modo de captación, además,

(188) *EN, op. cit.*, pp. 14, 16.

(189) *Situations 1*, p. 31.

(190) *Situations 1*, p. 30.

«no es un fenómeno de conocimiento, sino la estructura del ser» (191).

Sin embargo, si bien es verdad que toda conciencia es posicional en cuanto que se trasciende para alcanzar el objeto, debemos tener en cuenta que para que sea conocimiento de su objeto es preciso que sea conciencia de sí misma como siendo ese conocimiento. Es decir, que no es definible sino simultáneamente por los dos aspectos de ser conciencia de alguna cosa y de ser conciencia de sí como siendo conciencia de alguna cosa. Con lo cual, salvando respectivamente a la conciencia de no ser más que existencia, epifenómeno del ser, y salvando al ser de no ser más que producto de la conciencia, constatamos que, «la transfenomenalidad del ser de la conciencia... exige la transfenomenalidad del ser del fenómeno» (192).

Sería, en suma, lo que Sartre llama «la prueba ontológica»: si la conciencia es conciencia de algo, ello significa que nace conducida sobre un ser que no es ella misma y significa además que se da como ya existente cuando ella lo revela y no un ser numérico al modo kantiano que tras ellos permaneciera oculto (193). Ser transfenoménico además, que se anuncia en el fenómeno como un más allá de este fenómeno. *En resumen*: partiendo del fenómeno, concluimos que él no se apoya en sí mismo en tanto que fenómeno. El mundo no es sólo fenoménico, no es solamente mundo para-nosotros: él es, es en-sí, independiente de la conciencia. La conciencia misma no es sólo fenoménica: es subjetividad absoluta, irreductible al modo de ser del mundo. De donde, superando el fenómeno a la vez hacia los dos tipos de ser que él indica, pensará Jean-Paul haberse situado tanto más allá del fenomenismo idealista como del epifenomenismo realista.

(191) *EN, op. cit.*, pp. 24, 25. Para escapar al primado del conocimiento que, según él, define el idealismo, Sartre se traslada a un estado "prerreflexivo", anterior tanto al conocimiento como al querer y que condiciona al uno y al otro.

(192) *EN, op. cit.*, p. 28.

(193) Fijémonos que esta «prueba ontológica» se distingue claramente de la de los teólogos o de la de Descartes. Para Sartre, si bien se trata de encontrar una realidad trascendente, ésta no es Dios, como veremos más tarde, sino el mundo.

ENTORNO OBJETIVO Y EXISTENCIA HUMANA: DUALISMO “EN-SOI” Y “POUR-SOI”

Rasgos del ámbito exterior: el “en-soi”

Hemos partido, pues, de la pura apariencia y nos encontramos en medio del ser. El ser transfenoménico de lo que es para la conciencia es él mismo en sí. Pero, ¿qué podemos decir de este ser? En primer lugar “es en sí” (194) consiste en sí mismo (195). En este sentido conviene rechazar el prejuicio del creacionismo que querría que el ser fuera creado. Lo cual es imposible porque, o bien si el ser es concebido en una subjetividad, así sea divina, queda como un modo de ser intrasubjetivo, dado que, como decíamos a propósito del idealismo, con lo subjetivo no se construye lo objetivo, o bien, si admitimos la fulguración de que habla Leibniz, el ser «no puede afirmarse como ser sino hacia y contra su creador, pues de lo contrario se funde en él (196).

Con lo cual, la hipótesis creacionista resulta inútil, supuesto que el ser, o es independiente de Dios o no existe. Pero, decir que el ser es increado, no significa que se cree a sí mismo, puesto que supondría un ser anterior a sí. Además, el ser es sí; ni pasivo ni activo, puesto que estas nociones son humanas. En segundo lugar, está más allá de la negación y de la afirmación, las cuales suponen una distinción entre sujeto y objeto. Inherente a sí, sin distancia “no debiera llamársele inmanencia” ya que ésta es una forma de relación a sí. Opaco a sí mismo, porque está lleno de sí, “es lo que es”. Sin interior ni exterior, no tiene secretos, es macizo. “Síntesis de sí consigo mismo”, está aislado y “no mantiene relación alguna”. Ignora la alteridad; más allá del devenir, es plena positividad, es indefinidamente él mismo, escapa a la tempo

(194) *EN, op. cit.*, p. 34.

(195) «*Pour ce qualificatif d'en-soi nous entendons que l' être... se donne comme portant en lui - même son sens d' être.*» Dartigues, *Qu'est ce que la phénoménologie?*, *op. cit.*, p. 120.

(196) *EN, op. cit.*, p. 33.

ralidad. Finalmente, “el ser-en sí es” (197). Ni posible, ni necesario. Simplemente es (198). Y como nos lo había revelado *La náusea*, es contingente, está de más. De modo que, conducidos por las apariciones nos hemos visto obligados a poner dos tipos de seres: «el en-sí y el para-sí” (199).

(197) *EN, op. cit.*, p. 36.

(198) Por esta afirmación, Troisfontaines caracteriza el sistema de Sartre como «materialismo en epifenómeno». El epifenómeno es conciencia, pues en Sartre la conciencia (como vamos a ver) es meramente «nada». Troisfontaines, *Le choix de J-P. Sartre*, Paris, 1945, p. 18.

(199) *EN, op. cit.*, p. 36.

La existencia humana: el «pour-soi». Interrogación y negación

En efecto, el ser descrito no recubre todo el ser. Frente al en-sí de *La náusea* estaba también Roquentin, el hombre, diferente del objeto ya que él era conciencia (200). " *La conscience existe comme un arbre... elle se dilue... elle cherche à se perdre... mais elle ne s'oublie jamais: elle est conscience d' être une conscience qui s'oublie. Il y a conscience de tout... et conscience, hélas! de la conscience* " (201). Por tanto, saber qué es la conciencia es saber qué es el hombre. Ahora bien, para captar la conciencia, sería un error querer hacerlo en sí misma porque ya sabemos que la conciencia es siempre conciencia de algo, inseparable del ser" (202) y si en rigor pudiéramos concebir al en-sí sin la conciencia, no sería posible alcanzar la conciencia sin el en-sí, ya que estrictamente ésta no es. Así lo expresan con frecuencia los personajes de *Les chemins de la liberté* (203).

Por eso, la relación entre las regiones del ser, nosotros la descubrimos al interrogar esa totalidad que es el hombre-en- el-mundo (204) única realidad concreta. Y al igual que Descartes en sus *Lettres a la princesse*

(200) «El hombre por oposición al *en-soi*, es *pour soi*.» Wahl, *op. cit.*, p. 45.

(201) *La nausée*, *op. cit.*, pp. 238-239.

(202) Si el ser se presenta como aquello a lo que tiende la conciencia intencional, ésta no puede desde entonces «*être conscience sans poser quelque part de L' être*». G. Varet, *L'ontologie de Sartre*, *op. cit.*, p. 24.

(203) " *Je sais, dit Marcelle... tu te figures que tu n'es pas ce que tu regardes, que tu n'es rien. Au fond, c'est ça ton idéal: n' être rien.*» *L'âge de raison*, *op. cit.*, p. 19. «*Non, dit sèchement Daniel... je ne suis pas... on n'est jamais rien.*» *Ibid.*, p. 125.

(204) Si bien Heidegger, a su vez, trata de proyectar al hombre hacia el Ser en general, se opone, no sólo al sujeto trascendental de Husserl sino también a esta conciencia que Sartre consideraría como el fundamento absoluto: «*Bien plutôt est designé par Dasein ce qui doit être avant tout éprouvé comme lieu, a savoir comme le champ de la vérité de l' être, et ensuite être pensé conformément a cette épreuve*». Heidegger, *Qu' est-ce que la métaphysique?*, Gallimard, *op. cit.*, p. 33.

Élisabeth buscaba una experiencia que le permitiera comprender la unión cuerpo-alma, nosotros intentamos profundizar en la relación hombre-mundo a través de una conducta primera: la interrogativa, en la que descubrimos al hombre tal cual es en ese mundo. Al interrogar al ser participamos de su trascendencia, preguntamos sobre su ser en espera de una respuesta que será sí o no, afirmativa o negativa, admitiendo por principio la posibilidad de una respuesta negativa, de la no existencia.

«No-ser» que será triple en cuanto que acoge al no-ser del interrogador que ignora la respuesta, en cuanto a la posibilidad del no-ser trascendente y, finalmente, respecto a la del no-ser de limitación dado que si afirmamos una verdad entendemos que «es así y no de otra manera». Y he aquí que esta ojeada a la interrogación nos revela que «estamos rodeados de nada» y que cualquiera que sea la respuesta, podrá formularse así: «el ser es eso y, fuera de eso, nada»(205) con lo que tenemos un nuevo componente de lo real: el "no ser" sobre el que se recortará lo que el ser es. Así lo describirá Roquentin: «*ce néant n'était pas venu avant l'existence, c'était une existence comme une autre*» (206).

Luego, llevados del ser a la interrogación y de ésta al ser de la negación, afirmamos que el hombre interrogador (207) es también el ser ante el cual se desvela la nada, ya que la negación nos remite al no-ser. Y esta última captación es verdad porque la negación no es sólo una cualidad de juicio, no es inseparable de él; la interrogación no es un juicio: es más bien una conducta perjudicativa, una develación del ser, sobre el que podrá emitirse un juicio y que, por consiguiente, "puede develar un no-ser". Además hay muchas conductas, como, por ejemplo, la destrucción, que no son judicativas y que, sin embargo, presentan esa comprensión inmediata del no-ser sobre fondo de ser.

(205) *EN, op. cit.*, p. 44.

(206) *La nausée, op. cit.*, p. 190.

(207) «*Get étant que nous sommes... et qui a... la possibilité de poser des questions, sera désigné sous le nom d' être-la (Dasein).*» Heidegger, *L'être et le temps, op. cit.*, p. 25.

Lo veremos con más claridad si consideramos un juicio negativo en sí mismo. Por ejemplo, dice Sartre, si estoy citado con Pedro, llego tarde y me digo: «no está en el café», el café permanece como fondo para presentarme la forma determinada de la desaparición constante de Pedro que surge como una nada sobre el fondo de anonadamiento del café. Es decir, que el no-ser no viene a las cosas por la negación, sino que, por el contrario, el juicio de negación está condicionado y sostenido por el no-ser. Por tanto, ya no sólo es inconcebible la nada como la quiere Bergson: del ser no se deriva la negación, sino que además «para que sea posible decir no ... (es preciso) que el no-ser sea una presencia perpetua... que la nada infeste al ser» (208), o sea que la nada no sólo es precedida lógicamente por el ser, sino que toma su eficacia y su existencia prestada del ser.

La nada ya no será, por tanto, como pensaba Hegel, una noción complementaria del ser, tesis y antítesis, «abstracciones vacías», olvidando que el vacío es vacío de algo y que «el ser es y la nada no es» (209), ni será lo que creía Heidegger, quien, progresando sobre Hegel, daba entrada a una comprensión preontológica del ser, a una comprensión de la nada y hasta a una posibilidad para el *Dasein* de encontrarse frente a la nada en la angustia, pero, en cuya opinión, la nada era como un medio infinito de donde surge el ser para quedar luego en suspenso sobre él (210). Ahora la nada estará para Sartre "en el seno mismo del ser, en su meollo, como un gusano" (211) habitando la infraestructura de las "negatividades". Y el origen de esta nada no será ella misma ya que no puede "nihilizarse" puesto que no es, sino que será precisamente el hombre. "El ser por el cual la nada adviene al mundo", al que hemos descubierto haciendo emanar, desde su interrogación, la negatividad.

(208) *EN, op. cit.*, p. 51

(209) *EN, op. cit.*, p. 55.

(210) "Pourquoi est-il en somme de l'étant et non pas plutôt rien?" «Dans la nuit claire du néant de l'angoisse se montre enfin la manifestation originelle de l'existant comme tel: à savoir qu'il y ait de l'existant -et non pas rien. Ce "non pas rien"... (c'est) la condition préalable qui rend possible la manifestation d'un existant en général... Heidegger, *Qu'est-ce que la métaphysique?*, pp. 43,62.

(211) *EN, op. cit.*, p. 62.

Conciencia emotiva e imaginativa

Pero, ¿en qué consiste justamente esta conciencia? Ayudándonos del estudio sobre las emociones, en el que captamos a lo vivo el juego de la conciencia, vemos cómo Jean-Paul, en tanto que fenomenólogo, busca "lo significativo" del acto humano, y nos pone en guardia contra posibles errores. Así, en contra de W. James, para quien "el estado de conciencia... no es más que la conciencia de las manifestaciones fisiológicas", y en contra de P. Janet, quien hace de la emoción "una conducta de *desadaptación*" (212), Sartre se reafirma en la necesidad de ir más allá de estas doctrinas "periféricas" y de buscar la auténtica significación de la emoción. Algo parecido le ocurrirá frente al psicoanálisis cuya contradicción reside en presentar a la vez un lazo de causalidad y un lazo de comprensión entre los fenómenos que estudia y en contra de lo cual se debe tener en cuenta que "todo lo que ocurre en la conciencia, sólo puede recibir explicación de la propia conciencia" (213).

Es decir que al tratar la conciencia como un sector del ser, la psicología clásica la priva de todas las características que expresan precisamente la conciencia, en su relación activa con un mundo que ella opone a sí misma. En efecto, si la conciencia emocional es "conciencia del mundo" y una emoción es "transformación del mundo", con frecuencia ocurre que, cuando los caminos se hacen difíciles, tratamos de vivir ese mundo de un modo "mágico" (214) y cuando en estas concepciones llegamos al límite, adoptamos diversidad de actitudes emotivas, como por ejemplo el «miedo pasivo» (desmayo) y activo (desmayo fingido) o la «tristeza pasiva» (postración) y «activa» (comedia) (215) así como otras conductas similares, en las que observamos en la conciencia una perenne tentativa de evasión donde

(212) *Bosquejo de una teoría de las emociones, op. cit.*, pp. 39, 42.

(213) *O. cit.*, pp 73-71.

(214) *O. cit.*, pp. 76, 85.

(215) *O. cit.*, pp. 90, 91, 94, 96.

«la conciencia misma se degrada (216) y el hombre aparece como "hechicero para el hombre" (217).

Juego de la conciencia que también captamos a través de la imaginación, que es actitud de la conciencia y cuya función resulta igualmente mágica. El mismo sueño, por citar un ejemplo, no es sino una historia-ficción "envoutante" en la que la conciencia "c'est mouée" (218) y como él, tantos otros aspectos en la imaginación que constituyen un conjunto de "objets-fantômes" que se presentan como "une évacion", "une négation de la condition d'être dans le monde", un "antimonde" (219) mientras que la auténtica conciencia debe ser "libre" y poder definirse como un "être-dans-le-monde" (220) Cambios que, como explicita Merleau-Ponty, son verificados por el cuerpo asegurando nuestra creencia (221).

Y es de notarse cómo esta actitud de evasión, de no compromiso, la conciencia la continúa en todas las manifestaciones de su actividad (45). Así pues emoción e imagen nos sitúan ante la repulsa, ante la negación. El ser es

(216) O. cit., pp. 238-261.

(217) O. cit., pp. 106,108,117.

(218) *L'imaginaire*, op. cit., p. 340. 42. *Ibid.*, pp. 238-61.

(219) O. cit., p. 357.

(220) Porque «el cuerpo, siendo... el vehículo de nuestra comunicación tanto en el tiempo como en el espacio (es) como consecuencia... el medio de abolición del tiempo o del espacio objetivo... Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 211.

(221) «Qu'il s'agisse de bourgeois, de chrétiens, la plupart sont inauthentiques, en ce sens qu'ils se refusent à vivre jusqu'au bout leur condition... y es que «l'essentiel demeure cette tentation de se démettre de soi-même et d'être manqué... d'une nature... qui le dispense de toute responsabilité et de tout lutte... *Réflexions sur la question juive*, Gallimard, 1954, pp. 109-110, 132.

puesto fuera de juego o más bien se le quiere poner fuera de juego, porque la que, en realidad, se ha colocado en este "fuera" ha sido la conciencia, cambiando su relación con las cosas, estallando hacia el mundo, pero sin coincidir con él (223). Por consiguiente, entre el hombre y el mundo hay siempre una ruptura, una nada que el hombre aporta y que aísla. Pero... este retirarse.... ¿no será porque la conciencia misma es una nada? ¿No será cierto aquel sentimiento de los personajes de *Los caminos de la libertad*? (224).

El hombre y su entorno: ¿interferencias mutuas?

Para esclarecer este punto, es preciso volver al cógito (225). En efecto, si es verdad que la conciencia es conciencia de algo, también hay que decir que es conciencia de sí porque no hay sentimientos ni deseos inconscientes, y precisamente esta noción definirá el ser mismo de la conciencia (226). "Conciencia de sí" que no hace referencia al conocimiento (el «de» lo usamos solamente por cuestiones gramaticales) ni que es una nueva

(223) Para Heidegger: "*Le Dasein se comprend toujours a partir de son existence, c'est-à-dire a partir de sa possibilité d'être lui-même ou non lui-même...* Heidegger, *L' être et le temps*, op. cit., p. 28.

(224) Véase nota 26. O como confesaría Mathieu: "... *après tout, moi aussi, j'ai choisi la fuite*». *La mort dans l'âme*, op. cit., p. 101.

(225) «Para encontrar en él... el medio de evadirnos de la instantaneidad hacia la totalidad de ser que la realidad humana constituye... *EN*, op. cit., p. 134.

(226) Esta afirmación tendrá valor sólo si recordamos lo que ya decíamos al citar *Situations I* de que no debemos confundir conciencia y conocimiento, ya que saber no es tener conciencia de que se sabe. Y, aceptada la díada conocimiento-conciencia, si quisiéramos que el cognoscente fuera conocido a su vez, necesitaríamos un tercer término que sería indefinido. Lo cual nos lleva a afirmar que el propio sujeto no es objeto de conocimiento. Antes que el cógito reflexivo de Descartes, existe un cógito prerreflexivo sin el cual ese otro no existiría. Y como concluye Jeanson, nosotros renunciamos aprehender la conciencia en ese cógito cartesiano porque, poniendo la conciencia fuera del tiempo y fuera del mundo, realiza una separación brutal y definitiva y que arroja la conciencia en una sustancialización instantánea, en frente de una sustancia material que no tiene ella misma existencia sino en el instante.

conciencia sino «el único modo en que un objeto externo debe existir con tres dimensiones». Y esta conciencia que, por tanto, no es una díada sino relación inmediata de sí a sí, posicional (como decíamos arriba) respecto del objeto, puesto que no puede "*être conscience sans poser quelque part de l'être*» y, al mismo tiempo, no posicional de sí misma, es una «descomprensión del ser».

De modo contrario al en-sí, «no coincide consigo misma». Y así como de una mesa puedo decir simplemente que es una mesa, de una creencia, por ejemplo, no puedo limitarme a afirmar que es creencia, puesto que es conciencia de creencia. Ambos aspectos forman un solo y mismo ser, remitiendo el uno al otro, pero si se les quiere captar se deslizan «como un juego de reflejos» porque, sencillamente, son diferentes (227) y precisamente el sí representa la distancia ideal del sujeto consigo mismo, lo que llamamos «la presencia así» (228). Esta presencia, al igual que cualquier otra, implica una dualidad, una separación en cuanto supone un despegue del ser con respecto a sí, y además cualquier negación, como ya lo hemos dicho, llega a la superficie por la realidad humana.

De modo que aquella presencia a sí supondría que en el ser se habría deslizado una fisura que no sería nada, ya que, según nuestro ejemplo, la creencia no es nada más que la conciencia de creencia, y que sería «lo negativo puro», la simple imposibilidad para la conciencia de coincidir consigo misma y que, en definitiva, «es la nada» captada en toda su pureza. Así podremos ahora contestar a nuestra cuestión inicial (229). Tratando de elucidar

(227) Este reflejo-reflejante ha querido ser explicado por los filósofos recurriendo a una *idea-ideae* que, a su vez, reclama un *idea-ideae-ideae...*; pero, la introducción al infinito no es, según Sartre, sino una teoría destinada a reducir al ser de la conciencia al ser del en-sí.

(228) En suma, "una manera de ser en equilibrio perpetuamente inestable entre la identidad como cohesión absoluta sin traza de diversidad, y la unidad como síntesis de una multiplicidad..." y la ley de ser para-sí, como fundamento ontológico de la conciencia consiste en ser él mismo en la forma de presencia a sí... *EN, op. cit.*, p. 127.

(229) Debemos notar antes de concluir este punto que si la aparición de algunas nuevas ideas puede parecer precoz y sorprendente, ello se debe a la lógica limitación que nos impone la brevedad de nuestro trabajo y que debe suponer ciertos conceptos. De todos

el sentido de la relación hombre-mundo, nos preguntábamos por el ser de la conciencia. Pues bien, el para-sí es el ser que se determina a sí mismo a existir en tanto que no puede coincidir consigo mismo.

El ser de la conciencia consiste en existir a distancia de sí como presencia a sí. La nada, «agujero de ser», es justamente la conciencia o para-sí. Y, si el ser en-sí no puede ser afectado por esa nada puesto que «*il reste indifférent à l'apparition et à la disparition des consciences*», sin embargo, desde el punto de vista de la conciencia es totalmente afectado, pues precisamente por este surgimiento de la nada se erige en mundo (230). Dicho de otro modo, la conciencia o realidad humana es el ser por el cual la nada viene al mundo, porque ella misma es nada (231). En frase de Sartre, "es el ser en tanto que, en su ser y por su ser, es fundamento único de la nada en el seno del ser» (232).

modos, para una mayor conexión tengamos en cuenta que aquella posibilidad que hemos descubierto en el hombre de segregar la nada desde Descartes se le llamó libertad y es característica inconfundible de la realidad humana. El hombre toma conciencia de su libertad en la angustia que no es, por tanto, sino el modo de ser de la libertad como conciencia de ser. Y en esta angustia aprehendemos la conciencia que escapa a toda motivación sobre el plano de la temporalidad. Finalmente, es digna de ser mencionada la existencia de una mala fe o conductas de huida que implican una conciencia que escapa a sí misma en la inmanencia instantánea de su propia presencia ante sí.

(230) Merleau-Ponty reconoce la negatividad de la conciencia pero sin embargo trata de darle una proyección social. objetiva. «*La conscience, pure négation... ne peut s'engager au dehors que si elle y trouve une négation...; négation de la société bourgeoise... Le Parti est un double de la conscience*» . Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*. Gallimard, 1955, p. 143.

(231) «La conciencia quiere decir distancia ... Rompe la densidad compacta del "ser-en-sí", nos había dicho arriba Luypen. Y añadimos ahora: «*La conscience... elle est le néant...; il n'y a pas réciprocité entre l' être et le néant, entre l'e "en-soi et le pour-soi"*. R. Garaudy, *op. cit.*, p. 85.

(232) *EN, op. cit.*, p. 130.

CARACTERÍSTICAS DE LA SUBJETIVIDAD HUMANA

Facticidad y trascendencia

En nuestro movimiento de *esencialización* para comprender la existencia, de descubrir la significación de lo concreto a partir de él mismo, nos hemos hallado ante la «distancia-nada». Ahora bien, ésta no tendrá sentido sino sobre un fondo de aquella intencionalidad ya mencionada, de temporalidad y de presencia en un mundo. Porque, si bien el para-sí era la nada, empero «el para-sí es» ya que el proyecto de la sinceridad, de ser lo que se es, es al menos concebible. Y es «a título de acaecimiento», en tanto que aparece en una condición que no ha elegido él, en tanto que está arrojado al mundo, que es pura contingencia, que hay en él algo de lo que él no es fundamento (porque ya veíamos que la conciencia no podía ser explicada ni por algo distinto a ella ni por ella misma): su presencia en el mundo.

Captación que descubrimos en el *cógito reflexivo* de Descartes: *pienso luego soy...*; y *¿qué soy?* ..., un ser que no es su propio fundamento. Intuición de nuestra contingencia que, si bien no es asimilable a un sentimiento de culpabilidad como quería Heidegger, no por ello deja de presentársenos como un hecho injustificable. Y *¿cómo podemos ser este ser?* Si el ser es fundamento de la nada no por eso debemos pensar que sea el fundamento de su ser. Para fundar su propio ser, dice Sartre, le sería necesario existir a distancia y ello implicaría cierta nihilización del ser fundado como del ser fundante, una dualidad que fuera unidad: recaeríamos en el caso del para-sí.

Adelantándonos brevemente a nuestras páginas finales diremos que, desde este punto de vista, la misma noción de Dios es contradictoria (233) Dios, si existe, es contingente. Efectivamente: «el en-sí es contingente» puesto que «no puede fundar nada» y no puede ser ni su propio fundamento ni el de los de

(233) "En una palabra, todo esfuerzo para concebir la idea de un ser que fuera fundamento de su ser, concluye, a su pesar, formando la idea de un ser que, contingente en tanto que ser-en-sí, fuera fundamento de su propia nada. El acto de causación por el que Dios es *causa sui*, es un acto nihilizador, como toda reasunción de sí por sí mismo, en la exacta medida en que la relación primera de necesidad es una reversión sobre sí, una reflexividad. y esta necesidad original, a su vez, aparece sobre el fundamento de un ser contingente: aquél, justamente, que es para ser causa de sí." *EN, op. cit.*, p. 131.

más seres puesto que, como sabemos, «el fundamento, en general, viene al mundo por medio del para-sí». Desde esta perspectiva «Dios, si existe es contingente...*puisque il serait comme tel sans fondement qui se justifie d'être*» (234) y la explicación de un «posible» que exigiera su existencia no vale, ya que los posibles no son nada fuera del ser.

Luego, la prueba ontológica no consigue constituir un Ser necesario; y, en cuanto a que todo contingente exige un «necesario», eso no sería sino un «deseo de fundar», pero, de ningún modo, la explicación suficiente ni el fundamento real ya que, repitámoslo, ser fundamento de la nada no exige necesariamente ser el fundamento de su ser. El para-sí es fundamento de la nada pero no fundamento de su ser. De ahí que, al afirmar que Dios es *causa sui* supondría que fuera al mismo tiempo En-sí, ya que éste es solo su propio fundamento y Para-sí, distancia de sí; pero, esta síntesis, como veremos más tarde, es imposible. Por eso, Dios es contradictorio.

Pero, no perdamos la conexión. Hablamos de la contingencia del en-sí que permanece en el seno del para-sí. Precisamente "esta contingencia perpetuamente evanescente del en-sí, que infesta al para-sí y lo liga al ser-en-sí sin dejarse captar nunca, es lo que llamamos facticidad del para-sí" (235). Ella es la que permite decir que él es, existe. Y no podemos ser nada sin jugar a serlo. (Todas las conductas de la mala fe y la sinceridad se mueven alrededor de este "jugar a ser") (236). De otro modo. nos constituiríamos como identidad. Si. por ejemplo. hemos de jugar a ser «mozo de café», para serlo sería inútil que jugáramos a diplomático o a cualquier otra cosa y no lo seríamos.

Pues bien, este incaptable hecho de nuestra condición es lo que hace que el para-sí no elija su posición ya que sin la facticidad podría elegir sus

(234) Jolivet, *Théologie de l'absurde*, op. cit., p. 54.

(235) *EN*, op. cit., p. 134.

(236) "Yen toda conducta de mala fe se oculta un juego entre dos propiedades del ser humano. de ser una facticidad y una trascendencia... Jeanson, *El problema moral*. op. cit., p. 170.

vinculaciones con el mundo. Además, al profundizar en sí, en cuanto conciencia que “está ahí” descubre toda una serie de motivaciones cuya contingencia es la facticidad del para-sí. Relación entre la facticidad y el para-sí que llamaremos “necesidad de hecho” y que Descartes y Husserl habían de captar como la evidencia del cógito. El para-sí es necesario en tanto que se funda a sí mismo pero en tanto que podría no ser. tiene toda la contingencia del hecho. «Así como mi libertad nihilizadora se capta a sí misma por la angustia, el para-sí es consciente de su facticidad: tiene el sentimiento de su gratuidad total, se capta como siendo ahí para nada, como estando de más” (237).

En este sentido, las personas de *La edad de la razón* sienten el acicate de esta cuestión existencial y se interrogan angustiosamente por el “porqué” de su acción, de su lucha y de su vida misma (238). Todos intentan, de algún modo, justificar sus actos. Pero la respuesta es siempre similar: nada tiene importancia. Ni el amor, ni la paz, ni la guerra, ni incluso el nacer, el vivir o el morir..., todo es inútil, nada tiene importancia, todo...”pour rien” (239). Preocupación fundamental de acceder al “sí” y necesidad de ser que obsesionan igualmente a Roquentin al intentar fundar y justificar su propia existencia y que será también el fondo mismo del drama de Baudelaire que trata de “recuperarse” en su “naturaleza” pero que no encontrará sino la gratui-

(237) *EN. op. cit.*, p. 135.

(238) *"On a le devoir... de remettre en question, constamment, tout ce qu' on pense. Parce que la vie de Mathieu glissait doucement... (mais) vers quoi?..* Y he ahí la cuestión: , “à quoi bon sauter la corde..... a quoi bon continuer la lutte?. *L'âge de raison*, Gallimard, 1945, pp. 202, 304,182.

(239) *"Nous avons essayé de justifier notre vie -dirá Henri en su diálogo con Canoriset- et nous avons manqué notre coup"* (*Morts sans sépulture*. p. 122). *"... notre amour... il n' avait vraiment aucune importance... Ibid.*, p. 203). *"... la guerre est absurde, injustifiée... pour rien"* (*Le sursis*, p. 301.) Y después de la guerra se encontraban ante una paz de la que no sabían qué hacer: *"une paix... qui ressemblait á la mort..* y sobre la que *"Brunet retrouve la haine et la misère"* (*La mort dans l' âme*, pp. 63, 95). Consecuentemente, *"c' était vraiment tout à fait inutile que je glisse"* e *"il ny a rien à regretter, tu sais: la vie non plus n'a pas beaucoup d'importance... rien ne compte... nous sommes des morts sans importance"*. (*Morts sans sépulture*, pp. 121, 125, 199, 201.)

dad de la condición humana (240).

Él quería "ser" al modo de presencia obstinada y rigurosamente definida de un objeto pero sin ser, sin embargo, un dato del azar pasivo e inconsciente; es decir, que la experiencia de Baudelaire nos remite al modo de presencia de la conciencia que nosotros llamamos existencia. Así somos remitidos a un para-sí que se trascenderá hacia el valor y los posibles y podremos contenerlo en los límites sustancialistas de la instantaneidad del cógito cartesiano. Cógito que si rechaza la instantaneidad y se trasciende hacia esos posibles lo hará en la superación temporal (241). Pero, para llegar a una descripción más completa del para-sí nos es preciso analizar un nuevo concepto: la trascendencia.

(240) Así el 21 de agosto, de 1860 escribía a su madre: "*Je mourrai sans avoir rien fait de ma vie*". Baudelaire, *op. cit.*, p. 112.

(241) Efectivamente, a través de nuestra descripción anterior vemos aparecer el sentido del fracaso en el para-sí ya que es sólo fundamento de sí mismo en tanto que nada, conciencia desdichada, obsesionada por su propia totalidad que es sin poder serlo. Conciencia que no es sino por su carencia con respecto a esta totalidad que es justamente el valor. Este (el valor) tiene ser en tanto que valor pero no lo tiene en tanto que realidad; es el "más allá y el "para" de la trascendencia», es lo fallido de todas las faltas, "la totalidad fallida hacia la cual un ser no se hace ser». Infecta al ser en tanto que éste se funde y es "el ser que el para-sí ha de ser en tanto que es fundamento de su propia nada de ser». Consustancial al para-sí la realidad humana los incluye a ambos (EN, pp. 146-147). Es... «*ce désir triste et résigné*» que expresa *L'âge de raison* (p. 415). Y de un modo similar que con el valor ocurre con el posible. El posible (es decir, aparición a distancia de lo que soy) es «aquello de que está falto el para-sí para ser sí-mismo.. y se *posibiliza* en la exacta medida en que el para-sí se hace ser (EN, p. 156). La misma duda no puede entenderse sino a partir de la posibilidad. La conciencia, pues, nos está remitiendo constantemente a la nada de aquello que todavía no es y comprendernos que a esta nada le es necesario la totalidad del ser que ha de anihilar para hacer que haya un mundo con relación al cual se situará el para-sí posible que falta al para-sí para identificarse en sí mismo. Por eso podremos definir el mundo como «aquello que la realidad humana trasciende hacia sí.. o para tornar su definición a Heidegger «aquello a partir de lo cual la realidad humana se hace anunciar lo que ella es.. (EN, p. 158). Y como hemos señalado arriba es en el tiempo que no es sino «el modo de ser propio del ser-para-sí» (EN, p. 200), donde éste constituye sus propios posibles sobre el modo del no-ser y donde mis posibles aparecen en el horizonte del mundo que ellos hacen mío.

Trascendencia

Para ello, debemos recordar el problema que esbozábamos en nuestras primeras páginas sobre la relación del hombre con el en-sí o ser de los fenómenos. En la introducción intuíamos cómo, desde la postura sartreana, no podíamos admitir ni la solución idealista ni la realista porque nos parecía a la vez que el ser trascendente (lo trascendente en Sartre significa lo que está más allá de la conciencia, “lo objetivo”, el en-sí) no podía actuar en modo alguno sobre la conciencia y que la conciencia no podía “construir” lo trascendente objetivando elementos tomados a su subjetividad. Y el problema no podía ser resuelto por medio de una relación externa entre ambos seres, sino por una relación, “surgimiento primitivo”, que forma parte de la estructura misma de esos seres. Conciencia y fenómeno remiten el uno al otro.

Ahora bien, si el en-sí lo hemos caracterizado por el “estar ahí”, con relación al cual definíamos la intencionalidad, sólo en el para-sí, presencia ante el en-sí, ha de buscarse la clave de la relación en cuestión, (242) que se llama conocimiento y que no es más que una nueva forma de la relación extática del para-sí al en-sí. Dicho problema del conocimiento podríamos, pues, formularlo: siendo el en-sí lo que es ¿cómo y porqué el para-sí tiene-de-ser en su ser conocimiento del en-sí? En primer lugar no hay conocimiento sino intuitivo y, según Husserl, intuición es la presencia de la cosa ante la conciencia. Pero supuestas nuestras nociones del en-sí, éste no es presencia por sí mismo, por lo que deberemos decir inversamente que la intuición es la presencia de la conciencia a la cosa.

Y ¿cómo es esta presencia del para-sí? También lo sabemos en parte; conciencia de algo, decíamos, que refleja un ser que no es...; de donde trascendencia y negación están íntimamente unidos. Sin embargo, como nos alerta Sartre, debemos distinguir una negación externa (puro nexo de exteriori-

(242) «El para-sí es responsable en su ser de su relación con el en-sí o si se prefiere, se produce originalmente sobre el fundamento de una relación con el en-sí... *EN, op. cit.*, p. 234.

dad establecido entre dos seres por un testigo) de una interna, es decir que el ser negado califique al otro por su ausencia misma en el meollo de su esencia. Tal negación interna, pues que es la que nos incumbe, sólo podemos aplicarla al para-sí, puesto que sólo él puede ser determinado en su ser por un ser que no es él. Así, esto es lo que nos define el conocer (243).

En una palabra, el término de esa negación es el en-sí, y fuera de él no hay sino una nada que no se distingue de él sino por una negación. Todavía más; a veces la intuición se ha definido como presencia inmediata... y la inmediatez es la ausencia de todo mediador. De ahí que como tipo de presencia del cognoscente a lo conocido deberemos rechazar tanto la continuidad, pues ella supone un término intermedio que suprimiría la autonomía del cognoscente respecto de lo conocido, como la discontinuidad ya que la separación entre dos elementos discontinuos es un vacío, nada realizado, en sí. Nada substancializado que destruye la inmediatez de la presencia pues se ha convertido en algo en tanto que nada.

La presencia, pues del para-sí al en-sí es pura identidad dada, negatividad pura (244). De donde podríamos decir que el conocimiento no agrega nada al ser, hace solamente que «haya» (en cuanto propiedad de la negatividad y no del ser) ser. Y en este sentido todo carácter positivo del ser es contrapartida del para-sí en cuanto negatividad. Por ejemplo si aplicásemos las nociones de lo extenso y lo inextenso verificaríamos que es en la extensión y por la extensión del en-sí trascendente donde el para-sí realiza su propia *inextensión*. Consecuentemente serán un error tanto el idealismo, que pretende constituir la extensión a partir de lo inextenso, como el realismo, que pretende introducir en la conciencia «dobles objetos extensos» e igualmente el dualismo radical, como el de Bergson, que yuxtapone dos naturalezas ya constituidas bajo esa relación, como inversas una a la otra.

(243) Porque entonces «si el conocer pertenece al para-sí, ello se debe a que sólo es propio del para-sí el parecerse como no siendo aquello que él conoce. y como aquí, apariencia y ser son una sola y misma cosa... ha de concebirse que el para-sí incluye en su ser el ser del objeto que él es en tanto que en su ser es cuestión de ser como no siendo ese ser». *EN, op. cit.*, p. 238.

(244) "De suerte que finalmente, el conocimiento y el propio cognoscente no son nada sino el hecho de que "hay" ser, de que el ser en sí se da y se destaca en relieve sobre el fondo de esa nada... *EN, op. cit.*, p. 242.

En definitiva, el término más apropiado para describir esa relación conocer - ser, tanto en su sentido ontológico como gnóstico, es «realizar». Conocer es hacer que haya ser teniendo de ser la negación reflejada de este ser: lo real es realización. Pues bien, llamaremos trascendencia a esta negación interna y *realizante* que determinando al para-sí en su ser devela al en-sí (245). Todo esto podríamos entenderlo mejor si esa relación que es en sí misma la conciencia respecto al en-sí, la comprendiéramos como una continua tensión interna (contra el continuo riesgo de detención) que funda toda intención particular de la conciencia hacia el mundo.

Algo así había intuido Bergson al describir lo psíquico y la materia como la oposición de la tensión y del reposo, si bien cometió el error de «sustancializar» esa tensión, de convertirla en realidad absoluta y de degradar consecuentemente la materia. Para Sartre, por el contrario, la materia es el polo que atrae sin cesar esta recaída y la tensión es un acto, nada, que lucha sin descansar para no dejarse aprehender. Así pues el para-sí descubre al mundo (246) (es presencia en el ser) negando al en-sí (en la medida en que se constituye como no siendo ese ser). Simone de Beauvoir nos lo descubre y lo describe en *La invitada* a través de la *desvelación* de Françoise (247). Pero... ¿cómo puede estar presente el para-sí ante tal ser, ante esto más bien que ante aquello?.

En efecto, se trata de develar al mundo, pero no todo entero. Si el para-sí fuera solamente negación de la totalidad del ser, sería pura y simplemente nada, ya que develar un dato es negarlo. Pero esa pura nada sencillamente no existe. Estamos, por consiguiente, presentes en el mundo pero sólo presentes a esto o aquello. No podemos tematizar el mundo en nues-

(245) *EN*, *op. cit.*, p. 243.

(246) R. Lafarge, *La filosofía de J.-P. Sartre*, *op. cit.*, p. 91.

(247) "... avanza a través de los estudios... el rojo de las alfombras aparece tímidamente. Después... aparecerán la sala... el sillón... Todo este conjunto estaba a la espera antes de que ella llegara; ella había querido despejar el sentido...; estaba ahí y le pertenecían. El mundo le pertenecía... ". Simone de Beauvoir, *L'invitée*, p. 10.

tra percepción. Por eso el estudio de la imaginación opondría el objeto en imagen estable al objeto percibido con perpetua fluidez. y tal sería el sentido que da Merleau-Ponty a la percepción de un objeto (248). Dicho de un modo más sencillo, en palabras de S. de Beauvoir: "la conciencia no puede superar el mundo más que... condenándose a captarlo en una perpetua perspectiva univoca y finita» (249).

Además, el surgimiento del para-sí ante el ser descubre las cosas que por eso mismo están afectadas por estructuras como la cualidad, cantidad, permanencia, belleza, etc. (250), que de ningún modo deben evocar la idea de un conocimiento «contemplativo» por parte del para-sí. Por el contrario, el mundo da «tareas» a cumplir, la cosa es cosa, utensilio (251) y la relación entre ellas es la *utensilidad* cuya totalidad es el correlativo de mis posibilidades. El utensilio es la cosa en tanto en cuanto que debe ser superada por el proyecto del para-sí al cual ella se da. Totalidad de utensilios-posibilidades hacia las que el para-sí se evade perpetuamente y con las que intenta, en vano, coincidir.

(248) "Es claro que yo sólo podría aprehender un objeto en su plenitud si percibiera la totalidad del mundo... (pero) es que en verdad no puedo tener nunca el mundo en la mano; el objeto se me aparece siempre sobre un horizonte que dejo inacabado y abierto... Por esa abertura se escurre la sustancialidad del objeto... Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 84.

(249) Simone de Beauvoir, *Privileges*, p. 207.

(250) "... la cualidad no es sino el ser del esto cuando se lo considera fuera de toda relación externa con el mundo o con otros éstos... la cantidad por el contrario no es sino "exterioridad pura", afirmación de la independencia de los términos adicionados; la permanencia por su parte, "primera potencialidad del objeto", es la esencia del objeto, en tanto que el movimiento de la negación por el cual yo le hago aparecer tiende a precisar las cualidades de ese objeto. Finalmente la belleza representa "un estado ideal" del mundo, correlativo de una realización ideal del para-sí, en que la esencia y la existencia de las cosas se develaría como identidad a un ser que en esta develación misma se fundiría consigo mismo en la unidad absoluta del en-sí... *EN*, op. cit., pp. 250, 255, 258, 260 respectivamente.

(251) La cosa, en tanto que reposa a la vez en la quieta beatitud de la indiferencia y empero indica allende sí misma tareas-de-cumplir que le anuncian lo que ella tiene-de-ser, es el instrumento o utensilio... *EN*, op. cit., p. 266.

Por eso deberemos corregir la fórmula de Heidegger: no nos perdemos en el mundo por “inautenticidad”, como quiere él, sino por ser remitidos necesariamente de utensilios en utensilios. Por otra parte debemos añadir que el mundo conocido posee una temporalidad objetiva que es como la proyección sobre el ser de la temporalidad del para-sí; como pasado (en contra de Ribot, para quien el pasado no existe, y en contra de Bergson, en cuya opinión el pasado es ineficaz y está separado del presente, Sartre intentará considerar la temporalidad en su totalidad) que constituye la facticidad del para-sí, éste se disuelve en el en-sí, pierde su trascendencia, “es” como una cosa en el mundo, se hace pasada en el tiempo. Así le ocurrió a Garcin en *Huis clos* cuando con su muerte, su cobardía interior se funde para siempre con él (252) y en consecuencia por el presente y el futuro tratamos de escapar a la temporalidad universal.

En definitiva, remitidos de una cosa a la otra, somos como el asno que marcha indefinidamente detrás de la zanahoria colgada delante de sí. Corremos hacia nosotros mismos y somos, por eso mismo, el ser que no puede alcanzarse. “Fracaso”, por otra parte, que en opinión de Jeanson no comporta ningún carácter fatal puesto que si es verdad que toda tentativa está situada sobre un fondo de fracaso “ello no hace más que manifestar por eso la posibilidad para la tentativa de conquistar la significación humana que ella era espontáneamente” (253).

Habiendo dado así un nuevo paso en el problema de ese conocimiento que no es sino una de las formas de la relación fundamental entre el para-sí y el en-sí, *concluiremos que*, si bien hay que conceder al idealismo que el ser del para-sí es conocimiento del ser, sin embargo, es preciso agregar que hay un ser de este conocimiento que es el acaecimiento

(252) “*Nous sommes toujours avant*”, dirá dulcemente a Inés; su vida petrificada pertenece ya a sus compañeros: «*ils pensent; Garcin est un lâche... voila ce qu'ils ont décidé, eux, mes copains*”. Por eso él se rebela «*je suis mort trop tôt*», aunque escucha la respuesta dura de Inés: *-tu n'es rien d'autre que ta vie*”, *Huis clos*, Gallimard, 1947, pp. 22, 65, 73 respectivamente.

(253) F. Jeanson, *El problema*, op. cit., p. 205.

absoluto que constituye el surgir del para-sí en medio del ser. En una palabra, como dice Sartre, por una inversión radical de la posición idealista, el conocimiento se reabsorbe en el ser y ese conocimiento que se identifica con el surgir del para-sí es la única aventura posible del en-sí (254).

Por su parte concederemos al realismo que el ser está verdaderamente presente a la conciencia en el conocimiento y que el para-sí no agrega nada al en-sí, sino el que haya en-sí, es decir, la negación afirmativa. Pero ahí radica el error del realismo que hace del cognoscente un ser absoluto. No hay más que un absoluto: el ser (255). Error que en última instancia se corresponde al de los idealistas. Se trata en ambos casos de superar la situación del sí cognoscente hacia una ausencia total de situación y hacia una situación omnipresente. Pero el conocimiento es término medio entre el ser y el no ser; subjetivo me remite al en-sí; objetivo, me remite a mí mismo. "El mundo es humano... el ser está doquiera... quiero captar ese ser y no encuentro sino mi yo. El conocimiento nos pone en presencia de lo absoluto y hay una verdad del conocimiento. Pero esta verdad [recordemos lo que decíamos anteriormente], aunque no nos entregue nada más y nada menos que lo absoluto, permanece estrictamente humana (256).

(254) "Todo sucede como si hubiera una Pasión del para-sí, que se perdiera a sí mismo para que la afirmación mundo ocurriera al en-sí. Y esta afirmación no existe sino para-sí; ella es el propio para-sí... pero no está en el para-sí, pues es el *ékstasis* mismo; y si el para-sí es uno de sus términos, el otro término, el en-sí, le es realmente presente; sólo afuera, sobre el ser, hay un mundo que se me descubre.» *EN, op. cit.*, p. 286.

(255) Idealismo-realismo: una constante que, bajo diversas modalidades, se ha desarrollado a lo largo de la historia. Frente al análisis de las esencias, el análisis de las formas. Por eso nos prevenía Piaget: «*La Gestalt représente un type de "structure"... dont l' idéal... consiste à chercher des structures qu' ils puissent considerer comme "pures" parce qu'ils les voudraient sans histoire... et sans relations avec le sujet*». J. Piaget, *Le structuralisme*, París, PUF. *Que sais-je?*, 1968, p. 48.

(256) *EN, op. cit.*, p. 287.

EL PROBLEMA DE LA INTERCOMUNICACIÓN

Yoidad y alteridad: el para-otro

Es posible que el problema del conocimiento que acabamos de abordar, nos haya hecho preguntarnos por el papel que en él puedan desempeñar el cuerpo y los sentidos. Efectivamente no debemos olvidar su función, pero ante todo debemos tener en cuenta que cualquiera que ésta fuera, el *cuerpo* aparece ante todo como algo “conocido” y que tiene como carácter particular ser esencialmente lo conocido por el prójimo (257), de tal modo que la naturaleza de mi cuerpo remite a la existencia del prójimo y a mi ser- para-otro (258). Por eso si queremos describir de un modo más completo la relación del hombre con el ser, es menester estudiar este Para-otro (259).

En efecto, siguiendo nuestras reflexiones, a partir de aquellas conductas negativas y del cógito, podemos encontrar modos de conciencia que sin dejar de ser para-sí parecen indicar un tipo de estructura ontológica radicalmente diverso. Estructura que es mía pero que, sin embargo, me descubre un ser que es mí ser sin ser para- mí. Por ejemplo, si observamos el caso de la vergüenza, vemos que es conciencia no posicional de sí (conciencia de vergüenza) y además es vergüenza de algo; es decir, que es intencional. Y si es verdad que puede aparecer en el plano reflexivo, sin embargo, originariamente es vergüenza ante alguien. Así, en cualquier circunstancia de ridículo sentimos, ante todo, el que alguien nos haya visto. De donde “la vergüenza es vergüenza de sí ante otro”, como dos estructuras inseparables. Necesitamos del otro para captar todas las estructuras de nuestro propio ser. El Para-sí remite al Para-otro.

(257) «Lo que conozco es el cuerpo de los otros y lo esencial delo que sé de mi cuerpo proviene de la manera en que los otros lo vean.» *EN, op. cit.*, p.288.

(258) «Descubro con él, para la realidad humana, otro modo de existencia tan fundamental como el ser-para-sí y al cual denominaré el ser-para- otro.» *O. cit.*, p. 288.

(259) «Pues la realidad humana debe ser en su ser... para-sí-para-otro.» *O. cit.*, p. 288.

Así pues, si queremos comprender realmente la relación entre el hombre y el en-sí debemos responder a las preguntas sobre "la existencia del prójimo" y la de mi relación de ser con el ser del prójimo (260). Para tal estudio del prójimo debemos tener en cuenta varios puntos clave (261): 1) En primer lugar, que nuestra teoría no debe apuntar una nueva prueba (aunque fuese mejor) de la existencia del prójimo contra el solipsismo ya que la existencia ajena no debe ser probable ni incluso conjeturable como ocurriría, por ejemplo, con las afirmaciones de Lalande sobre la existencia de seres vivos en otros planetas mientras no haya hechos que consoliden o nieguen dicha hipótesis. En nuestro caso no conjeturamos la existencia del prójimo, sino que la afirmamos. Ninguna teoría acudirá a consolidar nuestra idea. Nos ocurre como a Descartes que no probó su propia existencia puesto que siempre se sabía existente. Para nosotros pues, hay algo como un cógito que concierne a esa existencia del prójimo.

2) Por otra parte, estudiando a Hegel deducimos de su "fracaso" que el único punto de partida era el cógito y así ese «cógito de la existencia ajena (por llamarlo de algún modo) se confunde con mi propio cógito" (262). El cógito, como ya lo dijimos en otra ocasión, debe lanzamos fuera de él hacia los otros y esto, no revelándome una estructura a priori que apunte hacia un prójimo, igualmente a priori, sino revelándome un prójimo concreto. Hemos de pedir que el para-sí nos entregue al para- otro; que la inmanencia absoluta nos lance a la trascendencia absoluta. 3) Además lo que el cógito debe revelarnos no es un objeto-prójimo, ya que decir objeto es decir probable y el prójimo no puede ser probable.

Finalmente otro punto se debe tener en cuenta: 4) "el prójimo debe

(260) EN, op. cit., p. 292.

(261) «Cuatro puntos... imprescindibles: No ha de aportarse una prueba de la existencia del prójimo. El cógito del otro se confunde con mi propio cógito. El cógito debe revelarnos al otro no como objeto. El otro debe aparecer al cógito como no siendo yo, pero esta negación debe ser del tipo de negación interna.» A. Arias Muñoz «Valor ontológico de le regard en J.-P. Sartre», *Studium*, X (1970), Valencia, pp. 480-481.

(262) EN, op. cit., p. 326.

aparecer al cógito como no siendo “yo” (263). Esta negación (264) tendría que ser o bien externa (recordemos lo que decíamos a este respecto en la teoría del conocimiento) y en tal caso, supuesta la noción de negación externa, separaría al prójimo de mí como una substancia de otra substancia y por definición toda captación del prójimo sería imposible o bien, admitiremos una negación interna, lo que significaría, como ya sabemos, conexión sintética y activa de dos términos cada uno de los cuales se constituye negándose al otro. Negación que, como nos explica Sartre, será recíproca y de doble interioridad.

Es decir que “la multiplicidad de prójimos no puede ser una colección sino una totalidad” (como decía Hegel: cada prójimo encuentra su ser en el otro), y también que esa totalidad es tal que es por principio imposible situarse desde el punto de vista del todo; ningún concepto abstracto de conciencia puede surgir de la comparación entre mi ser-para-mí-mismo y mi objetividad para el prójimo. Totalidad que sería “destotalizada” pues siendo denegación radical del prójimo, como el mismo para-sí no es posible ninguna síntesis totalitaria y unificadora de los prójimos.

(263) *EN, op. cit.*, p. 327.

(264) «*L' autre, selon Sartre, c' est le moi qui n'est pas moi. La forme la plus élémentaire de mon rapport avec autrui c'est donc une négation.*» R Garaudy, *Perspectives de l'homme*, PUF, París, 1969, p. 95.

Pensamiento clásico y moderno

Pero, examinemos más detenidamente estos conceptos: decíamos que no ha de aportarse una prueba porque efectivamente se podría objetar que haría falta primero establecer la existencia del otro. *El realismo*, por ejemplo, pretende que percibamos la realidad externa: objetos, cuerpos... que es preciso interpretar a partir de nuestra propia experiencia. El llanto y la risa, en este sentido, nos remiten a los otros porque también nosotros hemos llorado y reído y algo parecido ocurriría con el lenguaje. Con esto se pretende que entre la conciencia del otro y la mía nuestros cuerpos sean los intermediarios. Pero, la relación de negación entre el otro y yo, no es externa y por eso es desechado el realismo por Sartre, si bien concuerda con él en la medida en que éste afirma la certeza de la existencia del prójimo.

Según nuestra descripción fenomenológica de la vergüenza, mi relación con el otro, en tanto que ella constituye una de las estructuras de mi ser, debe ser abordada como una relación de ser a ser y no de conocimiento a conocimiento. El realismo, por consiguiente, no nos ofrece una respuesta segura. Y algo parecido ocurre con el *idealismo*: situados en el dominio de la representación, el otro se convierte en condición de nuestra propia experiencia del mundo. Estando en presencia de «formas organizadas» (como la mímica, la expresión...), nos remiten a una «unidad organizadora» que está situada, por principio, al margen de nuestra experiencia. El otro sólo permite poner orden en nuestros pensamientos.

Para Kant, el problema del prójimo le era ajeno al buscar sólo las condiciones de la posibilidad de la experiencia. Pero, en su sistema, el prójimo no puede ser un concepto regulador ni constitutivo en cuanto que, por principio, es el “yo pienso” quien debe regular y constituir mi experiencia (265), realismo

(265) Kant, en la primera edición de la *Crítica*, al hablar de la deducción trascendental de las categorías, nos dice que «son posibles conceptos puros del entendimiento solamente *a priori*, y hasta necesarios con respecto a la experiencia porque nuestro conocimiento no se refiere más que a fenómenos cuya posibilidad existe en nosotros mismos y cuyo enlace y unidad, solamente en nosotros se encuentra; por tanto, precede a toda expe-

e idealismo nos sitúan, pues, ante una idéntica e imposible alternativa: o encerrarse como un loco, como dice Schopenhauer, en el solipsismo (*solus ipse*) o creer en la pluralidad de las conciencias. Pero ambas tentativas son irrazonables porque si admitimos una conciencia cerrada, no se ve cómo podríamos arrancarla un día de su soledad. Erróneo postulado, por tanto, de las filosofías clásicas que tratan el problema en una relación de exterioridad.

Lo cual había de llevar a las *filosofías de los siglos XIX y XX* a buscar al otro dentro de la conciencia. Sin embargo, si la nueva filosofía parece abandonar aquella negación externa, sigue conservando la afirmación de que mi relación con el prójimo se realiza por el conocimiento. Tal es la postura de Husserl, Hegel y Heidegger, quienes a pesar de suponer un notable avance sobre las teorías anteriores, no logran escapar del escollo del solipsismo (266). Husserl, "por haber reducido el ser a una serie de significaciones, el único nexo que ha podido establecer entre mi ser y el del prójimo es el del conocimiento" (267).

Hegel, por su parte, hace aparecer al prójimo como una autoconciencia en y para-sí en cuanto opuesta a otra conciencia (la mía implan

riencia y la hace posible primeramente en cuanto a la forma... y en la segunda edición nos dice: «yo no soy consciente de mi propia identidad con relación a la diversidad de representaciones que se me dan en una intuición porque todas *mis* representaciones constituyen una sola. Esto equivale a decir: yo tengo conciencia de una síntesis necesaria *a priori* de esas representaciones a las que llamo unidad sintética primitiva de la apercepción, bajo la cual están todas las representaciones que se me dan, pero bajo la cual deben también reunirse por medio de una síntesis". Kant, *Crítica de la razón pura I*, Losada, 1967, pp. 259, 260.

(266) Ya hemos notado en la segunda parte cómo en Husserl debe tenerse en cuenta su evolución y cómo, en sus últimas obras se le plantea el problema del *alter ego* en el que él intenta a la vez como yo, como siendo un *moi*, y como *alter*, es decir como siendo «*un moi qui n'est pas moi...* Cf. Husserl. *Méditations cartésiennes*, op. cit., 5ème Méditation.

(267) *EN*, op. cit., p. 308.

tada a través de un mutuo reconocimiento (268) pero, como en el idealismo absoluto, la reducción del conocimiento al ser le lleva a que la relación con el otro siga siendo de conocimiento. Por eso Jean-Paul le formulará el doble reproche de optimismo epistemológico y ontológico. Y Heidegger introduce el *Mit-sein* (ser- con) captado desde mi ser, pero sin tener fuerza suficiente para lanzar el puente entre yo y el prójimo. Como apuntábamos en la introducción, existe para él una cierta noción preontológica del prójimo, pero siempre a partir de mi ser.

Consecuentemente Sartre había de reaccionar fuertemente contra estas posturas basado en los cuatro puntos fundamentales que antes hemos mencionado. Ya en su estudio de *La transcendance de l'ego* se había propuesto refutar el solipsismo con su concepción del Ego (269). Sin embargo, ahora reconoce que la solución propuesta en su trabajo anterior era insuficiente (270) y considera que la única manera de evitar el solipsismo es la de probar

(268) «El movimiento de la autoconciencia en su relación con otra conciencia se representa como el *hacer de la una*; pero este hacer de la una tiene él mismo la doble significación de ser tanto *su hacer* como el hacer de la otra; pues la otra es igualmente independiente, encerrada en sí misma y no hay en ella nada que no sea por ella misma. La primera autoconciencia no tiene ante sí el objeto tal y como este objeto sólo es al principio para la apetencia, sino que tiene ante sí un objeto independiente y que es para sí y sobre el cual la autoconciencia, por tanto, nada puede para sí si el objeto no hace en sí mismo lo que ella hace de él. El movimiento es, por tanto, sencillamente el movimiento duplicado de ambas autoconciencias. Cada una de ellas *ve a la otra* hacer lo mismo que ella hace. Cada una hace lo que exige la otra, y por tanto, sólo hace lo que hace, en cuanto la otra hace lo mismo: el hacer unilateral sería ocioso, ya que, lo que ha de suceder, sólo puede lograrse por la acción de ambas». Hegel. *Fenomenología del espíritu*, México, 1966, p. 144.

(269) «*Cette conception de l'Ego nous paraît la seule réfutation possible du solipsisme... si le je devient un transcendant, il participe à toutes les vicissitudes du monde. Il n'est pas un absolu, il n'a point créé l'univers, il tombe comme les autres existences sous le coup de l'époujé; et le solipsisme devient impensable... mon je, en effet, n'est pas plus certain pour la conscience que le je des autres hommes. Il est seulement plus intime.*» Sartre, *La transcendance de l'ego*, op. cit., pp. 84-85.

(270) «Me había parecido antes poder evitar el solipsismo negando a Husserl la existencia de su Ego trascendental... pero... aunque sigo persuadido de que la hipótesis de un sujeto trascendental es inútil y nefasta, su abandono no hace avanzar ni un poco la

que mi conciencia trascendental, en su mismo ser, es afectada por la existencia extramundana de otras conciencias del mismo tipo (271).

cuestión de la existencia del prójimo. Pues, aún así, aparte del Ego empírico, no hubiera nada más que la conciencia de ese Ego... ello no quitaría que mi afirmación del prójimo postulara y reclamara la existencia allende el mundo de un campo trascendental.. *EN, op. cit.*, pp. 307-8.

(271) Hacia ese reconocimiento del otro se orienta Merleau-Ponty cuando afirma: «*Notre but est de comprendre les rapports de la conscience et de la nature... même sociale...* M. Merleau-Ponty, *La structure du comportement*, PUF, Paris, 1967 p. 1.

La mirada

Admitida pues la realidad de la existencia del *otro* (272) debemos añadir que de cualquier modo que se manifieste el otro, siempre es «uno que me mira». Ella es el intermediario de la captación del otro (273). El prójimo se nos aparece en la calle, en el jardín, en el diálogo, etc.; es una primera acepción en la que surge como objetivado "para mí". Pero esta objetividad es, para Sartre, especial: la ausencia, el prójimo, sigue siendo objeto. Si, por ejemplo, nos dice Jean-Paul, «estoy en una plaza pública... No lejos de mí hay césped... veo aquel hombre; lo capto como un objeto y como un hombre», ¿qué quiero decir cuando afirmo de ese objeto que es un hombre? Significa que no es una cosa del tipo de los objetos.

Es un ser en tomo al cual se organizan sin distancia las cosas del mundo, pero, al mismo tiempo, supuesto ese hombre, ese otro al que considero como hombre, pongo las cosas no como un agrupamiento hacia mí sino hacia él; lo pongo como una organización que me huye y de la que, desde su aparición ya no soy dueño. Sin embargo, el otro es también un objeto para mí y como tal forma parte de mis distancias. Tomo al mundo como a una suma de estructuras y entre ellas al otro mismo como cosa entre las cosas. Otro objeto, pues, que ve lo que yo veo, y otro-sujeto que es mi posibilidad permanente de

(272) La fenomenología ha sabido apreciar bien este hecho. Como explica el profesor Montero Moliner: Yoidad y alteridad son términos correlativos que ponen de manifiesto realidades que se presuponen la una a la otra. Todo intento de explicar al hombre en términos solipsistas está abocado al fracaso. En opinión de dicho autor, la incomunicación no es un hecho constitutivo en la presencia del otro. Lo originario en el hombre es más bien la comunicación, como se desprende en el análisis fenomenológico que nos muestra el carácter intersubjetivo del «mundo que percibimos y sobre el que recaen nuestras actividades». Montero Moliner.

(273) *"Tu as certainement éprouvé l'impression soudaine et insupportable d'être épié par derrière. Tu te retournes mais déjà le curieux a plongé le nez dans son livre... Eh bien, voilà ce que j'ai ressenti pour la première fois, le 26 septembre... et il n'y avait personne. Mais le regard était là, je ne l'ai pas saisi, comme on happe au passage un profil, un front ou des yeux; car son caractère propre, c'est d'être insaisissable. Seulement je me suis resserré, rassemblé, j'étais à la fois transpercé et opaque, j'existais en présence d'un regard... Le sursis, op. cit. pp. 468-469.*

ser-visto-por-él (274).

Otro sujeto, en cuanto me ve, sustituye al objeto que él es para mí. Mi ser emigra a él sin dejar de ser mío; yo vengo a ser un ser-para-otro. En una palabra: “el otro me mira” (la mirada del otro aparece como teniendo por efecto el trascender mi propia trascendencia, es decir, como enajenación del mundo que yo organizo y enajenación de mí mismo) (275). En expresión de Sartre, el otro, como mirada no es más que una “trascendencia-trascendida”. Por esa mirada, me aprehendo sobre el plano mismo de la conciencia irreflexiva (276). A través del otro que me sobrepasa en cuanto objeto conservo una indeterminación. Llego a ser mi posible para otro, una posibilidad para él. De ahí nace mi angustia: mis posibilidades están constantemente amenazadas. Mis potencialidades yacen petrificadas.

Él y yo somos dos libertades que se enfrentan y tratan de paralizarse mutuamente con la mirada; nuestras reciprocidades se realizan bajo forma de rivalidad y hostilidad: oscilan del objeto yo (yo- cosa) al sujeto yo (yo-libertad) (277). Mirada que, al mismo tiempo, me temporaliza en cuanto que, temporaliz-

(274) Es decir, «la posibilidad permanente para un sujeto que me ve, de sustituirse al objeto visto por mí. El ser-visto-por-otro es la verdad de ver al otro... *EN, op. cit.*, p. 333.

(275) *«Depuis, je n'ai pas cessé d'être devant témoin... quelquefois, la conscience d' être traversé par ce glaive, me réveillait en sursaut. Ah! Mathieu, quelle découverte: on me voyait, je m'agitais, je croyais m' écouler par tous les bouts et, pendant ce temps-là, on me voyait, le regard était là, inaltérable, un invisible acier. Te dire ce qu' est le regard me sera bien facile: car il n'est rien; c'est une absence, tiens, imagine la nuit la plus obscure. C'est la nuit qui te regarde. Mais une nuit éblouissante; la nuit en pleine lumière; la nuit secrète du jour. Crois bien que ce viol perpétuel m' a d' abord été odieux: tu sais que mon plus ancien rêve, c' était d' être invisible, dans les coeurs". Le Sursis, op. cit., p.469.*

(276) Es decir que «escapo a mí mismo, no en tanto que soy el fundamento de mi propia nada sino en tanto que tengo mi fundamento fuera de mí». *EN, op. cit.*, p. 337.

(277) En este sentido, J. Lacroix corrobora la realidad de este aspecto de 'Violencia soportada o amenazadora.. que presenta el otro. Pero, al mismo tiempo, añade: «La comprensión es un hecho inmediato de reciprocidad”. J. Lacroix, en *Le Monde* (4 de noviembre, 1960).

zándose él mismo, me hace copresencia ante el mundo con él; me solidifica en el mundo y pone en peligro mi ser sujeto. Algo así imaginaba Daniel en *L'âge de raison* el infierno cuando lo consideraba como una mirada que lo atravesaría todo y que se vería hasta el cabo del mundo, hasta el fondo de sí. Pero, ¿cómo reacciono yo ante esa mirada? En mí puedo observar una triple reacción: la primera es de miedo, porque mi libertad está en peligro, como el centinela que oye un ruido en la noche. El otro me alcanza y me hace cambiar de actitud. Me hace perder mi yoidad.

En segundo lugar, siento también en mí una reacción de vergüenza y orgullo. Vergüenza, porque me siento con la sensación de que soy lo que soy, de ser un objeto, un en-sí, dependiente y petrificado, caído en el mundo y que necesito la mediación del otro para ser lo que soy, y orgullo porque se ve al fin lo que se es. Como diría Daniel: "Me ven, luego soy" (278). Finalmente, reconozco mi esclavitud. La mirada del otro significa la muerte de mi subjetividad con respecto a lo que puedo ser. Quizá podría esconderme de su mirada, pero el otro me trasciende, domina y anula esta posibilidad. Presente ante mis capacidades, las tomo como ausentes. Mi posibilidad de esconderme significa posibilidad de descubrirme.

Así pues, si existe el otro, de cualquier forma que sea, yo tengo algo externo, una naturaleza; el otro es mi caída original. Tal será precisamente el tema central de Garcin, cuando se da cuenta que no puede amar a Estela, en presencia de la mirada de Inés (279). Y lo dramático es que si yo me reconozco

(278) *«Quelle angoisse de découvrir soudain ce regard... mais quel repos aussi. je sais enfin que je suis, je transforme... ce "je pense, donc je suis"... et je dis: on me voit, donc je suis. je n'ai plus a supporter la responsabilité de mon écoulement pâteux: celui qui me voit et me fait être: je suis comme il me voit.» Le sursis, op. cit., p. 469.*

(279) *«INÉS. - Eh bien, qu' attends-tu? .. les paris sont ouverts. Garcin le lâche l'embrasera-t-il? Je vous vois, je vous vois... GARCIN. - T u me verras toujours? INÉS. - Toujours. GARCIN. - Eh bien, voici le moment. Le bronze est là, je le contemple et je comprends que je suis en enfer... ils avaient prévu que je me tiendrais... avec tous ces regards sur moi. Tous ces regards qui me mangent... alors c'est en l' enfer. le n'avais jamais cru... Vous vous rappelez: Je souffre, le bûcher, le gril... Ah! quelle plaisanterie. Pas besoin de gril: l' enfer c'est les Autres. ESTELLE. -Mon amour!. GARCIN. -Laisse-moi. Elle est entre nous. le ne peux pas t' aimer quand elle me voit.» Huis clos, op. cit., pp. 74-75.*

en esa naturaleza, en ese exterior, que el otro me confiere, es que lo hago sintiéndome herido en lo más profundo de mi médula, que es algo esencial. Reconozco que lo que se me revela ante el otro, es un nuevo tipo de ser necesario para captar mis propias estructuras. Así lo confiesa abiertamente Daniel a Mathieu (280).

En estas circunstancias... no me queda otra solución que intentar recuperar el ser que el otro, verdadero escándalo, me ha robado. Para eso es preciso que yo constituya al otro en objeto, ya que, como sujeto, se halla fuera de mi alcance, pero, en cuanto lo constituyo en objeto, ya no puedo reconocerme en él... y caigo nuevamente en mi ipsidad. Basta una mirada del otro para que todos mis artificios se derrumben. Consiguientemente permaneceré en una atmósfera de conflicto. Sencillamente «el conflicto es el sentido originario del ser-para-otro» (281) y éste será justamente el drama esencial de *Les mains sales* que opone por un lado el conflicto entre Hoederer y sus adversarios, y por el otro, el de Hoederer-Hugo (282).

En fin, ese otro, cuya existencia es para nosotros un acercamiento primero de la contingencia del ser (283) no es captable sino como componente

(280) *«Me comprends-tu d'abord, si je te dis que je n ' ai jamais su ce que je suis? Mes vices, mes vertus... je ne puis les voir... Mais... un instant en ce soir de juin ou il m'a plu de me confesser à toi, j'ai cru me toucher dans tes yeux effarés, tu me voyais, dans tes yeux j' étais solide et prévisible: mes actes et mes humeurs n'étaient plus que les conséquences d'une essence fixe... pourtant c'est toi qui la voyais et moi je te voyais seulement la voir. Un instant tu as été le médiateur entre moi et moi-meme... j'ai compris alors qu'on me pouvait atteindre que par le jugement d'un autre.» Le sursis, op. cit., pp. 466-467.*

(281) *EN, op. cit., p. 455*

(282) Hugo no es sino un gran adolescente introducido entre los hombres en un mundo donde hay que tener en cuenta al otro, donde las otras conciencias te rodean por todas partes y donde se nos roba hasta el último sentido que pensamos dar a nuestros actos. Hugo quiere ser aceptado por los otros haciéndose como ellos y respetando las consignas del partido, pero no se le acepta sinceramente y queda excluido a la vez del mundo burgués y del mundo proletario. Incluso las relaciones de Hugo con su mujer Jessica se sitúan al nivel del «juego»: «HUGO. *Tu joues à être sérieuse...* JESSICA. - *Non c' est toi... Tu joues a me croire...* HUGO. -*Nous n'en sortirons pas*». (*Les mains sales*, pp. 76-77.)

de una totalidad. Yo he aparecido ante él como objeto y él aparece como objeto para mí, siendo el cuerpo el punto de visión de estas dos. conciencias. Nos aparecemos como cuerpos. Pero ya podemos afirmar que con cualquier clase de relaciones concretas con el otro (principalmente en las dos actitudes fundamentales de seducción y de servidumbre) estamos condenados a fluctuar indefinidamente (284).

Hoederer comprenderá perfectamente esta situación de Hugo y los motivos individualistas por los que Hugo se opone a él. «HOEDERER. *-Tu n'aimes pas les hommes... tu n'aimes que les principes... et moi, je les aime pour ce qu' ils sont. Avec toutes leurs saloperies et tous les vices.*» (Ibid., pp. 201-202). Y cuando precisamente Hugo quiere matar a Hoederer, éste da un primer paso hacia él ofreciéndole su ayuda: "HUGO. *-le suis de trop... personne ne m'aime...* HOEDERER. *-Moi je te fais confiance... tu feras un homme tres acceptable si quelqu'un te facilite le passage et je t'aiderai.*» (Ibid., p. 220.)

Momento capital en que, precisamente, entre las dos conciencias en las que existía la mayor separación, se rechaza una auténtica relación: A pesar de que Hoederer sigue temiendo el que Hugo dispare contra él le ofrece su ayuda y a pesar de que (después de todo) Hugo recela que la ayuda de Hoederer no sea sino para mistificar que después de todo él (Hugo) no cambiaría de parecer... sale de la habitación a reflexionar y retorna para aceptar la ayuda. Pero... el incidente mas absurdo va a bastar para que este momento de reciprocidad donde dos libertades se han reconocido libremente, llegue a su fin: Hugo encuentra a Hoederer teniendo en sus brazos a Jessica y se sentirá profundamente decepcionado: "HUGO. *- Il a bien failli me prendre à son piège: "Je t'aiderai, je te ferai passer á l' âge d' homme". Que j' étais bête. Il se foutait de moi Vous voyez, Hoederer, je vous regarde dans les yeux et je vise et ma main ne tremble pas et je me fous de ce que vous avez dans la tête.*» (Ibid., pp. 230-231.)

Hugo dispara, Hoederer muere. «HOEDERER. *-Ah, c'est trop con!*» *Les mains sales, op. cit., citas propuestas, p. 231.*

- (283) Es decir, el para-sí contiene varios *ektasis*: a) el proyecto del para-sí hacia un ser que él tiene de ser en el modo de no serlo; b) estoy condenado a ser siempre mi propia nihilización; c) es precisamente el para-otro.
- (284) Frente a esta concepción del otro como algo "distante», desconocido en genial realidad, "víctima de una fraudulenta objetivación cuando se le mira", reaccionará, como veremos más tarde el profesor Montero Moliner, analizando una yoidad «que no autoriza a conceder una intimidad absoluta a... lo imaginario, la libertad y la conciencia». F. Montero Moliner, *La presencia humana, op. cit., pp. 435-436, 448.*

EL CONFLICTO DE LA LIBERTAD

¿Intersubjetividad de la libertad?

En nuestro intento por esclarecer las relaciones entre el para-sí y el en-sí vamos viendo cómo el para-sí es nihilización y negación radical del en-sí y cómo, según el sentido profundo del mito de Medusa, es captado y fijado en en-sí desde que el otro aparece. Para-sí petrificado en en-sí, pero, por supuesto, representando un «afuera» ya que por naturaleza el para-sí no puede coincidir con su-ser-en-sí. Pues bien, además una característica esencial del para-sí es, precisamente, el de poder «actuar», es decir, «de modificar el en-sí en su materialidad *óptica*, en su carne», consecuentemente, determinar «si el para-sí es el ser que se define por la acción» (285) será una de las tareas esenciales de la ontología. De hecho, la solución la tenemos ya en la mano, puesto que hemos ido obteniendo todos los elementos necesarios: nihilización, facticidad, cuerpo, ser-para-otro, naturaleza del en-sí a los que iremos interrogando de nuevo (286).

Efectivamente, el para-sí en la búsqueda del en-sí inaprehensible efectúa un obrar en el seno del mundo con el que mantiene la relación fundamental de superar su determinación estática (la del mundo) y de modificarlo en su materialidad misma y «una acción es por principio intencional»

Merleau-Ponty, por su parte, insiste en la realidad de la apertura hacia el otro: «*Le social est, comme dit Lukács, une "seconde nature"*», sin que ello quiera decir que «somos primero individuos y sobre esa individualidad se superpone la conciencia», porque «podría darse el caso de que la individualidad personal tuviera que ser comprendida como un producto derivado de la comunidad». Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, op. cit., p. 131. Montero Moliner, *La presencia humana*, op. cit., p. 15.

(285) *EN*, op. cit., pp. 531, 535 respectivamente.

(286) "Observaremos estos puntos extraordinariamente importantes para la noción sartreana de libertad... libertad es creación... libertad es nada... el ser libre del hombre (su no-ser) es lo que hace que un mundo exista y... la toma de conciencia de la libertad...». J.A. Arias Muñoz. «Para una fenomenología de la angustia en J.-P. Sartre», *Separata de Saitali*, XXIII (1973), p. 40.

(287) puesto que actuamos por un fin. De ahí que la condición primera de la acción es la libertad; es decir "que la conciencia ha podido retirarse del mundo pleno en que es conciencia y abandonar el terreno del ser para abordar francamente el del no-ser" (288). Precisamente la contestación más radical de Mathieu sobre Roquentin se va precisando a medida que el héroe es solicitado por el mundo que le rodea (289).

Roquentin se encuentra «a distancia» de Bauville, mientras que Mathieu participa de múltiples maneras en la vida de la ciudad y la distancia entre Mathieu y el mundo va creciendo progresivamente hasta exclamar en la ruptura con todo lo que le unía a él: ¡Soy libre! Anteriormente hemos dicho (véase nota 229) que «a la posibilidad que tiene la realidad humana de segregar una nada que la aísla, Descartes... le dio un nombre: libertad" (290). Por eso, diremos que el hombre es libre precisamente porque no es. Lo que es, es sin más y no puede ser o ser de otro modo. Pero el hombre no es sí mismo sino "presencia ante sí". Libertad es... la nada que es nada y que obliga a "hacerse en vez de ser".

La realidad humana, consecuentemente, es elegirse (291). Nada le viene de afuera o de dentro que pueda recibir o aceptar. «La libertad no es un

(287) EN, *op. cit.*, p. 537. 111. *Ibid.*, 538.

(288) O. *cit.*, 538.

(289) Actitud que Merleau-Ponty traducirá para el militante: «*c'est la mesure du devoir ou du néant sur l'être, la liberté, que Sartre a appelé un jour "mortelle", qui constitue le militant*». M. Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, *op. cit.*, p. 146.

(290) EN, *op. cit.*, p. 66.

(291) Precisamente Merleau-Ponty lanza una serie de acusaciones a Sartre en las que le reprocha, reivindicando la primacía de lo concreto, investigar las condiciones de posibilidad sin preocuparse de las condiciones de la realidad. Pero parece ser que hay un equívoco en el uso de los términos "elección" y "libertad". Porque si es verdad que existe el poder de discriminación que es la estructura más fundamental de la conciencia, en cuanto implica un poder de negación, debemos añadir que no llega a ser "elección verdadera" sino mediante una reflexión purificante. Verdaderamente es ya elección libre pero paradójicamente me queda por hacer mi libre elección de mí mismo. Cfr. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, *op. cit.*, pp. 501-502.

ser; es el ser del hombre... su nada de ser.” «*Moi: rien. je suis libre, se dit-il...* (Ivich]. *Cette liberté je l'ai cherché bien loin; elle était si proche que je ne pouvais pas la voir... elle n' était que moi. Je suis ma liberté... il n y avait ni foudre ni joie: seulement ce dénuement, ce vide saisi de vertige devant lui-même* (292). Además el hombre es enteramente y siempre libre o no lo es.

(292) *Le Sursis, op. cit.*, pp. 418-419.

Antideterminismo radical

Naturalmente, esto implica la exclusión de todo determinismo (incluso el determinismo que aún admitiendo la libertad admite el dominio de las pasiones, lo cual no podemos admitir porque produciría un dualismo en el hombre; dominado por las pasiones y trascendente para el otro) porque el determinismo rechaza la libertad al cosificar al hombre. Del mismo modo, quedarán excluidos los que propugnan una libertad de indiferencia, inclinándose hacia el azar. Pero nuestra posición, además de rechazar esta fluctuación entre Epicuro y Zenón, implica el que la libertad no se ejerce más que sobre la base de una libertad original que le permite constituirse como decisión respecto a ciertos fines que ella elige proseguir por determinados medios. Por ejemplo, ante el peligro podemos tomar la actitud de hacerle frente o abandonamos a la emoción (recordemos a este respecto lo que hemos referido anteriormente sobre las emociones; tal sería por ejemplo el caso de la catalepsia).

En ambos casos existe la libertad y sólo nuestra elección decide. No podremos por tanto, en el segundo caso, hablar de un determinismo del miedo. Valerosos y cobardes eligen en un acto creador. Es su libertad la que hace que eso sea así, y esto vale tanto para los medios como para los fines. Fines que ella no crea sino que la realidad humana se da como proyección de los posibles que se sueñan como un en-sí para-sí (293). Con otras palabras: "la existencia precede y determina la esencia" (294) es decir, que el hombre existe primero y después se define, o mejor, en su mismo surgir define su ser propio por los fines que se da. Además, libres de nuestra conducta, lo somos también de los motivos que lo determinan.

Con frecuencia, se ha creído que el motivo es una aprehensión objetiva y el móvil, por el contrario, algo subjetivo. Pero estas afirmaciones no son claras, ya que no puede haber motivación o motivo en-sí, sino por relación

(293) La realidad humana, no puede recibir sus fines... ni de afuera ni de una pretendida "naturaleza" interior. Ella los elige y, por esta elección misma les confiere una existencia trascendente, como límite externo de sus proyectos". *EN, op. cit.*, p. 549.

(294) *O. cit.*, pp. 543, 544.

a los fines que la conciencia se ha dado ya. Es la elección la que decide los motivos y no al revés. Si estudiamos por ejemplo, una evasión de prisioneros cualquiera de la historia, podremos observar que los evadidos eran precisamente aquellos cuya tendencia se dirigía hacia la libertad y que además la habían elegido. Algo similar ocurría con el obrero de 1830, capaz de rebelarse al concebir su mísera situación (295). Del mismo modo, las gentes de Argos, hundidos bajo su carga, eligieron el remordimiento y sus consecuencias (296). Así pues, «móvil, motivo y fin, no son sino tres aspectos inseparables de esa conciencia libre que surge y se proyecta» (297) y que al mismo tiempo aparece como totalidad inanalizable (298).

(295) "Sólo desde el día en que puede concebir otro estado de cosas, una nueva luz ilumina nuestras penurias y sufrimientos y decidimos que son insoportables.» *O. cit.*, p. 539.

(296) "... *une ville à demi morte, une charogne de ville tourmentée par les mouches. Les gens d'ici sont de grands pécheurs mais voici qu'ils se sont engagés dans la voie du rachat... vous allez les perdre: pour peu que vous les arrêtiez en chemin, que vous les détourniez, fût-ce un instant, de leurs remords, toutes leurs fautes vont se fixer sur eux comme de la graisse refroidie. Ils ont mauvaise conscience, ils ont peur.*» *Sur Les mouches*, Gallimard, 1947, p. 92.

(297) Lo que podemos ver gráficamente en el caso de Clodoveo, cuyo fin es dominar toda la Galia (si bien es propiamente su móvil) y al que la situación de la Iglesia en Occidente se le ofrece como un motivo para convertirse (el motivo no es sino el móvil hecho consciente de sí).

(298) "Motivos, móviles y fines ... son unitariamente organizados en los marcos de esa libertad y deben comprenderse a partir de ellas.» *EN, op. cit.*, p. 559.

Libertad creadora de valores

¿Qué tendremos que decir de los valores? El valor, o ser del sí, afectado doblemente por el ser (en cuanto valor, tienen ser) y el no ser, en tanto que realidad (su ser es ser valor, es decir, no ser) llega al mundo por la realidad humana (299) y surge para un ser en tanto que este ser es fundamento de su propia nihilización. Así infecta al ser en tanto que éste se funda: infecta a la libertad. Su relación con el para-sí es el ser que éste ha de ser en tanto que es fundamento de su propia nada de ser. Nada hace existir al valor sino esa libertad. Hay una total contingencia del ser-para-el-valor y al mismo tiempo una libre y absoluta necesidad.

La realidad humana incluye, pues, al para-sí y al valor que no es puesto por el para-sí sino que es consubstancial a él. La conciencia reflexiva, «conciencia moral», surge precisamente develando los valores, si bien sigue quedando libre en dicha conciencia. Nuestra libertad, pues, es el único fundamento de los valores y nada nos justifica en la adopción de tal o cual escala de valores. Mathieu se dará cuenta de todo esto cuando se ve libre para todo; el bien y el mal no existirían para él más que si él los inventaba. Estaba solo y condenado a ser libre (300). «Condenado» en cuanto que el ser de Mathieu es un proyecto y ésta era una característica esencial para él, que no podía dejar a un lado.

Sin embargo, si bien es verdad que, según Sartre, cada acto es enteramente libre, no debe entenderse en un sentido arbitrario o imprevisible

(299) El valor tiene por sentido ser aquello hacia lo cual un ser trasciende su ser. Puede ser considerado como la unidad incondicionada de todos los trascendentes del ser. Es el más allá y el "para» de la trascendencia que trasciende todo mis *trascenderes*, pero hacia el cual, no puedo trascenderme, porque mis trascendentes los suponen. Es lo fallido de todas las faltas, no lo faltante. Es la totalidad fallida hacia la cual un ser se hace ser.

(300) *"Il était libre pour tout... libre pour accepter, libre por refuser, libre pour tergiverser, il pouvait faire ce qu'il voulait... Il était condamné à décider sans recours possible.» L'âge de raison, op. cit., pp. 356-357.*

(301) como creían algunos personajes de *Le Sursis* (302) puesto que ese acto será siempre expresión de mi proyecto, de mi elección fundamental. Incluso en las actitudes más banales (por ejemplo en una excursión yo me siento fatigado y necesito descansar) debemos rechazar el que se trate de un capricho. Y es que como venimos diciendo, a través de cada conducta, se revela la elección fundamental de mí mismo, esa libertad que ha dado sentido a mis actos, y que no es, como quería Bergson, algo así como un «yo profundo» que se opondría a un yo superficial, sino que es contemporáneo de todas sus manifestaciones.

Así la elección profunda se identifica con la conciencia. Conciencia y libertad son una misma cosa. Este acto de elegirme perpetuamente no se distingue de mi ser (303) *“on ne peut dire ni que l' homme libre veut la liberté pour dévoiler l' être, ni le dévoilement de l' être pour la liberté; ce sont la deux aspects d'une seule réalité* (304). Consecuentemente, un cambio en mi actitud supondría la conversión de mi ser y si es verdad que esta conversión es posible como ocurre, por ejemplo, en el Filoctedes de Gide que abandona su odio o en Raskolnikoff que decide denunciarse, estos instantes extraordinarios no dejan de seguir siendo unas de las múltiples manifestaciones de nuestra libertad.

También la libertad que es una actitud de reflexión podrá influir en mis proyectos secundarios, pero de ningún modo cambiarse el proyecto inicial del que, por cierto, ha surgido ella misma. Será un error, por lo tanto, todo sistema de educación que pretenda confirmar la voluntad sin interrogarse su de

(301) Garaudy se revelará contra esta afirmación porque, en su opinión, *«cela suppose une re/ouche profonde de son ontologie qui ne peut, sans consentir à un mélange éclectique, rendre compte des lois de l' histoire»*. R Garaudy, *op. cit.*, p. 90.

(302) Esta duda acusa fuertemente a los personajes de *Le sursis*: *«Mon Dieu, toutes ces années qui vont lui venir... impitoyablement; et c'est si vain, tellement inutile, tout est écrit là, dans sa chair, et il faudra qu'elle vive son destin... et qu'elle croie l' inventer et il est là, tout entier, écoeurant à force d' être prévisible»*. *Le sursis*, *op. cit.*, p. 143.

(303) «Así hemos encontrado el acto fundamental de libertad: y este acto da su sentido a la acción particular... ese acto... no se distingue de mi ser.» *EN*, *op. cit.*, p. 569.

(304) Simone de Beauvoir, *Pour une morale de l'ambiguïté*, Gallimard, París, 1947, pp. 100-101.

pendencia respecto a una elección más fundamental. y así, cuando la voluntad trata de imponer reflexivamente proyectos que contradigan el inicial. lo hace con mala fe, como ocurre en el complejo de inferioridad y lo que está en el temor de la reflexión cómplice es la aparición del «instante» o interrupción que pone fin al proyecto inicial para comprometer un nuevo proyecto, una nueva elección de sí mismo.

Libertad y acción

Pero todo cuanto llevamos dicho no debe entenderse sino implicando que no hay libertad sino en situación y que, paradójicamente, no hay situación sino por la libertad (305). Los peligros, los obstáculos, las ayudas, a la luz de una nihilización radical de mí mismo y de una negación radical e interna del en-sí, operadas desde el punto de vista de un fin libremente puesto, eso es lo que llamamos la situación. La realidad humana encuentra doquiera, pues, resistencias y obstáculos, dado este concepto de situación, que no ha creado ella. Pero esos obstáculos y resistencias no tienen a su vez sentido sino en y por la libre elección que la realidad humana es. Lo que hemos llamado hasta ahora facticidad de la libertad es «lo dado» que ella tiene-de-ser, que es iluminado por su proyecto y que se manifiesta en mi sitio, mi pasado, etc..

Y estos límites externos de la libertad no son obstáculos para ella. La libertad es total e infinita, lo que no significa que no tenga límites sino que no los encuentra jamás. Los únicos límites con que la libertad choca a cada instante son los que ella se impone a sí misma. La situación, ni subjetiva ni objetiva, es el sujeto o la cosa íntegros en cuanto que el sujeto ilumina las cosas por su propio trascender y en cuanto que las cosas remiten al sujeto la imagen suya. No habrá, por tanto, situaciones privilegiadas en las que el para-sí sea más libre que en otras (306). A través de esa ruptura “néantisante” la libertad se encadena en el mundo como libre proyecto hacia fines e incluyendo todos los cambios de la vida en los marcos unitarios de un mismo proyecto.

(305) «*Liberté en situation que nous trouvons au coeur même de la première pièce de Sartre, Les mouches.*» Pero la libertad aquí propuesta: una libertad *pour-soi*, según los términos de *L'être et le néant*, y que considera como no esencial “*son existence pour autrui*”, va a ser superada por *Huis clos, Morts sans sépulture* y *La putain respectueuse*, donde trata “*d' en contester les possibilités de réalisation dans le monde*». Después de lo cual, la libertad, conociendo las estructuras reales del medio humano, «*S' affirmera en pleine connaissance de cause, dans Les mains sales, Le Diable et le bon Dieu et Kean*». F. Jeanson, *Sartre par lui-même*, Ed. du Seuil, París, 1955, pp. 8, 24-25.

(306) En este sentido, cuando Merleau-Ponty acusa a Sartre de que «si la libertad es igual en todas nuestras acciones... no se puede decir que haya alguna acción libre... [porque]

Toma de conciencia de la libertad: contingencia-angustia-responsabilidad

Ahora bien, ¿cómo debemos explicar y dar razón de esta elección que rige todas nuestras conductas? La respuesta no es otra sino que nos aprehendemos como algo injustificable. Una elección que la hacemos sin punto de apoyo y que se dicta a sí misma sus motivos porque es elección de su ser pero no fundamento de su ser y por este ser que le es dado la libertad participa de la contingencia universal y por eso mismo de lo que denominamos absurdidad. Elección absurda no porque carezca de razón, sino porque no ha habido posibilidad de no elegirse. Así la libertad, que no es simplemente contingencia, escapa perpetuamente a ella; es nihilización de la contingencia que así modificada se vierte íntegramente en la gratuidad de la elección.

«*Liberté pour rien*», será el sentimiento repetido de *Les chemins de la liberté* (307). Es, en cierto sentido, esa libertad *trompeuse* que desesperaba a Mathieu: «*la liberté contestant la liberté*; la libertad, en definitiva, parece ser «*l'exil*» (308). Lógicamente, ante tal perspectiva la conciencia siente la angustia (309) y la responsabilidad como ser que no es fundamento ni de su ser (310) ni

en ningún caso se podrá declarar: "aquí aparece la libertad"... [ya que] ella existe en todas partes, si se quiere, pero asimismo en ninguna» (*op. cit.*, p. 449), deberíamos responder algo similar a lo que nos referíamos anteriormente: no debemos aprehender indistintamente sobre un mismo plano dos acepciones del término. Una cosa es la libertad negativa, libertad de hecho, estructura de nuestro ser y otra cosa es la libertad-valor o incluso un juicio de valor sobre el uso que un hombre hace de su libertad y en el que pueden surgir diferencias entre los hombres.

(307) *L'âge de raison*, *op. cit.*, p. 177; *Le sursis*, *op. cit.* p. 420; *La mort dans l'âme*, *op. cit.*, p. 138.

(308) *Le sursis*, *op. cit.*, pp. 131, 319, 419 respectivamente.

(309) «La presencia de la angustia se debe, bien a la toma de conciencia de mi libertad, bien a la captación de la nada que soy.» J. A. Arias Muñoz, "Para una fenomenología de la angustia en Sartre", art. cit., p. 39.

(310) Para Heidegger: «*cette angoisse, l'angoisse, c' est l' être-au-monde lui-même*». El *Dasein* se siente «*isolé et étranger, arraché à la patrie de l'existence publique*». Heidegger, *L' être et le temps*, *op. cit.*, pp. 230-231.

del ser del otro ni de los en-síes que forman el mundo, pero que está obligado a decidir sobre el sentido de su ser (311). En correlación, el realizar en la angustia su condición de ser arrojado a una responsabilidad, no es sino una libertad que se descubre perfectamente a sí misma. Aunque... con frecuencia rehuimos la angustia en la mala fe como la habían rehuído aquellos personajes burgueses que Roquentin contemplaba en el museo de Bauville, como la rehuía Lucien Ferrier en "L'enfance d'un chef" cuando se refugiaba en sus derechos, en su «derecho a existir», y como le ocurre, entre otros tantos, al antisemita que aparentaba temer al judío pero que con tal excusa trata de cubrirse ante un mundo que tendría que inventar y modificar responsablemente (312).

En resumen, Sartre, que se enfrentaba con aquellos que querían hacer del hombre un complejo de fenómenos «cosificados», trata, en este estudio de la libertad, de acentuar la índole diaspórica de la realidad humana, su dispersión intencional, tras la tradición de Husserl (313) y Heidegger, en los

(311) El antisemita, por citar uno de tantos ejemplos, huye de la responsabilidad y elige para su moral una escala de valores petrificados. «*Il choisit l'irréductible par peur de sa liberté.*» y se escuda en el anonimato evitando todo lo que exija inventar su programa, «*ce qui implique... responsabilité, liberté.*» *Réflexions sur la question juive*, Gallimard, París, 1954, p. 32.

(312) Roquentin ironiza sobre los que él llama "cochinos", porque se refugiaban en sus mitos apaciguadores, en los valores absolutos y en unos derechos y deberes inscritos en la naturaleza: "... *aucun de ceux qu'on avait représentés n'était mort... sans les derniers sacrements. En règle... avec Dieu et le monde... ils avaient eu droit à tout.*» *La nausée*, op. cit., p. 120. Algo similar podría pensarse de Lucien: "... *voilà que Lucien justement c' était ça: un énorme bouquet de responsabilités et le droit... mais c' était faute d' avoir assez réfléchi... "J' existe... parce que j' ai le droit d' exister... J'ai des droits"*». "L' enfance d' un chef", en *Le mur*, Gallimard, París, 1939, pp. 250-251. El antisemita por su parte "a peur de découvrir que le monde est mal fait, car alors... l' homme se retrouverait maître de ses propres destinées, pourvu d' une responsabilité angoissante». *Réflexions sur la question juive*, op. cit., pp. 46-47.

(313) Y en este sentido, el mundo no era sino lo que aparecía a la conciencia: "*Le monde, dans l'attitude phénoménologique, n'est pas une existence, mais un simple phénomène.*» Husserl, *Méditations cartésiennes*, op. cit., p.27.

ámbitos objetivos que hacen de él la contrafigura de los objetos. A través de su análisis intenta expresar la libertad con un énfasis dialéctico superlativo (dialéctica e indeterminación son factores indispensables y característicos de la libertad). El hombre, como hemos visto, es libre porque es *antícosa*, radical negación. Los motivos o cualquier otra circunstancia son determinantes estériles para la negatividad humana. Consecuentemente se abre para Sartre un abismo insalvable entre la libertad del *pour-soi* y toda la entidad objetiva. Y en cuanto a sus aspectos positivos, el empeño por eliminar la cosificación de la realidad humana... la explicación de lo que hay de decisión autónoma en el acto libre y el intento de realizar esa interpretación en un marco dialéctico (314) serían los valores más destacables de este análisis.

(314) Montero Moliner, "Interpretación dialéctica de la libertad», *Teorema* (marzo, 1971), p. 83.

EL PROYECTO: PSICOANÁLISIS EXISTENCIAL

El proyecto fundamental

Si el para-sí es el ser que se hace anunciar lo que él es para el posible que proyecta ser y toma el aspecto del valor, es decir de lo que falta al para-sí para ser la totalidad que quiere ser, que elige precisamente porque está carente de ser, y si la libertad no es más que esta falta o la manera de ser que se expresa en y por esta falta, se sigue de aquí que es lo mismo decir que el posible y el valor surgen como los límites hacia los cuales se proyecta una carencia de ser o que la libertad hace surgir su posible y define su valor. Dicho de otro modo, el estudio sartreano, que se nos va ofreciendo con un pronunciado carácter proyectivo, *diaspórico*, se nos muestra en continuo movimiento ya que su planteamiento de que la existencia precede a la esencia requiere como punto de partida ese movimiento hacia el ser que nos falta.

Ahora bien, ¿cuál es el posible último y el valor absoluto hacia los que se proyecta el para-sí?. Únicamente podremos saberlo a través de un psicoanálisis existencial o método fenomenológico específico que aspira a la explicación del proyecto fundamental del hombre (315) y el primer principio de este psicoanálisis es que el hombre es un todo unificado y no una agregación o una suma aritmética (316) y en este sentido Sartre coincide con Freud y Adler, si bien la determinación en cuestión no es una libido (317) ni un complejo que

(315) El psicoanálisis existencial es "un método destinado a sacar a luz, con un forma rigurosamente objetiva, la elección subjetiva por la cual cada persona se hace persona, es decir, se hace anunciar lo que ella misma es... debe reducir los comportamientos singulares a las relaciones fundamentales... guiado desde el origen hacia una comprensión del ser y no debe asignarse otro objetivo que encontrar el ser y la manera de ser frente a ese ser"». *EN, op. cit.*, p. 700.

(316) "La cuestión se plantea, pues, más o menos en estos términos: si admitimos que la persona es una totalidad, no podemos esperar recomponerla por una adición o una organización de las diversas tendencias.»

(317) S. Freud, *Introducción al psicoanálisis*, Alianza, Madrid, 1967, pp. 344 ss.

implicaría condiciones secundarias, como querían éstos, sino una elección original, un proyecto fundamental. La elección es la elección de nuestra posición al mundo. No se trata, pues, de una relación con este o aquel objeto particular del mundo sino que expresa su ser-en-el-mundo como un todo (318). Y esta elección original es el ser del hombre, ya que para los existencialistas no hay diferencia entre existir y elegirse a sí mismo.

El proyecto fundamental es, por tanto, el proyecto de ser, puesto que no podemos ir más allá del ser al igual que no hay diferencia entre posible, valor, proyecto-de-ser y ser. El hombre es fundamentalmente deseo de ser (319). Por otra parte, supuesto que el para-sí es su propia falta de ser y el ser que le falta es el en-sí, ese deseo de ser será deseo de ser-en-sí. Pero, debemos tener en cuenta que no se trata de un en-sí «cualquiera», un puro en-sí contingente y absurdo como el que el para-sí encuentra y nihiliza, sino que se trata de un en-sí que fuera su propio fundamento, un en-sí esencial, o sea que fuera a su facticidad lo que el para-sí es a sus motivaciones (320). Además, el para-sí, siendo negación del en-sí, no podría desear el simple retomo al en-sí, sino por el contrario, aquello para lo cual el para-sí reclama al en-sí es la totalidad destotalizada, «en-sí nihilizado en para-sí»; con otras palabras, el para-sí proyecta ser, en tanto que para-sí, un ser que sea lo que es. El posible es proyectado como aquello que falta al para-sí, para convertirse en en-sí-para-sí y «el valor fundamental que preside a este proyecto es precisamente el en-sí-para-sí, es decir, el ideal de una conciencia que sea fundamento de su propio ser-en-sí por la pura conciencia que de sí misma toma» (321).

(318) "Este proyecto mismo, en tanto que totalidad de mi ser, expresa mi elección original en condiciones particulares; no es sino la elección de mí mismo como totalidad en esas circunstancias." *EN, op. cit.*, p. 688.

(319) "El proyecto del ser o deseo de ser o tendencias a ser no proviene, en efecto, de una diferenciación fisiológica o de una contingencia empírica: no se distingue del ser del para-sí... El proyecto original que se expresa en cada una de nuestras tendencias empíricamente observables es, pues, el proyecto del ser... *EN, op. cit.*, p. 689.

(320) "Su proyecto fundamental es ser al mismo tiempo en-sí, como una cosa, y para-sí como una conciencia." A. Stem, *La filosofía de Sartre y el psicoanálisis existencial*, p. 186.

(321) "El para-sí, en tanto que ser es lo que no es y que no es lo que es, proyecta ser lo que es; en tanto que conciencia, quiere tener la impermeabilidad y la densidad infinita del en-sí; en tanto que nihilización del en-sí y perpetua evasión de la contingencia y de la facticidad, quiere ser un propio fundamento... *EN, op. cit.*, p. 690.

Contradicción del “en-soi-pour-soi”

El para-sí tiende, pues, a un en-sí-para-sí. Pero, ¿qué ocurre entonces? Si recordamos, al ir descubriendo el en- sí y para-sí temíamos caer en un dualismo insuperable entre ambos, pero, prosiguiendo el análisis hemos visto cómo “para-sí-en-sí”. están reunidos por una conexión que es el propio para-sí: nihilización del en-sí, agujero de ser en el seno del ser, y que remite a la cosa. Así «el problema ontológico del conocimiento se resuelve por la afirmación de la primacía ontológica del en-sí sobre el para-sí” (322). Y veíamos también cómo carecían de sentido los «por qué» sobre la existencia del ser, puesto que todos ellos son posteriores al ser y lo suponen. El ser es sin causa, sin razón.

Únicamente en el plano ontológico (no ya metafísico, al que pertenecían las anteriores cuestiones) «hay» ser, porque el para-sí es tal que haya ser. El carácter de fenómeno viene al ser por medio del para-sí, pero, si esto afirmamos ontológicamente del en-sí ¿qué decir del para-sí, el otro miembro de aquel «en-sí-para-sí? Él, efectivamente (el para-sí) tiene el derecho de revertirse sobre su propio origen, puesto que es una interrogación. Pero sobre él la ontología no nos puede decir demasiado. Únicamente que... todo proceso de fundamento de sí es ruptura del ser idéntico del en-sí, toma de distancia, presencia a sí, conciencia. Sólo haciéndose para-sí el ser podría aspirar a ser causa de sí.

La conciencia aparece así como estadio de progresión hacia la inmanencia de la causalidad, hacia el ser causa de sí, si bien se para ahí por su propia insuficiencia. Y de este modo «la temporalización de la conciencia no es un progreso ascendente hacia la dignidad de causa, sino un flujo de super-

(322) *EN, op. cit.*, p. 750. Lo cual en opinión de Jeanson no significa en modo alguno una opción de la materia contra el espíritu, como lo quería por ejemplo Troisfontaines, yeso, por la sencilla razón de que en el nivel de la ontología no podría haber opción valorizante, preferencia "moral». y, por otra parte, toda la obra de Sartre testimonia (como lo vamos a repetir en el espíritu de seriedad) el escándalo frente a las personas que viven a la manera de las cosas y la necesidad, según hemos dicho al tratar la libertad, de oponer a las cosas la existencia auténtica de una conciencia, de una pura libertad, lo cual es una elección efectiva contra el en-sí, en favor del para-sí. Cfr. F. Jeanson, *El problema moral, op. cit.*, pp. 123-24.'

ficie cuyo origen es, al contrario, la imposibilidad de ser causa de sí. De este modo, el *ens causa sui* queda como lo fallido» (323). La otra indicación ontológica sería que el para-sí es perpetuo proyecto de fundarse a sí mismo en tanto que ser, es decir, proyecto de alcanzar la dignidad del en-sí-para-sí o en-sí-causa-de-sí y perpetuo fracaso de ese proyecto (324).

La ontología nos indica, pues, que todo ocurre como si el en-sí, en un proyecto de fundarse a sí mismo, se diera la modificación del para-sí. Pero, todavía tendríamos pendiente una segunda cuestión y sería que: si el en-sí y el para-sí son dos modalidades del ser ¿no hay un hiato en el seno mismo de la idea del ser? En el caso de una unidad ya sabemos que no puede venir sino del *pour-soi*, puesto que el en-sí, macizo, no es susceptible desde ningún punto de vista. Y, de hecho, esta unidad *a priori* de ambos se deduce del sentido mismo de la ontología fenomenológica, ya que en-sí-para-sí, ser y nada, no se revelan sino simultáneamente y sobre la pantalla del mundo (325).

Pues bien, si quisiéramos concebir una organización sintética del-en-sí y el para-sí, sería menester concebirla de tal suerte que el en-sí recibiera su existencia de la nihilización que hace tomar conciencia de él, lo cual significaría que la totalidad indisoluble del en-sí-para-sí no es concebible sino en la forma del ser «causa de sí». Pero «este *ens causa sui* es imposible y su concepto implica una contradicción». Así, el ser total, es decir, aquel cuyo concepto no esté escindido por un hiato y que, sin embargo, no excluya al ser nihilizante-nihilizado del para-sí, que sea síntesis unitaria del en-sí y de la conciencia, «ese ser ideal sería el en-sí fundado por el para-sí e idéntico al para-sí que lo funda, es decir el *ens causa sui*».

(323) *EN, op. cit.*, p. 751.

(324) Tanto la presencia a sí con las diversas direcciones de nihilización, como la reflexión o las categorías cardinales del «hacer» y "tener" o la misma pluralidad de los unos y los otros representan ese proyecto, esas tentativas de fundarse que terminan en la separación radical entre el ser y la conciencia de ser.

(325) “*Jamais nous ne serons vraiment ni dans l' être ni dans le néant: mais nous serons contraints de les affiner pourtant simultanément, si l'attitude phénoménologique réussit affaire correspondre, pour chaque conscience réduite a son expression la plus simple, une perspective sur la totalité du monde.*» Varet, *L' ontologie de Sartre, op. cit.*, pp. 61-123.

Pero, precisamente porque hablamos de un ser ideal, el ser real (*olon*) es un «esfuerzo abortado». Y es que, en definitiva «todo ocurre como si “el en-sí y el para-sí se presentaran en estado de desintegración con respecto a una síntesis ideal” (326) porque es una integración siempre indicada y siempre imposible. Por tanto «cada realidad humana es a la vez proyecto directo de metamorfosear su propio para-sí en en-sí-para-sí y proyecto directo de apropiación del mundo como totalidad de ser-en-sí; bajo las especies de una cualidad fundamental, toda realidad humana es una pasión, por cuanto proyecta para fundar el ser y para construir al mismo tiempo en en-sí que escape a la contingencia siendo fundamento de sí mismo, el *ens-causa-sui*... el hombre es una pasión inútil” (327), es decir, que los elementos que concluyen esta oposición se excluyen, aunque tiendan a esa unión.

Como consecuencia, el psicoanálisis existencial nos lleva a renunciar a la “seriedad” que considera los valores como datos trascendentes, independientes de la subjetividad humana y transfiere el carácter de “deseable” de la estructura ontológica de las cosas a su simple constitución material; busca en el mundo un apoyo y concede la prioridad al mundo no dándose valor a sí mismo sino en relación con el mundo. El serio se halla “espesado” por el mundo, “coagula”, confiriéndose el espesor, la densidad y la opacidad de las cosas del mundo (328). Es lo viscoso (329). Dicho de otro modo, el psicoanálisis debe ayudar a evitar la, mala fe, descubriendo categóricamente al sujeto que él es el ser por el cual existen los valores y así su libertad tomará conciencia de sí misma en su plena autenticidad.

(326) *EN, op. cit.*, p. 754.

(327) *O. cit.*, p. 747.

(328) "La victoria de la viscosidad es exactamente la reversión del proyecto del hombre de poner el mundo y llegar a su Dios.» A. Stern, *La filosofía de Sartre y el psicoanálisis existencialista, op. cit.*, p. 203.

(329) En efecto, Sartre expresa esta idea por un minucioso análisis de lo viscoso que para él es "el desquite del en-sí» y que simboliza la dulce muerte del para-sí. Tocar algo viscoso es correr el riesgo de diluirse en viscosidad enterradora porque es absorción del para-sí por el en-sí. El hombre serio, pues, "es cobarde porque se oculta su libertad absoluta». *L'existentialisme est un humanisme*, p. 84.

Una libertad que es un ser-que-no-es-lo-que-es- y que-es-lo-que-no-es, que elige, como ideal de ser, el ser-lo-que-no-es y el no-ser-lo-que-es (330). Es decir, que escoge no recuperarse sino huirse porque ésa es su realidad; no coincidir consigo mismo, sino estar siempre a distancia de sí (331). En una palabra «*l' existentialisme ne propose aucune évasion. C' est au contraire dans la vérité de la vie que sa morale s' éprouve et elle apparaît alors comme la seule proposition de salut qu'on puisse adresser aux hommes... Il reste que nous sommes libres aujourd'hui et absolument si nous choisissons de vouloir notre existence dans sa finitude ouverte sur l' infini... sans qu'il y ait lieu de rêver d'un paradis où tous seraient réconciliés dans la mort*» (332). No se trata pues, de buscar una fundamentación en lo sagrado (333) sino de evitar la desesperanza, aceptando la misma contingencia del mundo (334).

(330) EN, *op. cit.*, pp. 759-760.

(331) El hombre no es lo que es, es decir no es una facticidad, pues esta no absorbe su capacidad de ser. y al mismo tiempo es lo que no es, o sea el hombre es un ser-capaz-de-ser, aunque fácticamente no tenga esta capacidad de ser. Capacidad que, por cierto, no es accidental y consecuentemente el hombre es lo que "fácticamente» no es.

(332) S. de Beauvoir, *Pour une morale de l' ambiguïté*, *op. cit.*, pp. 229-230.

(333) "On ne gagne rien à fonder le religieux ou le sacré sur le social, puisqu' on retrouve... la même ambivalence... qui faisait problème... M. Merleau-Ponty, *Sens et non sens*, Nagel, París, 1948, p. 157.

(334) "Le monde humain est un système ouvert ou inachevé et la même contingence fondamentale qui le menace de discordance le soustrait à la fatalité du désordre et interdit d' en désespérer.» M. Merleau-Ponty, *Humanisme et terreur*, Gallimard, París, 1947, p. 206.

OBSERVACIONES CRÍTICAS

Los apartados anteriores nos plantean algunos interrogantes, fundamentalmente relativos a los conceptos de *la náusea*, *la inmanencia del fenómeno*, *la negatividad del pour-soi*, *el otro*, *la trascendencia fenoménica* y *la contradicción en-soi-pour-soi*.

La Náusea, una experiencia relativa. ¿Es válida la definición del ser?

Supuesta la observación crítica hecha en nuestra primera parte introductoria sobre la problemática fenomenología-metafísica, hemos partido en el análisis de los fundamentos ontológicos de una experiencia próxima a la del mundo caótico de la existencia bruta de Heidegger: la Náusea. Ahora bien, en primer lugar nos encontramos con que esta experiencia, aun admitiendo su validez y efectividad, no tiene sino el valor individual de una intuición subjetiva o interpretación emocional de la existencia y que Garaudy (1969) ha visto como la extensión de unas características capitalistas concretas a la condición humana general. En este caso, no puede darse una crítica puesto que ésta solo debe comenzar donde la razón encuentre un punto de apoyo, es decir, en los argumentos racionales.

Pero, por otra parte, que considero de más importancia, la descripción que nos ha ofrecido *La náusea* nos impone una conclusión: nada podemos decir acerca del ser allí designado, excepto que es. La Ontología, ya lo sabemos, no es un saber que intente explicar, ya que la intuición nos sitúa frente al absurdo, sino que se atiene simplemente a la descripción de los fenómenos. Como diría Camus (citado por Lafarge, 1970) : «describir, esta es la última ambición de un pensamiento absurdo, contemplar y dibujar el paisaje virgen de los fenómenos» (335). Pues bien, precisamente por eso, cuando Sartre afirmaba la absurdez del ser, cuando decía de él que era todo entero contingencia, gratuidad y lo hacía un en-sí, había dicho ya su primera y última palabra (336).

(335) Lafarge, *La filosofía de J.·P. Sartre*, 1970, *op. cit.*, p. 194.

(336) El ser no podrá ser definido. Pero incluso los términos de la definición sartreana parecen arbitrarios al identificar simplistamente contingencia y absurdo. Lo que para Sartre significa contingencia, ausencia total de razón de ser en sí y en otro, no parece indicar el auténtico sentido del concepto "contingencia.. que admite una razón de ser en otro. Además, Jean-Paul reduce abusivamente la noción de necesario a una relación abstracta entre nociones, pero ¿no puede ser necesario en sí mismo un ser precisamente por razón de lo que es? Y si, en definitiva, el ser sartreano es fundamentalmente absurdo, ¿tiene sentido atribuir significado a una proposición sobre el ser? (o. cit.).

Pascal (1967) había apuntado anteriormente este aspecto cuando proclamaba que «no se puede definir el ser... sin emplear la palabra definida en su definición» (337) y además, toda definición es la determinación de un concepto mediante la indicación de *su genus* más alto. De ahí que, cuando Jean-Paul, intentando seguir el erróneo camino de Heidegger de querer definir el ser, sostiene que el ser es, es en-sí, es lo que es, confirma la afirmación pascaliana cometiendo obviamente la falacia del *petitio principii*. En esta línea, cabría preguntarse también si el en-sí, que Francis Jeanson propugna simplemente como uno de los polos de una descripción, rechazando consecuentemente toda consideración metafísica, no se puede presentar más bien como expresión de una experiencia metafísica y cuya interpretación nos parece en cierto sentido arbitraria. ¿El fenomenólogo Sartre no deja de serlo? Si el ser en-sí es absurdo ¿no es absurdo querer hablar del ser en-sí? (338) Y en otro sentido, según el reproche del surrealista Hubert Juin, cuando la filosofía patagónica de Sartre trata de superar la Náusea a través del irracionalismo e indeterminismo, ¿no es contradictorio demostrar la necesidad de la contingencia, probar el absurdo de la existencia, racionalizar esa condición irracional que es la ansiedad? (339).

Inmanencia del fenómeno

Pero, además de quebrantar esta imposibilidad de definición del ser, incurriendo en lo metafísico, Sartre decide conceder gratuitamente desde el principio que «el existente debe reducirse a la serie de las apariciones que lo

(337) Pascal, "De l' écrit géométrique...", en *Pensées et opuscules*, Ed. Brunshvicg, París, 1964, o. cit. 111, p. 169.

(338) *"La chose ne peut jamais être séparée de quelqu'un qui la perçoit, elle ne peut jamais être effectivement en-soi parce que ses articulations sont celles mêmes de notre existence et qu' elle se pose au bout d' un regard ou au terme d' une exploration sensorielle qui l' investit d' humanité..."* Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, París 1953, p. 370.

(339) H. Juin, *J.-P. Sartre ou la condition humaine*, Bruselas, 1946, p.79.

manifiestan». Evidentemente, estamos de acuerdo en que la noción kantiana y empirista de un ser que se hallase oculto detrás de la aparición es absurda. El fenómeno es el mismo ser en cuanto se manifiesta. Pero de ahí no se sigue que lo que se manifiesta sea la totalidad del ser (340). Lo cual se compagina mal en Sartre y no en razón de una elucidación previa de la noción del ser que no existe en él, sino por aquella simple decisión a que antes nos referíamos.

Postulado *a priori* del que Sartre derivará «muy lógicamente» toda su ontología. Así, la noción del “en-sí”. Si, en efecto, el ser no es nada más que la serie de sus apariciones, se sigue de ello que el fenómeno en su objetividad misma, es un absoluto que no remite a nada más allá de él. Pero, entonces, su aparición se hace incomprensible ya que toda manifestación es expresión de determinada relación a sí implica un «desdoblamiento», un «fuera» y un “dentro”. De no ser así, la aparición del fenómeno (del mundo) llegará a ser una contingencia absoluta, tan absurda y gratuita como el ser del fenómeno y este mismo ser, que no puede tener relación a nada, será concebido como esa cosa maciza, impermeable, densa y opaca que define al en-sí (341) (todo lo cual implica, como veremos, una serie de consecuencias para una posterior proyección de nuestro trabajo). Implícitamente está aquí el hecho concreto de la precedencia de la existencia sobre la esencia. En este *fenomenismo* en que

(340) "En la unidad concreta del ser se halla la dualidad del manifestado y del manifestante, es decir, de un lado, el fenómeno, que es verdaderamente aspecto del ser, no es más que un aspecto del ser, y de otro, el fenómeno remite a la vez al cognoscente y al ser, por una doble relatividad que podría servir para definirlo, en cuanto que determina al cognoscente como tal especificando su acto de conocer, y en cuanto que es una determinación del ser por la cual éste se anuncia al cognoscente.» R. Jolivet, *Las doctrinas existencialistas*, op. cit., p. 172 n. 20.

(341) En el fondo parece latir aquel dualismo acto-potencia a que nos referíamos en el análisis. El que «todo está en acto» sartreano parece hallarse en contradicción con la experiencia de cambio que impone el que el ser no es jamás la totalidad de su ser y parece apoyarse además en una noción errónea de potencia según la cual ésta sería una cosa o acto oculto en el ser. Pero la potencia, al contrario, es una especie de nada de ser, relativamente al acto, o sea una nada de ser actual, pero que tiene una cierta positividad en cuanto existe a título de posibilidad real en el mismo ser, ya que es lo que es actualmente y todo lo que puede ser. Concepción de la potencialidad que haría inteligible el cambio, como insistió Aristóteles. Pero Sartre, como Parménides, parece avocado desde este punto de vista a un materialismo.(o. cit).

concluyen las primeras páginas de *El ser y la nada* se establece una estructura real totalmente inmanente. Sólo existe de forma contundente el en-sí puesto que es lo que es, plena positividad, la cosa. *A fortiori* quedan rechazadas todas aquellas entidades numéricas que traspasen la barrera puramente fenoménica.

Problemática sustancialización de la negatividad del “pour-soi”

Ahora bien, si la noción del en-sí se ha construido sobre el modelo de la cosa, no cabe duda de que la conciencia obligatoriamente no podría ser o que sería no-ser, es decir no-cosa. No podría ser de otro modo porque, como afirma Ricoeur, «si Sartre ha logrado poner en práctica una especie de hipóstasis del acto *anihilante* en una nada actual, es debido a que con anterioridad había abatido al ser sobre el dato, sobre lo mundano que está fuera de mí y en mí (342). Es decir que si Sartre, de un modo implícito, asimila el ser a la materia, es claro que excluye el para-sí, la conciencia y el espíritu, si bien toda la cuestión estriba en saber si el ser es realmente lo que Sartre afirma (343).

De cualquier modo, Sartre va a identificar el *pour-soi* que somos con la Nada que siembra negaciones por doquier. Pero ¿es esto admisible? ¿Es correcta, en primer lugar, su concepción de la nada? De hecho, ya cuando Sartre, en su pregunta al carburador del coche, intenta deducir la nada como poseyendo fundamento objetivo, debemos tener en cuenta que el “nada” allí negado no es el del carburador sino el de mi conjetura. Sólo es concebible en y por el juicio. Y, si esta nada debe tener una realidad “prejudicativa”..., un fundamento en la realidad, éste no será sino lo que clásicamente se viene denominando como privación o limitación (*negatio in re*).

(342) Ricoeur, «Aspects de la dialectique», en *Recherches de philosophie, II*, p. 129. También en “Sur la phénoménologie”. Esprit, Dic. 1953

(343) Porque justamente... el en-sí, como tal, parece estar tan lejos de ser reducido a la materia que ésta, siendo por ella misma multiplicidad pura y dispersión espacial es, según esto, lo contrario del en-sí o del ser: su ser no puede venirle sino de un principio unificador distinto de ella misma y de naturaleza inmaterial, forma o espíritu, o sea, *pour-soi* o análogo al *pour-soi*. Así pues, al igual que Sartre afirma, dando por supuesto lo que está en discusión, que el en-sí es pleno porque es pura identidad consigo mismo, nos podríamos preguntar si es inconcebible un en-sí que fuese, al mismo tiempo, para-sí, transparente a sí mismo, sin distancia de sí a sí. Es, por tanto, gratuito suponer que todo en-sí es del tipo materia y cosa (o. cit).

Es, pues, cierto el que, para que la negación sea posible, es preciso que el no-ser tenga una cierta objetividad o positividad, pero, al mismo tiempo, lo que puede ser no lo es en acto y al contrario de lo que piensa Sartre esa nada de ser que es la potencia, es decir, ausencia de ser, no-ser del ser, no se actualiza más que en y por el juicio. Sólo en este sentido es válida la afirmación de que "la nada asedia al ser", ya que en el ser no tiene actualidad alguna. En segundo lugar, ¿es salvable el origen de la Nada expuesto por Sartre?. Ya Heidegger (véanse páginas anteriores) había supuesto que el *Dasein* tenía el poder de emerger en el mundo, es decir, que estaba dotado de una actividad negadora consistente en aniquilar el mundo y aniquilarse a sí mismo.

Pero ¿no se daba aquí una petición de principio al no explicar esa actividad negadora de la que se trata precisamente? Sartre le propondrá en *EN* que es en el corazón del ser, como un gusano, donde se halla la Nada. Sin embargo, la exclusión categórica de la potencia, como nada relativa en el seno del ser y la afirmación correlativa de que todo está en acto, excluye para Sartre la única vía posible para buscar inteligiblemente el origen de la Nada. Porque, si es evidente que la Nada no se aniquila (no se produce a sí misma) como quería erróneamente Heidegger, sino que "es aniquilada" y supone un ser capaz de «aniquilar», Sartre, a falta de la noción de potencia, se ve obligado a buscar el origen no ya en el objeto donde no está, pues no podría estar en él más que bajo forma de potencia, sino en el sujeto.

El para-sí, entonces, se nos va a presentar como una nada aniquiladora (*EN*). Ahora bien, esta deducción del para-sí como pura aniquilación no es más que una *seudoducción*. Es exactamente el postulado inicial (de suponer la identidad en-sí- materia), igualmente gratuito bajo esta nueva forma. El método empleado por Sartre para establecer la existencia de la nada parece incluso más arriesgado que el empleado para el ser. Si, en efecto, para establecer la existencia del ser Sartre desarrollaba hasta el extremo la reducción fenomenológica y reencontraba la trascendencia como *visée* de la intencionalidad, ahora, cuando se trata de la nada, el método de acercamiento se parece más a la deducción trascendental de Kant que a la reducción husserliana.

Pero, como se pregunta Garaudy (1969): «*cette méthode réflexive recherchant les conditions nécessaires de possibilité d' un jugement est-elle*

compatible avec la phénoménologie?” (344). Vanamente, pues, Heidegger con su «*Das Nichts nichtet*» y Sartre con su transcripción «*Le Néant n'est pas, il se néantise*», habían tratado de escapar a la contradicción de decir «la nada es». Y efectivamente, resulta difícil encontrar una acción que corresponda al verbo “anihilar”. Aun para «anihilarse» a sí misma, la Nada tendría que ser. Incluso, cuando en su última tentativa, Sartre trata de recurrir a la voz pasiva diciendo «*le Néant n'est pas, il est été, il est néantisé*, no parece darse cuenta de que aun para padecer una acción sería necesario ser algo.

Sartre parece operar como si su compatriota Bergson no hubiera descrito ya a la nada, en *La evolución creadora*, como una idea autodestructiva, una pseudoidea, una mera palabra (345). ¿Nos arriesgaremos incluso con G. Lukacs a considerar la Nada como un mito? (346). Esto supuesto, no es sorprendente que Sartre haya explicitado solamente los aspectos negativos de la conciencia. Ciertamente, sus explicitaciones no son demostraciones sino que meramente indican, pero incluso estos modos de explicitación no parecen tener sentido al incurrir en contradicción. Porque si, como hemos dicho, la Nónada no es, no puede hacer nada, no podría aniquilarse a sí misma. Por esta sola razón no es posible aceptar la identificación de la conciencia con la Nada.

(344) R. Garaudy: *Perspectives de l'homme*, 1969, *op. cit.*, p. 81.

(345) “*Le néant n'est pas autre chose que la limite où tend l'opération*”. *Et le néant ainsi défini est bien l'abolition du tout. Voilà la thèse, il suffit de la considérer sous cette forme pour apercevoir l'absurdité qu'elle recèle*». “*Il faut s'habituer a penser l'Être directement, sans faire un détour, sans s'adresser d'abord au fantôme de néant qui s'interpose entre lui et nous*.” H. Bergson, *L' évolution créatrice*, PUF, Paris, 1948, pp. 280, 298.

(346) “*En enfermant, conformément aux prescriptions de la méthode phénoménologique, le problème de la réalité objective dans une parenthèse... il ne nous reste qu [à] supprimer la parenthèse, pour nous trouver devant le Néant... Par conséquent, l' expérience vécue... devient pour la phénoménologie un objet isolé et autonome: un fétiche. Quant à la situation... elle perd tout caractère de réalité. C'est ainsi que se constitue la catégorie du Néant... Démonstrations... erronées et... entachées de sophisme... appuient chez Sartre la théorie... sur laquelle repose la construction ontologique du Néant... Le Néant est un mythe: c'est le mythe de la société capitaliste condamné à mort par l' Histoire*.” G. Lukács, *Existentialisme pu marxisme?*, *op. cit.*, pp. 88-90.

Además -opina W. Luipen (1967)- para la fenomenología de la conciencia, la identificación de Sartre parece estéril puesto que, si es verdad que toda conciencia es conciencia de algo y que en toda conciencia de algo hay un momento negativo, eso no quiere decir que la conciencia no es nada más que aniquilación y que, por tanto, se deban suprimir sus aspectos positivos. Si realmente fuera así, ni siquiera podríamos asegurar que, cuando tenemos conciencia de algo, afirmamos ese algo, cosa que pertenece a la primera evidencia fenomenológica: afirmamos el cenicero, la pared... Luego, la conciencia nos da pie para insistir en la crítica al *en-soi*. Como sabemos, la alteridad entre las cosas sólo se puede manifestar por la conciencia.

No obstante Sartre sostiene que el ser-en-sí no es distinto de ningún otro ser ya que presupondría conciencia y él no la tiene. Pero Sartre olvida que el ser del que habla es siempre un fenómeno. Cuando Sartre dice que el en-sí no mantiene ninguna relación, etc., presupone que, independientemente de la conciencia, es factible formular un juicio, que puede conocer algo descartando el propio acto de conocer. Lo cual violenta la idea fundamental de la ontología. Lo intencional sólo lo menciona refiriéndose al *pour-soi*. Además opone el *en-soi* al *en-soi-pour-soi* pero después elimina la intencionalidad de la conciencia y cree que ya no le incumbe al *en-soi-pour-lui* sino al *en-soi* sin restricciones y sigue describiéndolo en oposición al ser-en-sí- para-él sin mantener relaciones, increado.

Parece, pues, que podría revelarse en Sartre una influencia del idealismo de manera que cae en una especie de idealismo del significado que se mezcla con un claro realismo de la realidad cruda ya que se presenta como realista al hablar del en-sí y por otra parte comprende que sólo mediante la intencionalidad de la conciencia llega a ser y tiene significado el-mundo-para-el-hombre. El error fundamental de Sartre estaría en abandonar la idea fundamental de la fenomenología al describir el *en-soi*. Aquella náusea-por-los-seres no era sino un modo de aniquilación y sobre este rechazo o negativa respecto al ser se basa toda la actitud de Sartre. Y frente a tales explicitaciones la experiencia vivida alza su voz de protesta (347).

(347) "En este sentido son abstracciones tanto el *en-soi*, ser en-sí, como el *pour-soi*, conciencia, de Sartre. El ser-en-sí está aislado de la conciencia y los aspectos negativos y positivos de la existencia humana han sido separados los unos de los otros. Además, el ser-en-sí se describe como positividad absoluta y la conciencia como negatividad absoluta.» W. Luypen, *Fenomenología existencial*, 1967, o. cit., p. 112.

Consecuentemente, una auténtica teoría del conocimiento no debe concebir al sujeto como Nónada ni siquiera decir solamente con Merleau- Ponty que no es “nada más que una posibilidad de situaciones» (348) sino que debe afirmarlo como realidad positiva de la que surge la posibilidad de que sea en primer lugar el sujeto quien se perfeccione por el acto de conocer. Posibilidad que Sartre no puede aceptar puesto que para él, el sujeto ha perdido toda consistencia. En este sentido, “conocen” sería inmanente en cuanto que es un acto que se origina en el sujeto que soy y permanece en mí como perfección. En una palabra, Sartre habría caído en aquella misma «cosificación» del hombre que quería evitar, pues «un ser reflexivo que vive de cara a sí mismo (*pour-soi*) pero que abre en la entidad positiva de lo que constituye los campos de su despliegue los agujeros de cualquier negación, esta resucitando la imagen de un fluido sustancial que deja huellas de su paso en todo aquello que toca» (349).

La radical negatividad del «pour-soi»: inhabilitación de la libertad

Sobre tales bases Sartre había edificado su concepto referido de libertad. La libertad, recordemos, era precisamente esa capacidad nihilizadora a la que nos hemos remitido. Ahora bien, precisamente la sustancialización de la negatividad del yo va a inhabilitar la teoría de Sartre para explicar consecuentemente la conducta libre. Efectivamente, el ser sujeto es libre, es decir hay una «distancia» implicada en el enlace del sujeto con la realidad. Pero el para-sí no es pura nada, sino positividad de ser afectada por la negatividad tanto a nivel cognoscitivo (*El ser y la nada*) como afectivo (*La náusea*). Por tanto no se deben resaltar ciertos aspectos a expensas de otros como ocurre en Sartre.

Porque si el *pour-soi* queda convertido en un ente *nonádico*, es incapaz de actuar sobre el mundo, de proyectarse en él. La Nónada, decíamos, no puede hacer nada; es incapaz de ejercer alguna influencia sobre el en-sí. No tiene posibilidad de alterar las cosas ya que si pudiera llegar a ellas su po-

(348) *Phénoménologie de la perception*, París, 1953 , pp. 466-467.

(349) F. Montero Moliner :
. «La interpretación dialéctica de la libertad», *Teorema*, 1971, art. ct., p. 82.
. *La presencia humana, Ensayo de fenomenología sociológica*. G. Del Toro, 1971
. “Intencionalidad y Libertad”. En, A. González (Coord): Sartre, antropología y compromiso PPU, Barcelona, 1988, pp. 87-111.

der corrosivo resbalaría sobre su sólida positividad (350). No es necesario insistir más sobre los conceptos anteriores. Esta libertad de Sartre es, pues, algo así como una creación *ex nihilo* por la que el para-sí se hace lo que él quiere y tan absolutamente que es idénticamente libertad: «creación», en cuanto que el para-sí se hace, surge sin razón del en-sí; *ex nihilo*, puesto que no puede emanar del en-sí; *ex nihilo sui*, ya que surge de su propia nada.

Absurdidad intrínseca, pues, de la libertad a la que se añade el ser radicalmente imposible, y absurdidad contradictoria en el sistema en el que se funda, de cuyos postulados depende la teoría del valor. Lo mismo que el para-sí no puede ser más que nada nihilizadora, así el valor no puede aparecer más que como una nada (o carencia) de ser, por el hecho de que el ser, al ser, al ser lo que es y no ser más que lo que es excluye toda relación así o a otra cosa distinta de sí. Por este juego dialéctico, el valor queda reducido a una propiedad de la nada. y de un modo similar deducimos que el en-sí no pueda tener posibles ya que éstos están más allá del ser o si se quiere, que el ser no es su posible más que como nada, La arbitrariedad prosigue supuesto el planteamiento inicial.

Por otra parte, la libertad consiste para Sartre en una autonomía e independencia perfectas y ciertamente es un valor sartreano junto a su empeño de eliminar la cosificación de la realidad humana, este intento de explicar lo que hay de indeterminación y de decisión autónoma en el acto libre. Pero, al aislar el para-sí de la facticidad en los momentos decisivos de su filosofía (la libertad está por encima de la voluntad, pasiones, motivos, medios-fines...), Sartre abandona la dimensión fenomenológica del pensamiento. La fenomenología, en efecto, afirma que la experiencia «vivida» sostiene que la libertad como proyecto no es aislada sino situada. Si, por ejemplo, los motivos no tienen sig-

(350) ¿Cómo se van a abrir agujeros de negación en lo que de por sí, en su esencia, repudia toda negación? O ¿es que las negaciones consistentes en las diferencias, las ausencias, los contrastes son una máscara que ha forjado gratuitamente nuestra mente y que flota sobre una realidad que es un bloque, macizo, de entidad homogénea, inmutable?. Parece que Sartre no aceptaría esa Imagen y, sin embargo, no hay forma de escapar de ella si se arranca de la contraposición absoluta que establece entre el *en-soi*, radicalmente positivo, y el *pour-soi*, que se consume en negación, que ni siquiera podría ser *pour-soi* reflexivo, porque, ¿cómo puede volver sobre sí lo que carece de contenido positivo, lo que es puro no?» Montero Moliner, 1971, *op. cit.*, p.84.

nificado en sí mismos, tampoco lo extraen exclusivamente de la subjetividad puesto que ellos mismos tienen cierto peso.

El error de Sartre es hacer del móvil (proyecto o fin) un puro irracional, expresión de una contingencia absoluta en la libertad. Y si es cierto que Sartre describe el carácter situado de la libertad, el valor de la descripción está minado por su convicción de que el significado de la situación está determinado por la subjetividad en forma enteramente autónoma. De acuerdo, pues, con su intento de destacar la decisión individual pero afirmando al mismo tiempo la realidad de lo objetivo (351). Además, es posible que otro valor de Sartre sea su intento de realizar toda esta interpretación dentro de un marco dialéctico que hace uso del «no-ser» para señalar lo que hay de indeterminado en la decisión humana con lo que justifica la distancia que establece entre nuestras iniciativas y las circunstancias que las condicionan.

Sin embargo, se puede objetar que Sartre evita el dilema de forma sencilla al reconocer el condicionamiento y negarlo dialécticamente; defecto que proviene de la no aclaración, en su contexto, de los términos “dialéctica” y “contradicción”. Sartre, basándose en su concepción existencialista de la libertad del individuo, establece su concepción del pensamiento dialéctico, y así nos habla de una libertad “dialéctica” a la que estamos sujetos y de una libertad que nosotros creamos. Pero, todo esto aparece como poco claro y complicado. Como dice Schaff (o. cit) , se da por descontado que actúa aquí una dialéctica, pero en el momento en que se entiende dicha dialéctica se hunde la concepción subjetivista del existencialismo (352) o según expresión de Troti-

(351) "... chez Sartre cet élément de vérité... il consiste dans l' accent mis sur l' importance de la décision individuelle [mais] il nie les rapports réels qui unissent l' individu à la société... et la notion de la liberté... construite sur cette base, ne peut que s' anéantir elle-même... Lukács, *Existentialisme ou marxisme*, op. cit., pp. 105-106.

(352) "Como el "cógito" de Descartes, el *homo agens* de los existencialistas es supuestamente un fundamento sencillo y que no exige ningún análisis posterior.

gnon, "le thème de la liberté est lié, chez Sartre, à la suffisance principielle qu'il accorde au cogito; mais... il faut admettre que les formes idéologiques du "cogito" et de la "liberté" ne correspondent plus à aucun objet de notre monde» (353).

El otro: consecuencia de la difícil articulación del ser y la nada

Por otra parte y como consecuencia de esta concepción, la libertad sartreana se nos aparece como solitaria e individualista. Ciertamente Sartre tenía razón de acusar el peligro de mistificación de las relaciones con el otro cuando reprochaba a Hegel haber formulado el problema ontológico del otro únicamente en términos de conocimiento; pero cuando propugna la vuelta a Kierkegaard como oposición necesaria a Hegel (354) nos priva de los modos esenciales para reencontrar al otro. Sus análisis sutiles del otro son limitados en cuanto que se ciñe a una determinada forma de "mirar" o si se quiere, en términos marxistas, a un tipo de sociedad históricamente bien determinada, haciendo de esta perspectiva parcial una realidad ontológica.

En las relaciones concretas con el otro, cuya explicitación he omitido por razones de brevedad, pero que pueden insertarse obviamente en el contexto del análisis general sobre el otro, las relaciones se reducen a una multiplicación de encuentros personales e incluso sin un carácter histórico sino más bien metafísico. Es el mismo aspecto que se refleja en gran parte de la obra literaria de Sartre a excepción de *La putain respectueuse* en la que "l'action se situe dans la sphère du social»(355). En realidad, la dificultad se encuentra en aquel nivel ontológico donde surgía la dificultad de articular el ser y la nada.

Sobre él se levanta toda la construcción, pero este fundamento y con él el existencialismo, está caducado... no porque no exista el *homo agens* sino porque existe de modo distinto al existencialismo ya que el individuo es social (está condicionado).» A. Schaff, *Filosofía del hombre: ¿Marx o Sartre?*, México, 1965, pp. 122-123.

(353) P. Trotignon, "Le dernier métaphysicien», *L'Arc*, n. 30, p. 28.

(354) "Ciertamente Hegel ha planteado la cuestión del ser de las conciencias... pero... ese problema ontológico queda siempre formulado en términos de conocimiento... "... a Hegel debe oponerse Kierkegaard, que representa las reivindicaciones del individuo en tanto que tal» *EN, op. cit.*, pp. 311, 312, respectivamente.

Si, en efecto, “se trata de dos realidades independientes (y no, como Hegel, de dos momentos abstractos de una sola realidad concreta: el devenir) y si el surgimiento de la nada es radicalmente contingente, no hay pase posible del uno al otro, de los motivos objetivos a los móviles subjetivos, de la libertad a la historia, de Kierkegaard a Hegel.» Pero, nos hemos referido a una «determinada» mirada. Efectivamente, desde una perspectiva fenomenológica, cuando Sartre generaliza, demasiado fácilmente quizá, que el otro siempre me convierte en objeto y que este peligro que nos acecha no es una circunstancia sino la estructura permanente de mi ser-para-el-otro, la mirada a que él se refiere no es más que una mirada de odio y cuyo significado no se puede generalizar otorgándole un carácter absoluto sin restricciones.

Porque de igual modo, podríamos hablar de una fenomenología del amor que apela a la libertad del otro. Quizás aquí debiéramos recurrir con Pintos a buscar las raíces del problema en la infancia de Sartre en la que «si bien es arriesgado afirmar que no ha conocido el amor... sus obras nos inducen a pensar en la frustración de sus tendencias amorosas» (356) pero, lo que sí es cierto es que Sartre no parece concebir ni la intencionalidad del amor por la que el hombre se abre para el otro como otro, ni la causalidad del amor que hace que el otro sea un sujeto, es decir, proyecto, trascendencia, libertad.

Quizá por ello, sea tan admisible como la de Sartre la postura de quienes ven en el amor el proyecto que más se acerca al objetivo de la superación de la oposición sujeto-objeto, por su poder de liberar al individuo de su soledad cósmica e incluso de atar al hombre al presente, redimiéndole momentáneamente de su incesante proyección en el futuro. El método fenomenológico se convierte así en un instrumento apto para fundamentar una antropología dialéctica. Yoidad y alteridad se correlacionan y se presuponen. Todo intento de explicar al hombre en términos solipsistas queda así abocado al fracaso. El análisis fenomenológico que nos muestra el carácter intersubjetivo del mundo nos muestra que lo originario en el hombre es la comunicación y no la incomunicación.

(355) F. Jeanson, *Sartre par lui même*, op. cit., p. 31.

(356) Pintos, J.L.:

. “*El ateísmo del último Sartre*”, *Razón y Fe*, Madrid, 1968, p. 50.

. “El sujeto-Sartre”: En, A. González: *Sartre, Antropología y Compromiso*. Barcelona, PPU, 1988, pp. 111-125.

Una trascendencia fenoménica

Y en todo este contexto no es difícil adivinar la orientación que tomará la trascendencia. A partir del fenómeno habíamos establecido una estructura real totalmente inmanente en la que sólo había hombres y relaciones reales entre los hombres. El fenómeno era la manifestación de una totalidad cerrada sin visos de poder traspasarla. Efectivamente, dentro de esa totalidad, existe una trascendencia dentro de la inmanencia más absoluta (357). De hecho "trascendencia" no quiere decir sino tránsito, marcha (que Merleau-Ponty caracterizaba como «movimiento de trascendencia» y Heidegger como simplemente existencia), pero a menudo se ha confundido como paso a una realidad superior, a algo ajeno a la misma realidad.

Se ha utilizado, pues, erróneamente el término para indicar bien realidades *numéricas* o bien la acción en un contexto real, en su sentido propio, y cuando una filosofía pone unos límites infranqueables y no permite trascenderlos hacia otro lugar se convierte en trascendencia-inmanente (358). Confusión habida, pues, por identificación de trascendencia con trascendente y con esto, trascendencia-Ser extramundano superior. De ahí que deba plantearse la posibilidad de una trascendencia sólo existente en el mundo real, sin rebasarlo (359) como sería el caso de Sartre, para quien la trascendencia sólo consiste en la acción del para-sí en su aventura por el mundo, en lo que está más allá de la conciencia, lo objetivo, el en-sí, sin necesidad de marchar hacia un ser fuera del mundo (360).

(357) «*Il faut seulement ajouter que le monde est humain, que la profondeur de l'homme, c'est le monde, donc que la profondeur vient au monde par l'homme.*» *Questions de méthode, op. cit.*, p. 202.

(358) «El pensamiento objetivamente tiene siempre la tendencia a hacer de la trascendencia un dato, una situación elevada, que se imagina siguiendo el esquematismo de los planos superpuestos, lo que nos entrega a groseros *quid-pro-quo* de orden espacial... Mounier, *Introducción a los existencialismos*, Guadarrama, Madrid, 1973, p. 204.

(359) «*La philosophie est rappel brutal de la transcendance; car la transcendance n'est pas nécessairement l'au-delà invisible.*» P. Trotignon, *op. cit.*, p. 29.

(360) "El hombre... no encuentra... fuera de sí una posibilidad a que agarrarse." *L'existentialisme est un humanisme, op. cit.*, p. 36.

La trascendencia sartreana hay que entenderla en este sentido del *transiens*, de pasaje de un lado a otro, en un contexto fenoménico. Pero, como podemos suponer, no todos participan de esta idea. Luypen, por ejemplo, opina que, si bien el hecho primario de la fenomenología existencial es la intencionalidad, nada nos concede el derecho de limitar la abertura del sujeto a la abertura del mundo, sino que dicha intencionalidad «puede ser utilizada en un sentido más alto». El filósofo, según él, no tiene el derecho de cerrarse a sí mismo la posibilidad de concebir no importa qué realidad como realidad. Es la misma postura que Marcel expresa en su término «recolección» (361) es decir, de ser sensible a la dimensión más profunda del hombre. Suponer, opinan estos autores, lo metafísico en el hombre no significa solamente que el hombre es más que *physis*, como quiere Merleau-Ponty, si bien esto es algo requerido, sino que hay en el hombre una dimensión a través de la cual trasciende el ser finito y relativo.

Contradicción “en-soi-pour-soi” y fenomenología

Pero, progresando en nuestro análisis, si recordamos la caracterización que hemos hecho del en-sí y del para-sí, es claro que éste se opone diametralmente al en-sí. La contradicción de un en-sí-para-sí es evidente ya que tendría que ser la identidad de la pura positividad con la pura negatividad, de la autosuficiencia con la *autodeficiencia*. Es, pues, una contradicción intrínseca. Ahora bien, esta supuesta contradicción no produce la más mínima impresión a los verdaderos fenomenólogos, puesto que deriva de una evidente violación del principio fundamental del pensamiento fenomenológico: la unidad del recíproco enlace entre sujeto y objeto. Sartre admite este principio que, sin embargo, queda reducido a la nada en su ontología.

Porque, «¿cuál es el significado de la plenitud de ser que se atribuye al en-sí si se acepta que sólo lo podemos hallar con sentido del en-sí-para-

(361) G. Marcel, *Être et avoir*, p. 171. En el mismo sentido, si bien se conoce la insuficiencia de la explicitación, trata de ver en las pruebas sobre Dios un contenido esencial: «N' y a-t-il pas lieu de présumer bien plutôt qu'ils mettaient dans leur argument, quelque chose d' essentiel..... G. Marcel, *Du refus il l' invocation*, París, 1940, pp. 229-230.

mí?»). No hay duda de que el en-sí-para-mí no aparece como plenitud de ser. Por lo tanto, ¿se justifica que se retire el movimiento intencional de la conciencia y se sostenga que el en-sí es de todas maneras plenitud de ser?. En efecto, al hablar de la libertad, ya veíamos cómo el proyecto nacía del tercer momento de ésta: la intención (el primer momento sería que el hombre no es sino lo que hace, y el segundo que su acto es negación, elección, autonomía), y Sartre tiene razón con el *Que faire?* de Lenin, en resaltar que nada puede dispensar al hombre de una iniciativa auténtica, pero, si Sartre no se viera dificultado por su ontología, podría decir que ese proyecto no nace solamente de nuestra libertad sino que se da además una contradicción interna en el mundo.

Además de mi propia negación hay una contradicción objetiva dada por la situación. De hecho, como lo hemos visto, Sartre da cabida a esta situación, pero una aceptación real de ella supondría un retoque profundo de su ontología. Problema que se hace más evidente al plantear el proyecto fundamental en el que subsiste el problema de la elección original. De todos modos, es preciso tener en cuenta que la libertad a que Sartre se refiere es, como aclara en las últimas páginas de *El ser y la nada*, en cuanto concepto técnico y filosófico, por lo que los marxistas le acusan de filosofía inofensiva. Es decir, que la primitiva ontología sartreana del fracaso no permite a mi libertad, a mi negación, articularse con un mundo «extraño».

Por eso, sostener esta ontología da la idea de condenarse a un malentendido continuo. Incluso, además de las consecuencias exteriores no parece claro el que Sartre pueda escapar a contradicciones internas. ¿Cómo explicar, por ejemplo, la acción en tal perspectiva? ¿No es imposible atribuir un “devenir” a un en-sí en quien, por definición, no pasa nada, dada su densidad absoluta? y el hiato permanece entre este ser muerto y la nada. Un en-sí francamente «bonachón», puesto que permite a la libertad desplegar en él sus significaciones y acciones sin oponerle la menor resistencia. En-sí tan dócil como la «cosa en sí» de Kant. Por todo ello cree Garaudy que “*nous allons, au-delà de l'idéalisme, directement vers la théologie*» (362).

(362) R. Garaudy, *Perspectives de l'homme*, op. cit., p. 93.

Y por mucho que Sartre se esfuerce por mantener los dos polos: libertad-situación, si no quiere abocar hacia un misticismo o hacia el marxismo «*il faudrait que l'existentialisme rompe sa solitude et retrouve "les autres"; alors il découvrirait une forme de transcendance qui ne soit pas mystifiée et une conception de l'histoire qui ne mutile l'homme d'aucune de ses dimensions*» (363). Sólo así, opina el profesor Molnar (1969), quedaría resuelto el conflicto *en-soi-pour-soi*. Objeto y sujeto se habrían rejunado en una nueva perspectiva histórico-ontológica. Dicho en el lenguaje de Sartre: «*l'homme cessera d'être une passion inutile, il deviendra la plénitude de l'en-soi-pour-soi*» (364) Simone de Beauvoir, por su parte, insiste en que el hombre «auténtico» renunciará a «ser», al lograr definitivamente ese en-sí-para-sí y aceptará existir como hombre (365) si bien se opone a la afirmación sartreana de que el hombre es «una pasión inútil» ya que los conceptos de utilidad no tienen sentido fuera de la existencia humana. Pero, una vez más, la respuesta marxista es que tampoco esta explicitación del psicoanálisis sartreano alcanza la verdad, puesto que hace una abstracción individualista-subjetiva, irreal, del hombre; sigue dudando entre una moral de intención (subjetiva) y del resultado (objetiva), y su concepción de la libertad continúa vacía y sin sentido (366). De

 (363) O. cit., p. 94.

(364) Thomas Molnar, *Sartre, philosophe de la contestation*, La table ronde. Paris, 1969, op. cit., p. 169.

"... *l'existentialisme des débuts de Sartre... laissé à ses propres forces... 'aurait jamais réussi à réconcilier l'en-soi et le pour-soi... «Il y a donc quelque chose de fondamental que la pensée de Sartre doit à la révélation de Marx... Il {Sartre} lut Marx... et fut illuminé par l'idée que l'en-soi... c'est... le monde de la nature et de la matière. Alors, tout d'un coup, il lui sembla que le pour-soi... (les hommes) ne sont plus condamnés... à faire face à ce bloc (en-soi)... mais qu'ils peuvent le transformer... se l'approprier... A ce moment-là, le conflit qui existe au milieu du pour-soi... est également résolu.*" T. Molnar, op. cit., pp. 106 y 120 respectivamente.

(365) "*Tout homme se jette dans le monde en se faisant manque d'être... «Exister, c'est se faire manque d'être, c'est se jeter dans le monde.*" S. de Beauvoir, *Pour une morale de l'ambiguïté*, op. cit., pp. 60-61.

(366) Lukács, *Existentialisme ou marxisme?*, op. cit., pp. 151-186. "*... cette conception idéaliste du project... liberté {de El ser y la nada} propre aux spéculations se déroulant dans le vide de l'intellectualité pure... .. "L'existentialisme se refuse à attribuer un rôle décisif... aux reflets de la réalité objective dans la conscience humaine... Lukács, op. cit., pp. 114, 149 respectivamente.*

cualquier modo, el hombre sartreano se ha constituido en el ser supremo y único real. Hombre (clara tendencia de una metafísica de la inmanencia) situado en un mundo, sin más trascendencia que la que puede dar alguna relación interpersonal en un mundo concreto y con mi absurdo final de su proyecto. Pero de un absurdo, como señala Jolivet (1965), se puede seguir cualquier cosa, aunque esto pueda ser de nuevo un absurdo (367).

(367) En una palabra: si la conciencia es injustificable, absurda como todo lo demás... *«comment l' en-soi, massif, inerte, ténébreux et sans relation quelconque avec soi, entreprendrait-il de se fonder à savoir de lever sa contingence? En vérité, cette opération passe les limites de l'absurde et elle suffirait à mettre tout le système en déroute»*. Jolivet, *Théologie de l' absurde*, Fayard, Paris, 1965, p. 39.

V.- HACIA LA CRÍTICA DE LA RAZÓN DIALÉCTICA

LA CÉRÉMONIE DES ADIEUX, UNA REFERENCIA ESENCIAL

Hemos expuesto ya en nuestra introducción la íntima conexión entre la vida y la obra de Sartre. Ambas son indisociables, de tal manera que conocer una de ellas es profundizar simultáneamente en la otra. De ahí, pues, que en las próximas páginas tratemos de recordar algunos de los momentos de su vida, para una mejor comprensión del porqué de la ideología sartreana. Como el mismo Jean-Paul afirmaba en su autobiografía *Les mots*: «A veces se me insiste en que los personajes de mis obras toman decisiones bruscamente... ¡Por supuesto!, ya que yo los hago a mi imagen, no tal cual yo soy, sin duda, sino tal cual yo he querido ser». Así, en *La nausée*: «J' étais Roquentin, je montrais en lui, sans complaisance, la trame de ma vie » (368)

Y en 1940 escribía: «La filosofía tiene un sentido en mi vida. Realmente, en mí, vida y filosofía no son más que una misma cosa». Como consecuencia, nacerá la función del escritor: *La littérature doit comprendre que la liberté formelle de dire et la liberté matérielle de faire se complètent et qu' on doit utiliser l' une à réclamer l' autre, qu' elle manifeste le mieux la subjectivité de la personne lorsqu' elle traduit le plus profondément les exigences collectives et réciproquement, que sa fonction est d' exprimer l' universel concret à l' universel concret et sa fin d' en appeler à la liberté des hommes pour qu' ils réalisent et maintiennent le regne de la liberté humaine. L' écrivain doit s' engager tout entier dans ses ouvrages, et non pas comme une passivité abjecte, mais comme une volonté résolue et comme un choix, comme cette totale entreprise de vivre que nous sommes chacun. L' oeuvre écrite peut être une condition essentielle de l' action, c' est-à-dire le moment de la conscience réf/ exive* (369).

(368) J. P. Sartre: *Les Mots*, o. cit. p. 211

(369) *Qu'est-ce que la littérature?*, pp. 196, 44, 195

EN MEMORIA DE SARTRE. "LA CEREMONIA DEL ADIÓS" (Simone de Beauvoir)

"... estaba angustiada por dejarle... separarme de él siempre me causaba una pequeña conmoción... Sonrió de manera indefinible y me dijo:

-Así, pues, es la ceremonia del adiós.

Le puse la mano en el hombro, sin responder. La sonrisa, la frase me han perseguido largo tiempo. Yo daba a la palabra "adiós" el sentido supremo que tuvo unos años más tarde, pero entonces estuve sola para pronunciarla" (370)

Con este texto describe Simone de Beauvoir el significado íntimo de la obra que, posterior a la elaboración de las páginas anteriores, ha publicado en homenaje y memoria de Jean-Paul Sartre. El contenido va dirigido "a los amigos de Sartre", a aquellos que desean conocer mejor sus últimos años "tal como yo los viví", ya que hay cosas que no pueden decirse ni escribirse, "se vive, es todo". Se basa esencialmente en el diario que Simone de Beauvoir llevó durante los diez últimos años de la vida de Jean-Paul y "en numerosos documentos que he recogido".

Las afirmaciones de carácter ideológico, es importante reseñarlo, corresponden a las conversaciones mantenidas por Sartre y Simone de Beauvoir en agosto-septiembre de 1974. Por tanto, deben entenderse únicamente desde este contexto cronológico estricto. Sin duda, la mayor parte de los temas que la autora expone en este ensayo ha sido ya tratada o al menos mencionada en nuestro análisis anterior. Sin embargo, el valor excepcional de este testimonio directo, complementado con nuestras observaciones y otras referencias, los enriquece y matiza con nuevos enfoques y perspectivas que solamente podemos descubrir a través de su vivencia peculiar y su existencia compartida, intelectual y personalmente, con Sartre.

(370) Simone de Beauvoir, *"La ceremonia del adiós", seguido de "Conversaciones con Jean-Paul Sartre"*, Edhasa, Barcelona, 1982, p. 32.

. Esta obra de S. de Beauvoir, por tanto, tiene dos partes bien definidas. La primera es "La ceremonia del adiós" (pp. 9- 168) y la segunda, como hemos mencionado, "Las conversaciones" propiamente dichas, mantenidas en 1974 (pp. 169- 549). En la primera, S. de Beauvoir sigue cronológicamente los sucesos acontecidos sucesivamente en los años 1970, 1971, 1972, 1973, 1974, 1975, 1976, 1977, 1978, 1979 y 1980. En la segunda, *Conversa* reflexivamente sobre cada uno de ellos.

Interrelación: filosofía-literatura-teatro

Los primeros temas de interés que se nos muestran con especial significación en esta biografía son aquellos que hacen referencia a aspectos existenciales de su filosofía-literatura y dimensión teatral. Concretamente, hacen relación a la estrecha vinculación existente entre ellas, a su proyección comprometida en cuanto develación del mundo y de la historia y a algunas facetas complementarias referentes al origen de determinadas obras, a sus textos no acabados y a su evolución como dramaturgo (371). En efecto, Sartre había ya explicado en *Les mots* su vocación de escritor cuando afirmaba: “*J'étais écrivain comme Charles Schweitzer était grand-père: de naissance et pour toujours... Je commençais à me découvrir. Je suis né de l'écriture. Ecrivain, j'existais. Moi, cela signifiait: moi qui écris*» (372).

Eso explica por qué quiso escribir pero no explica de ningún modo “por qué escribió lo que escribió”. Él declaraba su deseo de ser a la vez Spinoza y Stendhal. Elegía a unos hombres sensibles, accesibles a la mentalidad del siglo XX. Spinoza era para él más un hombre que un filósofo. Le gustaba su filosofía pero sobre todo le gustaba el hombre. Stendhal era uno de sus autores favoritos. «Ahora es la obra la que me interesa, esa es la diferencia”. Quería fundamentalmente que la filosofía en la que creía se expresara en su novela. Uno escribe, decía, para hacer algo que esté bien hecho: para sacar de uno mismo algo que tenga un valor y le represente. El hombre está en su libro. A partir del momento en que supo qué era la filosofía “me pareció normal exigírsela a un escritor”.

Sus primeros contactos con la literatura fueron a través de los libros: «*je ne savais pas encore lire que, déjà, je les rêvais, ces pierres [les livres] levées, droites ou penchées, serrées comme des briques sur les rayons de la bibliothèque. Rien ne me paraît plus important qu'un livre. La bibliothèque, j'y voyais un temple. Mes os sont de cuir et de carton. Les livres ont été mes oiseaux et mes nids, mes bêtes domestiques, mon étable et ma campagne. J'ai commencé ma vie comme je la finirai sans doute: au milieu des livres*» (373).

(371) Simone de Beauvoir, *op. cit.*, pp. 173 - 283. Sobre el teatro: 252-266.

(372) *Les mots*, Gallimard, París, 1972, pp. 145, 130, respectivamente.

(373) *O. cit.*, pp. 37, 53, 164, 44, 37.

En sus primeras lecturas conoció a Proust quien le aportó la psicología subjetiva de los personajes y le concienció de la existencia de los medios o clases sociales.

Se interesó por la literatura clásica, Conrad, Giraudoux y algo de Gide. Se inspiraba en Wagner y Cosima en un esfuerzo por conciliar el realismo con una "historia de aventuras". En el último curso descubrió a los surrealistas. Sus guías eran los hombres célebres de antaño: Hugo, Zola, Chateaubriand, si bien a veces confiesa no sentir demasiado entusiasmo por este último. Leyó a Pour-Lermián, a Népomucène Lemerrier, la literatura norteamericana - Dos Passos le influyó mucho- Faulkner..., la literatura rusa: Dostoievski, Tolstoi..., Kafka, Joyce. Respecto a Dos Passos decía en *Situations 1* que su mundo es imposible, como el de Faulkner, Kafka, Stendhal, puesto que es contradictorio. Pero, precisamente por eso es esencialmente bello. La belleza es una contradicción velada. "*Je tiens Dos Passos pour le plus grand écrivain de notre temps*" (374).

Leía además muchas biografías, mucha teoría económica, reforma agraria, etc.. "Tenía una cultura muy exhaustiva", afirma Simone de Beauvoir. La lectura le aportaba ante todo el contacto con el mundo, le informaba acerca del mundo, era una manera de apropiarse de él. Como otros autores opinaba que un escritor sólo tiene un tema: el mundo. No cabe duda, por ejemplo, que *La nausée* centra su tema fundamental en el mundo, en cuanto dimensión metafísica que debe revelarse: «*le monde attendait, en retenant son souffle; en se faisant petit, il attendait sa crise, sa Nausée. Les choses, elles n'exigent rien, elles ne s'imposent pas: elles sont là. L'existence n'est pas quelque chose qui se laisse penser de loin: il faut que ça vous envahisse brusquement, que ça s'arrête sur vous... ou alors il n'y a plus rien du tout. L'existence partout, a l'infini, de trop, toujours et partout; l'existence, qui n'est jamais bornée que par l'existence*" (375).

En aquella época, sin embargo, Sartre pensaba entrar en el dominio literario más que como escritor como hombre de cultura. En realidad, había ya

(374) *Situations J*, Gallimard, París, 1968, p. 24.

(375) *La nausée*, Galimard, París, 1969, pp. 112, 177, 186, 187.

en todo lo que deseaba hacer una especie de contenido filosófico. La situación era aproximadamente como a finales del siglo XIX. "Había filosofía en todas partes" Y así, narra Sartre, casi sin darse cuenta, "dando una especie de rodeo" la filosofía entró en su vida. De hecho, confiesa, cuando empecé filosofía, no sabía lo que era.

La filosofía se le presentó fundamentalmente como el conocimiento del mundo. Como diría Hegel, cada filosofía no es más que su mundo, su tiempo, expresado en pensamientos. Conocería, pues, el mundo entero del que a demás debería hablar en la literatura: «*Pour avoir découvert le monde à travers le langage, je pris longtemps le langage pour le monde. Le monde usait de moi pour se faire parole. C' est dans les livres que j'ai rencontré l' univers*» (376). Lo que trataría de expresar serían sus ideas que, esencialmente, debían incluir una experiencia del mundo. Al igual que a Françoise, la heroína de *L' invitée* de Simone de Beauvoir, las cosas se le presentaban ahí mismo y le pertenecían. El mundo le pertenecía. Por ello, dirá la misma Simone de Beauvoir en *Privileges*, no se puede superar al mundo más que comprometiéndose en él. Es preciso que yo me pierda en el mundo para que el mundo exista (377). En suma, Jean-Paul sería un buen escritor y, sobre todo, descubriría la verdad del mundo.

Durante los años de la Escuela Normal, con motivo de una disertación para el ingreso en la misma, "encontré a Bergson". Antes de entrar en la escuela había hecho dos buenos cursos de filosofía según los cuales toda teoría que no dijera que la conciencia ve los objetos exteriores tal como son, estaba condenada al fracaso. Esto fue lo que le motivó finalmente para ir a Alemania al tomar conocimiento de que Husserl y Heidegger concebían una manera de aprehender lo real tal como era. Quizá, por ello, al leer el libro de Levinas sobre Husserl tuvo un momento de completa turbación puesto que pensó que todas sus ideas habían sido ya descubiertas, si bien más tarde comprendió que su juicio estaba, al menos, parcialmente equivocado.

De hecho, como observa Francesc Gomá, en su colaboración a la obra

(376) *Les mots*, O. cit., pp. 154, 183, 46.

(377) Simone de Beauvoir, *L' invitée*, p. 10. O. cit, *Privilèges*, p. 207.

Los filósofos y sus filosofías, la fenomenología de Husserl, en su propósito de hacer de la filosofía una ciencia se había convertido en un idealismo logicista. El pensamiento de Heidegger fue una clara oposición a ello. Y en parte por la lectura de éste, Sartre se propuso aplicar el método fenomenológico a la descripción esencial de lo inmediato y concreto. Husserl había dilucidado rigurosamente la estructura de la conciencia y la posición de sus términos o correlatos, las esencias. Sartre comenzó también por el estudio de la conciencia pero «continuó por el otro extremo». Lo esencial es la contingencia, sentenciará el protagonista de *La náusea* (378). Por consiguiente, podemos afirmar que ya entonces Sartre poseía una cierta intuición ideológica, especulaba con la creación filosófica.

Pero, hemos afirmado anteriormente que Jean-Paul pretendía, antes que nada, dar su visión del mundo. Esto lo llevaría a cabo haciendo que simultáneamente sus personajes la vivieran en sus ensayos y obras literarias. De este modo describiría esta visión a sus contemporáneos. Conexión filosófico-literaria que explica incluso la metodología de su trabajo: “Cuando escribo filosofía no hago borrador. En realidad me releo al día siguiente. La filosofía es una palabra que yo dirijo a alguien. Explico a alguien mis ideas con la pluma al igual que podría hacerlo con mi lengua. En literatura escribo siete u ocho borradores o párrafos para un mismo texto. Se dirige a alguien para que la lea. Es de otra manera” (379).

Esta relación filosofía-literatura la puntualiza más adelante cuando considera que la literatura, al hacer “el inventario” del mundo presente, tiene un carácter más absoluto que la filosofía. Esta depende mucho más del curso de la historia, no es un valor absoluto. Las circunstancias cambian y consecuentemente llevan consigo alteraciones filosóficas. Una filosofía especula con realidades intemporales y, forzosamente, será superada por otras. Habla de las cosas que sobrepasan con mucho nuestro punto de vista individual de hoy. Recurre necesariamente a revisiones porque va más allá del

(378) Francesc Gomá y otros, *Los filósofos y sus filosofías*, Ed. Vicens Vives, Barcelona, 1983, vol. III, pp. 249-277.

(379) Simone de Beauvoir, *La ceremonia del adiós*, *op. cit.*, p. 207.

período presente.

La filosofía, nos dice en las primeras páginas de *Questions de méthode*, concebida como abstracción, no existe. Más bien constituye la expresión de la sociedad contemporánea. La filosofía aparece para unos como un medio homogéneo o como una cierta actitud. Para otros significa una expresión determinada de la cultura. Para nosotros, *la philosophie n' est pas*. Esta masa gris de la humanidad no es más que una abstracción *hypostasiée*. Lo que de verdad existen son *des philosophies*. Una filosofía se constituye para dar su expresión al movimiento general de la sociedad y, en tanto que ella vive es ella la que sirve de medio cultural a los contemporáneos (380). De ahí que, como fruto de esa presencia en la sociedad en que se desarrolla, nazca la unión de la literatura -expresión popular de su pensamiento- con la acción política.

Esta dialéctica es planteada de tal manera que ésta debe construir un mundo en el que la literatura pueda expresarse libremente -«lo contrario de lo que piensan los soviéticos»-, afirma Sartre. En cualquier caso, nunca cree haber abordado políticamente el tema de la literatura, sino habiéndola considerado más bien como una de las formas de la libertad. Quizá, por ello, sostiene que los novelistas que no están inspirados en el espíritu democrático no deben ser calificados como tales escritores. “*Un romancier réactionnaire est un concept contradictoire*” (381). Juicio crítico que aplicaría a sus compatriotas Balzac, Flaubert, Barrés, Bernanos, Montherlant, etc.. Pero, en determinados momentos, por ejemplo en la época de “Los comunistas y la paz», su trabajo esencial no parece ser escribir sino más bien leer y reflexionar. A veces sus escritos, más que literarios, pueden caracterizarse como de tipo político y, en este mismo contexto, confiesa que la ruptura con Camus, en el fondo, fue también política.

Así pues, lo que en realidad pretende la literatura comprometida - dedicó una obra entera a este tema- es comunicar un sentimiento, una realidad. Cuando, por ejemplo, explica Jean-Paul, quiere expresar la injusticia y crueldad

(380) *Questions de méthode*, Gallimard “Idée”, 1967, p. 7.

(381) Citado por Thomas Molnar, *Sartre, philosophe de la contestation*, La Table Ronde, París, 1969, pp. 31-32.

que se ejerció concretamente en el caso de Lumumba, en el fondo utiliza las mismas técnicas que cuando quiere comunicar el sentimiento de la contingencia expresada en *La nausée*. Existe la misma relación con el lector. Únicamente se tiene la voluntad de comprometerlo con una causa que le descubrirá ciertos aspectos del mundo. Un escrito es una empresa, declara en *Qu'est-ce que la littérature?*. Recordemos: "l' écrivain doit s'engager tout entier dans ses ouvrages» y no solamente como una pasividad abyecta sino como una voluntad resuelta y una elección; como esa empresa total de vivir que somos cada uno (382).

Por otra parte, existe una particularidad de la literatura comprometida con relación a la opinión de la posteridad. Cuando aquella se lleva a cabo el autor se preocupa de problemas que conciernen a la sociedad actual y que, por tanto, no tendrán sentido dentro de veinte años. Sabemos, por ejemplo, que Beaumarchais escribió algunos panfletos muy importantes. Pero, ya no los podemos utilizar para una determinada cuestión de hoy. Sin embargo, sorprendentemente ocurre el fenómeno de que los detalles se convierten en símbolos. El objeto, que en su día era limitado, pasa a ser universal. De este modo es como admiramos las obras de Voltaire o de cualquier otro escritor; es decir, por su valor universal, mientras que en la época de Voltaire sus relatos extraían el valor de una cierta perspectiva social. Por consiguiente, hay dos puntos de vista y el autor los conoce cuando escribe. Sabe que escribe algo determinado y simultáneamente es consciente de que está creando una obra de carácter universal. En cualquier caso, es obvio que no todas las obras de Jean-Paul han sido comprometidas del mismo modo, dirigidas a ejercer una acción en concreto. Algunas, como *Huis dos* o *Les mots*, las llamadas obras de arte, son claramente estéticas, obras propiamente literarias.

Desde otra óptica, este *rapport* de la literatura-filosofía con el mundo y la historia, podemos establecerlo como la relación de las palabras y las cosas. El problema no es el que une a ambas, sino saber si a través de las palabras se puede dar cuenta de las cosas. Sartre en *Les mots* critica la concepción nominalista del lenguaje pero concede a la literatura el poder de suscitar el sentido a través de las palabras. El escritor, dice Merleau-Ponty en *Situations IV*, «c' est un chasseur de sens». Ahora bien, en el interior de una problemática

(382) *Qu'est-ce que la littérature?*, Gallimard, 1970, p. 44.

humanística de la literatura el sentido es siempre el objeto de desplazamientos clásicos: establecido por un sujeto, individuo concreto e históricamente comprometido, se encuentra ya en lo real mismo y se identifica con la historia. Está por todo y en ninguna parte.

Y es precisamente, en opinión de Christine Glucksmann, “*cette immanence du sens au vécu, son omniprésence, qui rend la spécificité de la littérature, mais aussi de la philosophie, insaisissable*» (383). Rechazando la distinción de las infraestructuras y de las superestructuras, Sartre acepta esta lectura historicista del marxismo que Althusser critica (384) y que consiste en tratar las relaciones de producción como simples relaciones humanas. Vuelve así a una interpretación de Marx, desde la óptica de Feuerbach y Hegel, en la medida en que la relación social de hombre a hombre es el principio fundamental del conocimiento. Pero, si el hombre está en todo, si todo es *signifiant* en cuanto humano, literatura y filosofía llegan a ser fenomenologías generalizadas del sentido a través de la praxis humana y sus alienaciones. La ciencia de la historia marxista se pierde en una filosofía de la praxis, verdad inmanente de una historia real. La proyección lenguaje-historia no es así más que una forma derivada de la identidad praxis-sentido. El lenguaje, afirma la *Critique de la raison dialectique*, es praxis como relación práctica de un hombre a otro y la praxis es siempre lenguaje puesto que ella no puede hacerse sin significarse (385).

Pero volvamos al hilo argumental de la biografía de Simone de Beauvoir. Encontramos en ella unas páginas en las que la autora trata de indagar, siempre con el objetivo de un mejor conocimiento global de Sartre, aspectos circunstanciales que concurrieron en el origen de algunas de sus obras. Así, las ideas sobre *L'Être et le néant* fueron concebidas a partir de las notas que escribió durante la guerra, “guerra estéril”, que procedían directamente de sus años de Berlín. «No teniendo durante la guerra ninguno de

(383) Ch. Glucksmann y otros, *L'Arc, J.-P. Sartre*, n. 30, p. 54.

(384) *Sartre est le philosophe des médiations par excellence: elles ont précisément pour fonction d'assurer l'unité dans la négation des différences...* Louis Althusser, *Lire Le Capital*, T. II, cap. V, p. 98.

(385) *La Critique de la Raison Dialectique*, p. 181.

esos apuntes, los reinventé.» Durante su cautiverio, un oficial alemán preguntó a Sartre qué necesitaba. El respondió: "Heidegger". Confiesa no saber por qué los alemanes le regalaron las obras de Heidegger, «es un misterio para mí». Quizá porque Heidegger estaba bien visto por el régimen.

De cualquier modo, se lo dieron y lo cierto es que entonces leyó a Heidegger. En realidad, le comprendió a través de Husserl más que por sí mismo; «lo había leído un poco en 1936». *El ser y la nada* se inscribía en el descubrimiento que había hecho en *L'imaginaire*. Descubrimiento de la conciencia como nada. El acto imaginativo, explica en esta obra, es a la vez «*constituant, isolant et anéantissant*». Una conciencia imaginativa se da a ella misma como conciencia imaginativa, es decir, como una espontaneidad que produce y conserva el objeto en imagen. Es una especie de contrapartida por el hecho de que el objeto se da como una nada. Nos recuerda a la característica esencial de la imagen mental: es una cierta manera que tiene el objeto de estar ausente en el seno mismo de su presencia (386).

Posteriormente, a pesar de que creía no tener ya la idea y la intuición de *El ser y la nada*, escribió textos vinculados con la filosofía como *Saint-Genet*, un gran ensayo, no estrictamente filosófico pero que, de hecho, utilizaba permanentemente conceptos filosóficos. También *La Crítica de la Razón Dialéctica* surgió de un modo circunstancial. Los polacos preguntaron a Sartre dónde se situaba desde el punto de vista filosófico y ello dio origen a *Questions de méthode*. En realidad, a partir de 1952 leía mucho sobre el marxismo y la filosofía se convirtió en algo político. Para Marx, la filosofía debía ser suprimida. «Yo no lo veía de ese modo.» Consideraba la filosofía persistiendo en la ciudad futura, si bien es cierto que se refería a la ideología marxista.

La cuestión era, pues, saber dónde estaba filosóficamente con relación al marxismo, pero fundamentalmente con respecto a la dialéctica. En este universo viviente, concluye en *Questions de méthode*, el hombre ocupa para nosotros un lugar privilegiado. En primer lugar, puesto que él puede ser histórico. En segundo lugar, porque se caracteriza como el existente que nosotros somos. Y justamente, porque el existencialismo trata de analizar, desde el plano ontológico, este existente privilegiado, plantea la cuestión de

(386) *L'imaginaire*. Gallimard. Paris. 1970, pp. 348, 34, 145.

sus relaciones fundamentales con el conjunto de las disciplinas que se agrupan bajo el nombre de antropología. «*La dialectique, s'engendre indéfiniment toute entière dans chaque processus dialectique, qu'il soit individuel ou collectif.*» El verdadero papel de las ideologías de la existencia no es describir una realidad humana abstracta sino recordar sin cesar a la antropología la dimensión existencial de los procesos estudiados. Respecto al marxismo declara poder afirmar al mismo tiempo su acuerdo profundo y mantener provisionalmente la autonomía de la ideología existencial (387).

Así, la evolución fue sucediéndose desde *El ser y la nada*, en la que la dialéctica era inexistente, a una verdadera concepción de la misma. En «Los comunistas y la paz» había empezado a elaborar una filosofía de la historia; de ahí surgió *Questions de méthode*, que pretendía ser únicamente la metodología. Detrás estaba la filosofía, «la dialéctica filosófica que yo comenzaba a precisar». Finalizada *Questions de méthode* empezó a escribir *La Crítica de la Razón Dialéctica*. «Yo le vi trabajar en *La Crítica* -narra Simone de Beauvoir- y era bastante aterrador. Apenas se releía. Era una prueba atlética verle escribir.» Evolución, pues, de su obra pero siempre dentro de una perspectiva global unitaria.

En este sentido Sartre, en una entrevista concedida a Michel Gicard dos años antes de su muerte y que recoge Francesc Gomá en la obra citada anteriormente, asegura enfáticamente que desde el principio persiste una unidad intelectual en su vida. Las *idées vecues* perviven con el mismo papel que tenían al principio aunque quizás encubiertas con nuevas articulaciones lógicas. *La crítica* expone el desarrollo dialéctico que permite poner de acuerdo e incluso subordinar el existencialismo de *El ser y la nada* respecto del materialismo histórico. La antropología expuesta en *El ser y la nada* fue elaborada por la razón analítica. En *La Crítica* trata de analizar si y hasta qué punto la razón dialéctica es más adecuada para conocer al hombre.

La Crítica es una investigación sobre la ontología de la vida social (la praxis individual y los grupos) y su historia (388). Así pues, en esta obra, ade-

(387) *Questions de Méthode*, op. cit., pp. 231, 232, 240, 241.

(388) Francesc Gomá, *Los filósofos y sus filosofías*, op. cit., pp. 251, 268-269.

más del intento de clarificar las relaciones entre el existencialismo y el materialismo dialéctico, Sartre investiga otras cuestiones. Quiere saber, por ejemplo -amplía el profesor Alfred Stern- si la razón positivista de las ciencias naturales es suficiente para la comprensión del hombre y su historia o si esta comprensión requiere más bien otro tipo de razón: una razón dialéctica. Ortega y Gasset ya había dado una contestación afirmativa a esta pregunta estableciendo su teoría de la razón vital o histórica. La respuesta de Sartre, ya lo sabemos, es también afirmativa. Negándose a reducir al hombre a la naturaleza y el orden cultural al orden natural, Sartre puede mantener su concepto existencialista de libertad humana. De todos modos, insiste Stern, a juzgar por la forma como las revistas marxistas acogieron la nueva obra de Sartre, después de *La Crítica de la Razón Dialéctica*, siguieron igualmente rechazándole (389).

En otro orden de cosas, quizá sea útil dejar constancia, siquiera someramente, de un aspecto en cierto modo inédito referente a la parte de la obra de Jean-Paul que por diversas razones no llegó a finalizarse o publicarse y que, sin duda, añade nuevos matices para el conocimiento de sus textos más acabados. Así: «La légende de la vérité», de la que solamente se publicó un fragmento, "La psyché", escrita al regreso de Alemania donde había pasado cierto tiempo en la lectura de Heidegger y Husserl. Precisamente en aquella época escribió *La transcendance de l' ego*, publicada, y a partir de ésta concibió "La psyché" cuyo objetivo era la descripción del mundo denominado como "lo psíquico".

Es decir, trataba de explicar cómo, de un modo filosófico, se llega a vivir la subjetividad. Hablaba también de las emociones, sentimientos... que para Sartre eran definidos como "objetos psíquicos situados fuera de la conciencia". Era su gran idea, al igual que la concepción del yo trascendente. Se trataba, en realidad, de un voluminoso ensayo que abarcaba todo el dominio psíquico. Debía ser un libro de la importancia de *El Ser y la Nada*. De hecho *La teoría de las emociones*, publicada, formaba parte de "La psyché". El hecho de que aquella fuera conservada se debió a que el resto de "La psyché" repetía ideas de Husserl, asimiladas y expresadas de modo diferente pero que, en su esencia describían al más puro Husserl y, por tanto, no eran originales.

(389) Alfred Stern, *La filosofía de Sartre y el psicoanálisis existencialista*, CGF, Buenos Aires, 1962, pp. 262, 263.

Las Emociones, sin embargo, las conservó justamente por su originalidad. Era un buen estudio de ciertas *Erlebnisse* que se pueden llamar emociones. Mostraba que no eran datos aislados sino que tenían una relación con la conciencia y estaban animadas por una intencionalidad. La originalidad consistía en aplicar la intencionalidad a la emoción, a la expresión de las emociones, a la manera de vivirlas, etc.. Husserl, aunque no se ocupó de ello, había considerado la emoción como anterior a la intencionalidad. Respecto al mundo psíquico, Jean-Paul concluye que todo hecho psíquico es síntesis, es forma y posee una estructura. Todos los psicólogos contemporáneos están de acuerdo con esta afirmación y ciertamente está en concordancia con los datos de la reflexión, si bien, desafortunadamente, sitúa el origen de las ideas *a priori*; es decir, se quiere encontrar el continuo en medio de elementos discontinuos.

Tal concepto se habría aplicado a la imagen y, por ello, en opinión de Sartre, representa el fracaso más completo de la psicología sintética. Ante ello Jean-Paul presenta su alternativa: la imagen no podría conciliarse con las necesidades de la síntesis si ella permanece contenido psíquico inerte. Ella no puede entrar en la corriente de la conciencia más que si es, ella misma, síntesis y no elemento. No hay, no podría haber imágenes en la conciencia. Pero la imagen es una cierta clase de conciencia. La imagen es un acto y no una cosa. Es conciencia de algo (390). Hasta aquí llegaba en *L' imagination* y anunciaba ya proseguir la investigación en una próxima obra. Más tarde, después de *El ser y la nada*, empezó a escribir una "moral" que, en realidad, era un estudio fenomenológico (¿demasiado idealista?) de las actividades y actitudes humanas, unido a un extenso y bello trabajo sobre Nietzsche.

Escribió, además, unas doscientas páginas sobre Mallarmé. Un amplio estudio sobre Tintoretto y otro texto titulado «La Reine Albermale ou le demier touriste», entre 1950 y 1959, cuya temática versaba aparentemente sobre Venecia pero que, en el fondo, era un ambicioso análisis que pretendía ser simultáneamente histórico y subjetivo, objetivo-subjetivo; finalmente lo abandonó por no lograr encontrar el punto de vista exacto. Hubo, además, otros relatos no ultimados. Por ejemplo, un trabajo sobre la moral elaborado para una universidad americana. Versaba sobre la relación moral y política con

(390) *L' imagination*, PUF, París, 1969, p. 161.

un enfoque distinto a lo ya escrito hacia los años 1948 y 1949 y que, quizás, hubiera sido una obra importante. Pero "hubiera sido necesario realizar enormes estudios históricos». Quizá por esta razón pensó estudiar un acontecimiento menos amplio como la Revolución francesa. En cualquier caso, necesitaba otros ejemplos. Realmente, quería profundizar «en lo que es la historia.

En cuanto al teatro, expresión igualmente significativa de su panorámica intelectual, Sartre destaca su iniciación en él desde los primeros años de su vida. "Era un niño de ocho años y ya, en el jardín de Luxemburgo, hacía teatro con unos muñecos de guiñol". En la adolescencia renació esta idea y escribió algunas parodias y operetas. En la Escuela Normal elaboró una obra cómica en un acto. Después, *Épiméthée*. Más tarde, mientras estuvo prisionero, formó parte de un grupo de artistas que representaba obras todos los domingos en un cobertizo. Escribió allí *Bariona*, «que era muy mala, pero que fue la que originó mi afición por el teatro". Por fin, *Les mouches*, presentada circunstancialmente para ofrecer una oportunidad a la actriz Olga Kosaievitch, recogía uno de los viejos temas de Sartre.

Conservó la antigua historia de Agamenón y su mujer, el asesinato de la madre por Orestes, y las Erinias, pero simultáneamente le atribuyó un nuevo sentido. De hecho, se refería a la ocupación alemana. En *Les mouches*, quería hablar, ante todo, de la libertad al igual que la sentía Electra dirigiéndose a Orestes: "*je suis libre, Electre, la liberté a fondu sur moi comme la foudre*" (391), de mi libertad absoluta, de mi libertad de hombre y, / en concreto de la libertad de los franceses bajo la ocupación alemana. Con *Huis clos*, Garcin sentenciará: "*on est ce qu' on veut*" e Inés: "*seuls les actes décident de ce qu'on a voulu*" (392). De esta obra recuerda con satisfacción cómo Rouleau le hizo un buen trabajo de puesta de escena. En *Morts sans sépulture*, pretendía mostrar cómo el público francés, después de la guerra, era indiferente a los que habían luchado en la Resistencia; cómo les olvidaba progresivamente. La burguesía, que había sido más o menos cómplice de los alemanes, se irritó an-

(391) *Les mouches*, Gallimard, París, 1968, p. 163.

(392) En otra ocasión, Garcin protesta por haber muerto demasiado pronto, por no habersele concedido suficiente tiempo "para hacer mis actos». La réplica de Inés llega fustigante: «Siempre se muere demasiado pronto. Es preciso sumar. No eres más que tu vida». J.-P. Sartre, *Huis clos*, Gallimard, París, 1968, pp. 72, 108-109.

te esta obra y las escenas de torturas provocaron un verdadero escándalo. Así, sus personajes sienten la inutilidad de las torturas, de sus sufrimientos e incluso de su muerte:

JEAN. - *Ah! j' ai pensé cent fois à la torture, j' ai tout ressenti par avance.*

SORBIER. - *Je vais souffrir pour rien, je mourrai sans savoir ce que je vaux. Trois cents qui n' avaient pas accepté de mourir et qui sont morts pour rien. Ça sera dur de crever avec ces cris dans les oreilles.*

HENRI. -*Je pourrais... me dire: voilà pourquoi je meurs. Bon Dieu! un homme ne peut pas crever comme un rat, pour rien et sans faire ouf. Avec un peu de chance, je pourrai peut- être me dire que je ne meurs pas pour rien (393).*

Interconexión, en suma, de la filosofía-literatura-teatro que, tratando de captarse en una primera impresión en su dimensión vital, proyecta al mundo intelectual hacia una actitud de compromiso.

(393) *Morts sans sépulture*, Gallimard, París, 1971. pp. 204, 115, 101, 119, 142.

Una experiencia de la libertad

Definir un pensamiento como comunicación de hombres a hombres o como ejercicio de una libertad hacia otra libertad, es, ante todo, según el análisis que Christine Glucksmann realiza sobre el origen de la literatura sartreana, «*expliciter les conditions historiques de son fonctionnement*» (394) En el mismo sentido, Thomas Molnar se pregunta si cuando un filósofo pretende construir una civilización de hombres libres «*il peut faire de l' homme autre chose que ce que l'homme est réellement*» (395). Concepción prioritaria, pues, del pensamiento en cuanto de él se deriva como dimensión esencial la noción de libertad, eje primordial de la obra de Sartre.

En efecto, la idea de libertad (396) aparece en Jean-Paul como un sentimiento profundo justamente desde la infancia. La idea, vaga y contradictoria «adaptada en un principio», fue enriqueciéndose progresivamente. Cuando uno es niño, dice Sartre, se es o se siente libre en el sentido en el que se puede decir que todas las personas hablan de su yo: yo quiero esto, yo soy así. Eso no quiere decir que lo sean realmente, pero al menos creen en su libertad. El yo deviene un objeto real -yo, usted- y, al mismo tiempo, una fuente de libertad. Esta es la contradicción que se siente desde el principio y que representa una verdad.

El yo es, a la vez, ese modo de la vida consciente en que cada instante alcanza su plenitud mediante sus propias fuerzas. Pero también se vuelve a encontrar el constante retorno de las nuevas disposiciones en parecidas circunstancias y uno puede describir su yo. Esta concepción será expuesta más tarde en su filosofía de *La transcendance de l' ego*, haciendo del yo un casi-objeto que acompaña a nuestras representaciones en ciertas circunstancias. El ego, leemos en las primeras páginas de esta obra, no está ni formal ni materialmente en la conciencia: «*il est dehors, dans le monde*»; es un ser del mundo, como el ego del otro. La conciencia, concluirá, “*s' effraie de sa*

(394) Ch. Glucksmann, arto cit, p. 55.

(395) T. Molnar, *Sartre, philosophe de la contestation, op. cit.*, p. 169.

(396) Simone de Beauvoir, *La ceremonia del adiós. Conversaciones con Sartre*, pp. 435-466.

propre spontanéité parce qu'elle la sent au-delà de la liberté”, si bien debemos precisar que en la época en la que escribía el ensayo sobre el ego, no concedía todavía al concepto de libertad la extensión que le será dada en *L'être et le néant*.

Más bien, el sentido en el que aquí se muestra la libertad parece entenderse por analogía con la responsabilidad y la voluntad, y restringida, por tanto, a la esfera trascendente de la ética. Profundizando algo más en *La transcendance de l' ego* cuyo contenido fundamenta el concepto inicial de la libertad sartreana, observamos cómo Simone de Beauvoir, en su obra *La force de l'âge*, considera que Sartre describe la relación del yo con la conciencia en una perspectiva husserliana pero en oposición con algunas de las más recientes teorías de Husserl. Entre la conciencia y lo psíquico establece una distinción: mientras que la conciencia es una inmediata y evidente *présence a soi*, lo psíquico es un conjunto de objetos que no son aprehendidos más que por una operación reflexiva y que, como los objetos de la percepción, no se dan sino *par profils*.

Mi ego es, él mismo, un ser del mundo al igual que el ego del otro. De este modo Sartre consolida la afirmación de la existencia de la autonomía de la conciencia *irréfléchie*. La relación al yo no aparecerá más que en ciertas circunstancias particulares. Esta teoría permitiría, en su opinión, escapar al solipsismo, lo psíquico, el ego, existiendo para el otro y para mí de la misma manera objetiva. Aboliendo el solipsismo se evitaban las trampas del idealismo y Sartre en su conclusión insistirá en la dimensión práctica (moral y política) de su tesis (397). Por consiguiente, aquella contradicción misma es para Sartre la primera fuente de libertad.

Lo que le interesaba principalmente no era tanto «mi yo casi-objeto», sino más bien la atmósfera de creación de sí mismo por uno mismo que encontramos en el nivel de lo denominado «lo vivido». Por ejemplo, en cada instante existe, por una parte, la conciencia de objetos que son los de la habitación o los de la ciudad donde vivimos y, por otra, la forma en que esos objetos son vistos, apreciados, que no es dada con el objeto, que viene del yo,

(397) Simone de Beauvoir, *La force de l' âge*, pp. 189-190.

pero sin estar predeterminada; es dada en cada instante; tiene un carácter frágil, aparece y puede desaparecer. Es en ese nivel en el que se afirma la libertad que es, en suma, el estado mismo de esa conciencia, la manera en que ella se comprende, no siendo dada por nada; no está determinada por el instante precedente; sin duda se relaciona con él, pero bastante libremente. «Es esa conciencia la que, desde el principio, se me apareció como libertad».

Este sentimiento de libertad le perteneció desde la infancia a causa de la naturaleza misma de lo que es un estado de conciencia. Pero, sin duda, contribuyó también el modo en el que fue educado. Según *Les mots*, se le trataba como a un joven príncipe de la familia Schweitzer. “*J'ai la liberté princière de l'acteur qui tient son public en haleine et raffine sur son rôle. On m'adore, donc je suis adorable*” (398). Poseía un sentimiento de superioridad debido a su libertad, sentimiento que perdió más tarde cuando estimó que “todos los hombres son libres”. Las obligaciones y dependencia familiares representaban en aquel momento para él las leyes del mundo pero consideraba que uno, en definitiva, es libre respecto de esas leyes.

La sensación de que otra voluntad libre pudiera coartar, oponerse a la suya, lo descubrió más tarde en La Rochelle cuando comenzó a conocer la hostilidad de algunos alumnos «que, en parte, supondría la relación (adulta) de los hombres entre sí”. Experiencia de la libertad que experimentaría una profundización durante su estancia en París, en el liceo Henri IV, en el segundo año de instituto, donde aprendió la palabra libertad en su sentido filosófico. Fue entonces cuando se apasionó por la libertad y se convirtió en su gran defensor. Algunos de sus compañeros, en cambio, se sentían atraídos por el materialismo que posteriormente les llevaría a afiliarse al Partido Comunista. Discutían sobre la libertad y el materialismo histórico. Tenían opiniones opuestas. Se apoyaban, según Jean-Paul, en argumentos racionales y concretos, mientras que él defendía una cierta concepción del hombre.

En aquella etapa parece ser que asimilaba, en cierto modo, la libertad al acto gratuito, si bien no tal cual era definido por Gide. Era, en el fon-

(398) *Les mots, op. cit.* p. 26.

do, una especie de libertad estoica; es decir, lo que no depende de nosotros no tiene importancia y lo que depende de nosotros es libertad; por consiguiente, somos libres en cualquier situación. No obstante, un acto que venga de uno mismo, no siempre es un acto libre. La libertad y la conciencia eran lo mismo, pero no todos los actos eran libres. Ahora bien, si todo el mundo es libre... parece ser que nadie debe preocuparse de nadie, cada uno solamente tiene que vivir su propia vida y puede encerrarse en su vida interior. Afirmación que fácilmente podría avocar a actitudes extremadamente reaccionarias.

Sin embargo, Sartre nunca desembocó en ese resultado puesto que las dificultades encontradas más tarde en sus relaciones con los hombres, el mundo, las cosas, y consigo mismo, le condujeron a precisar esa idea y darle otro sentido: "comprendí que la libertad encontraría obstáculos y fue, en ese momento, cuando la contingencia se me apareció como opuesta a la libertad". Aquella idea ingenua de la libertad, de que uno es libre y elige siempre lo que hace, que es libre frente al otro y el otro es libre frente a uno (una afirmación similar encontramos en Merleau-Ponty cuando explica que no hay nada finalmente que pueda limitar la libertad sino lo que ella ha determinado por sí misma como límite por su iniciativa) (399), daría paso a la concepción de que uno es responsable de sí mismo incluso si los actos son provocados por algo exterior a uno.

El hombre no es otra cosa que lo que se hace, había expresado en *L'existentialisme est un humanisme*, como primer principio del existencialismo (400). Toda acción lleva consigo una parte de hábitos, de ideas recibidas, de símbolos y, por otra parte, hay algo que procede de lo más profundo de nosotros mismos y que es una relación con nuestra libertad primera. Progresiva evolución en el concepto de la libertad sartreana que nos explica también F. Gomá cuando afirma que la conciencia adopta una actitud peculiar ante todo lo que pone frente a sí como objeto del que se da cuenta. La conciencia es libertad. Sartre será el testigo de la vigencia del tema de la libertad a lo largo de toda su vida de pensador.

(399) M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, 1945, p. 498.

(400) *L'existentialisme est un humanisme*, p. 22.

Sin cesar, tanto en sus obras filosóficas como en su novela y teatro, ha expresado la contradicción de un yo que se va haciendo un objeto real y es, al mismo tiempo, fuente de libertad. y puntualiza: sólo puede estar en una situación un sujeto libre y sólo puede ser libre quien viva su contingencia como un estar en situación. Es tan fundamental la libertad del hombre que, si bien la herencia y el ambiente pueden condicionarle, depende de su libre decisión el sentido que confiesa a tales influjos y, por tanto, que sea o no aquello que se ha hecho de él (401). El paso de una teoría individualista, idealista, de la libertad, a la idea de un compromiso social y político, ocurriría mucho más tarde. Hasta 1937 ó 1938 concedía importancia principalmente a lo que él llamaba “el hombre solo”, si bien esto no le impedía, ya en esas fechas, interesarse fuertemente por la problemática social y tomar postura definida en determinados hechos concretos.

Pensaba que el hombre libre es el que toma partido por el hombre tal cual es, contra los que quieren sustituirlo por una imagen que ellos han construido «ya sea la imagen del hombre fascista o la del hombre socialista”. Según Jean-Paul, el hombre libre se oponía a cualquiera de estas representaciones sistemáticas. Consecuentemente rechazaría la doctrina fascista «porque negaba la libertad» y el mismo criterio orientaría sus relaciones con el socialismo (término que, dentro de la óptica sartreana, debemos entenderlo como una globalización marxista-comunista). En efecto, el socialismo era una doctrina que, en principio, le satisfacía bastante pero no planteaba, en su opinión, los verdaderos problemas. Por ejemplo, quedaba sin respuesta convincente la cuestión de qué era realmente el hombre en el socialismo.

Era necesario cambiar la satisfacción de las necesidades por una concepción enteramente materialista de la naturaleza humana. «Y eso era lo que me molestaba del socialismo”. Había que ser materialista para ser socialista y “yo no lo era, debido a la libertad”. Sartre defiende expresamente el materialismo histórico, pero rechaza el materialismo dialéctico; el monismo que éste propugna impide el reconocimiento de la libertad del hombre quien desaparece como sujeto, autor y protagonista de la historia para convertirse en

(401) F. Gomá, *op. cit.*, pp. 253-254, 259.

su propio producto necesario. De este modo Sartre se adhiere a la tesis de Engels que figura en una de sus cartas a Marx en la que afirma que los hombres hacen ellos mismos su historia, aunque en un medio dado que los condiciona.

Mientras no encontró la manera de materializar esa libertad -lo que le llevó largo tiempo- vio siempre en el socialismo algo que le repugnaba. «La persona era disuelta en beneficio de la colectividad». Desde *La Crítica de la Razón Dialéctica*, sin embargo, cada praxis individual es una dialéctica libre que se pone al servicio de una dialéctica común, apareciendo con ellos una dialéctica nueva que se desarrolla en la historia y que va unida a un proceso totalizador que aspira a reorganizar la unidad de una praxis. Los socialistas también empleaban la palabra libertad, pero era una libertad de grupo, sin relación alguna con la metafísica. De ahí que, la cuestión esencial, sobre la que insistiremos más adelante, era en aquel momento si el socialismo podría finalmente integrar la libertad.

Los treinta años siguientes de su vida los dedicaría Sartre a definir su concepto de la libertad. Intentó hacerlo en *L' être et le néant*, *La critique de la raison dialectique* e incluso en *Saint Genet*. Lo que llama la atención en esta última obra es que, por una parte, da una extrema importancia a la formación del individuo, a todo su condicionamiento y, por tanto, no parece concederse especial relieve a la libertad del hombre y, sin embargo, su conclusión es la existencia de una transformación por obra de la libertad. El joven Jean Genet, homosexual, apaleado, maltratado, se convierte en el escritor Jean Genet. Es la libertad eligiéndose a sí misma. La evolución netamente afirmada por *Saint Genet* donde, según Francis Jeanson, se preocupaba más del hacer que del ser (402), suponía un avance hacia una filosofía de la historia.

En *El ser y la nada*, era el año 1943, la idea de la libertad era aquella de los antiguos estoicos según la cual uno siempre es libre incluso en una circunstancia extrema. Pero «he cambiado mucho en este punto», afirma ahora Sartre. Piensa efectivamente que hay situaciones en las que uno no puede ser libre. Así lo explicó en *Le Diable et le bon Dieu*, a propósito del cura Heinrich, situado en la dialéctica Iglesia-Pueblo: «GOETZ. (A Heinrich) -Un *demi-curé*

(402) Francis Jeanson, *Sartre par lui-meme*, p. 143.

ajouté a un demi-pauvre, ça n'a jamais fait un homme entier. HEINRICH.-Je les aimais -les hommes- mais je leur mentais. Je leur mentais par mon silence. Je me taisais. Ils crevaient comme des mouches et je me taisais. Quand ils voulaient du pain, j' arrivais avec le erucifix. Tu crois que ça se mange, le crucifix?. NASTY.- Je ne connais qu' une Église: e'est la société des hommes» (403).

Hacia el año 42-43, o quizá más tarde, tuvo lugar el paso de aquella idea estoica a una concepción según la cual existen, sin duda, circunstancias en las que la libertad está encadenada. Circunstancias que provienen de la libertad del otro. Dicho de otro modo, una libertad está condicionada por otra u otras libertades, En este sentido, la guerra y el cautiverio fueron capitales para Sartre. Fue a partir de ese momento cuando comenzó a tratar de conciliar la presencia de una libertad interior con la exigencia de la libertad para todos los hombres; cuando su libertad se encontró con la libertad de los demás. La Resistencia implicaba la idea de que "me inclinaba hacia el socialismo" -creó un grupo de resistentes llamado "Socialismo y Libertad"- pero, una vez más, dudaba si la libertad tendría un lugar en él.

Tenía la idea de una síntesis, de una esperanza y, al final, sólo al final, como lo demuestra el hecho de que sus relaciones con los comunistas se interrumpieron hacia los años 1952-1956 a partir del suceso de Hungría, podría llegar la certeza. No es, pues, que el socialismo engendre la libertad, "por el contrario, en las formas en que lo conocemos, la niega", sino que se apoya en una solidaridad que nace de la necesidad. En definitiva, era preciso que el concepto de que la propia libertad se basta a sí misma, diera paso a la idea de que era necesario que los demás fueran libres para que cada persona lo fuera también. Había que derribar el muro que separa a los hombres: *«il y a un mur entre toi et moi. Qu' est-ce que nous empêche de nous aimer?»,* dirán los personajes de *Le mur* (404).

No es concebible ni admisible que un hombre sea libre si los otros no lo son. Si la libertad es negada a los otros, deja de ser libertad, Queriendo la

(403) *Le Diable et le ban Dieu*, Gallimard, Paris, 1969, pp. 55, 38, 36.

(404) *Le mur*, Gallimard, Paris, 1972, p. 68.

libertad -sostendrá en su conferencia “L' Existentialisme est un humanisme” en 1946- descubrimos que ella depende enteramente de la libertad de los otros y que la libertad de los otros depende de la nuestra. Por consiguiente, cada uno está obligado a querer, simultáneamente, mi libertad y la libertad de los demás (405). Si los hombres no respetan la libertad ajena, la libertad que alumbró en ellos se destruye. “Pensé que la libertad podía unir a los demás”, en el sentido de que cada uno, para ser libre necesita de la libertad de todos.

La guerra le había descubierto que la contradicción individual y la contradicción del mundo residían en la idea de libertad; en la idea del pleno desarrollo de la persona, confrontada a la idea del desarrollo, igualmente pleno, de una colectividad a la que pertenece. El pleno desarrollo de un ciudadano no siempre es prelude del pleno desenvolvimiento de la sociedad. Hay determinadas instituciones. Estados, leyes que constituyen un conjunto de coacciones que se imponen al individuo. Ciertamente, es necesario que el mundo social tenga ciertas formas y es igualmente necesario que nuestra libertad sea completa. La libertad del individuo tiene como ideal la sociedad libre a la que aspira.

De esta forma, la idea de la libertad fue evolucionando en Jean-Paul, influenciada por su relación con la historia. Le hizo comprender que lo esencial en la vida del hombre era la relación entre términos que se oponían entre sí: el ser y la nada; el ser y el devenir; la idea de la libertad y la del mundo exterior que, en cierto modo, se oponía a su libertad, libertad y situación. Hacia el año 1974, Sartre opinaba que su concepto de la libertad no había cambiado. Ello representa que la libertad que “siempre ha estado en mí, se hace poco a poco y su idea sólo me abandonará al morir”.

(405) *L'existentialisme est un humanisme*, Nagel, 1946, p. 83.

Socialismo: el hombre y la libertad

Hemos mencionado anteriormente cómo Sartre, al abandonar su primera e “ingenua” concepción de la libertad, individualista y absoluta, se planteaba como cuestión fundamental si el socialismo sería capaz de dar una respuesta satisfactoria a una idea de la libertad más enriquecedora y realista. En suma, si era posible la articulación de los conceptos: socialismo-hombre-libertad. Pues bien, vamos a tratar de puntualizar brevemente, desde distintas posiciones, este tema, esencial en la segunda fase vital de Sartre (Recordemos las *Conversaciones* de Sartre sobre este tema con S. de Beauvoir o. cit., 494-501).

Efectivamente, en opinión de Jean-Paul, el socialismo representa para mucha gente una mayor libertad; una libertad económica y cultural, una libertad de acción cotidiana y una libertad de grandes opciones. Las personas quieren ser libres, es decir, no estar condicionadas por una sociedad sino formarse ellas mismas según sus propias opciones. Pero, de hecho, el socialismo - tal como nos es presentado, por ejemplo, por los marxistas- no implica ese concepto. Es cierto que en sus principios originales Marx lo poseía y de ahí que cuando pensaba en el período lejano del comunismo, imaginaba una sociedad formada por hombres libres. En realidad, “la libertad que él preveía no era exactamente la que yo preveo pero, a pesar de todo, ambas se parecen”.

Ahora en Francia (recordemos que hablaba en 1974) los marxistas ya no dan absolutamente ninguna importancia al concepto de libertad. Lo importante para ellos es el tipo de sociedad que van a constituir, si bien, en las estructuras de esta sociedad, las personas están insertadas como máquinas autómatas. Este socialismo reconoce ciertos valores, por ejemplo la justicia, es decir, una especie de igualdad entre lo que la persona da y recibe -quizá desde esta óptica podemos entender la acusación que, según Ludwig Marcuse, los comunistas dirigían contra Freud en el sentido de que éste infravaloraba los factores sociales de la persona- pero, la idea de que más allá del socialismo puede existir un hombre libre (“más allá” no se refiere a una época ulterior sino a superar en cada instante las reglas del socialismo) es una idea que, en concreto, los rusos nunca han tenido. No parece que el socialismo de la URSS,

«si es que eso aún se puede llamar socialismo», asuma la concepción según la cual la persona debe desarrollarse en aquel sentido que ella misma ha escogido.

Idea que precisamente trataba de expresar el nombre de aquel pequeño grupo de 1940, al que ya nos hemos referido, llamado «Socialismo y Libertad». Aquella unión socialismo-libertad, aunque difícil de realizar a partir del socialismo, representaba la tendencia política profunda de Sartre. Su línea, dura y difícil, con frecuencia la mantenía en minoría, a veces en solitario, pero siempre con el mismo objetivo: la vinculación socialismo-libertad. Por un momento creyó encontrar el sueño de esta armonía en la situación cubana: «cuando yo fui, Castro no quería imponer una cierta cultura. Después cambió. En realidad era una revolución que aún no estaba hecha». Su posición le ocasionó, asimismo, serios enfrentamientos. Ehrenburg, por ejemplo, se dirigió a él después de *Morts sans sépulture* afirmando que "era vergonzoso hablar de los resistentes como él lo había hecho" y después de *Les mains sales*, ciertos sectores vertieron críticas acerbas contra él por "haber vendido su alma por nada".

Ahora bien, los pensadores socialistas como Garaudy, se resisten a esa dicotomía radical expresada por Sartre entre socialismo-subjetividad-libertad. Es verdad que Sartre declara que el existencialismo conserva su independencia respecto al marxismo actual únicamente para hacer posible el momento de la subjetividad que éste, según él, habría subestimado. Pero, cree Garaudy que la historia ya integra la subjetividad como uno de sus momentos. El marxismo reconoce perfectamente la existencia y la importancia de este momento subjetivo y, sin duda alguna, encuentra en los análisis fenomenológicos del existencialismo ateo o cristiano, una rica contribución a la exploración de esta subjetividad (406).

El profesor Lafarge, por su parte, recuerda, en su obra *La filosofía de Sartre*, cómo, en efecto, Marx puso al hombre concreto en el centro de su investigación; este hombre que, según *La critique de la raison dialectique*, se

(406) Roger Garaudy, *Perspectives de l'homme*, PUF, 1969, pp. 424-425.

define a la vez por sus necesidades, por las condiciones materiales de su existencia y por la naturaleza de su trabajo; es decir, por su lucha contra las cosas y los hombres (407). Lo que ocurre, en realidad, es que el marxismo, en un momento dado, ha petrificado su dinamismo, como consecuencia de las circunstancias que le han acompañado en su desenvolvimiento. Al pretender hacer una filosofía "práctica", se ha producido una escisión entre teoría y praxis.

El resultado de esta separación fue "transformar la práctica en un empirismo sin principios y la teoría en un saber puro y petrificado" (408). Quizás, en el fondo, como ha podido suceder en otros períodos de creación filosófica, Descartes-Locke, Kant-Hegel, todo argumento antimarxista no sea más que el rejuvenecimiento aparente de una idea premarxista. Es posible que una pretendida superación del marxismo no sea más que una vuelta al premarxismo o, en el mejor de los casos, el redescubrimiento de «un pensamiento implícito en la filosofía que hemos creído superar» (409). Entretanto, mientras el marxismo no hable suficientemente del hombre o no lo haga de forma adecuada, el existencialismo, que afirma la realidad de los hombres, al igual que Kierkegaard afirmaba contra Hegel su propia realidad, ocupará un lugar necesario en el pensamiento contemporáneo (410).

Desde otra óptica, el tema es, más bien, si la posteridad situará a Sartre entre los fenomenólogos y existencialistas como Husserl, Heidegger y Merleau-Ponty o si, preferentemente, será considerado como uno de los filósofos marxistas del siglo XX junto a Georges Lukács, Adam Schaff, Ernst Bloch y algunos otros. Precisamente, respecto al marxismo, afirmaba Sartre que «*ce qui fait la force et la richesse du marxisme, c' est qu'il a été la tentative la plus radicale pour éclairer, le processus historique dans sa totalité*» (411), y cuando el mismo Jean-Paul explica que, en la época moderna hay dos filosofías clásicas, el racionalismo de Descartes y Locke y el idealismo de Kant

(407) *La critique de la raison dialectique*, p. 12.

(408) *O. cit.*, p. 25.

(409) *La Critique de la Raison Dialectique*, p. 17.

(410) R. Lafarge, *La filosofía de Sartre*, Ed. G. del Toro, Madrid, 1970, pp. 16-17

(411) *La critique de la raison dialectique*, p. 29.

y Hegel, seguidos por un tercer y último período filosófico, el de Karl Marx, representa a éste como al filósofo que ha hecho el análisis irrefutable “des causes du pourrisement et des conditions de la renaissance”.

Su importancia, atestigua Thomas Molnar, profesor de la Universidad de Nueva York y especialista en la problemática del pensamiento político contemporáneo, le vendrá dada por haberse constituido en un renovador de la doctrina marxista. Simone de Beauvoir que, en *La force des choses*, narra cómo, encontrándose un día en la frontera ruso-noruega se sintió impresionada al ver con sus propios ojos “la terre merveilleuse du socialismo”, coincide en este sentido con Molnar al declarar que, mientras esa esperanza socialista se lleve a cabo, el papel del pensador existencialista será el de recordar a los marxistas su inspiración humanista original. Para ella, Sartre, fiel a Marx, es, sin embargo, capaz de corregir al comunismo en la forma en que se muestra en la práctica.

La ambición de Sartre era recuperar al hombre en la escala humana del partido (412). Según la tesis de *La crítica de la razón dialéctica*, la ventaja del existencialismo sobre el marxismo es que aquél aborda la experiencia para descubrir en ella síntesis concretas, si bien para algunos autores tales síntesis no son adquiridas, en realidad, sino gracias al pensamiento marxista y bajo la orientación de su dialéctica histórica. Aún así, opina Sartre que el existencialismo puede enseñar a los marxistas que la verdad es un perpetuo devenir y que el verdadero conocimiento no es el de las ideas sino el de la realidad misma (413).

Adam Schaff tiene, a este respecto, una frase reveladora en su artículo sobre «Le marxisme et l’existentialisme” publicado en *Les Temps Modernes* (agosto-septiembre de 1980) en la que expresa la problemática marxista a partir de 1950 en cuanto cuestionada por el existencialismo. Si nosotros, dice, intentamos analizar las razones del éxito del existencialismo en nuestras propias filas, debemos analizar en primer lugar nuestros errores y opiniones que son los que han permitido ese resurgimiento inesperado. A pe-

(412) Simone de Beauvoir, *La force des choses*, pp. 667, 196, 18.

(413) *La critique de la raison dialectique*, pp. 29, 28.

sar de ello, Molnar enmarca a Sartre dentro de los “utopistas”, puesto que, a pesar de sus diferencias, todos están de acuerdo en lo esencial.

Si el “utópico” cree que el hombre tiene un cierto poder sobre el tiempo, la civilización, el bien o el mal, la naturaleza humana o la historia, lo importante es creer en una nueva era de la historia, comenzando desde ahora. Todos, incluido Sartre, están convencidos que la historia hasta ahora *a été mal*, pero ahora tenemos una ocasión única de presentar un grandioso análisis a fin de descubrir sus causas. Entre estos utópicos, Ernst Bloch, al igual que Marx y Sartre, piensa que el hombre no puede apoyarse actualmente en una naturaleza humana sino que más bien “está en trance de adquirir una”. Se dirige progresivamente “a tuestas”, hacia una forma más acabada; Para el etnólogo Claude Lévi- Strauss, el futuro debe proyectarse como un recomienzo de la historia de los hombres a partir de un período anterior, si bien con una elección distinta a la que el hombre ha realizado hasta ahora.

Se debe, según él, reintegrar la cultura en la naturaleza y, finalmente, la vida en el conjunto de sus condiciones físico-químicas (414). Leszek Kolakowski, filósofo polaco, cree con Sartre en un día en que los hombres no tendrán ya “muros” que los separen a unos de otros y que sus relaciones llegarán a ser amistosas, comprensibles, intersubjetivas y fundamentadas sobre la base de la igualdad. Incluso un jesuita como Teilhard de Chardin, cree en un diálogo con el marxismo. Para él, lejos de ofrecer dificultades, ambos movimientos - los pensadores progresistas que avanzan horizontalmente y los pensadores que creen en una evolución espiritual- de ningún modo se excluyen el uno al otro. Por eso, en 1949, siete años antes de su muerte, Teilhard escribía constatando con pesar que la religión cristiana no ofrecía nada a los que creen “en un perfeccionamiento indefinido del hombre”; y, respecto del conflicto entre Moscú y Roma afirmaba que “*Je ne puis me sentir sans réserves de ce dernier côté*” (415).

En suma, Sartre y Marx estarían de acuerdo en que el camino real

(414) Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, Plon, Paris, 1962, pp. 326-327.

(415) Teilhard de Chardin, *Letters to Two Friends*, p. 205.

para la humanidad consiste en imponer la filosofía a la historia y, a la inversa, dar a la historia una significación filosófica. La historia, de este modo, no sería otra cosa que una antropología, es decir una historia del hombre que determinaría los rasgos del ser humano bajo su propia dirección. En ese momento, la coincidencia entre el hombre y la historia será perfecta. Quizás, en definitiva, la cuestión central sea aquella que H. Marcuse describe en su *Final de la utopía*. Se trata, dice, de rechazar el concepto histórico de utopía y creer que los proyectos de transformación social son posibles. Al igual que Jean-Paul- *salvatis salvandis*- opina que toda transformación es una posibilidad real.

Ahora bien, ello presupone la diferencia cualitativa entre una sociedad libre y las actuales sociedades no libres; diferencia que, según Marx, hace de toda la historia transcurrida la prehistoria de la humanidad. Lo cual implica al mismo tiempo la necesidad de discutir una nueva definición del socialismo. Ciertamente hemos de aceptar el riesgo de intentar determinar sin inhibiciones la diferencia específica entre la sociedad socialista en cuanto sociedad libre y las concretas sociedades existentes tal como se muestran en la realidad. La teoría crítica a la que Marcuse sigue llamando marxismo, ha de acoger las posibilidades de la libertad. Ha de asumir el riesgo de definir la libertad de tal modo que se perciba y reconozca conscientemente como algo que ni ha subsistido nunca ni subsiste todavía, al menos de una forma convincente.

En cualquier caso, hay un criterio válido en Marcuse y Sartre para que se lleve a cabo esa transformación del final de la utopía: la presencia técnica de las fuerzas materiales e intelectuales. Apenas hay hoy, ni siquiera dentro de la misma economía burguesa, un científico o investigador digno de ser tomado en serio, que se atreva a negar que con las fuerzas productivas técnicamente disponibles ya hoy, es posible la eliminación material e intelectual del hambre y la miseria (Sartre, como veremos más adelante lo extenderá a una amplia problemática) y que no convenga en que lo que actualmente sucede se debe atribuir exclusivamente a la determinada organización socio-política existente en la Tierra.

Por tanto, lo que está en juego, una vez más, es la idea de una nueva antropología y no sólo en cuanto teoría sino también como modelo de existencia: la génesis y el desarrollo de necesidades vitales de libertad. El desarrollo de las fuerzas productivas ha alcanzado ya un nivel que exige real-

mente nuevas aspiraciones para poder dar razón de las condiciones de libertad. Para que las posibilidades técnicas puedan cumplir su función liberadora y pacificadora, tienen que ser sostenidas y conquistadas por necesidades liberadoras y pacificadoras. De este modo, las nuevas necesidades vitales posibilitarán una transformación. Sólo en un mundo así transformado se hacen posibles nuevas situaciones humanas, nuevas relaciones entre los hombres (416).

Finalmente, debemos aclarar dentro de este contexto, que las posiciones críticas no solamente existieron por parte de Sartre hacia el marxismo; se dieron igualmente y con idéntica crudeza en el sentido inverso. Así, Auguste Cornu considera al existencialismo sartreano como la expresión ideológica de la burguesía decadente en el momento de la desintegración del capitalismo. Los síntomas de esta decadencia quedarían reflejados en el escape de lo real, el aislamiento del individuo y la afirmación de la autonomía absoluta del ego y de su superioridad al mundo. En respuesta, Sartre admite estas críticas con relación al existencialismo de Kierkegaard y especialmente al de Jaspers, al que en *La crítica de la razón dialéctica* califica como pensamiento pobre y solapado, sin gran interés (417), pero no las considera dirigidas a su propio existencialismo al que ve, más que como opuesto, como marginal al marxismo. Sostiene que el marxismo ofrece la única interpretación válida de la historia pero que, en cierto modo, su existencialismo es el único camino que conduce a la realidad concreta. Acusa a los marxistas del mismo error que ellos le acusan a él: de idealismo; es decir, de una superación de la teoría y de la práctica. Para Sartre hay dos maneras de caer en el idealismo. Una consiste en disolver lo real en la subjetividad; la otra, en negar toda subjetividad real en beneficio de la objetividad. En opinión de Stern, es de la primera actitud que los marxistas acusan a Sartre y de la segunda que Sartre acusa a los marxistas y «en cierta medida ambas acusaciones parecen justificadas» (418).

(416) Herbert Marcuse, *El final de la utopía*, Ariel, 1968, pp. 7-18.

(417) *La critique de la raison dialectique*, p. 22.

(418) Alfred Stern, *La filosofía de Sartre y el psicoanálisis existencialista*, op. cit., pp. 260-261.

El compromiso político

Sobre el compromiso político, nos referimos principalmente a: sus *orígenes, las relaciones críticas con el socialismo, el análisis de la relación internacional, la nueva función del intelectual y su ubicación como “observatorio” de la situación social.*

Sus orígenes

Como consecuencia de aquella relación filosofía-literatura de la que emanaba la idea de libertad nace, sin duda, su compromiso político en cuanto dimensión esencial del hombre (419). Si el pensamiento es universal, una universalidad no abstracta, exige necesariamente “*un devenir-monde du sens et une réalité politique qui le réalise*». Sentido que no podrá realizarse, dentro de la visión sartreana, más que en una praxis donde la libertad se ejerce en la reciprocidad y cuyo modelo podría establecerse como el grupo en fusión expresado en *La crítica de la razón dialéctica*. Allí donde “*se libère la relation ternaire comme libre réalité interindividuelle, comme rapport humain immédiat*» (420). Esta dimensión política representará para Sartre algo “que no pude eludir”. Sin embargo, confiesa no ser hombre político si bien tuvo reacciones políticas ante muchos acontecimientos, de modo que la condición de hombre interesado por la política, penetrado por la misma, “es algo que me caracteriza”.

Pero, para comprender esta proyección política será necesario, al igual que observamos en el concepto de libertad, tratar de analizar el origen y evolución de esta faceta desde los primeros años de su vida. Así, a los veinte años, declara Jean-Paul, “yo era apolítico”. A lo largo de su trayectoria experimentaría una modificación progresiva de sí mismo, desde una concepción individualista hacia unas posiciones críticas para con el socialismo marxista, avocando al final de su vida a un existencialismo liberal. Todo ello formando, en cierta medida, un conjunto armónico y previendo siempre un destino político para los hombres. Sartre era consciente de que la política no se realizaba simplemente por medio de elecciones y de guerras; también, y fundamentalmente, “se escribió”. El escritor podía comprometerse como lo había hecho por ejemplo Víctor Rugo exiliándose en su isla y condenando el Segundo Imperio. También Zola había hecho política en el caso Dreyfus, y Gide, en su última época, estuvo en la URSS y en Chad, manteniendo muchos contactos con la política de la posguerra.

(419) Simone de Beauvoir, *La ceremonia del adiós*, op. cit., pp. 466-493.

(420) *La crítica de la razón dialéctica*, p. 398.

En realidad, la infancia de Sartre se había desarrollado en un ambiente cultural y elitista. Su abuelo le educó en el respeto a la “democracia burguesa”. Pero ya entonces la idea de igualdad era prioritaria en él. «Pensaba que la gente era igual a mí. Creo que eso venía de mi abuelo. Para él, la democracia era la igualdad de todos los individuos”. Su abuelo era republicano, «*ce vieux républicain d' Empire m' apprenait mes devoirs civiques et me recontait l' histoire bourgeoise* (421). Su republicanismo era, en Sartre, un impulso hacia una sociedad en la que todo el mundo tuviera los mismos derechos. Su padrastro, por otra parte, era director de unos astilleros navales en La Rochelle, con un gran número de obreros bajo su mando a los que trataba “como si fueran menores de edad”. Por tanto, había un cierto dualismo. Por una parte, se oponía a la vida que soportaban los obreros, “la juzgaba penosa y me ponía de su lado” y, por otra, sentía una especie de desconfianza que ciertamente provenía del hecho de ser “el hijastro de un director de fábrica”.

Más tarde, en La Escuela Normal, todos estaban preocupados por lo que se llamaba el socialismo, es decir, una cierta forma de sociedad. «Yo no estaba en contra, pero tampoco a favor. Tampoco era partidario del capitalismo, pero no estaba exactamente en contra de él”. En resumen, pensaba que, más o menos, uno siempre tendría las mismas relaciones con la sociedad. Existían las instituciones y unos hombres de Estado que las cambiaban en parte, pero, en definitiva, cada uno tendría que solucionar su existencia frente a todas esas instituciones. No preveía, en ese momento, la posibilidad de ejercer una acción sobre ellas. De hecho, no estuvo a favor de una sociedad socialista antes de la guerra del 39 e, incluso durante la guerra, escribió en su cuaderno de notas que la sociedad no debía ser socialista. Pensaba que, por lo que le habían contado, por ejemplo, de la URSS, “no podría vivir en aquel país” y sin embargo, tampoco se sentía muy satisfecho en la sociedad burguesa. Así pues, se “inventaba” sociedades míticas, ideales, en las que uno podría vivir. “Fue así como entré en la política”

En el tercer y cuarto año de la Escuela Normal leyó a Marx. El efecto que le causó su doctrina socialista le pareció “bien razonada”. Comprendía sus ideas pero no veía, sin embargo, cómo eso se podría aplicar al mundo actual. Cómo, por ejemplo, el concepto de plusvalía podía tener un sentido actual. Es

(421) *Les mots, op. cit.*, pp. 150, 24.

te concepto de plusvalía le produjo una honda conmoción puesto que le hizo tomar conciencia de la explotación y de la injusticia que hasta entonces solamente presentía de una manera vaga. “Me daba cuenta perfecta que existían ricos, pobres... pero en Marx vi cómo eso se sistematizaba. Me impresionó mucho”. Consideraba que esos textos eran interesantes, importantes.

En este sentido, Jean Lacroix, filósofo personalista católico, ha subrayado fuertemente cómo el marxismo se mostraba como la filosofía específica, inmanente, del proletariado. El marxismo era caracterizado como realista y considerando a la humanidad en su realidad concreta, en contacto con el mundo exterior y el medio social (422). El concepto de la lucha de clases comenzó a preocuparle de un modo serio a partir de la guerra. Las clases no nacen, se hacen, dirá en *Les communistes et la paix*. En los años infantiles apenas tuvo conciencia de esta idea puesto que procedía de un ambiente burgués. “Ni mi madre ni mi abuelo sabían qué era esto”.

En aquel momento no se planteaba en absoluto las distinciones proletario-burgués, que después le parecieron tan importantes, “*je traite les inférieurs en égaux: c' est un pieux mensonge... Les bons pauvres ne savent pas que leur office est d' exercer notre générosité* (423). Poseía más bien una vaga intuición; *j' ai appris à distinguer les gens du Boulevard et ceux du Côteau*”, decía en *La nausée*. Aprendió a distinguir a los que tenían derecho a todo: a la vida, al trabajo, a la riqueza, al respeto y, al final, a la inmortalidad sobrenatural, al Cielo (424). En 1937 ó 1938 entenderla, a través de la obra de Jaures, la *Historia de la Revolución Francesa* como un triunfo de la burguesía. Precisamente por eso, dice, se ha enseñado con tanta pompa en las escuelas. El paso de una concepción de la lucha de clases, que conocía pero que no utilizaba, a una concepción de la misma como explicación esencial del mundo,

(422) Jean Lacroix, *Marxisme, existentialisme, personalisme*, PUF, 1955, p. 41.

(423) *Les mots*, p. 31.

(424) *La nausée*, pp. 68, 120.

«la littérature- afirma en *Qu' est-ce que la littérature? - ne peut s' éгалer à son essence plénière que dans une société sans classes*», ocurrió a partir de la guerra.

Hasta 1939 llevaba, o así lo creía, la vida de un individuo absolutamente libre. Ahora, tanto si Hitler vencía como si era vencido, comenzó a pensar en lo que suponía definirse como un ser histórico, o sea, formar parte de una historia que se decidía en cada momento mediante hechos colectivos. En este caso, la vida estaba condicionada por la presencia de Hitler. Así trató de expresarlo en su novela *Les chemins de la liberté*: “à cause d' un seul homme, la guerre et la paix sont entre ses mains. Ça me fait honte pour l' humanité (425) e igualmente en *Les séquestrés d' Altona* en donde sus personajes se sienten impotentes ante una guerra que ellos no han decidido y ante Hitler a quien consideran como criminal pero ante quien sus propias opiniones son inútiles. Su vida, su libertad son «nada». No son ellos quienes conducen la situación sino que es ella la que les impone su camino: “JOHANNA. - *Vous avez fait la guerre.* FRANTZ. - *La guerre, on ne la fait pas: c' est elle qui nous fait.* JOHANNA. - *Vous aviez une conscience?* LE PÈRE. - *Oui. J' ai l' ai perdue; qu' est-ce que tu veux que je te dise? Que Hitler et Himmler sont des criminels? Eh bien, voila; je te le dis. Opinion strictement personnelle et parfaitement inutilisable. Donc, ta vie, ta mort, de toute façon c' est rien. Tu n' es rien, tu ne fais rien, tu n' as rien fait, tu ne peux rien faire. (L' Entreprise) c' est elle qui mène. Elle choisit ses hommes (426).*

Cuando Sartre fue hecho prisionero, hecho que describe en un duro relato atribuido al personaje Brunet en su obra *La mort dans l' âme*, las penosas circunstancias por las que atravesó “pasamos dos, tres días delirando, no teníamos nada que comer, eran horas de sangre...”, le hicieron conocer la existencia de una sociedad de clases, de series, de gente que estaba en unos grupos y gente que estaba en otros, unos vencidos y otros vencedores: «*les français et les allemands se regardent, c' est la guerre. Mais, bon Dieu! je n' en voulais pas, moi, de cette guerre ni de cette défaite; par quel truquage m' oblige-t-on a l' assumer? Tout le monde est d' accord que la guerre n' arrange rien et qu' il ne faut plus jamais se battre... Pour quoi nous avons gagné notre*

(425) *Les chemins de la liberté, Le sursis*, Gallimard, 1969, París, p. 345.

(426) *Les séquestrés d' Altona*. Gallimard, París, 1972, pp. 287, 77, 361.

guerre et pour quoi vous avez perdu la votre, pour quoi vous avez perdu la paix?. Ils restaient là, jugés, expliqués, accusés, excusés, condamnés, emprisonnés, coupables à l' infini, les vaincus de 40 pour toujours. Ce n' est pas seulement l' armée de leurs ennemis qui triomphe: c' est leur idéologie... vous lui avez foutu la mort dans l' âme» (427). Jean-Paul, pues, había sido transformado, en cierto modo, por aquel campo de prisioneros.

En la posguerra, cuando De Gaulle estaba en Argel, alguien le pidió que elaborara un proyecto de constitución. Hubo dos ejemplares. Uno se le envió a De Gaulle. En ella había, incluso, un importante pasaje sobre los judíos para los que se pedían unos derechos muy precisos. Como en *Réflexions sur la question juive* se afirmaba que «*c' est avec son caractère, ses moeurs, ses goûts, sa religion s' il en a une, son nom, ses traits physiques, que nous devons l' accepter*». Y, si esta aceptación es total y sincera, «*elle facilitera d' abord au Juif le choix de l' authenticité, et puis, peu a peu, elle rendra possible sans violence, par le cours même de l' histoire, cette assimilation*» (428).

De este modo, Sartre fue tomando progresivamente conciencia política del entorno social. Ahora bien, esta sensibilización política, si quería ser real, debería concretarse a lo largo del proceso histórico en los hechos cotidianos de la existencia. Al comprometerse de una u otra manera en política, confiesa él mismo, y realizar alguna acción determinada, nunca abandonó la idea de libertad; al contrario, cada vez que actuaba se sentía profundamente libre. Se trataba, pues, de entablar una estrecha relación de los principios ideológicos con la acción particular.

Si recordamos, desde Descartes toda filosofía es, esencialmente, una filosofía de la conciencia humana. Al término de esta evolución Hegel podía describir la historia como aquella de las transformaciones y las experiencias de la conciencia. Consecuentemente, Karl Marx entendería la toma de conciencia sociopolítica y su análisis crítico como presupuesto de la

(427) *La mort dans l' âme*, Gallimard, París, 1970, pp. 433, 68, 65, 307, 95, 391.

(428) *Réflexions sur la question juive*, Gallimard, París, 1969, p. 178.

transformación revolucionaria. La conciencia, dice L. Landgrebe, es el tema central de la reflexión filosófica moderna y todo cambio importante de la historia humana está en conexión con un cambio de la toma de conciencia del hombre (429). Supone la reactivación de lo esencial del pensamiento desde sus orígenes, es decir, desde que el hombre se ha descubierto, según el término de Heidegger, como preocupación (*souci*).

Pero, una tal reflexión debía desarrollar igualmente al hombre en tanto que ser histórico y/práctico. De ahí que Merleau-Ponty expresaba su inquietud en *L'oeil et l'esprit* por un pensamiento que se conformara únicamente con modelos formales y técnicos. En una palabra, la conciencia, espontaneidad pura, sin esencia, debía ser definida como proyecto, es decir, debía hacerse, crearse libremente, elegirse, inventarse. De esta forma, la fenomenología deja de ser contemplación para hacerse acción, transformación de sí y del mundo. La posibilidad de «despegarse» de una situación para tomar un punto de vista sobre ella, punto de vista que no es puro conocimiento sino indisociabilidad de la comprensión y de la acción, es lo que Sartre llama en *Situations III*, libertad. Desde este momento, la libertad no puede ya ser concebida como un atributo que le sería dado a la conciencia antes de cada acción, sino que, por el contrario, ella no existe sino por la acción misma. Indisociabilidad de la comprensión y de la acción que nos recuerda la famosa frase de Marx según la cual los filósofos no han hecho más que interpretar el mundo de diferentes maneras, pero «*ce qui importe, c'est de le transformer*» (430).

Por ello, no es de extrañar que Sartre viera en el marxismo la única antropología posible que debe ser a la vez histórica y estructural. Por consiguiente, la práctica es un conocimiento y el conocimiento una práctica. Toda filosofía es práctica, insiste en *La crítica de la razón dialéctica*, incluso aquella que parece en un principio más contemplativa; «*la méthode est une ar-*

(429) L. Landgrebe, *Husserl, Heidegger, Sartre; trois aspects de la phénoménologie*, p. 366.

(430) Karl Marx, *Thèses sur Feuerbach*, XI.

me sociale et politique" (431). La verdadera filosofía, confirma André Dartigues en su ensayo *Qu'est-ce que la phénoménologie?*, será aquella que considera al hombre no como una naturaleza predeterminada sino como una existencia que se autodetermina y se realiza en su acción sobre el mundo (432). Es preciso, en definitiva, una teoría filosófica que muestre que la realidad del hombre es acción y que la acción sobre el universo no se lleva a cabo sino por la comprensión de este universo tal cual es (433). Esta conexión teoría-praxis queda reflejada en Sartre, fundamentalmente en tres aspectos que vamos a tratar de analizar seguidamente. En primer lugar, sus relaciones críticas con el socialismo; en segundo lugar, el análisis de la realidad internacional y, finalmente, la nueva función que Jean-Paul atribuye al intelectual.

(431) *La critique de la raison dialectique*, pp. 107, 16.

(432) A. Dartigues, *Qu'est-ce que la phénoménologie?*, Privat, Toulouse, 1972, p. 111.

(433) *Situations III*, pp. 194, 184.

Relaciones críticas con el socialismo

Respecto al primer apartado (434) ya hemos mencionado anteriormente cómo, después de la elaboración de una filosofía del individuo a través de *El ser y la nada*, Jean-Paul, a partir de ciertos acontecimientos, había comenzado a creer en la necesidad de completar aquella primera intuición del yo, con una dimensión histórica. De ahí el inicial acercamiento hacia posiciones socialistas: “nunca he pertenecido a un partido, aunque pude sentir simpatía por alguno durante cierto tiempo”. Pero, el difícil entendimiento de los conceptos socialismo-libertad habían de producir no pocas tensiones entre ambos, avocando finalmente a una ruptura definitiva. La verdadera causa de tal situación quizás es preciso encontrarla en la problemática ausencia, dentro del socialismo comunista, de un auténtico fundamento teórico que, en principio, parecía existir.

El marxismo de Marx, explica Sartre en *Questions de méthode*, no contando con la oposición dialéctica del conocimiento y del ser, contenía implícitamente la exigencia de un fundamento existencial de la teoría. Pero, el marxismo, nacido de la lucha social, debía asumir plenamente su papel de filosofía práctica, es decir, de teoría que esclarece la praxis social y política. El resultado era un vacío profundo en el interior del marxismo contemporáneo; es decir que, «*l'usage des notions précitées renvoie à une compréhension de la réalité humaine qui fait défaut*». Y, es precisamente esta expulsión del «saber» marxista de una teoría del hombre la que provoca la revitalización del pensamiento existencialista.

Si el marxismo no reincorporara al hombre a su propio fundamento, degeneraría en una antropología inhumana. Integración del hombre que debe ser desde la libertad ya que el único modo de servirle es «*s' il est libre*». Si el saber marxista no quiere disolver al hombre en el conocimiento de sus alienaciones, no basta con que describa el proceso del capital o el sistema de colonización, «*il faut que le questionneur comprenne comment le questionné, c'est à dire lui-même, existe son aliénation, comme il la dépasse et s' aliene*

(434) Simone de Beauvoir, *La ceremonia del adiós*, op. cit., pp. 23-141, 456- 501.

dans ce dépassement même". Es preciso que su pensamiento incluso supere en cada instante la contradicción íntima que une la comprensión del hombre-agente al conocimiento del hombre-objeto y que forje nuevos conceptos, «*déterminations du Savoir qui émergent de la compréhension existentielle et qui reglent le mouvement de leurs contenus sur sa démarche dialectique*» (435).

Pero, en realidad, Sartre fue inducido a su posición ideológica por la vivencia negativa de diversos acontecimientos concretos. Recordemos, a este respecto que S. de Beauvoir relata cronológicamente los sucesos acontecidos desde 1970 a 1980 (o. cit. pp. 13-168) y que sobre todos ellos Sartre *conversa* de forma muy personal (o. cit. pp. 169- 550). Entre ellos: durante la guerra Jean-Paul quiso crear un grupo de resistencia contra los alemanes. Lo propuso a algunos colegas comunistas, pero rechazaron categóricamente su colaboración bajo el pretexto de que había vuelto de Alemania para hacer propaganda nazi. Entonces fundó el movimiento "Socialismo y Libertad". Posteriormente, después de haberle vuelto sucesivamente la espalda con diversas acusaciones, los socialistas le ofrecieron pertenecer al CNE -Comité Nacional de Escritores- al que pertenecían Claude Morgan, Leiris, Camus, Deba-Brindel, etc..

Al parecer, debieron producirse cambios en las directrices del partido y *mostrarse* más abiertos, ya que no todos los miembros eran comunistas. En cualquier caso, en 1943, Sartre era ya componente del CNE. Más tarde visitó Estados Unidos enviado como corresponsal por *Combat* y *Le Figaro* y, hacia 1945, no sólo era un escritor conocido sino que también había fundado una revista en la que movilizaba a un gran sector, dentro del cual se encontraban numerosos intelectuales, que no era socialista. Por tanto, representaba una alternativa distinta al comunismo. En aquella época «no veía el comunismo de la misma forma que ellos, o sea desde el punto de vista soviético, pero pensaba que la suerte de la humanidad estaba en la aplicación de un determinado socialismo».

Hacia 1950, los acontecimientos se veían en términos de una amenaza de guerra. «Yo era mal visto por los soviéticos y si invadían Europa, como suponíamos, yo no quería marcharme. ¿Con quién hubiera estado? No lo sabía.» En el momento en que el código soviético, que autorizaba reclutar a las personas mediante una simple medida administrativa, cayó en manos de Sartre, éste lo publicó. Y cuando tuvo conocimiento de la existencia de deportados y -

(435) *Questions de méthode*, Gallimard «Idées», París, 1967, pp. 245, 247, 249.

de campos de concentración, lo denunció. Consideró que ese régimen era inaceptable. Merleau-Ponty escribió en *Les Temps Modernes* un artículo, firmado por ambos, según el cual un país en el que había tal cantidad de deportados y de fusilados, no podía considerarse un país socialista.

Juzgaba igualmente como doble catástrofe una posible guerra ruso-americana. Entre 1952-1956, parece ser que la actitud del partido había cambiado respecto a Sartre. Éste estuvo unido al RDR y creía que no era posible instaurar junto al Partido Comunista una fuerza revolucionaria diferente. Había contradicción entre una libertad que se oponía a los comunistas y una revolución o movimiento de masas en la medida en que esta revolución rechazaba la idea de libertad. Había escrito *Les communistes et la paix*, sin tener ninguna relación con el partido, siendo más bien su enemigo, para protestar enérgicamente contra el arresto de Duclos. Más tarde, las críticas se fueron transformando en elogios del partido contra las formaciones francesas de la época (436). Posteriormente, asistió al congreso de la paz.

(436) Según Merleau-Ponty, lo que realmente nos ofrece *Les communistes et la paix*, es una nueva fase en la que el comunismo no se justifica ya por la verdad, la filosofía de la historia y la dialéctica, sino por su negación. Sin embargo, quizá debamos preguntarnos si de las premisas de Sartre hay que deducir las conclusiones que aquél extrae. El gran interés de este ensayo radica en que un filósofo independiente intentara analizar la práctica comunista directamente, sin ideología interpuesta; describirla sin utilizar el lenguaje de la dialéctica y de la filosofía tan ligado al comunismo. La finalidad de su segundo estudio sobre *Les communistes et la paix* será justamente declarar su acuerdo con los socialistas sobre temas precisos y limitados. Su mismo título indica, de hecho, que su intento era, ante todo, lograr un acuerdo con ellos sobre la sola cuestión de la paz y quizá desde esta perspectiva se pueda hallar en la obra, más allá de las formulas de unidad de acción, una actitud de simpatía. M. Merleau Ponty, *Les aventures de la dialectique*, pp. 137, 132, 133.

En 1954, cuando fue a la URSS, sus relaciones con ellos todavía podían considerarse como correctas, aunque «lo que ví en la URSS no me entusiasmó». En 1955 hubo otro congreso de la paz en Helsinki. En 1956 tuvo lugar la ruptura con el Partido Comunista. Ruptura que en realidad nunca se borró, si bien, en realidad, ocurrió a partir de 1962. Volvió dos veces a la URSS en 1962 y luego en los años 63, 64 y 65. Sin embargo, «yo no estaba en muy buenas relaciones». La intervención en Checoslovaquia le pareció especialmente indignante porque mostraba claramente la actitud de la URSS frente a los países socialistas. Se trataba de impedir que los regímenes cambiaran, utilizando, si era necesario, los métodos militares.

Los checos organizaron una resistencia intelectual en Praga. Se representaron dos obras de Jean-Paul, *Les mouches* y *Les mains sales*, con intenciones evidentemente antisoviéticas. Sartre asistió a las representaciones y habló en público y en televisión. Permaneció allí varios días y se entrevistó con intelectuales checos y eslovacos, los cuales estaban profundamente indignados. El pueblo checoslovaco había entablado una lucha contra sus opresores soviéticos. En enero de 1971 se desarrolló un proceso en Leningrado contra once ciudadanos soviéticos que habían proyectado secuestrar un avión para salir del país. Dos de ellos fueron condenados a muerte. El resto, apenas entre los dos y catorce años de trabajos forzados. El 14 de enero de este año, tuvo lugar en París un gran mitin en favor de los procesados. Sartre participó denunciando al antisemitismo de la URSS.

En la primavera del mismo año recibía noticias de que la situación de los intelectuales en la URSS se degradaba progresivamente. En mayo de 1975, el filósofo checo Karel Kasil le envió una carta abierta denunciando la represión que afectaba a los intelectuales de su país. Sartre, en otra carta abierta, le aseguraba su apoyo criticando duramente a sus dirigentes. En dichas manifestaciones calificaba de pseudopensamiento las tesis que sostenía su gobierno: tesis que nunca han sido producidas o examinadas por el pensamiento de un hombre libre, sino que fueron confeccionadas «con palabras recogidas en la Rusia soviética». En octubre del 76 se asoció a un comité en favor de los detenidos políticos soviéticos y pidió la liberación de Kouznetsov. En el verano del 77, un estudiante había sido asesinado en Bolonia, cuyo alcalde era comunista. Sartre había firmado un manifiesto contra la represión en Italia que provocó una verdadera tempestad en la prensa italiana y sobre todo en la comunista.

Estos acercamientos y rupturas expresaban, en realidad, unas relaciones imposibles, razón por la que «me separé de ellos e hice bien». Si es verdad que, habiendo denunciado los campos de trabajo, escribió «El fantasma de Stalin», diciendo que la URSS era el socialismo encarnado -ensangrentado y lleno de defectos- pero a pesar de todo era el socialismo, «en eso me equivoqué». En efecto, ya no era el socialismo. El socialismo desapareció después de la toma del poder por los soviets. En aquel entonces había una posibilidad de que el socialismo se desarrollara, pero, poco a poco, con Stalin y ya en los últimos años de Lenin, «aquello cambió». Precisamente Régis Jolivet narra en *Les Temps Modernes* (n. 9 y 10) bajo el título de «Materialismo y Revolución» cómo Sartre ajusticia al materialismo dialéctico y cómo, habiendo sido condenado a la vez por Roma (en un discurso del Pontífice dirigido a los miembros del Congreso Internacional de Filosofía en noviembre de 1946) y por Radio Moscú, Sartre declaró sentirse plenamente feliz y satisfecho por haber sido excluido simultáneamente por ambos extremos.

Los comunistas que ahora conocía «tenían como una máscara colocada en el rostro». No eran ellos quienes respondían. "Ellos" desaparecían. A este respecto, Merleau-Ponty describe en *Les aventures de la dialectique* cómo la función que debe ejercitar el militante es obedecer las órdenes y Sartre confirmaba en "Les communistes et la paix" que los obreros «font naître la classe quand ils obéissent tous aux ordres des dirigeants», si bien en este caso Sartre no identifica al proletariado con el aparato del Partido. Se convertían, pues, en unos personajes cuyos principios se conocían y cuyas respuestas eran las que *L' Humanité* hubiera dado en nombre de esos principios.

Tal crítica al Partido la refleja también Jean-Paul con dureza en su obra *Les mains sales* en cuyo título trata ya de exponer la problemática situación del Partido Comunista: Hugo, intelectual, quiere respetar las consignas del partido como quiere igualmente para todos los miembros del mismo poder respetarse a sí mismos, pensar por sí mismos, tener sus propios principios y plantearse la vida por sí mismos: «*je respecte les consignes, mais je me respecte aussi moi-même. Si je suis entré au Parti c' est pour que tous les hommes en aient un jour le droit. (Hugo) pense tout avec sa tête. Les principes et moi. (Et je pensé) qu'est-ce que je fais ici? Est-ce que j' ai raison de vouloir ce que je veux? Est-ce que je ne suis pas en train de me jouer la come*

die?». Pero, precisamente es en ese punto donde encuentra la conflictividad. El Partido absorbe al individuo al que utiliza, dicta sus órdenes, suprime todo derecho y carácter personal e impone su obediencia hasta tal punto que el individuo sólo busca olvidar. Por otra parte, siente la inconsecuencia del Partido. Éste pretende aliarse con ideologías opuestas a su concepción y finalmente exige a uno de sus miembros (Hugo) la muerte de su propio jefe por el bien del propio Partido. La muerte de éste será considerada como una consecuencia lógica de su política:

HUGO.- Oui, bien sûr. Un type qui n' a pas envie de vivre, ça doit pouvoir servir, si on sait l' utiliser.

HOEDERER. -À partir du moment où tu es sous mes ordres, mets-toi bien dans la tête que tu n' as plus rien à toi. Vous n'avez aucun droit. Aucun.

HUGO. - Il faut que je me défende. Que j' installe d' autres pensées dans ma tête. Des consignes: Fais ceci. Marche. Arrête-toi. Dis-cela. Jai besoin d' obéir et c' est tout. Manger, dormir, obéir. Je suis dans le Parti pour m' oublier.

LOUIS. - Voilà la situation: d' un coté le gouvernement fasciste; de l' autre notre Parti qui se bat pour la démocratie, pour la liberté, pour une société sans classes. Entre les deux, le Pentagone qui groupe les libéraux et nationalistes. Hoederer veut que le Parti Prolétarien s' associe avec fascistes et au Pentagone. Qu' en penses-tu?

HUGO. - Tu te moques de moi... c' est idiot, je n' accepterais pas de compromis.

LOUIS. - Bon. Tu comprends bien la situation: il s' agit uniquement d' une manoeuvre de Hoederer. Sans Hoederer, nous mettons les autres dans notre poche.

JESSICA. -Qu' est-ce que c' est que ce revolver?

HUGO.- C' est pour tuer Hoederer. Cest le Parti qui m' envoie. Un type comme Hoederer ne meurt pas par hasard. Il meurt pour ses idées, pour sa politique; il est responsable de sa mort (437).

(437) J.-P. Sartre, *Les mains sales*, pp. 88; 96,101,109, 46, 110, 98, 109, 50, 51, 53, 73, 76, 248.

En 1974, Sartre confesaba que moriría antes de que el movimiento del que creía formar parte adquiriera una forma clara y llegara a ciertos fines. En cualquier caso, opinaba que consideraba extremadamente difícil el cambio y rejuvenecimiento del Partido. «Todas las personas adultas llevan máscara, tienen ya un ordenador en el cerebro; si los jóvenes son de otro modo, quizá todo vaya mejor, pero no me lo imagino... Queda, pues, por saber si los jóvenes darán al socialismo comunista una nueva sangre, o si, por el contrario, la suya se helará y quedará igualmente inmóvil, con la mirada hacia el pasado, muerta.

Y este es precisamente el mensaje que, con esperanza, deja abierto en las últimas páginas de *Questions de méthode*. El existencialismo no nace del marxismo sino de sus errores. La autonomía de la búsqueda existencial se hace necesaria por la negatividad de los marxistas, no por el marxismo. Por lo tanto, mientras el marxismo no recupere sus fundamentos, el existencialismo deberá continuar con su ideologización. En tanto que la doctrina no reconozca su anemia, mientras ella funde su saber sobre una metafísica dogmática (dialéctica de la naturaleza) en lugar de apoyarla sobre la comprensión del hombre viviente, mientras rechace bajo el nombre de irracionalismo las ideologías que, como hizo Marx, quieren separar el ser del Saber y fundar, antropológicamente, el conocimiento del hombre sobre la existencia humana; mientras todo eso ocurra, el existencialismo proseguirá su andadura.

Lo cual significa: reencontrar al hombre en lo social, en la praxis. Intentará, por tanto, esclarecer los datos del Saber marxista a través de los conocimientos indirectos y engendrar en el cuadro del marxismo un verdadero conocimiento comprensivo que encame al hombre en el mundo social y le oriente en la praxis. Consecuentemente, en el momento en que este socialismo se reencuentre con la verdadera dimensión humana, en profundidad, Sartre no sólo estará dispuesto a disolver su propio pensamiento, sino incluso a contribuir a ello. A partir del día en que la investigación socialista acoja esa perspectiva humana, es decir, el proyecto existencial como el fundamento del saber antropológico, el existencialismo no tendrá ya razón de ser. Absorbido, superado y conservado por el movimiento totalizante de la filosofía, cesará de ser una búsqueda particular para convertirse en el fundamento de la misma.

Análisis de la realidad internacional

El segundo momento en el que Sartre trata de verificar la estrecha vinculación Teoría-Acción es en la observación global de la panorámica internacional (438). Una vez más cree experimentar en ella los fuertes obstáculos existentes para el desarrollo pleno de la libertad. Ya conocemos que, a partir de Hegel, la dialéctica es contradicción, superación y búsqueda de una totalidad. Para Sartre, lo mismo que para Marx, aquella no es un puro juego de ideas y conceptos. Es la lógica viva de la acción. Expresa las contradicciones reales que existen entre los hombres, las negaciones concretas que provienen del choque de las libertades. Por ello, las obras de Jean-Paul pretenden plantear las cuestiones humanas específicas de nuestra época. La proyección política no es en él una tesis teórica ni un simple apéndice. Es una dimensión intrínseca dentro de su universo precisamente porque es un elemento esencial del mundo donde vivimos. Los personajes de Sartre están situados con una especial intencionalidad en nuestro tiempo. Esta presencia es fundamental. Sartre da cuenta de nuestra historia, la devela, la critica. Habla del mundo siempre con un interés permanente; de un mundo que es el de la lucha de los hombres y en el cual él mismo cuenta con éxitos y fracasos. Tanto su obra filosófica y literaria como sus actitudes políticas se sitúan en una obra global, simultáneamente hecha y por hacer, que comienza a ser reconocida al mismo tiempo como una totalidad y como una evolución. Como afirma Michel-Antoine Bumier en su artículo "*Un combat politique*" (*L'Arc*, n. 30): filosofía, literatura, política, todas ellas indisociables, son una llamada a la libertad concreta del hombre.

Así pues, dentro de este contexto citaremos algunos ejemplos significativos: entre ellos, el caso más obvio es la cuestión del colonialismo. És-

(438) Simone de Beauvoir, *La ceremonia del adiós*, op. cit., pp. 16-69, 113- 152, 458-560.

te es concebido por Sartre como la conquista y explotación violentas de un país por otro "de una manera absolutamente intolerable". La libertad original le hizo sentir que el colonialismo era una brutalidad antihumana, una acción que destruía a los hombres en beneficio de intereses materiales. Refiriéndose a las colonias francesas, afirma que Argelia es uno de los casos más claros y legibles del sistema. Es una realidad que la mayoría de los argelinos sufre una miseria insoportable. Las reformas necesarias deben ser incumbencia del pueblo argelino cuando haya conquistado su libertad. No es cierto que haya colonos buenos y malos; hay colonos y eso basta. Allí donde está el predominio político está el predominio económico.

Tratan primero de vencer las resistencias, romper los cuadros, someter, aterrorizar; después, se pone en práctica el sistema colonial. Francia ha transformado (no olvidemos que se refiere a una fecha determinada) la población argelina en un inmenso proletariado agrícola. Los argelinos, en lugar de poseer sus tierras son los esclavos de los que las poseen. ¿Podremos pedir a los argelinos, dice Jean-Paul, que den las gracias a nuestro país de Francia por haber permitido que sus hijos nazcan en la miseria? Se comienza por ocupar el país, luego se toman sus tierras y se explota a los antiguos proletarios con salarios de hambre. La analfabetización puede contarse en un 80 % de la población. Se les ha confiscado incluso su religión.

El sistema sólo puede mantenerse haciéndose cada día más inhumano. Las instituciones francesas suponen el derecho al voto, el de asociación y la libertad de prensa, pero estos mismos derechos se niegan a los colonizados. Si todos los hombres tienen idénticos derechos lógicamente "estamos haciendo del argelino un subhombre". Sólo se puede sacar una conclusión de estos hechos y desde las metrópolis: el colonialismo, que está encaminado de destruirse a sí mismo, aún envenena nuestra atmósfera, es nuestra vergüenza, se burla de nuestras leyes, nos infecta con su racismo, obliga a nuestros jóvenes a morir en contra de su voluntad. Nuestro papel es ayudarle a morir.

No sólo en Argelia sino en todos los lugares donde existe. Se trata de construir entre argelinos y franceses unas relaciones nuevas; entre una Francia libre y una Argelia liberada. Las reformas vendrán a su tiempo; el que debe hacerlas es el pueblo argelino. «La única cosa que podríamos y deberíamos intentar es luchar junto a ellos, para librar, a la vez, a los argelinos

y a los franceses de la tiranía colonial (439). De este modo, manifestó insistentemente que todos los estados colonialistas deberían finalmente desembarazarse de sus colonias. Situándose a favor del pueblo argelino y consecuentemente en contra del poder francés, su oposición al general De Gaulle se hizo patente.

En un filme que Constat y Astruc consagraron a la persona de Sartre, éste se refirió a De Gaulle calificándolo de "personaje nefasto para la historia". Sus artículos fueron publicados en *Les Temps Modernes* y *L' Express* y recogidos en *Situations V*. Firmó el «Manifiesto de los 12111 a favor de Argelia y, cuando regresó a Francia, en las manifestaciones de los Campos Elíseos organizadas por simpatizantes de la guerra de Argelia, se lanzaron duras proclamas contra él. El gobierno francés pretendió llevarle ante los tribunales y se le amenazó con la cárcel. Finalmente, tales acusaciones no llegaron a hacerse efectivas.

En 1975 viajó a Portugal donde un año antes había tenido lugar la llamada Revolución de los claveles. «Después de cincuenta años de fascismo, ciertos oficiales, hastiados entre otras cosas de la guerra de Angola, se habían sublevado. El pueblo entero se había despertado y apoyaba al Movimiento de las Fuerzas Armadas". Sartre quiso conocer de cerca este suceso. A su regreso, realizó una emisión radiofónica sobre Portugal y en *Libération* se publicaron una serie de conversaciones sobre: revolución y militares; las mujeres y los estudiantes; el pueblo y la autogestión; las contradicciones y los tres poderes. Sartre concluyó expresando su apoyo al MFA.

En cuanto a Vietnam, en abril de 1973 redactó una carta, publicada en *The New York Review of Books*, reclamando la amnistía de los americanos que habían desertado durante la guerra. En enero del 75, firmó un manifiesto (*Le Monde*, 26-27 de enero) solicitando se respetaran los acuerdos de París. En el mismo año, publicó en *Le Monde* una declaración sobre las actividades del tribunal Russell, a propósito de la terminación de la guerra. Respecto de Chile, el 26 de septiembre de 1973 se solidarizaba con el manifiesto de la Unión de Escritores contra la represión existente y más adelante apoyó una pro

(439) *Colonialismo y neocolonialismo. Situacions V*, Losada, Buenos Aires, 1968, pp. 20-36.

protesta llevada a cabo contra el silencio que el Gobierno mantenía sobre la si-
testa llevada a cabo contra el silencio que el Gobierno mantenía sobre la si-
tuación general del país. En 1975, refrendó una amonestación dirigida en
contra de Jean-Edern Hallier, a quien se acusaba de haberse apropiado de los
fondos destinados a la defensa de los presos chilenos. A primeros de marzo
de 1972, hizo, juntamente con Foucault, Clavel, Claude Mauriac y Deleuze, un
llamamiento en favor del Congo.

En 1970, se desarrolló en España el proceso de Burgos. En él
comparecían un grupo de vascos. Gisèle Halimi asistió al juicio como
observadora y redactó un informe que publicó Gallimard. Pidió a Sartre un
prólogo. En él definía el problema de los vascos y describía su lucha (es
preciso insistir en la época y contexto de estas afirmaciones). Se indignaba
contra la presión franquista en general, y, en concreto, contra la forma en que
se había celebrado el proceso de Burgos. En esa ocasión, basándose en un
ejemplo específico, desarrolló una idea que para él tenía gran interés: la
oposición de un universal abstracto “ese, al que se refieren los Gobiernos”- y
del universal concreto y singular, “tal como se encarna en los pueblos, consti-
tuidos por hombres de carne y hueso”.

Según esta idea, afirma, es el último el que quieren promover los
que se sublevan en los países colonizados, desde fuera o desde dentro, y «es
el único verdadero porque entiende a los hombres en su situación, su cultura,
su lengua, y no como unos conceptos vacíos». Sería necesario, decía, crear el
hombre socialista sobre la base de su tierra, de su lengua e incluso de sus
costumbres renovadas. En 1975 firmaba un llamamiento en favor de los vascos
(*Le Monde*, 17 de junio de 1975) y, en el mismo año, se adhería también a un
manifiesto, juntamente con Malraux, Mendes-France, Aragon y François Jacob,
«para impedir la ejecución de once condenados a muerte». Se publicó en *Le
Nouvel Observateur* el 29 de septiembre y fue llevado a Madrid directamente
por Foucault, Régis Debray, Claude Mauriac e Yves Montand. Aquellos fueron
ejecutados y Sartre firmó una protesta y un llamamiento en favor de una
marcha sobre España.

Por otra parte, en la misma época -28 de octubre, 1975- «estaba
irritado» porque uno de sus colaboradores “le había arrancado» una entrevista
sobre España para *Libération*. Esta interviú apareció el 28 de octubre, durante

la agonía del general Franco. En ella se refería al caudillo calificándole con duras expresiones. Sartre comentó: «fue un error. Hay palabras que dichas en el calor de una conversación, adquieren otro sentido cuando son transcritas literalmente. Pero es un error que asumo». En la misma perspectiva vasca, citada anteriormente, consagró un número de *Les Temps Modernes* (agosto-septiembre, 1973) a las reivindicaciones de los bretones y los occitanos y, en general, de todas las minorías nacionales «oprimidas por el centralismo».

Respecto al problema palestino-israelí, al que consideraba como «cuestión muy importante», en septiembre de 1970 participó en una manifestación organizada para denunciar la matanza de los palestinos por el rey Hussein de Jordania. En 1973, declaró no estar de acuerdo con Israel pero, de ningún modo admitía su destrucción. Al terminar la guerra del Kippur expresaba su deseo de que los israelíes fueran conscientes de que el problema palestino era el motor que animaba el espíritu de la guerra árabe. Esta guerra confesaba, sólo puede dificultar una evolución positiva del Oriente Próximo. En sus viajes a Egipto e Israel, se interesaba particularmente -era 1967- por los problemas del Oriente Medio. Le inquietó de modo especial la visita de Sadat a Israel. Escribió un artículo, breve y contundente, que se publicó en *Le Monde* el 4-5 de diciembre, para alentar las negociaciones entre Egipto e Israel.

En 1978, volvía una vez más a Jerusalén, tras la visita de Sadat. En 1979, Sartre y sus colaboradores consideraron útil organizar un coloquio entre israelíes y palestinos. Se celebró, por fin, en París, bajo la égida de *Les Temps Modernes*. Las intervenciones fueron interesantes pero, en opinión de Simone de Beauvoir, no conducían a nada efectivo. El problema era siempre el mismo: los palestinos reclamaban su territorio y los israelíes estaban de acuerdo pero exigían garantías de seguridad. En cualquier caso, no disponían de poder decisorio. El domingo 7 de noviembre de 1976 Jean-Paul recibió en la embajada de Israel el diploma de doctor *honoris causa* de la Universidad de Jerusalén. En la alocución sintetizó su posición respecto a la conflictiva situación, declarando que aceptaba la distinción para favorecer el diálogo entre israelíes y palestinos. «Soy - decía - desde hace tiempo amigo de Israel. Si me preocupo aquí por Israel, también me preocupo por el pueblo palestino.»

Refiriéndonos a otras circunstancias añadamos someramente cómo,

por ejemplo, en 1975, se unió con Miterrand, Mendes-France y Malraux contra la resolución de la ONU en la que se equiparaba el sionismo al racismo (*Le Nouvel Observateur*, 17 de noviembre). El 12 de marzo de 1976, firmó, junto con otros intelectuales, un comunicado en el que expresaban su repulsa y horror ante la muerte de Ulrike Meinhof en una prisión alemana. En diciembre del mismo año, denunció, en una entrevista concedida a *Politique-Hebdo*, el peligro que constituía la hegemonía germano-norteamericana en Europa. En 1977 se adhirió a varios textos, publicados todos ellos en *Le Monde*. Así: el 23 de enero, contra la represión en Marruecos; el 27 de marzo, a favor de las libertades en Argentina; el 29 de junio, contra la represión en Italia, en una petición dirigida a la Conferencia de Belgrado; el 1 de junio, en protesta contra el deterioro de la situación en Brasil, etc.. En una palabra, como declaraba a Tito Gerassi en una entrevista aparecida en Chicago: "Cada una de mis elecciones ha ensanchado mi mundo», de modo que no consideraba sus implicaciones limitadas únicamente a Francia. Las luchas con las que se identificaba eran mundiales. Era, en definitiva, la misma elección original que Baudelaire hizo de sí mismo, como fruto de su libertad: «*il à chosi d 'exister pour lui-même comme il était pour les autres. Il a voulu que sa liberté lui apparût comme une nature et que la nature que les autres découvraient en lui leur semblât l' émanation même de sa liberté*» (440).

(440) *Baudelaire*, Gallimar, París, 1970, p. 243.

Nueva función del intelectual

El tercer aspecto en el que Jean-Paul cree ver reflejada la síntesis Ideología-Praxis, es en la función que, a partir de este momento, debía desempeñar el nuevo intelectual como consecuencia del anterior compromiso político, fruto asimismo de sus principios ideológicos (441). Efectivamente, a través de los acontecimientos de Mayo del 68 en los que intervino y que le afectaron profundamente, se sintió contestado en cuanto intelectual y durante los años posteriores se vio inducido a reflexionar sobre el verdadero papel de éste en la sociedad. Desde el punto de vista lingüístico, el positivismo estructural no parecía ofrecer una alternativa legítima al humanismo sartreano desde el momento en que encierra a la literatura en su propio lenguaje vaciándola de todo contenido histórico.

Ya Althusser subrayaba cómo, por ejemplo, Balzac y Solzhenitsin nos hacían “percibir”, no solamente “conocer”, una ideología. Por tanto, es a aquella disociación del escritor con su obra a la que Sartre pretendía ahora oponerse. Hasta entonces Sartre había considerado al intelectual como un técnico del saber práctico. A partir de este momento, al intelectual clásico él opone el «nuevo» intelectual que niega en sí mismo lo intelectual para encontrar un nuevo estatuto popular. Busca fundirse con las masas para hacer triunfar la verdadera universalidad. “*Il faut que je m'engage!*» -afirma en «L'enfance d'un chef» (442).

Y son ya populares, a este respecto, las circunstancias en las cuales Jean-Paul se dirigió en 1970 a los obreros de Billancourt. La Dirección de la empresa no le permitió entrar en la fábrica. El Partido Comunista había hecho distribuir unas octavillas según las cuales se ponía en guardia contra él a los obreros de la Renault. Sartre, desde fuera, subido sobre un tonel y mediante un megáfono les dijo: “Son Vds. los que tienen que decir si la acción de Geismar es buena o mala. Quiero testimoniar en la calle porque soy un intelectual y por

(441) Simone de Beauvoir, *La ceremonia del adiós*, op. cit., pp. 13 a 105.

(442) “L'enfance d'un chef” en *Le mur*, Gallimard, París, 1939.

que pienso que la unión entre los intelectuales y el pueblo que existió en el siglo XIX y que dio, aunque no siempre, muy buenos resultados, debería recuperarse hoy. Hace cincuenta años que el pueblo y los intelectuales están separados; ahora es necesario que los dos sean uno solo».

No en vano dirigió diversas publicaciones cuyo único objetivo era, en su opinión, la defensa de los derechos del pueblo. Así: en el año 1968 se hizo cargo de la dirección de un boletín, *Interlutte*. Participó en la creación de *La Cause du Peuple*, cuya finalidad era dar información del movimiento obrero a partir de 1970. Cuando sus dos primeros directores, Le Dantec y Le Bris fueron arrestados por su oposición al régimen, Sartre ocupó su puesto. El Gobierno no se enfrentó personalmente a Sartre, pero hacía secuestrar cada número tan pronto como aparecía. En junio del 70, contribuyó a fundar *Secours Rouge*, que se constituía como una asociación democrática, legalmente declarada e independiente, cuyo objetivo esencial era la defensa política y jurídica «de las víctimas de la represión».

Al igual que Mathieu en *Les chemins de la liberté*, pensaba que «*il y a des types qui n' ont que leur vie et personne ne fait rien pour eux. Personne, aucun gouvernement, aucun régime*» (443) En su opinión, no era posible defender la justicia y la libertad sin organizar la solidaridad popular. El 1 de noviembre aparecía un nuevo periódico, *J' accuse*, en cuya creación había colaborado Sartre. Fue codirector del mismo, juntamente con Sendyk. Como el Gobierno no deseaba arrestar a Jean-Paul, fue ella la que se encontró por dos veces en el banquillo de los acusados, siendo él testigo de descargo. En aquella época, había aceptado dirigir además otros dos periódicos: *Tout y La Parole au Peuple*.

En junio del 71, fundó con Maurice Clavel la Agencia de prensa Libération, boletín de información, cuyos fines eran crear un movimiento para la defensa de la verdad. No es suficiente, pensaban, conocer la verdad, también es necesario hacerlo oír. Libération quería ser una nueva tribuna que, con rigor y objetividad, concediera la palabra «a los periodistas que quieran decirlo todo a la gente que quiere saberlo todo». Daría la palabra al pueblo. La libertad de escribir implica la libertad del ciudadano, afirma en *Qu' est-ce que la littérature?*,

(443) *Les chemins de la liberté, II: Le sursis, o. cit., p. 325.*

«*l' art de la prose est solidaire du seul régime où la prose garde un sens: la démocratie. Quand l' une est menacée, l' autre l' est aussi*» (444). En 1974, aceptaría dirigir, junto a los antiguos directores de *La Cause du Peuple*, una colección denominada «La France Sauvage».

Su idea era la expresión del país «real» frente al país «legal». Se trataba de un proceso de efervescencia que induciría a un grupo social a afirmarse como comunidad libre, fuera de todo marco institucional que lo coaccionara. «Escogemos la esperanza. Nos atrevemos a apostar por una posible ruptura, por un movimiento conjunto de la humanidad hacia la libertad.» Sería un acceso a un pensamiento posible de la libertad. Para Simone de Beauvoir, Sartre había vuelto, en este momento, a encontrar la posibilidad de concebir una lucha política orientada hacia la libertad. “*A quoi ça sert-il, la liberté, si ce n' est pas pour s' engager?*», dirá Brunet en *L' âge de raison* (445). El diálogo sería, justamente, el desbloqueo cada vez más progresivo, más preciso, de la idea de libertad.

Escribir, insiste en *Qu' est-ce que la littérature?*, es una cierta manera de querer la libertad; si vosotros habéis comenzado, ya estáis comprometidos. En *Les Temps Modernes*, se constituiría como uno de sus miembros más notables a lo largo de su historia periodística y, en definitiva, incansable con su pluma, continuaría inspirando innumerables publicaciones, tratando de esclarecer la realidad cotidiana. Su perspectiva siempre idéntica, bien cuando en 1973 escribía en *Les Temps Modernes* «elecciones, trampa para idiotas» en donde rechazaba el sistema de la democracia indirecta, o bien cuando en 1974 firmaba un manifiesto reclamando la liberación de unos soldados encarcelados por haber reivindicado, dentro del ejército, los derechos democráticos, podía sintetizarse en su afirmación: la fuente de toda justicia es el pueblo.

Había escogido, pues, la justicia democrática como la más profunda y la única verdadera. Según su criterio, si un intelectual elige al pueblo, debe saber que la época de las adhesiones a los manifiestos, la de los tranquilos mítines de protesta o la de los artículos publicados por los periódicos reformistas, ha terminado. No tiene que hablar, sino intentar, por todos los medios, «dar la palabra al pueblo».

(444) *Qu' est-ce que la littérature?*, o. cit., p. 82.

(445) *L' âge de raison*, Gallimard, París, 1968, p. 172.

Observatorio de la situación social

Filosofía, literatura, teatro, enmarcados en el concepto de la libertad, de la que se deriva el compromiso político, concretizado tanto en su posición crítica al socialismo, como en el análisis de la panorámica internacional, y en la nueva concepción del intelectual, habían de conducirlo a reflexionar igualmente sobre los más diversos hechos específicos e inmediatos del entorno social y económico. En *Les mots* ya había confesado su insatisfacción por el humanismo de su abuelo, «*humanisme de prélat*», al comprender que todo hombre es todo el hombre. Observó también cómo, desde la óptica de Marx, toda formación social implicaba un todo, complejo y dominante; la dialéctica no era sino la articulación de los diferentes niveles del todo social (446).

Por ello, dentro de la amplia problemática social analizada por Jean-Paul, referida a todos los hombres y a todo el hombre, es preciso al menos citar algunos hechos a modo de ejemplo (447). Así el 28 de octubre de 1978 expresaba su solidaridad con una delegación de campesinos del Larzac, cuyas tierras iban a ser destinadas a operaciones militares. Dedicó en su apoyo muchos artículos publicados en *Les Temps Modernes*. Aun creyendo en la necesidad de una defensa de Francia, afirmaba que «hay que tener la necesidad y el cinismo de nuestros dirigentes para hacer del Larzac, en plena paz, el extraño lugar de una guerra mundial preventiva».

En junio de 1976, refiriéndose globalmente a las negativas condiciones laborales, redactó en *Le Nouvel Observateur* un estudio específico sobre la inseguridad del trabajo en las fábricas. La materia, había ya dicho en la *Crítica de la razón dialéctica*, aliena en ella el acto que la trabaja en tanto que su inercia le permite absorber y volver en contra de cada uno la fuerza del trabajo de los otros. En el momento del trabajo, es decir, en el momento humano en que el hombre se objetiva al producir su vida, la inercia y la exterioridad material de la objetivación hacen que sea el producto el que desig-

(446) Louis Althusser, *Pour Marx*, cap. VI: "Sur la dialectique matérialiste».

(447) Simone de Beauvoir, *La ceremonia del adiós*, op. cit., pp. 21-35, 42- 57, 84-148, 463.

ne a los hombres como Otros y se constituya a sí mismo en otra especie, en anti-hombre. Para que la sociedad histórica se produzca a sí misma a través de las luchas de clase, es necesario, precisamente, que la praxis, separada de sí misma, vuelva a los hombres como realidad independiente (448).

En 1972 ocurrió que, en el barrio la Goutte d' Or, de la región parisina, existían ciento setenta y cinco mil viviendas vacías. Algunos vecinos, la mayoría emigrantes norteafricanos, se habían instalado en algunas de ellas. La policía cercó los edificios. Los hombres fueron llevados a lugar desconocido y las mujeres y los niños reclusos en un centro de alojamiento. Sartre lo denunció. «En primer lugar - dijo - esas viviendas son inhabitables; realmente hay que carecer de techo para meterse en ellas. En segundo lugar, expulsar a los desgraciados ocupantes es hacer alarde de un racismo característico. Esa pobre gente, sin hogar ni techo, es arrojada por una sociedad que, uno de estos días, demolerá esas viviendas para construir un gran edificio de alquiler. Se trata de una operación inhumana».

En diciembre del 70 presidió el proceso de las Houillères. Dieciséis mineros habían muerto y otros muchos resultaron heridos por causa de una explosión de grisú en Hénin-Liétard. Sartre acusó como responsables al Estado, la dirección e ingenieros de la mina. Denunció cómo, desde los altos mandos se elige el beneficio antes que la seguridad, la producción antes que la vida de los hombres. Otro accidente en la mina de Liévin en la que murieron cuarenta y tres obreros, motivó el que el 28 de diciembre de 1974 Sartre reprodujera en *Libération* la acusación que había pronunciado en Lens contra la dirección de las minas.

En el 72 sucedió el asesinato de Overney, despedido de la Renault, por uno de sus guardianes. Sartre se dirigió a los talleres de la Renault. Fue expulsado violentamente. Acusó a la Renault, de hecho nacionalizada, de fascista y confesó su desconfianza ante la justicia "oficial". Respecto de la situación de los penales, alentó en 1971 las reclamaciones de los presos comunes que, en huelga de hambre, solicitaban unas condiciones "más soportables". Las promesas hechas por Pleven no fueron cumplidas. Sartre decidió entonces convocar una conferencia de prensa en el Ministerio de Justi

(448) *La Critique de la Raison dialectique*, p. 223.

cia ante las cadenas de radio de RTL y Europa 1. En enero del 73, hizo un llamamiento, a propósito de las prisiones, publicado en *Le Monde*, sobre “ese régimen que nos mantiene a todos en un universo de concentración”.

En marzo del 74, habían aparecido en *Les Temps Modernes* dos artículos sobre las torturas que le eran aplicadas en Alemania a Baader; torturas por medios científicos como privación sensorial, aislamiento, etc.. Sartre afirmó que no juzgaba los actos que se le habían imputado a Baader sino sólo las condiciones de su encarcelamiento. El 4 de diciembre llegó a Stuttgart y habló durante media hora con Baader. El mismo día dio una conferencia de prensa, su extracto apareció en *Libération* y en *Le Monde*, e hizo un llamamiento en televisión evocando la protección de los presos políticos. Su intervención suscitó una violenta campaña contra él en la República Federal Alemana.

En junio del 78 apoyó una nota a propósito del caso Heide Kempe Bóltcher, joven alemana gravemente quemada el 21 de mayo en París durante un interrogatorio policial. Ya en 1958 había condenado las torturas con motivo de Argel. En aquel momento afirmaba que “en Argel se tortura. Todo el mundo lo sabe. Nadie habla de ello o apenas. Lo inhumano es nuestra verdad. Los interrogatorios son sencillamente un crimen innoble y crapuloso que los hombres pueden y deben reprimir. La tortura es el odio radical del hombre erigido en sistema. No, la tortura no es ni civil, ni militar, ni específicamente francesa: es una viruela que asola nuestra época. ¿Acaso quemaron los senos y el vello del sexo para salvar vidas? No. Se quiere arrancar de una garganta, en medio de gritos y de vómitos de sangre, el secreto de todos. Inútil violencia. Si queremos poner término a esas inmundas y tristes crueldades, salvar a Francia de la vergüenza y a los argelinos del infierno, sólo tenemos un medio: entablar negociaciones, hacer la paz» (449).

En cuanto a los acontecimientos estudiantiles de mayo del 68, hizo unas declaraciones en Radio Luxemburgo en favor de los estudiantes, que fueron distribuidas en el barrio Latino en forma de octavillas. Habló en el anfiteatro de la Universidad de las Sorbona y en la Ciudad Universitaria. Por

(449) *Situations V. op. cit.*, pp. 53, 55, 56, 58, 61.

tanto, ironiza, “tuve algo que ver con Mayo del 68”. A últimos de noviembre, participó con Foucault y Genet en una manifestación para protestar contra el asesinato de Djelalli, joven argelino de quince años. En abril del 72 escribió una carta prólogo contra la psiquiatría represiva. El 22 de diciembre del 72 publicó en *La Cause du Peuple* una entrevista con Aranda, consejero técnico del ministerio de sus ministros, quien había descubierto ciertos documentos en los cuales se denunciaban estafas e irregularidades en personalidades de la administración del Estado.

El 15 de noviembre de 1973 hacía en *Libération* una reflexión sobre las implicaciones morales y políticas a propósito de la violación de una joven vietnamita. El 28 de enero se unió, también en *Libération*, a un ruego dirigido al Presidente de la República en favor de Jean Papinski, un maestro que, a causa de sus críticas al régimen educativo, había sido expulsado definitivamente de la enseñanza. Papinski emprendió una huelga de hambre que duró ochenta días. En febrero del mismo año, firmó, en *Libération* y *Le Monde*, junto con cincuenta premios Nobel, un llamamiento en favor de la liberación del doctor Mikhail Stern... etc.

Estas y otras acciones llevadas a cabo permanentemente, le habían de ocasionar, por su parte, graves problemas. Así, en 1973, fue acusado de difamación ante los tribunales del ministerio de Justicia e Interior. El presidente del Tribunal anuló el proceso considerando la citación improcedente. Sobre la guerra de Argelia, ya hemos comentado la acusación del Gobierno francés contra Sartre por haber firmado el manifiesto de los 121. En este suceso, fueron conducidos a prestar declaración policial y «nunca más oímos hablar de nuestra inculpación». En noviembre del 73, Sartre y sus colegas denunciaron escuchas telefónicas y violación de correspondencia de la agencia de prensa *Libération*. En diciembre del 75, recibió una carta con serias amenazas, firmada por el grupo de extrema derecha GIN, el cual se vanagloriaba de haber puesto una bomba en Photo-*Libération*. En suma, presencia comprometida de Jean-Paul en los sucesos más diversos pero que, como sintetizaba Simone de Beauvoir, “a sus ojos, todos ellos estaban vinculados entre sí”. Dialéctica social, en definitiva, en la que, por una parte lo colectivo inerte vivido en la impotencia, y, por otra, la praxis que es a la vez libertad individual y común, constituyen para Sartre el auténtico lugar de la historia.

Hacia una actitud moral humana e inmanente

Otro de los aspectos fundamentales que encontramos en la biografía de Jean-Paul es su experiencia negativa de lo que convencionalmente podemos denominar la "religiosidad". Esta vivencia que él califica de ateísmo (véase parte ideológica de nuestro trabajo), es, en mi opinión, fruto de una triple perspectiva: 1) Sus deficientes experiencias infantiles (recuérdese *Les mots*), corroboradas por la religión sociológica alienante de la época, mera expresión de prácticas ritualistas evasivas y formulismos espiritualistas alejados de la realidad vital; 2) La cuestionable deducción de sus análisis filosóficos, fenomenológicos-ontológicos, sobre los que anteriormente ya expusimos nuestras puntualizaciones y observaciones críticas; 3) El convencimiento, avalado por los estamentos conservadores e inmovilistas de la Iglesia, de que la idea del Dios cristiano pugnaba contra el pleno desarrollo y autonomía del hombre y de sus valores esenciales de libertad y compromiso histórico en "este" mundo. Como consecuencia, avocará a una moral humana que él considera mucho más estricta y exigente que la moral "religiosa" creyente, refugiada en un Ser todopoderoso que, desde afuera, explica y asegura cuanto acontece en la existencia peculiar de cada hombre (450).

Así pues, en cuanto al primer aspecto, es preciso, según el método expuesto en *La critique de la raison dialectique*, de "*retrouver le jeu de l'intériorisation du réel et de l'extériorisation du moi*", comprender la infancia del autor, el medio familiar y época en los que se sitúa y el modo como los vive. Al igual que en Flaubert no podemos explicar la mezcla vigorosa de cientificismo *naïf*, y de religión sin Dios sublimada a través del arte formal, si no entendemos lo acaecido en su infancia, del mismo modo en Sartre no podemos comprender plenamente su vivencia adulta sino es a través de la avocación analítica de sus primeros años.

En efecto, recuerda Jean-Paul en su autobiografía *Les mots*, que su familia era «honorablemente creyente». Se trataba de una cómoda religión: «*La bonne société croyait en Dieu pour ne pas parler de lui. Comme la religion semblait tolérante! Comme elle était commode! Le chrétien pouvait désertar la*

(450) Simone de Beauvoir, *La ceremonia del adiós*, *op. cit.*, pp. 536-550.

Messe et marier religieusement ses enfants, sourire des bondieuseries de Saint-Sulpice et verser des larmes en écoutant la marche nuptiale de Lohengrin; il n' était tenu ni de mener une vie exemplaire ni de mourir dans le désespoir, pas même de se faire crémér”.

Hacia los ocho o nueve años sólo mantenía con Dios una relaciones "de buena vecindad". Él estaba allá y, de vez en cuando, se le manifestaba como una mirada. Imaginaba que su mirada le envolvía. Pero, todo eso era muy vago y no tenía mucha relación con el catecismo, "conjunto de lecciones". Hacia los doce años sintió como una intuición evidente de que Dios no existía. Cuando fue mayor su ateísmo se fortificó al pasar de un "ateísmo idealista" a un "ateísmo materialista". Es algo difícil explicar el ateísmo idealista, afirma. Es decir, cuando decimos Dios existe, es como si pusiéramos algo espiritual dentro del marco de nuestras ideas.

Pero, ese algo espiritual tiene muy poca relación directa con la calle, con los árboles, con los bancos en los que la gente se sienta. Es una gran idea sintética que apenas roza el mundo. Por el contrario, sus reflexiones personales le convencieron de la concepción opuesta, es decir, de una visión diferente del mundo, según la cual éste no es algo que debe ponerse entre paréntesis o vincularse con un paraíso ultraterrenal, sino que es la única realidad. Desde esta óptica, la trascendencia no se realiza hacia el Dios de Kierkegaard, Otro absoluto, protector, absolutamente heterogéneo y opuesto al individuo, ni siquiera hacia ese trasfondo que nos sobrepasa de la versión laica y generalizada que Jaspers hace de Kierkegaard.

La trascendencia, más bien, es exclusivamente hacia el mundo. Es una trascendencia en la inmanencia. Únicamente proyectada, como explica el profesor de la Sorbona Jean Wahl, hacia el porvenir y hacia los demás hombres. Ya el hombre heideggeriano, más allá de la esperanza optimista y sobrenatural de Gabriel Marcel, debía autoafirmarse sumiendo su condición, «*la condition humaine*» que nos recuerda André Malraux. Heidegger, en efecto, había definido la existencia justamente como «*estar-en-el-mundo*», si bien, a mitad de camino entre la perspectiva de Kierkegaard y la concepción de Nietzsche acusaba ciertas reminiscencias religiosas recibidas en su educación (451).

(451) Jean Wahl, *Historia del existencialismo*, Pléyade, Buenos Aires, 1971, pp. 11-49.

Esa ideología emanada de Kierkegaard de resucitar lo trascendente, que todavía intenta mantenerse en pie como un último esfuerzo condenado de antemano al fracaso, es precisamente la que Sartre critica en Jaspers desde su *Crítica de la Razón Dialéctica*, puesto que trata de convertir su pesimismo subjetivo en un optimismo teológico. Kierkegaard y Nietzsche, Heidegger y Sartre, Jaspers y Gabriel Marcel, todos ellos coinciden en el hecho de la exigencia absoluta de superación que impulsa al corazón del hombre, y en la impotencia simultánea en que se halla, al conocerse finito. El desacuerdo acontece, en opinión de Régis Jolivet en la solución aportada por cada uno de ellos para llevar a cabo el pleno desarrollo de sí mismo: Apertura a la trascendencia sobrenatural para unos, y trascendencia immanente para otros (452).

Las cosas, pues, estaban solas y, principalmente, el hombre estaba solo como un absoluto que, en Sartre, no es otra cosa que una apuesta. La apuesta por el hombre, y de cada hombre, en primer lugar, por sí mismo. O esta vida no es nada, o tiene que serlo todo; si estamos dispuestos a perderla antes que someterla al absurdo, instalamos en el meollo mismo de nuestra existencia una referencia absoluta: un punto de anclaje que aporta la posibilidad de dar un sentido a todas nuestras empresas concretas. El absoluto, de este modo, no es más que nuestra elección de existir, de hacemos cada vez más presentes a nosotros mismos ya los demás. Eso lo comprendió Sartre de un modo progresivo.

El hombre, artífice de su propio destino, era simultáneamente, un ser perdido en el mundo y por consiguiente rodeado de mundo por todas partes, prisionero del mundo, y, al mismo tiempo, era un ser que podía sintetizar ese mundo y verlo como su objeto, al encontrarse frente al mundo y fuera de él. Es esta conexión del afuera y del adentro lo que constituye el hombre. Evidentemente, es mucho más fácil verlo de una forma unilateral simplemente como un dentro o un afuera. La dificultad de que existan ambas cosas y de que se contradigan, es su contradicción profunda y primera. Por ejemplo, si estamos sentados en la mesa de un café de la ciudad, nos encontramos no fuera de la ciudad sino de la ciudad misma, pero, al mismo tiempo estamos rechazando ser unos objetos definidos únicamente por nuestro estar allí; pode-

(452) Régis Jolivet, *Las doctrinas existencialistas*, Gredos, Madrid, 1970, pp. 384-385.

mos ver el mundo como una síntesis, es decir como la totalidad de los objetos que nos rodean, que nosotros vemos, y, más allá de los otros objetos lo que Heidegger denomina los horizontes.

En una palabra, captar al mundo como el conjunto de esos horizontes, estando constituido igualmente por objetos. Más tarde, cuando Jean-Paul estudió filosofía, trató de encontrar en ella los argumentos que consolidaran su ateísmo, pero precisamente porque quería hacer una filosofía del hombre en este mundo concreto y material. El hombre es libre y encuentra su ley en la propia libertad, dirá Simone de Beauvoir en su obra *Pour une morale de l'ambiguïté*. Ante todo, debe asumir su libertad en lugar de huir de ella. Tiene que reconquistar la libertad pero sobre la facticidad contingente. En definitiva, queda excluida categóricamente cualquier concepción «religiosa» que, desde afuera, impida u obstaculice la plenitud humana.

Desde otro punto de vista Daniel Patte titula expresivamente su obra: *L'athéisme d'un chrétien ou un chrétien à l'écoute de Sartre*. En ella constata en primer lugar la realidad del ateísmo en la Europa Occidental de la segunda mitad del siglo XX, refiriéndose tanto al ateísmo de tipo existencialista como al de una dimensión marxista, si bien se propone fundamentalmente entrar en diálogo con el existencialista por considerarlo como el más influyente en la sociedad moderna. El mismo Garaudy sostiene que los distintos giros de Sartre no son en realidad más que aspectos exteriores de un camino más profundo que conduce al existencialismo a superarse a sí mismo sea en el sentido de una participación «religiosa», sea en el sentido de una sintonización marxista.

De ahí que Mounier opine que la tarea filosófica esencial de nuestro tiempo sea reconciliar a Marx y Kierkegaard (453). En cualquier caso, el hecho es que nos encontramos en una sociedad en la que, en la práctica, se vive este ateísmo, aun si su expresión no es explícita o consciente. Por otra parte, es cierto que este existencialismo ha asumido ciertas tesis marxistas y racionalistas como la alienación religiosa de la teoría de Feuerbach o cuando asume como propia la afirmación de la célebre fórmula de *L'essence du christianisme* de Feuerbach, «*le seul Dieu de l'homme, c'est l'homme même*;

(453) E. Mounier, *Introduction aux existentialismes*, Denoël, París, 1946, p.90.

homo homini Deus».

Pero, fundamentalmente, el ateísmo existencialista va en busca de la verdad. Si es cierto lo que Simone Weil afirmaba: *si on se détourne de lui (Dieu) pour aller vers la vérité, on ne fera pas un long chemin sans tomber dans ses bras*» (454) y si además el mensaje cristiano es realmente un mensaje de liberación para el hombre. Patte cree poder afirmar abiertamente que el ateísmo *"c' est un hommage au vrai Dieu"*. Más todavía, es una llamada de atención al hombre considerado religioso a interrogarse sobre la fidelidad a su mensaje. Por ello, es posible que *«nous pouvons aller assez loin en tant que chrétien avec l' athée Sartre»*, de modo que éste sirva de acicate a los cristianos a ser coherentes con su misión y a ser ateos de todos los falsos dioses: errores institucionales, individuales y colectivos, que se han introducido en el seno de su religiosidad (455).

Continuando con el razonamiento sartreano, lo que pretendía en realidad era una filosofía que diera cuenta de mi objeto, «mí» en el sentido humano, es decir, también su objeto, el objeto del hombre. Esto es, su propio ser de él, dentro y fuera del mundo y el mundo sin Dios. Empresa que, en cierto sentido, se le aparecía como una tarea nueva, pues todos los grandes filósofos eran más o menos creyentes, si bien esto significaba concepciones diferentes según las épocas determinadas. La creencia de Spinoza, por ejemplo, no es igual que la de Descartes ni la de Kant. Sartre creía que lo que en verdad faltaba en la filosofía era una gran filosofía atea únicamente explicable desde la grandeza y limitación del hombre, lejos de aquel humanismo católico que, según *La nausée* *"parlait des hommes avec un air merveilleux, comme un beau conte de fées... et avait choisi l' humanisme des anges"*, y para el cual *«tous les hommes sont admirables... en tant que créatures de Dieu, naturellement* (456).

Por eso, cuando escribió *El ser y la nada*, trató de justificar filosófica

(454) Simone Weil, *L' attente de Dieu*, La Colombe, pp. 45-46.

(455) Daniel Patte, *L' athéisme d' un chrétien*, Nouvelles Éditions Latines, Rennes, 1965, pp. 22-23, 16, 26.

(456) *La nausée*, *op. cit.*, pp. 166 y 170.

mente su ateísmo. Como ya expusimos en páginas anteriores, al analizar los fundamentos ontológicos, Dios tendría que ser el en-sí-para-sí, es decir, un en-sí infinito habitado por un para-sí infinito; concepto en-sí-para-sí en sí mismo contradictorio, lo que en cierto modo era una prueba de la no-existencia de Dios. Sin embargo, afirma Jean-Paul, estos argumentos no eran la verdadera causa de mi negación, “las verdaderas razones eran mucho más directas y personales”. De cualquier forma, para él «el ateísmo no es tarea fácil”. A este respecto, es importante aclarar que desde su concepción personal la conclusión atea no fue, de ningún modo, una decisión arbitraria y superficial sino, por el contrario, fue el fruto de la deducción de un serio y profundo análisis sociológico, ideológico y vital.

Y entre otras razones, porque el paso del ateísmo idealista al ateísmo materialista es un proceso arduo que supone un gran esfuerzo y una larga duración. Ya hemos comentado qué entendía por ateísmo idealista. Es la ausencia de una idea, que naturalmente es rechazada; la idea de un Dios, a fin de cuentas, no tendría gran cosa que ver con la realidad del mundo. Ahora el ateísmo materialista es, consiguientemente, el universo visto sin Dios. Pasar de la ausencia de una idea a una concepción del ser supone, ciertamente, un largo proceso. El nuevo ser está “dejado” en las cosas, no es arrojado “fuera”, en una concepción divina que las contemplaría y las haría existir. *«L' essentiel c' est la contingence. Exister, c' est être là, simplement. Il ya des gens, je crois, qui ont compris ça. Seulement, ils ont essayé de surmonter cette contingence en inventant un être nécessaire et cause de soi (457).*

Significa, en primer lugar, que los objetos no tienen conciencia, “idea esencial y con frecuencia descuidada por la gente”. Cuando se habla en general de los objetos, se diría que se les atribuye una vaga conciencia que ciertamente se debe rechazar. Hay que inventar para sí la manera de existir de las cosas, existencia material, opaca, sin relación con una conciencia que las ilumina, a no ser con nuestras conciencias y que, en todo caso, no tienen relación con conciencias interiores a ellas. Dicho de otro modo, la conciencia está en nosotros y el objeto está desprovisto de conciencia. Está en el plano del en-sí. Fuera de la conciencia tiene una realidad que se impone a dicha conciencia, que es justamente la realidad que Dios habría creado.

(457) *La nausée, op. cit., p. 185.*

O sea, los objetos que veo aquí existen fuera de mí. No es mi conciencia la que los hace existir, no existen para mí conciencia y sólo para ella, ni existen tampoco para la conciencia del conjunto de los hombres y sólo para ella. En primer lugar, existen sin conciencia. Existen en relación con su conciencia y no en una especie de objetividad suprema que procedería del hecho de ser vistos de cierta manera por un Ser. En realidad, no son vistos por ese Ser, puesto que no existe. Son vistos por conciencias, pero ellas no lo inventan; perciben un objeto real que se encuentra fuera. Los perciben bajo perfiles que son tan válidos unos como otros. No existe una especie de perfil privilegiado que sería percibido por aquel Ser.

El objeto está fuera de esas conciencias; es, pero sin conciencia de sí mismo, es en-sí. Aunque, naturalmente, en-sí, para-sí, están vinculados no como se entiende cuando se habla de Dios, sino casi como dos atributos de Spinoza: el en-sí es aquello de lo que se tiene conciencia; la conciencia existe como conciencia del en-sí. Sin duda puede ser conciencia del para-sí, el para-sí se manifiesta. Pero sólo existe conciencia del para-sí en la medida en que existe conciencia del en-sí. Por consiguiente, el en-sí-para-sí percibido como el ser de Dios es una simple imposibilidad, una simple idea de la razón, sin realidad. Y por otro lado, existe el vínculo en-sí-para-sí, de la conciencia y de la cosa, que es otra forma del en-sí- para-sí y que existe a cada instante. En este momento, por ejemplo, soy consciente de una infinidad de cosas que están allí delante de mí, que existen realmente y que yo percibo en su existencia misma.

Paso, en definitiva, del idealismo al materialismo. Pero, hay además otra idea que es preciso comentar. El intento de Sartre de llevar a cabo una filosofía exclusivamente humana, tropezada con la cuestión de que, aun si no se cree en Dios, existe un modo «religioso» de ver el mundo. Afirmación que algunos autores aplican a la misma concepción general del existencialismo, creyendo ver en su profundidad un cierto sentido de lo sagrado. Así Gilson afirma que nadie puede acercarse al existencialismo sin experimentar en su contacto un estremecimiento propiamente religioso, dentro de una experiencia de todo el ser, en la cual el propio cuerpo está vitalmente interesado (458). Es decir, aun no creyendo en Dios, hay elementos de un sentimiento religioso que permanecen en nosotros y nos nacen ver el mundo con aspectos divinos.

(458) E. Gilson, *L'être et l' essence*, pp. 297-298.

Por ejemplo, en el tema del origen del hombre, al explicar su aparición en la Tierra, la tentación que realmente se le ofrece al pensador es quizá coincidir con Teilhard de Chardin, en el sentido de que se debe aportar una respuesta estrictamente científica como él lo hizo en su obra *Le phénomène humain* y simultáneamente dejar la cuestión abierta, como igualmente lo expuesto en *Le milieu divin*, a una perspectiva cósmica espiritual (459). Sartre confiesa no sentirse como una partícula que apareció por casualidad, sino co

(459) Dudo, en verdad, afirma Teilhard, que exista para el ser pensante otro momento más decisivo que aquél en que descubre que no es, de ninguna manera, un elemento perdido en las soledades cósmicas, sino que existe una voluntad de vivir universal que converge y se *hominiza* en él. El hombre, desde su óptica, no es el centro estático del mundo, sino el eje y la flecha de la Evolución. Es más científico, insiste, reconocer que, bajo las sucesivas oscilaciones, la gran espiral de la Vida se eleva irreversible, por relevos, siguiendo la línea maestra de la Evolución. Asimismo, es preciso testimoniar que la posible Salida del mundo, las puertas del Futuro, la entrada hacia lo Superhumano, no se abrirá hacia adelante a unos privilegiados, ni siquiera a un solo pueblo elegido entre todos. Esta salida hacia el futuro, no cederá más que ante el empuje de todos en conjunto, en una dirección en la que los hombres puedan reunirse y totalizarse. En cuanto a la pugna Ciencia-Fe, planteada respecto al tema, opina que, después de casi dos siglos de luchas apasionadas, ni la ciencia ni la fe pudieron llegar a disminuirse mutuamente; por el contrario, se hace bien manifiesto que no podrían desarrollarse normalmente la una sin la otra, y ello, por la razón evidente de que ambas están animadas por una misma vida. Teilhard finaliza su *Fenómeno humano* expresando, con su habitual sencillez intelectual, que el contenido de su dialéctica no es una hipótesis definitiva sino el inicio de una vía inteligiblemente fructífera, abierta a nuevas aportaciones. Así, para conceder un lugar al Pensamiento dentro del mundo le fue necesario a éste interiorizar la Materia, imaginar una energética del Espíritu, concebir a contracorriente de la Entropía una *Noogénesis* ascensional; dar un sentido, una flecha y unos puntos críticos a la Evolución; hacer que finalmente todas las cosas se replieguen en alguien. "En esta ordenación de valores -confiesa- me pude equivocar sobre muchos puntos. Que otros intenten hacerlo mejor.» Todo cuanto buscó fue, en efecto, hacer sentir con la realidad la dificultad y la urgencia del problema, el orden y la magnitud a los que no puede sustraerse la solución. "No cabe otra posibilidad que la de un Universo irreversiblemente *personalizante*, capaz de contener a la persona humana.» y es en la obra *El medio divino* donde extiende su pensamiento científico a la dimensión espiritual. El progreso del Universo, sintetiza en sus últimas páginas, y especialmente del Universo Humano, no está en competencia con Dios. Cuanto mayor sea el Hombre, cuanto más unida se halle la Humanidad, consciente y dueña de su fuerza, la Creación será tanto más bella y la adoración más perfecta. ¿Por qué, hombres de poca fe, hay que temer o rechazar el progreso del Mundo?» Teilhard de Chardin, *El fenómeno humano*, Taurus, Madrid, 1967, pp. 49, 257, 296, 343, 350, 351. *Ibid.*, *El medio divino*, Taurus, Madrid, 1967, pp. 173, 174.

mo un ser esperado, provocado, prefigurado.

En suma, como un ser que no parece provenir más que de un creador; mano creadora que nos remite a Dios. “Naturalmente, no es una idea clara y precisa; contradice otras muchas ideas mías; pero está ahí, imprecisa. Y pienso con frecuencia de este modo, al no poder pensar de otra manera». Además, la conciencia es la conciencia del mundo y, por consiguiente, no sabemos muy bien si queremos decir la conciencia o el mundo y, de nuevo, nos encontramos con la realidad. Del mismo modo, existe otro dominio en el que cree pueden persistir signos de una vivencia de lo sagrado. Es el terreno de la moral. El concepto del bien y del mal como absolutos.

Ya en principio, Herbert Marcuse, aboga por la necesidad de una nueva antropología que implique la génesis de una nueva moral como heredera y negación de la moral judeo-cristiana que ha determinado hasta ahora, en gran parte, la historia de la civilización y que, en cierto sentido, ha impedido el salto hacia una sociedad libre. Porque, en efecto, aparentemente la primera consecuencia del ateísmo sería la supresión del bien y del mal; es decir, un cierto relativismo o consideración de morales variables según las diversas circunstancias. En algún modo, parece ser que el criterio indicativo consistiría en una norma similar a la frase de Dostoievski: “si Dios no existe, todo está permitido”. Pero, por el contrario, desde la visión sartreana, la moral «atea.. se muestra mucho más dura y responsable que cualquier otra moral de tipo “religioso”. La moral y la actitud moral del hombre son como un absoluto en lo relativo al contrario de lo que ordinariamente se piensa. Lo absoluto habría que considerarlo como un producto de lo relativo. Esto estaría vinculado con aquellas nociones “dentro-fuera” a las que nos hemos referido anteriormente.

En síntesis, para Sartre, el bien es esencialmente lo que sirve a la libertad humana y el mal lo que se opone a ella. En realidad, al afirmar que la fuente de todos los valores reside en la libertad del hombre, el existencialismo no hace más que volver a tomar la tradición de Kant, Fichte y Hegel. Lo que define todo humanismo es que el mundo moral no es un mundo “dado”, ajeno al hombre, sino que se trata precisamente de algo querido por el hombre en tanto que su voluntad expresa su realidad auténtica. Todo mal, en consecuencia, cometido contra el hombre es absolutamente irreparable. Por tanto, queda impugnada la generosa solución católica de poder obtener el perdón de

sus faltas.

El fundamento de la moral atea es, sencillamente, el hombre. No se trata de tener razón ante los ojos de un Dios, sino de tener razón ante sus propios ojos. Renunciando a buscar fuera de sí mismo la garantía de su existencia, es en ella en la que se hace surgir el mundo de los valores. Por eso, es obvio que la axiología y moral "religiosas" comportan muchas ventajas. Es mucho más simplista y agradable pensar que el mundo está bien asegurado, desde afuera, por un Ser Todopoderoso, que tomar las cosas como aparecer en la realidad; es más arduo creer que el mundo está hecho por y para nosotros, con la ineludible obligación de hacer y pensar lo que en verdad se considera el bien; con la exigencia de ponemos constantemente en cuestión y, en definitiva, no siendo responsables más que ante nosotros. Así lo entendió Boris en *L' âge de raison*: «*on a le devoir de faire et penser tout ce qui vous semble bon, de n' être responsable que devant soi-même et de remettre en question, constamment, tout ce qu' on pense et tout le monde* (460).

Es más fácil tener fe en una síntesis "hecha", que en una que nosotros y sólo nosotros debemos hacer. Creer en una visión sobrenaturalista de la vida, al estilo de Bernanos para quien "*tout est grâce*"; considerar como lo hacen sus personajes, cada dificultad o sufrimiento como una prueba querida o permitida por el Ser Supremo al que se le ofrece; pretender hacer ver, como al protagonista de Camus, que detrás de cada acto cotidiano existe el deseo de una voluntad divina, indudablemente es más generoso que aceptar la realidad sin ninguna otra explicación que la aportada por las posibilidades humanas (461). La vieja idea de un Dios consciente de todo, que ve y establece las relaciones y consecuencias de todo el acontecer existencial, difiere totalmente,

(460) *L' âge de raison, op. cit.*, p. 202.

(461) François Mauriac describía a Bernanos como poseyendo el magnífico don de convertir lo sobrenatural en natural e introducir a sus personajes en la «escondida vida de la gracia», que es para él la única realidad. Gabriel Marcel definía su obra como una potencia creadora para aquellos que aspiran a sentir una mano fraternal y divina «sobre su pobre vida». El personaje de Bernanos afirma: «¿Me hallo donde quisiera Nuestro Señor?. Tal es la pregunta que me hago veinte veces al día. Pues el Señor a quien servirnos no juzga solamente nuestra vida, sino que la comparte, la asume... y en otra ocasión: «Me parece que no debo compartir más que con Nuestro Señor, ofreciéndole mis sufrimientos en holocausto». Georges Bernanos, *Diario de un cura rural*, Guadiana de Publicaciones, Barcelona, 1966, pp. 75, 89.

en opinión de Jean-Paul, de los descubrimientos llevados a cabo por las ciencias, tanto humanas como naturales.

Admitir aquella idea supondría, por ello, volver a un universo radicalmente opuesto al manifestado por la investigación científica. Aceptarla, sería conservar justamente lo que la ciencia y el hombre han contribuido a expulsar. «*Monsieur* -decía el autodidacta de *La nausée- je ne crois pas en Dieu: son existence est démentie par la Science. Mais, dans le camp de concentration, j' ai appris à croire dans les hommes.*» (462). A pesar de todo, desembarazarse de ese bagaje «religioso» de forma total y reconstituir un mundo liberado de todas las concepciones cuasidivinas, «es difícil». Piensa Sartre que, aun aquellos que creen haber llegado a ser ateos conscientes y reflexivos, siguen estando penetrados por nociones divinas.

Ser creyente, le parece a Jean-Paul una especie de supervivencia de una época en la que era "normal" creer. Pero, actualmente, dada la forma moderna en que se vive, el modo específico en que se toma conciencia de la propia conciencia, considera que «no hay intuición de lo divino». Hace ya muchos años que el pensador católico E. Schillebeeckx afirmó que el hombre es mucho más consciente que en el pasado de su tarea en este mundo y se siente plenamente autónomo en dicho terreno. De ahí que la religión se le presenta con frecuencia "como una hipótesis desleal e inútil" (463). Son, en mu

Albert Camus, por su parte, situaba al capellán frente al condenado a muerte: "Pourquoi refusez-vous mes visites?", decía el sacerdote. "Je ne crois pas en Dieu", respondía el condenado. Aquel insistía si hablaba así por desesperación: Je lui ai expliqué que je n'étais pas désespéré" «*Dieu vous aiderait alors, a-t-il remarqué... Selon lui, la justice des hommes n' était rien et la justice de Dieu, tout.* " El capellán dice: "Je prierai pour vous", a lo que el condenado se opone con violencia. "Je me suis mis à crier, je l' ai insulté et je lui ai dit de ne pas prier". Y finaliza, "quand l' aumonier est parti, j' ai retrouvé le calme". Albert Camus, *L' étranger*, Gallimard, París, 1968, pp. 169, 170, 172, 175.

(462) *La nausée*, op. cit., p. 162.

(463) Consecuentemente, para Schillebeeckx (sus afirmaciones corresponden al año 1968), la reacción frente al enclaustramiento, frente a un catolicismo y un cristianismo aislados,

chos casos, ideas anacrónicas que se han conservado de la época de la gran síntesis del siglo XVII.

Incluso excelentes matemáticos o físicos mantienen todavía una visión del mundo que corresponde a una época pasada. Visión envejecida que les viene dada de su elección, de ellos mismos, de su libertad y de las influencias clericales, familiares, etc., de su infancia. El ateísmo sartreano propugna categóricamente, en suma, la defensa del hombre, su autonomía, su plena madurez, su libertad y la aceptación positiva y responsable de su propia limitación. Sentimiento que podemos hacer extensible a otros pensadores calificados igualmente de no creyentes pero conscientes del mismo modo de su responsabilidad humana (464). Las relaciones con los otros hombres deben

constituye una de las características más típicas de la sensibilidad religiosa contemporánea. Actitud que se traduce igualmente en la oposición a todo lenguaje "a parte", a través del cual se quiera expresar experiencias humanas. Cree este ideólogo holandés que, dentro de ciertos ámbitos «religiosos.., se está dispuesto a introducir, en las perspectivas de la fe, las estructuras humanas y mundanas. De hecho, la ética de situación colocó a la Iglesia frente a un problema al que no han sido capaces de dar solución satisfactoria ni siquiera los teólogos progresistas. Conviene, por lo tanto, plantearse con toda lealtad, si no serán acaso los mismos creyentes los que han provocado el ateísmo. Como es lógico, no por su fe, sino por su incoherencia al vivir esa fe. Sin duda, han sido sus representaciones deformadas las que han contribuido al éxito del ateísmo. Esto significa que la areligiosidad no es muchas veces más que la negación de una falsa imagen de Dios, al mismo tiempo que la repulsa de un cristianismo ilógico consigo mismo. Creer, por tanto, es tener fe en la misión de modificar las instituciones, las situaciones y el rostro del mundo, como una tarea urgente. Queda rechazada, por consiguiente, la idea de aquellos que, por negligencia, o por intereses creados, rehúsan promover una justicia más equitativa en el campo social, político o cultural, considerándose «religiosamente.. satisfechos, amparados en una cierta visión providencialista. Concluye Schillebeeckx, apelando a la necesidad apremiante de que el hombre denominado "religioso" se caracterice, en cuanto respecta a la búsqueda de la dignidad del hombre, por un espíritu combativo y creador, de vanguardia, opuesto, en consecuencia, a todo conservadurismo. E. Schillebeeckx, *Dios y el hombre*, Sígueme, Salamanca, 1968, pp. 15, 10, 345, 20, 287, 357.

- (464) Este sería, por ejemplo, el caso de Freud que en 1927 confesaba su carencia de fe religiosa, considerándose profeso de la religión de la ciencia y rehusando cualquier instancia situada más allá de la razón. En su opinión, la gente se aferraba tenazmente a la palabra «Dios» para asegurar su amedrentada incredulidad. A Freud no le interesaba una verdad supraterrana, que él consideraba inalcanzable, sino la verdad del mundo, en su caso verdad psicológica. La fe no le manifestaba un contenido sobrenatural sino más bien un fondo natural. Fe humana que, en consecuencia, le avo

ser, pues, directas.

No se trata de amar al prójimo por amor a Dios, "yo no necesito a Dios para amar a mi prójimo", sino que es una relación de hombre a hombre sin la intermediación del todopoderoso, sin pasar por el infinito. Este amor al otro estará basado en una moral que atribuye al individuo un valor absoluto pero que se define, al mismo tiempo, por su relación al mundo y a los demás. Tal moral, dice Simone de Beauvoir, en *Pour une morale de l'ambigüité*, es individualista si se entiende por ello que concede al individuo un valor absoluto. Pero, sin duda, se opone a las doctrinas totalitarias. No es un solipsismo puesto que el individuo no se define sino por su relación de apertura. No existe más que trascendiéndose y su libertad no puede realizarse sino a través de la libertad del otro. Así, la libertad queda saneada, "esta libertad que no está hecha para dar a un Dios lo que él me pida, sino para inventar e inventarme dándome a mí mismo desde mi propia exigencia" (465).

ca, lejos de la pasividad o evasión, a un serio compromiso. Él descubrió en el hombre enfermo la salud, lo mismo que Marx o Sartre creyeron encontrarla en la sociedad enferma. Y es significativo que, en una carta a Jung le hablaba del deber de luchar contra el Estado y la Iglesia allí donde se cometieran injusticias. Un hombre, dice, que defiende el sentimiento de la pequeñez o impotencia humanas, es llamado «religioso», y, sin embargo, lo que constituye la esencia de la religiosidad es el próximo paso, o sea, la reacción a ese sentimiento que busca remedio contra él. Por eso Freud, según Ludwig Marcuse, no combatía el contenido humanístico de las religiones sino tan sólo en la medida en que desfiguraban la verdadera imagen del mundo, allí donde despreciaban el valor de la vida. De ahí que el trabajar en favor de un mundo más humano (no más divino) no va unido a una interpretación teológica y metafísica de la trascendencia; se puede aceptar el Sermón de la Montaña y rechazar la teología que se le ha añadido. No es de extrañar, según esto, que el pastor protestante suizo Oskar Pfister se resistiera a considerar a Freud como ateo. El que vive en profundidad para la verdad, le decía, vive en Dios. Y comentaba: «con tal que Freud encuadrara sus ideas en la gran armonía del mundo, no habría ningún cristiano mejor que él". Afirmación, similar sin duda, a la que desde otra perspectiva ideológica, podríamos atribuir a Sartre. Ludwig Marcuse, *Freud*, Alianza, Madrid, 1969, pp. 101, 67, 109, 108, 87, 67, 109, 113, 118.

- (465) "Une telle morale est-elle ou non un individualisme? Oui, si l'on entend par là qu'elle accorde à l'individu une valeur absolue.....Mais elle n'est pas un solipsisme, puisque l'individu ne se définit que par sa relation au monde et aux autres individus, il n'existe qu'en se transcendant et sa liberté ne peut s'accomplir qu'à travers la liberté d'autrui". Simone de Beauvoir, *Pour une morale de l'ambigüité*, 1947, p. 225.

Nuestra vida no debe ser explicada desde "afuera", sino que es ella misma, tal como ha sido constituida por nuestros actos. "Creo que, en la medida en que todos trabajamos, más o menos, para construir un género humano que tenga sus principios, sus voluntades, su unidad, todos somos, si no en cada instante, sí realmente en cada momento de nuestra vida, ateos." Sólo el hombre es la medida de su futuro. La verdadera relación es la que se establece con lo que realmente somos, no con una imagen de "lo alto" prefabricada vagamente por nosotros y a nuestra imagen. Nuestros actos constituyen una vida, nuestra vida. "Usted y yo, por ejemplo -le dirá Sartre a Simone de Beauvoir-, a pesar de ser ateos, hemos vivido con plenitud, hemos tenido la impresión de interesarnos por nuestro mundo y de haber intentado verlo en profundidad". Quizá, por ello, tenía razón su amigo el sacerdote padre Leroy, cuando «un día me dijo muy espontáneamente que él no aceptaría un sitio en el paraíso si a mí me negaban la entrada» (466).

He aquí, pues, a Jean-Paul Sartre, cuya obra -"obra inmensa" según Francis Jeanson- debe ser considerada como un pensamiento inacabado, en movimiento y perenne evolución, superándose continuamente a sí mismo. El propio Sartre da su plena aprobación a esta descripción de Jeanson. "Ha sido usted -le dirá- el primero en darme una imagen de mí mismo, lo bastante aproximada como para que pueda reconocerme y lo bastante extraña a fin de que pueda juzgarme. No ha cometido el error de juzgar la obra de un viviente como si su autor estuviera muerto y ella estuviese detenida para siempre». Es obvio que todo pensamiento válido exige ser superado en cierto sentido y no se le puede superar sin negarlo de alguna manera. Sin embargo, criticar no es necesariamente refutar.

(466) "Dios es una imagen prefabricada del hombre....Esa relación es lo que hay que suprimir, porque no es una relación auténtica. La verdadera relación es la que se establece con lo que somos, no con lo que, vagamente, hemos construido a nuestra imagen....Por ejemplo, usted y yo hemos vivido sin preocuparnos por este problema (Dios)...y a pesar de todo hemos vivido, hemos tenido la impresión de interesarnos por nuestro mundo, de haber intentado verlo". Simone de Beauvoir, *La ceremonia del adiós, seguido de Conversaciones con J.P. Sartre*, 1982, pp. 549, 550 y 540 respectivamente.

El mismo Jeanson, que se confiesa perfecto conocedor de Sartre (“me mantengo casi al día de todo lo que escribe Sartre”; si hubiera conversado con él todos los días durante dieciocho años, no creo que me sintiera más capaz de definir su pensamiento»), considera como primera enseñanza aprendida del maestro la de despegarse de su influencia en un intento de continua renovación. «Discípulo lo he sido, sin duda; pero mi aventura es la de muchos otros entre nosotros: la del destete a que Sartre nos sometía desde su pensamiento, desde el momento en que venía a ejercer sobre nosotros alguna influencia real». Pues bien, para Jeanson, la obra de Sartre es una filosofía esencialmente moral y toda su virtud surge de esa fuente. La ontología, decía Jean-Paul, no puede separarse de la ética.

Se trata, en realidad, de un movimiento de conjunto cuyo significado total reside en la ecuación establecida entre la conciencia y la libertad. Una conversión liberadora, del paso a la actitud moral en el curso del cual el hombre vuelve a tomar en sus manos su destino para orientar su propia humanización. A partir del mundo, el hombre comienza a conocer su propia existencia, pero no es sino a partir de sí mismo que él puede tratar de dar valor a los actos. Sartre parece aportar un método de comprensión de la realidad humana que satisface plenamente. Lo cual no es óbice para afirmar que la empresa moral diseñada por él, que todo hombre está llamado a emprender por su propia cuenta y bajo su total responsabilidad, representa, como Platón ya lo había sugerido, un riesgo, “bello riesgo”, que correr. Los personajes sartreanos: Luciano o Roquentin, Oreste, Hugo, Mathieu, Goetz, Nékrassov o Frantz, Genet, Baudelaire... etc., no son, en realidad, más que conciencias lúcidas, preocupadas por escapar a la contingencia y que se alienan tanto más cuanto pretenden coincidir consigo mismas, ser, en suma, su propia libertad. F. Jeanson resume magníficamente todo este proceso moral, al describir los objetivos de su obra “el problema moral y el pensamiento de Sartre (467).

(467) F. Jeanson: “Nos esforzaremos en mostrar a qué punto es llevada la posibilidad de una conversión moral por el hecho de su superación....Las dos primeras partes de este estudio....indicarán un movimiento de conjunto cuyo significado reside todo en la ecuación que establece entre la conciencia humana y la libertad. La tercera parte ...describirá los factores de una conversión liberadora, del paso a la actitud moral, en el curso del cual el hombre retoma en sus manos su destino para orientar su propia humanización....A partir del mundo el hombre comienza a conocer su propia existencia, pero no es sino a partir de sí mismo que él puede tratar de dar valor a los actos”. F. Jeanson, *El problema moral y el pensamiento de Sartre*, pp. 7-29 y concretamente p. 29, B. Aires, Edic. S. XX, 1968.

TERCERA PARTE: DOS CUESTIONES ESPECÍFICAS, SUGESTIVAS: PROYECCIÓN PSICOLÓGICA Y ATEISMO EXISTENCIALISTA

Una vez expuestos en las páginas anteriores los fundamentos fenomenológicos y ontológicos del pensamiento de J.P. Sartre, pretendemos ahora enfatizar, por una parte, la conexión existente en su obra entre filosofía y psicología y, por otra parte, analizar su denominado ateísmo existencialista o ateísmo intelectual.

VI.- ENTRE LA FILOSOFÍA Y LA PSICOLOGÍA

A lo largo de la investigación doctoral queda reflejada la conexión en Sartre de la filosofía y la psicología. Esta mutua relación surge progresivamente en cada uno de los apartados y va ligada correlativamente a los diversos periodos evolutivos sartreanos. No obstante, me ha parecido necesario dedicar un capítulo específico a enfatizar de modo sintético e integrado los aspectos psicológicos más significativos, empeño que pretendo llevar a cabo en las páginas siguientes. En ellas trataré de poner de relieve, en primer lugar, el debate actual en torno a la posible compatibilidad o incompatibilidad de la filosofía y la psicología contemporáneas. En segundo lugar, rescataré brevemente del análisis realizado en la Segunda Parte de la Tesis aquellos aspectos psicológicos relacionados con la fenomenología, la ontología y la ontología social. Y, en tercer lugar, expondré algunas críticas –positivas y negativas- realizadas a Sartre desde la psicología, junto a la enumeración de algunas investigaciones recientes que tratan de proyectar la mutua relación filosófico-psicológica a la sociedad actual. Obviamente, tal análisis posee una especial significación para este autor, por su condición previa de Doctor en Psicología, que se interroga sobre los posibles aspectos mutuamente interactivos.

UN DEBATE FILOSÓFICO-PSICOLÓGICO ACTUAL

Existe, efectivamente, en la actualidad un permanente debate entre la filosofía y la psicología, en relación con su incompatibilidad o complementariedad mutuas. Estoy plenamente de acuerdo con los profesores de la Uned F. J. Menéndez, M. T. Sanz, M. P. Rivero y M. Conde (2017) en que, por un lado, filosofía y psicología han estado históricamente relacionadas y que, por otro lado, existen opiniones que estiman que comparar actualmente filosofía y psicología conlleva una dificultad intrínseca. Entienden, efectivamente, que los supuestos de la filosofía, sin duda de gran valor

epistemológico, “no pueden ser considerados como datos objetivos por su difícil demostración empírico-experimental” (468).

A tal efecto, me gustaría mencionar que mis profesores en la Universidad Complutense de Madrid (Dr. Pinillos, Dr. Yela, Dr. Amón, Dr. Pérez-Pérez...) iniciaron hace largos años la tarea de implantar en nuestro país una psicología científica que estuviera avalada, evidentemente, por un método igualmente científico. Sin embargo, todos ellos entendían que la filosofía ha sido y puede seguir siéndolo un hontanar, una fuente inagotable de conocimientos que lógicamente deberán ser demostrados con posterioridad. De hecho, muchos de ellos ya lo han sido. Por otra parte, existen también opiniones en la actualidad que propugnan una complementariedad entre la psicología científica y la dimensión humanista y social de la filosofía, en aras de una concepción holística, integral, del ser humano.

En efecto, a decir de los autores citados (Menéndez, Sanz, Rivero y Conde, 2017), desde los inicios del Pensamiento, los seres humanos han tratado de entenderse a sí mismos y al mundo que les rodea (recordemos al planteamiento sartreano *en-soi* y *pour-soi*) para intentar explicar, entre otras cosas, el por qué las personas se comportan de la manera en que lo hacen. Esta labor ha sido llevada a cabo a lo largo de los siglos por pensadores, filósofos, de todos los lugares y de todos los tiempos. Por eso –opinan– “puede afirmarse que la psicología moderna, en parte, es fruto del pensamiento filosófico cuyo origen se remonta a los principios de la humanidad” (469) .

Para estos autores mencionados (2017), Platón, Aristóteles, los deterministas, Descartes, los filósofos ingleses –empiristas y asociacionistas– Kant, positivistas...constituirían los eslabones sobre los que se iría construyendo la filosofía, con indudable repercusión en la psicología de cada época. Cohen-Solal (2005^a) nos narra cómo Sartre fue conociéndoles a todos ellos desde *L'École Normale* y cómo representarían algo esencial a lo largo de su vida (470). ¿Cuáles fueron en síntesis las ideas principales de estos filósofos-psicólogos- a algunos de los cuales Sartre siguió con admiración y a algunos otros a los que el mismo Sartre rebatió duramente?. Como conocemos

(468) Menéndez, F.J.; Sanz M.T.; Rivero M.P.; Conde M.: *Psicología de la Motivación*. Sanz y Torres, Madrid, 2017, p. 34.

(469) Menéndez, F.J.; Sanz M.T.; Rivero M.P.; Conde M.: 2017, o. cit. p. 28.

(470) Cohen Solal, A.: Sartre 1905-1980: pp. 84, 101, 102, 380, 467.

, Platón (427-347 a. de C.) contrapuso el mundo de los sentidos al mundo de las ideas, afirmando que el ser humano estaba formado por “el cuerpo” (a cuyo tema Sartre dedica un capítulo en *El Ser y la Nada*) (471), ligado indisolublemente al mundo de los sentidos, y “el alma”, que era la morada de la razón, que existía antes que el cuerpo, y que pertenecía al mundo de las ideas. Con tales razonamientos, enfatizaba el papel de la razón, dejando de lado al mundo de los sentidos, ya que “consideraba que la experiencia no era suficiente para justificar el conocimiento” (472).

Por el contrario, según los autores citados (2017), Aristóteles (384-322 a. de C.), discípulo de Platón, filósofo que influyó notablemente en el pensamiento psicológico, puso especial interés en el mundo de los sentidos, lo que le llevó a defender que el conocimiento provenía de nuestra experiencia, y que las ideas eran conceptos creados por nosotros mismos. Por consiguiente no existía nada que no hubiera estado ya previamente en los sentidos (“nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu”). Para él, aunque la razón o la mente era la característica más importante del ser humano, se encontraba vacía antes de que se sintiera algo, por lo que el hombre no podía nacer con idea alguna: es decir, la mente es una “tabula rasa” en el momento de nacer, donde se van grabando como en una tabla en blanco todos los conocimientos que proporciona la experiencia. Esta idea aristotélica de que la mente es una “tabula rasa” ejerció durante un tiempo una gran influencia en la psicología, ya que condujo a la propuesta de que la mayor parte de las conductas se aprenden. Sin embargo, esta idea provocó en la psicología posterior una importante polémica: la controversia entre herencia y ambiente, entre lo heredado y lo adquirido o aprendido. Los psicólogos modernos han oscilado entre ambas posturas, si bien hoy en día la mayor parte admite que la conducta es una combinación, interacción, entre ambas. La otra idea importante de Aristóteles es el animismo, esto es, que el alma es libre (con libre albedrío). Las almas poseían el poder de influir sobre las conductas alternativas libremente elegidas y así ejercer la libre voluntad del alma sin estar sometida a la razón. A partir del siglo XVII, los filósofos empezaron a cuestionar estas ideas animistas y surgió la corriente filosófica del determinismo, según la cual todo el universo dependía absolutamente de leyes causales de tal manera que todo estaba su-

(471) Sartre: *El Ser y la Nada*: Losada, B. Aires, 1966, Capítulo II, Tercera Parte, pp. 389-454

(472) Menéndez, F.J. y Otros, 2017, o. cit. p. 28.

jeto a ellas (teoría determinista, como sabemos, no bien aceptada por Sartre) (473).

El filósofo francés René Descartes (1596-1659), del que se puede decir que estableció los principios de la filosofía moderna, ejerció una influencia semejante a la de los dos filósofos griegos. El dualismo cartesiano (como se conoce a su doctrina) establece que la conducta humana es, por una parte, fruto de un alma libre y racional y, por otra, resultado de los procesos automáticos e irracionales del cuerpo. La propuesta cartesiana sobre las ideas innatas (similar a la postura que planteó Platón) alcanzó una alta popularidad a finales del siglo XIX y XX. A su vez, podemos afirmar que muchos de los aspectos de la famosa controversia herencia-ambiente, tienen su origen tanto en las ideas filosóficas de Aristóteles como en los planteamientos doctrinales de Descartes (474). En relación a Descartes, las referencias que Cohen-Solal (2005^a) percibe en Sartre son siempre positivas. Así en sus años de *L'École Normale*, un inspector educativo elogia la conexión que el joven Sartre hace del progreso hacia el *ser* en el paso de Descartes a Spinoza; el inspector lo considera como “un prelude de la evolución contemporánea de Husserl a Heidegger”. Del mismo modo, cuando en Estados Unidos quiere elogiar el estilo de Jean Genet (minusvalorando a Camus), Sartre lo describe con un “¡su estilo es el de Descartes!”. Y, así también, cuando Merleau-Ponty critica duramente a Sartre, cree Cohen-Solal que “Sartre que antaño había admirado tanto a Descartes... ese pensamiento “que desbroza y poda” de “golpes hacha”, no debió resultarle nada agradable que Merleau-Ponty le criticara con tal refinamiento” (475).

Posteriormente, los filósofos ingleses realizaron dos importantes aportaciones al conocimiento. John Locke (1632-1704), máximo representante de los empiristas ingleses, defendió la subjetividad de la experiencia sensorial. Pero, su distinción de las ideas en simples o complejas le llevó a la segunda aportación que fue el pensamiento asociacionista relativo a la asociación de ideas. Según esta concepción, las ideas son las unidades elementales de la mente, que nacían de la experiencia. Las ideas complejas no son más que la asociación de otras más simples. Nuestro conocimiento de las cosas se produ-

(473) Menéndez, F.J. y Otros, 2017, o. cit. p. 29-30.

(474) Menéndez, F.J. y Otros, 2017, o. cit. p. 31.

(475) Cohen-Solal, A., 2005^a, o. cit., pp. 274, 361 y 566, respectivamente.

ce de acuerdo a las leyes de la asociación. Este concepto de la asociación se fue convirtiendo en uno de los axiomas fundamentales de la psicología (476).

Sin embargo, el asociacionismo presentaba algunos problemas graves, como el desinterés por todo lo que significaba la mente y la reducción de la percepción a meras sensaciones pasivas. Ante esto, Emmanuel Kant (1724-1804) al que ya descubrimos en el entorno fenomenológico de Sartre, intentó dar una solución señalando que tanto la razón como la percepción determinaban el conocimiento del mundo. El hombre no recibe sensaciones pasivas, sino que las sensaciones que provienen del mundo exterior han de ser primeramente ordenadas en el pensamiento, lo que da lugar al constructivismo kantiano. El hombre, a través del conocimiento, puede elaborar sus construcciones mentales. Kant distinguió tres categorías psicológicas principales: el conocimiento (o cognición), el sentimiento (o emoción) y el término “conación” que hoy traducimos por motivación (477). A propósito de Kant, Sartre reconocía su admiración. En cierta ocasión confesó a E. Susini, antiguo alumno de la Normale, que “Husserl es quien más me ha impresionado en la filosofía alemana después de Kant”. Le gustaba citarlo frecuentemente en sus conferencias y, en otro momento (época de acercamiento al marxismo), elogió que en la URSS se enseñara “a Kant junto a Hegel y Marx...como en Francia” (478).

A principios del siglo XIX, el positivismo impregnó gran parte del pensamiento de la época, pretendiendo legitimar el estudio científico del ser humano, entendido tanto de forma individual como colectiva. Esta corriente filosófica defendió que solo a través del análisis de lo particular a lo general se podrían establecer leyes generales y universales (479). Observemos, a este respecto, que es una corriente filosófica la que defiende un enfoque muy próximo a la actual concepción científica de la psicología. En suma, he aquí unos pensadores de referencia en la historia del pensamiento que, de forma natural, propugnaron la conexión entre filosofía y psicología y a los que el estudiante Sartre siguió con gran admiración desde sus años de *L'Ecole Normale*.

(476) Menéndez, F.J. y Otros, 2017, o. cit. p. 32.

(477) Menéndez, F.J. y Otros, 2017, o. cit. p. 32-33.

(478) Cohen-Solal, A., 2005^a, o. cit., pp. 138, 331 y 456, respectivamente.

(479) Menéndez, F.J. y Otros, 2017, o. cit. p. 33.

En efecto, J. Marestany en su texto *Sartre. El círculo imaginario: ontología irreal de la imagen* (Anthropos, 1987) nos informa sobre varios hechos que demuestran que el joven Sartre de *L'École Normale* compartía ya su vocación por la filosofía con el interés por la psicología. Según Marestany, Sartre alternaba la lectura de los autores anteriores filósofos-psicólogos, con autores netamente psicólogos. Por aquel entonces, participó con su gran amigo Nizan en la traducción de *Psicopatología General* de Jaspers. El inédito de Sartre: *L'image dans la vie psychologique: rôle et nature*, constituyó precisamente el *Diploma* de Estudios Superiores presentado por Sartre en 1927 bajo la dirección del conocido psicólogo francés H. Delacroix. En este Diploma, la bibliografía utilizada contabilizaba más de cien títulos muchos de los cuales, lógicamente, eran sobre temas psicológicos. En el mismo trabajo para el *Diploma*, es notoria la influencia de Bergson y de su discípulo J. Spaiier. Por otra parte, Sartre apreciaba mucho dos obras que resumen bien las coordenadas de la psicología de la época. Son: el *Traité de psychologie* de G. Dumas, obra en colaboración con el influyente Ribot (Alcan, 1924); y *La psychologie française contemporaine* (Alcan, 1920) de G. Dwelshuvers. Además, la psicología de la Gestalt, los estudiosos de la llamada escuela de Würzburgo -Flach en especial-, el influjo de Freud contrapesado en Francia por Janet, los primeros escritos de Piaget están presentes, entre otros, en el horizonte filosófico de orientación psicológica en el cual se movía ya por entonces Sartre. (480).

MARCO CONTEXTUAL Y ANTECEDENTES DE LA FILOSOFÍA PSICOLÓGICA DE SARTRE

Los párrafos anteriores nos demuestran, por tanto, que en la historia de la filosofía, ha existido desde sus inicios, una conexión fluida con la psicología. Nos muestran asimismo que Jean Paul Sartre, desde sus años de formación, compatibilizó su interés filosófico-psicológico. Pero -nos preguntamos ahora- ¿cómo surgió y se desarrolló este perfil psicológico dentro de su pensamiento filosófico. Si recordamos los primeros capítulos de nuestra Tesis, su pensamiento se elabora procesualmente a través de cuatro fases principales: originalmente se deriva de unos antecedentes específicos que analizan los grandes temas de la filosofía y de la psicología; nace, propiamente-

(480) Maristany, J.: Sartre. El círculo imaginario: ontología irreal de la imagen. Anthropos, Barcelona, 1987, pp 295-297

te, en un contexto fenomenológico consustancial con la óptica psicológica; evoluciona, posteriormente, hacia una ontología que implica una intensa temática psicológica; y aboca, finalmente, hacia el descubrimiento del ámbito social que coincide con la elaboración de una auténtica teoría psicosocial.

Efectivamente, como ya hemos comentado en otro momento, en primer lugar Sartre procede explícitamente del análisis filosófico-psicológico recibido de la línea Brentano-Husserl y de las perspectivas de Kant, Hegel, Heidegger y de Merleau-Ponty. En esta óptica la conciencia (el ser humano) es el eje central. En ella, la intencionalidad es la clave del análisis de todo acto o proceso psíquico y las cosas son, ante todo, un objeto de conciencia. En segundo lugar, como consecuencia de dichos antecedentes, la obra de Sartre surge en un contexto netamente fenomenológico estrechamente ligado a la psicología. Sus escritos iniciales lo reflejan al ocuparse de cuestiones tan claramente psicológicas como la *Trascendencia del Ego, la Imaginación, lo Imaginario y las Emociones*.

En un tercer momento, Jean Paul expone una ontología que lleva implícita una densa temática psicológica ligada en algunos aspectos al psicoanálisis freudiano, si bien con matices distintos. Las coordenadas de la obra básica de esta fase -*L'Être et le Néant*- están constituidas por el *ser-en-sí*, el *ser-para-sí* y el *ser-para-los-otros*. Ellos se desenvuelven entre realidades claves como la nada, la libertad, el proyecto y el psicoanálisis existencial. El psicoanálisis existencial será, precisamente, el método para descubrir el *proyecto de ser* del individuo. Su objetivo es descifrar la totalidad del individuo. Esto es posible porque, en cada uno de sus actos, el individuo expresa su totalidad. Es decir, la conducta, en tanto que es elección, contiene la elección original, el proyecto de ser que cada uno elige a través de su libertad. Desde el punto de vista terapéutico, la cura psicoanalítica consiste, justamente, en llegar hasta la comprensión por el propio individuo de su realidad ontológica. El psicoanálisis puede, entonces, revelar la existencia auténtica y llevarnos a la aceptación de nuestra condición humana, a asumir, en último término, la libertad.

El cuarto momento sartreano que refleja la conexión entre la filosofía y la psicología viene dado por su descubrimiento y proyección hacia lo social aportando, consecuentemente, relevantes aspectos para la intervención psicosocial. El punto de encuentro en esta fase se ubica, por tanto, entre la filosofía social y la psicología social. La *Critique de la Raison Dialectique*, introducida por *Questions de Méthode*, será la obra clave de este periodo. Su contenido psicosocial se dinamizará, entre otros, a través de: el intento de

integración de la fenomenología y la historia, los conjuntos prácticos -el colectivo y el grupo social- la psicología de la libertad, así como el análisis psico-socio-institucional y sus implicaciones en la psicopatología social.

Desde una consideración global podemos afirmar, por tanto, que las primeras etapas de Sartre se caracterizan por una concepción filosófico-psicológica de la persona en tanto que sujeto individual, mientras que sus etapas posteriores están marcadas por una concepción claramente psicosocial. Ambas tratan de aportar una explicación existencialista e integradora del ser humano. Para una comprensión más completa de estos aspectos, me remito a estudios ya expuestos personalmente con anterioridad: "*J.P. Sartre: un compromiso histórico*" (A. Gorri, 1986); "*J.P. Sartre: Pensamiento Filosófico e Intervención Político-Social*" (A. Gorri, 1993); y, "*J.P. Sartre: Intercomunicación, Libertad y Psicoanálisis Existencial. Observaciones críticas*" (A. Gorri, 1995) y Otros (481).

Así pues, ampliando brevemente el esquema anterior, el primer paso fundamental para captar la conexión entre la filosofía y la psicología en el pensamiento de Sartre es entender que su perspectiva se inicia en un contexto fenomenológico. Dicho contexto, sin embargo, contiene unos claros precedentes que van a condicionar su planteamiento general e inicia, a su vez, el análisis de una temática significativamente psicológica. A tal respecto, retomando sintéticamente las ideas esenciales del inicio de la segunda parte de la Tesis, recordemos que Kant, al que hemos citado en los párrafos anteriores, utiliza la idea fenomenológica de J.H. Lambert en sus cartas a éste donde traza ya un esbozo de su posterior *Crítica de la Razón Pura*. Como comenté en su

(481) GORRI, A. :

. "*J.P. Sartre. Un compromiso histórico. Evolución Ontológico-Social de una Psicología Fenomenológica*". Barcelona. Anthropos, 1986.

. "*J.P. Sartre: Pensamiento Filosófico e Intervención Político-Social*". EURIDICE, III. UNED-Navarra, 1994, pp. 155-177.

. "*J.P. Sartre: Intercomunicación, Libertad y Psicoanálisis Existencial. Observaciones críticas*". UPNA. Rev. Sociología I, 1995

. "*J.P. Sartre. Un testimonio histórico*". N.H., 15-4-86

. "*Conversaciones sobre J.P. Sartre*". Egin, 9-2-86

. "*Un repaso a la historia a través de J.P. Sartre*". Deia, 13-2-86.

. "*Sartre: una concepción existencial de la ética*". Comunicación al Congreso Mundial de Filosofía. Moscú. Agosto, 1993.

momento, la fenomenología de Kant será crítica al intentar circunscribir el dominio del aparecer o *fenómeno* con vistas a limitar las pretensiones del conocimiento. En su investigación de la estructura del sujeto se sitúa en el plano *del derecho* y no *del hecho*. Kant -dirá Sartre- "n' affirme rien sur l' existence du fait du Je Pense"; por el contrario, "il s' agit en réalite d' une question de fait" (482).

Sin embargo –decíamos en nuestro capítulo III- es con la fenomenología del Espíritu de Hegel (1807) cuando el concepto fenomenológico entra definitivamente en la tradición filosófica. A diferencia de Kant, Hegel va a considerar el absoluto como cognoscible y por tanto calificable como *soi* o como *Esprit*, de manera que la fenomenología pasa a ser una filosofía del Absoluto o del Espíritu (483). Filosofía, sin embargo, que no dejará de ser fenomenología ya que está ligada al camino que el Espíritu recorre a lo largo de la historia. Hegel -afirmará Landgrebe- "pouvait décrire l'histoire comme celle des transformations de la conscience " (484).

Pero, ya sabemos que es Husserl quien habría de dar un contenido nuevo al concepto de *fenomenología*. El va a representar una tercera vía entre la fenomenología kantiana -según la cual el ser limita la pretensión del fenómeno quedando él mismo fuera de alcance, y la fenomenología de Hegel, en la que el fenómeno es reabsorbido en un conocimiento sistemático del ser. Esta fenomenología husserliana habría de ser un método antes que una doctrina. Al igual que en Platón, Aristóteles, Descartes, Spinoza, Kant, Hegel y otros, la originalidad de su método daría consistencia a su filosofía.

A través de la *epojé* (485) y la intuición intentará adquirir las verdades fundamentales y su justificación. En esa pureza -dirá Husserl "practicamos un ensanchamiento de la primitiva reducción a todos los niveles eidético-trascendentales" (486). Estudio, pues, "scientifique et non critique". Ciencia "de fait", "eidétique", "d' essences", *si* bien, como ha señalado Sartre (487),

(482) SARTRE, J. P.: "*La transcendance de l' ego*". *Vrin. París, 1972*, pp.14, 16.

(483) HEGEL, F.W.: "*Fenomenología del Espíritu*". Fondo de Cultura Económica. México, 1966, p.140.

(484) LANDGREBE, L.: "*Husserl, Heidegger, Sartre. Trois aspects de la phénoménologie*". *Revue de Métaphysique et de morale*, 4, 1964, p. 366.

(485) Husserl, E.: "Ideas.", 32, p. 73.

(486) HUSSERL, E.: "*Ideas relativas a una fenomenología pura*". FCE México, 1962, 60, p.138.

(487) SARTRE, J. P.: "*La transcendance de l' ego*" o. cit. pp.16-17.

esas esencias se presentan como objetos ideales. Método fenomenológico que implica ya una doctrina puesto que si la *epojé* es "la mise entre parenthèses de l'attitude naturelle" (488) señala en sí mismo un idealismo.

Como ya conocemos Heidegger, por su parte, va a representar la tendencia opuesta a Husserl. Frente a la fenomenología esencialista de éste, Heidegger trata de apoderarse de la existencia concreta sin intermediario alguno. "L'essence du Dasein -dirá Heidegger- reside dans son existence" (489). Según él, el hombre, único verdadero existente -a decir de *Qu'est-ce que la métaphisique?* (490)- toma conciencia de su existencia a través de la angustia que nos conduce a la nada sobre la que yergue nuestro ser. Más esencial que toda imposición de reglas -afirma la *Carta sobre el Humanismo*- es que "el hombre encuentra la estancia en la feredad del ser" (491). Ahora bien -nos preguntábamos entonces- ¿podemos afirmar que "l'être dans le monde" y "l'être avec" heideggerianos superaban el idealismo husserliano?. Sartre lo creía afirmativamente en 1939 (492) y en su opinión el ser de Heidegger es precisamente "être dans le monde", es "l'intentionalité" (493). Pero, ya en *El Ser y la Nada*, tras un análisis más matizado, reconoce abiertamente que Heidegger no escapa totalmente al idealismo ni incluso al realismo (494).

Quizás este punto de vista fenomenológico de Heidegger inspiró otra perspectiva: la de Merleau Ponty, estableciéndose así una cierta filiación Husserl-Heidegger-Fenomenología de la Percepción. La *Phénoménologie de la Perception*, había considerado el idealismo trascendental husserliano como el intento de despejar al mundo de su opacidad y de su trascendencia (495). Sin

(488) SARTRE, J. P.: "La transcendance de l'ego" o. cit. p.18, nota 8.

(489) HEIDEGGER, M.: "L'Être et le temps". Gallimard. París,1964 p.23.

(490) HEIDEGGER, M.: "Qu'est-ce que la métaphisique?". Gallimard. París,1968. p. 35

(491) HEIDEGGER, M.: "Carta sobre el humanismo".Taurus. Madrid 1970, p. 62

(492) SARTRE, J. P.: "La transcendance de l'ego". o. cit. p. 86

(493) SARTRE, J. P.: *Nouvelle revue française*. Vol. 52, 1 (1939) p. 131.

(494) SARTRE, J. P.: "El Ser y la Nada". Losada. Aires,1968. p.324

(495) MERLAU-PONTY, M.: "Phénoménologie de la perception". Avant propos. Gallimard. París,1945, p.VI.

embargo, el esfuerzo conciliador de M. Ponty le llevará simultáneamente a acentuar la actitud dubitativa de Husserl respecto a dicha subjetividad trascendental, en lugar de ver en ella una afirmación categórica husserliana. Merleau-Ponty pretende, en realidad, insertarse en la denominada tercera vía de la fenomenología post-husserliana que trata de ir más allá del idealismo y del materialismo. Desde su perspectiva, "mezclados al mundo y a los demás en una confusión inextricable, somos estructura psicológica e historia" (o. cit., 1975, 174-182). Para G. Luckas, sin embargo, esta llamada tercera vía hace imposible toda comprensión dialéctica tanto en el sentido materialista de Marx como en el idealista de Hegel (496).

UNA PSICOLOGIA FENOMENOLOGICA

Como decíamos en nuestro capítulo III, es precisamente en este contexto descrito en el que surge el pensamiento de Sartre. Su intento fundamental va a consistir en matizar, completar, sintetizar y superar las posiciones de Husserl y Heidegger, proyectándose hacia una nueva concepción filosófica. La idea original que Husserl había introducido en la filosofía contemporánea fue, sin duda, la *intencionalidad*. En sus "*Investigaciones Lógicas II*" anunció que la referencia intencional es la nota esencial de los *fenómenos o actos psíquicos* (497), tema que recupera y consolida en sus "Ideas" (498). La intencionalidad es lo que caracteriza la conciencia en su pleno sentido. Es -dirá Sartre- una idea fundamental, lo que le llevará en 1939 a titular así uno de sus textos: "*Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité*".

Pues bien, siguiendo a Descartes y por influencia de Husserl (499), Sartre describe la conciencia como algo absoluto y añade que la primera característica de la conciencia es la *intencionalidad*. La conciencia "se definit

(496) LUKACS, G.: "*Existentialisme ou Marxisme?*". Nagel, Paris, 1961, p.71.

(497) HUSSERL, E.: "*Investigaciones lógicas II*", Selecta Revista Occidente, Madrid, 1967, pp.171 y 173.

(498) HUSSERL, E.: "*Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*". F.C.E. México, 1962, pp.62 y 198.

(499) Marestany, J. -recordemos- desplaza los centros de gravedad sartreanos, de Heidegger y Hegel a Descartes y Husserl. MARESTANY, J.: "*Sartre: el círculo imaginario*". Anthropos, Barcelona, 1987.

par l'intentionnalité" –corroborada Jean Paul en *La Transcendance de l'égo* (1972). Por esta intencionalidad, la conciencia se trasciende ella misma: "elle s'unifie en s' échappant". Husserl había dicho categóricamente en sus *Ideas* que "toute conscience est conscience de quelque chose" distinta de ella misma, trascendente (500). Según esto, para la mayoría de los psicólogos el ego es un "habitant" de la conciencia. Para algunos, es una presencia material en cuanto centro de deseos y actos en cada momento de nuestra vida psíquica.

Para Sartre, sin embargo, el Ego no está ni formal ni materialmente en la conciencia: "il est dehors, dans le monde; c' est un être du monde comme l' ego de l'autrui". El yo *trascendente* debemos entenderlo como un polo de conexión de lo psíquico individual. El yo es el "supuesto" objeto, sujeto de mis actos psíquicos (o. cit. 1972, 17 y 13). Si Heidegger había mantenido que "ser es ser-en-el-mundo", ahora confirma Sartre que "être, c' est éclater dans le monde..., s' éclater-conscience-dans-le-monde" (501). La intencionalidad así, nos abre a lo trascendente, es decir a la misma realidad. En consecuencia, Sartre cree que cualquier hecho psíquico, por incoherente o perturbador que pueda parecer, puede y debe ser explicado apelando a su significación o sentido profundos. De acuerdo a esta idea elabora: "*L'Imagination*" (1936), "*Esquisse d'une théorie phénoménologique des émotions*" (1939), "*L' Imaginaire*" (1940), así como sus inéditos: "*L'image dans la vie psychologique: rôle et nature*" (1927) y "*La légende de la vérité*" (1929). En lo que respecta a las tres primeras obras, es evidente su contenido psicológico. En cuanto a los dos últimos textos, inéditos, recordemos con J. Marestany (1987) que el primero versa sobre temas específicamente psicológicos como: *l'image, la perception, les attitudes y la personnalité*. El segundo integra "*La psyche*" que pretende abarcar todo el mundo psíquico (o. cit., 1987, 295-307).

Retomando nuestro hilo conductor "entre la filosofía y la psicología" constatamos ya cómo Sartre, partiendo de unos conceptos esencialmente filosóficos, va proyectándolos paralelamente hacia el ámbito psicológico. La idea esencial sartreana es una *psicología filosófica* o si se quiere una psicología antropológica. Es decir, al analizar un hecho psíquico concreto o interpretar una dimensión psicopatológica específica, Sartre no se detiene en sus síntomas o en explicaciones parciales o periféricas, sino que los integra en la totalidad del ser humano, desde la cual emite su diagnóstico psicológico.

(500) Sartre, J. P.: "*La transcendance de l' ego*" Vrin, París, 1972, pp. 21.

(501) Sartre, J. P.: "*Situations I*". Gallimard. París, p.35.

Al actuar de este modo, Sartre actuaba en contra de las posiciones predominantes de su época. Al explicar, por ejemplo, las emociones, los naturalistas lo hacían desde la sintomatología; James atendía casi exclusivamente a la etiología fisiológica; Janet las entendía como meras conductas inadaptadas y Kurt Lewin incorporaba la relación sujeto-entorno ambiental. Sartre, siguiendo en gran parte a Scheler y su escala de valores, pretende ir más allá de las explicaciones anteriores; quiere dar una explicación e interpretación de las emociones desde su misma esencia. Hay, ciertamente, una fenomenología de la emoción -nos dirá en el "*Esbozo de una teoría de las emociones*"- "que trata de aprehender y de elucidar la esencia trascendental de la emoción como tipo organizado de conciencia" (502).

Jean Paul, por consiguiente, en tanto que fenomenólogo que busca *lo significativo* del acto humano, pretende captar a lo vivo el juego de la conciencia emotiva. Consecuentemente, Sartre critica aquella psicología clásica que, trata la conciencia solamente como un sector del ser. Para Sartre, por el contrario, "todo lo que ocurre en la conciencia -insiste *el Esbozo*- sólo puede recibir explicación de la propia conciencia" (o. cit., 1971: 39, 42 y 71). Por ello, al describir los estados emocionales, Sartre observa que a veces ocurre que, cuando los caminos se hacen difíciles para la persona, ésta trata de vivir ese mundo de un modo "mágico" (o.cit.,1971: 76 y 85). Es decir, cuando en determinadas circunstancias la persona llega a un estado límite, el sujeto tiende a adoptar diversas actitudes emotivas alienantes como "el miedo pasivo (desmayo) y activo (desmayo fingido) o la tristeza pasiva (postración) y activa (simulación)" (o. cit., 1971: 90, 91, 94 y 96.). En todos estos casos es la conciencia, el hombre, la que crea evasivamente esas actitudes mágicas, tatando de sustituir la situación percibida como insoluble por otra realidad que considera más soportable o satisfactoria (o. cit., 1971: 106,108 y 117). De este modo, la emoción cuya forma natural de ser es "saisir sur le monde comme une qualité des choses", una transformación del mundo, a veces se comporta "mágicamente", desvirtuando la realidad, dejándose seducir, de forma como ocurre en el sueño o en la histeria. Se convierte en una regresión, hacia un mundo primitivo o quizás original (503).

(502) Sartre, J. P.: "*Esbozo de una teoría de las Emociones*". Alianza. Madrid,1971, pp.19-20

(503) Sartre, J. P.: "*Esquisse d' une théorie phénoménologique des émotions*". Hermann, 1963, pp .40 - 42, 32-33.

Algo similar ocurre a la imaginación. En ella encontramos el mismo juego de conciencia. Al analizar la imaginación, Sartre comienza constatando que existe una concepción simplista legada a los psicólogos contemporáneos por los metafísicos de los siglos XVII y XVIII (Descartes, Leibniz y Hume) y que ha sido, en parte, conservada por la psicología positiva. Pues bien, si partiendo de estas concepciones se acepta el postulado de considerar a la imagen como "cosa", no hay más soluciones posibles que las que los psicólogos clásicos han dado respecto del problema imagen-pensamiento. Pero, la tesis de Sartre es categórica: la imagen no es una cosa sino un acto. "L' image est un certain type de conscience. L' image est conscience de quelque chose" (504).

La idea de la conciencia "*imaginante*" es radicalmente opuesta a la idea de conciencia "*réalisante*". Si la conciencia es una sucesión de hechos psíquicos determinados, ciertamente es imposible que produzca otra cosa que lo real. Para que una conciencia pueda imaginar es preciso que escape al mundo, qu'*il faut qu'elle soit libre*". Es preciso que esté "*en situation dans le monde*", que ella "*soit-dans-le-monde*". Este ser-en-el-mundo es justamente la condición necesaria de la imaginación. La imaginación -concluye Jean Paul- no es, pues, un poder empírico sobreañadido a la conciencia sino que "*c' est la conscience tout entière en tant qu'elle réalise*"; es, una condición esencial y trascendental de la conciencia (505).

Por ello, aquel juego evasivo de la conciencia que encontrábamos en la emoción lo captamos también en la imaginación ya que, de hecho, ésta no es sino *actitud de la conciencia* y de ahí que su función resulte igualmente mágica. El sueño, por ejemplo, no es sino una historia-ficción "*envoutante*" en la que la conciencia "*c'est mouée*" (o. cit., 1970: 340). De forma similar, podríamos citar otros tantos aspectos de la imaginación que constituyen un conjunto de "*objets-fantômes*" que se presentan como "*une évasion* ", "*une negation de la condition d'être dans le monde*", "*un antimonde*" (o. cit., 1970: 238). Todos estos hechos, como es obvio, se oponen a la auténtica conciencia que debe ser "*libre*" y poder definirse como un "*être-dans-le-monde-*" (o. cit., 1970: 357).

Estos sucesos son expresados, según Merleau-Ponty, a través del cuerpo (tema tratado por Sartre en *EN*) que es el vehículo de nuestra comunica

(504) Sartre, J. P.: "*L' Imagination*". P.U. F. París, 1969, pp. 6 y 162.

(505) Sartre, J. P.: "*L' Imaginaire*". Gallimard. París, 1970, p.343-361

cación y que "asegura nuestra conciencia" (506). Son extensibles, además, a una amplia gama de manifestaciones de la condición humana. Así, es justamente esta actitud de evasión, de no-compromiso, la que Sartre denuncia en su *"Reflexions sur la question juive"*: "l'essentiel demeure cette tentation de se demettre de soi-même que le dispense de toute responsabilité" (507). Por tanto, emoción e imagen nos sitúan ante la repulsa, ante la negación. El ser es puesto fuera de juego o, más bien, se le quiere poner fuera de juego según la descripción de Heidegger (508). Entre el hombre y el mundo hay siempre una ruptura, una nada, que el hombre aporta y aísla. Sentimiento que es expresado por Mathieu cuando en *"Les chemins de la liberte"* confesaba: "après tout, moi aussi, j' ai chosi la fuite"? (509).

En suma, bajo el análisis central de la conciencia que Sartre había tomado de la filosofía alemana -Shelling, Fichte...- Jean Paul desarrolla su proyección fenomenológica. Dicho análisis va a constituir la piedra angular de todo su sistema posterior. El objeto será la realidad humana en situación y el método consistirá en definirlo en tanto que él es conciencia pero en situación. Y, en este contexto, la reducción fenomenológica adquirirá un sentido nuevo. Lo que Sartre pretende es que la ontología debe ser total, con un doble objeto ambiguo, que es la relación misma de las esencias a la existencia. Ello pone las bases para una nueva concepción de la psicología (510).

DE LA PSICOLOGÍA A LA ONTOLOGÍA FENOMENOLÓGICA

En el mismo contexto que hemos analizado a lo largo de nuestro capítulo IV de la Tesis, al que nos remitimos para una mejor comprensión, constatamos que el Sartre fenomenólogo va trazando progresivamente las bases de lo que constituirá la ontología fenomenológica propiamente dicha. Aunque inicialmente, los fundamentos ontológicos de Sartre, pueden parecer alejados de la psicología, veremos un poco más adelante cómo muchos de sus conceptos están siendo investigados recientemente como interesantes elemen-

(506) Merleau-Ponty, M. : *"Phénoménologie de la perception "*, o .cit. p. 211

(507) Sartre, J. P.: *"Réflexions sur la question juive"*. Gallimard París, 1954, p.132.

(508) Heidegger, M.: *"L' Etre et le temps"*, o. cit. p . 28

(509) Sartre, J. P.: *"La Mort dans l' âme"*. T. III. Gallimard, Paris, 1970, p.101.

(510) Jeanson, F.: *"El problema moral y el pensamiento de Sartre"* S. XXI. B. Aires, 1968, p.109.

tos de aplicación a la sociedad actual.

En efecto, Sartre, criticando los diversos usos del cógito hechos por Descartes, Husserl y Heidegger (a quienes, como hemos dicho, pretende sintetizar y superar en un conjunto armonizado) plantea decididamente el problema del método tal cual se le presenta a él mismo. Sartre pensó que si Descartes cayó en el error sustancialista por haber querido pasar por alto el hilo conductor del cógito *funcional* a la existencia, y si Husserl, por evitar el error, se encerraría en la mera descripción funcional del cógito, Heidegger intentaría la superación encarando directamente el análisis existencial sin pasar por el cógito. Pero, como observa Sartre, es preciso partir del cógito a condición de salir de él. Para ello, es necesario contar con un instrumento que nos permita hallar el cógito mismo, el medio de evadirnos del instantáneo a la totalidad del ser que constituye la realidad humana. Este será precisamente el objetivo del ensayo fenomenológico del "Ser y la Nada" (1943) cuya finalidad es dar cuenta de la esencia misma de la ambigüedad que caracteriza nuestro ser.

Para tratar de comprender el objetivo de *El Ser y la Nada* y para ir descubriendo sus implicaciones psicológicas, es preciso tener en cuenta la organización de este relevante trabajo que Sartre divide significativamente en cuatro partes fundamentales las cuales, obviamente, reflejan la intencionalidad de su autor. Introduce la investigación *En busca del Ser*, exponiendo su idea de *la fenomenología*, a la que nos hemos referido en los párrafos anteriores. La primera parte la dedica a analizar el problema de *la Nada* y lo que él denomina las conductas de *la mala fe*. Dedicada una segunda parte al estudio del *Para-sí*, es decir, de la subjetividad, del ser humano, a través de la descripción de sus estructuras, de la temporalidad y de la transcendencia (minúscula).

La tercera parte está dedicada exclusivamente al *Para-Otro*, descubriendo la existencia del prójimo, el cuerpo y las relaciones concretas con el prójimo. En la cuarta parte verifica su análisis sobre los conceptos de *Tener*, *Hacer* y *Ser* en los que incluye cuestiones tan relevantes como la libertad, la situación, la responsabilidad y el psicoanálisis existencial. Concluye su excelente trabajo con el análisis de las complejas relaciones del *En-sí* y *Para-sí* y su consideración de las *perspectivas morales* del ser humano. En torno a estas conclusiones, permítaseme citar la idea de sus últimas páginas (1968, 759-760): La ontología y el psicoanálisis existencial –dice Sartre –son las que deben descubrir “al agente moral que es el ser por el cual existen los valores” y de los que “la libertad es la única fuente del valor”. Una libertad que “es un ser-que-no-es-lo-que-es y que-es-lo-que no-es”, que elige, como ideal de ser, “el

ser-lo-que-no-es- y el no-ser-lo-que-es” (511).

Ésta es, en efecto, *L'Être et le Néant*, elaborada en 1943. Sin embargo, esa *búsqueda del Ser* con la que introduce la obra, Sartre la había iniciado unos años antes a través de dos obras: Una, inédita, en 1925, cuando Sartre tenía apenas veinte años y la otra, en 1938, *La Nausée*-. La primera (a la que nos referimos en otro momento) es un relato que Jean Paul escribe al estilo de un cuento de hadas. En él un Príncipe “que no creía en el alma de los hombres” apodado “el Tirano”, salió a dar un paseo con su caballo por el bosque...Entonces, pensó: ¿todas las cosas de la naturaleza tendrán un alma?. Las hierbas, los árboles....parecían vivir con una vida oscura...que le producía náuseas...Una rama le golpeó tirándole del caballo y dejándole inconsciente...Al despertar, descubrió el mundo, un incesante pulular, un desbordamiento de vida que le traía a la vez la evidencia de su libertad y de la existencia de los demás. Lógicamente, Sartre, ya en su juventud, estaba diseñando los grandes temas de su obra posterior: *La Nausée* y *L'Être et le Néant* (512).

La segunda obra era justamente *La Nausée* (1938). En ella el tema central sigue siendo la búsqueda del *ser*. El Príncipe ahora es reemplazado por un nuevo personaje, Antoine Roquentin. El relato es muy similar. El personaje de *La Nausée*, Antoine Roquentin, sintió un día en la playa una especie "d'écoeuement douceâtre", algo así como "une sorte de nausée" en las manos. Es un "inmense écoeuement" por el que "tout se met á floter" (513). Al principio creía que era él quien cambiaba, pero pronto se dá cuenta de que el mal estaba inherente a las cosas y que éstas le *tocaban* como *animales vivos*. Y, su turbación llega al máximo cuando lo que venía esperando se ilumina: "l'existence s'était soudain dévoilé" (o. cit., 1938: 180).

Esta existencia que le rodea se le presenta como un "être là, simplement", contingente, ahí y de más, sin explicación, sin razón. De ahí nace-

(511) Sartre, J.P.: *El Ser y la Nada*. Losada. Buenos Aires, 1968 (*L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*. Gallimard. París, 1943).

Introducción: *En busca del Ser* (pp. 13 - 40) / Primera Parte: *El problema de la Nada* (pp. 41-122) / Segunda Parte: *El Ser-Para-sí* (pp. 123- 290) / Tercera parte: *El Para-Otro* (291-536) / Cuarta Parte: *Tener, Hacer y Ser* (pp. 537- 747) / Conclusión (pp. 748-761).

(512) Cohen-Solal, A.: *Sartre 1905-1980*. Edhasa. Barcelona, 2005ª, pp. 11-12.

(513) Sartre, J. P.: "*La Nausee*". Gallimard. París,1938, pp. 22, 32, 174,185.

rá la palabra "*absurdo*", la clave de la náusea y de la existencia. Sin duda, explica Sartre, hay gente que comprende esta experiencia, pero (al igual que ocurría en la evasión de la conciencia emocional e imaginativa) intentan superar esta contingencia inventando un ser necesario y causa de sí. Ahora bien, "aucun être nécessaire ne peut expliquer l' existence...le monde des explications et des raisons n' est pas celui de l' existence" (o. cit. 1938: 182-183). De este modo, la vivencia de Roquentin (Sartre mismo) nos sitúa en presencia del ser. Pero, ¿qué podemos decir de este ser?

En primer lugar, "es en sí" (514), consiste en sí mismo. A decir de Dartigues, "pourtant en lui-même son sens d' être" (515) se opone a cualquier concepción creacionista. Está más allá de la negación y de la afirmación, las cuales suponen una distinción entre sujeto y objeto. "Es lo que es". "No mantiene relación alguna". Ignora la alteridad; más allá del devenir, es plena positividad, es indefinidamente él mismo, escapa a la temporalidad. Finalmente, "el ser-en-sí es" (516). Ni posible ni necesario. Simplemente es. Y, como nos había revelado *La Nausée*, es contingente. No obstante, este ser descrito (la materia, en sentido amplio) no abarca todo el ser, toda la realidad.

Frente al *en-sí* de *La Náusea* estaba también Roquentin, el hombre, diferente del objeto, la conciencia. Este hombre -explica J. Whahl- "por oposición al en-soi, es pour-soi" (517). El ser-para-sí (la conciencia de la existencia) es lo que no es (conciencia siempre de algo, distinto a ella misma) y no es lo que es (dado que está siempre creándose a sí misma). Ahora bien, ¿cómo captamos la conciencia?. La conciencia -ha dicho G. Varet- no puede "être conscience sans poser quelque parte de l' être" (518) y, si en rigor pudieramos concebir al en-sí sin la conciencia, no sería posible alcanzar la conciencia sin el en-sí, ya que estrictamente ésta no es. Así lo expresaba Marcelle en "*Les chemins de la liberté*" cuando declaraba: "tu te figures que tu n' es pas ce que tu regardes, que tu n' es rien. Au fond, c' est ça ton ideal: n' être rien. El mismo Daniel corroboraba este sentimiento al afirmar: "je ne suis

(514) Sartre, J. P.: *El Ser y la Nada* . Losada . B .Aires, 1968, p.34

(515) Dartigues, A.: "*Qu' est-ce que la phénoménologie?*". Privat. Toulouse,1972, p.120

(516) Sartre, J. P.: "*El Ser y la Nada*", o. cit. p.36

(517) Wahl, J.: "*Historia del existencialismo*". La Pleyade. B.Aires. 1971, p. 45

(518) Varet, G.: "*L' Ontologie de Sartre*". P.U.F. Paris,1948, p. 24

pas...on n' est jamais rien" (519). Si esto es así (siempre desde la óptica sartreana), la relación entre las regiones o modos de ser se descubre al interrogar esa totalidad que es el hombre-en-el-mundo, única realidad concreta.

Al igual que Descartes en sus "*Lettres a la princese Elisabeth*" buscaba una experiencia que le permitiera comprender la unión cuerpo-alma, nosotros -dice Sartre- profundizamos en la relación hombre-mundo a través de una conducta primera: la interrogativa, en la que descubrimos al hombre tal cual es en ese mundo. Y, he aquí que este acercamiento a la interrogación nos revela que "estamos rodeados de nada" y que, cualquiera que sea la respuesta, podrá formularse así: "el ser es eso y, fuera de eso, nada (520).

Con ello tenemos un nuevo componente de lo real: el "no-ser" sobre el que se recortara lo que el ser es. Así lo describirá Roquentín: "ce néant n' était pas venu avant l'existence, c' était une existence comme une autre" (521). Esta nada no tiene una entidad más o menos parcial al estilo de Bergson (del ser no se deriva la negación), de Hegel (la nada es una noción complementaria del ser) o de Heidegger (posibilidad del Dasein de encontrarse frente a la nada en la angustia) sino que es una presencia perpetua "que infesta al ser", que se encuentra en el seno mismo del ser, en su meollo, "como un gusano" (522). Por otra parte, el hombre es el ser por el cual la nada adviene al mundo. La nada, de este modo, entra en el mundo con el hombre. Es la *neantización*. A partir de ella, nuestra existencia se va definiendo e identificándose al ir existiendo. De ahí el postulado fundamental del existencialismo sartreano según el cual la existencia precede a la esencia (1946) en contra de la posición filosófica tradicional.

Dos características parecen definir al *pour-soi*. La primera, convenimos en llamarle *facticidad*, es decir "esta contingencia perpetuamente evanescente del en-sí, que infesta al para-sí y lo liga al ser-en-sí sin dejarse captar nunca" (o. cit. 1968: 134). Y, ciertamente, el *para-sí* es consciente de su *facticidad*, tie-

(519) Sartre, J. P.: "*L'Age de Raison*". Gallimard. París, 1970. pp.19 y 125

(520) Sartre, J. P.: "*El Ser y la Nada*", o. cit. p.44

(521) Sartre, J. P.: "*La Nausée*", o. cit. p. 190

(522) Sartre, J. P.: "*El Ser y la Nada*" o. cit. p. 62

ne el sentimiento de su gratuidad total. Sentimiento que reflejan permanentemente los personales de "L' Age de Raison " al interrogarse por el "por qué" de su acción, (523). Sentimiento que constituye también el fondo mismo del drama de Baudelaire cuando afirma: "Je mourrais sans avoir rien fait de ma vie" (524). La segunda característica del *pour-soi* es la *trascendencia* o negación interna y realizante que determinando al para-sí en su ser, devela al en-sí.). Simone de Beauvoir nos lo describe en "La *Invitada*" a través del descubrimiento que Francoise realiza de las cosas (525).

Facticidad y trascendencia representan, por tanto, dos dimensiones peculiares del *para-sí*. Pero, además, el *para-sí* en su búsqueda del en-sí inalcanzable, efectúa un obrar y la primera condición de la acción es la libertad. En tal proceso, la existencia del hombre va generando su esencia como individuo humano al ir decidiendo, al ir eligiendo permanentemente sus acciones o, dicho con otras palabras, al ir usando de su nada. Esta se manifiesta, pues, como la libertad. Asimismo, el hombre, al decidir proyecta sus posibilidades. Pero, en esta empresa tiene que decidir forzosamente y por sí sólo, libremente, el sentido de su existencia. *Está condenado a su libertad*. Y, esto le hace obviamente vivir su existencia con angustia. Sin embargo, el mal radical del hombre no reside en este hecho. El problema de fondo está en la negación de la libertad (526).

HACIA UNA FILOSOFÍA - PSICOLOGÍA SOCIAL

Ahora bien, esta concepción desarrollada principalmente en *L' Etre et le Néant* va a experimentar un cambio sustancial que trata de fundamentar a través de *la Critique de la Raison Dialéctique*, introducida por *Questions de Méthode*. La mayoría de los autores coinciden en señalar que, a partir de la experiencia de determinados sucesos sociopolíticos, Sartre se va a orientar hacia el descubrimiento y vivencia de lo social. Un cambio serio- nos recuerda

(523) Sartre, J. P.: "L' Age de Raison" . Gallimard. París,1945, p.182

(524) Sartre, J. P.: "Baudelaire". Gallimard. Paris,1965, p.112.

(525) Beauvoir, S. de: *La Invitada*, pp. 15 - 500 En, *Obras completas*. Tomo I. Aguilar, segunda edición. Madrid, 1986, pp. 15-500 (*L' invitée*, Paris, Gallimard, Paris, 1943).

(526) Sartre: *El Ser y la Nada*, Losada. B. Aires1968, pp. 130-135.

S. de Beauvoir en *La plenitud de la vida* – “se había producido en él” (527). En este periodo, caracterizado habitualmente por el “segundo Sartre”, pretende armonizar sus nuevas concepciones sociales con las posiciones expuestas en su etapa anterior.

Desde el punto de vista de la psicología, es el periodo en el que Sartre desarrolla conceptos muy próximos a la psicología social. Al poco tiempo de morir Sartre, el Prof. F. Munné (1982) elaboró un interesante estudio comparando la filosofía social y la psicología social, haciendo una especial referencia a J.P. Sartre. El problema fundamental sartreano –ya lo sabemos- es cómo insertar los periodos anteriores de la fenomenología y de la ontología (a los que nos hemos referido en los párrafos anteriores) con la etapa posterior de *La Critique de la raison dialectique*. En términos psicológicos, el debate gira en torno a cómo integrar una psicología individual, del sujeto, con una psicología que incorpore decididamente el ámbito de lo social. Por eso, en opinión del Prof. Munné hay cuatro interrogantes que esclarecer (528).

La primera cuestión que se le plantea es, lógicamente, la posibilidad de integración de la fenomenología -a la que nos hemos referido en los primeros apartados- en un contexto social. Ciertamente, la fenomenología había producido en muchos aspectos una psicología marcadamente alejada de lo social, tal como nos confirma la quinta meditación cartesiana de Husserl. Ahora, en su aproximación a lo social, iba a orientarse hacia un enfoque psicosocial caracterizado por el análisis de las situaciones concretas. De algún modo se acercaba al enfoque de Heller, según el cual la fenomenología es simultáneamente tributaria de Husserl y de Hegel, constituyéndose paralelamente en instrumento de reflexión profunda encarnada en la historia (529).

Una segunda cuestión que debe resolver la nueva concepción psicosocial de Sartre es la concepción social del psicoanálisis. Como ya hemos comentado, en un primer momento Sartre vio en el psicoanálisis un método válido para analizar la existencia. Su interpretación del mismo, no obstante, se alejaba de Freud en diversos aspectos. El hombre para Sartre no es una suma

(527) Beauvoir, S. de: *“La plenitud de la vida”*. Barcelona. Edhasa, 1980, p. 468

(528) Munné, F.: *“Psicologías sociales marginadas”*. Edit. Hispano-Europea. Barcelona, 1982, pp 185-206.

(529) Munné, F. 1982, o. cit. pp. 186-187.

de pulsiones sino una totalidad. Identifica, además, el sujeto con la conciencia y, por tanto, rechaza el inconsciente. Sustituye también, la idea de la censura por la de la *mauvaise foi*, y considera que lo fundamental en el sujeto no es la libido sino su proyecto de ser. En lo que respecta a la proyección social del psicoanálisis, Sartre cree que puede ser integrado en la dialéctica. Es más, sólo a través de él puede averiguarse cómo la persona se inserta en su clase social por medio de la familia. El psicoanálisis remite, en el interior de una totalización dialéctica, a las estructuras objetivas dadas por las condiciones materiales y a la acción de la infancia sobre la edad adulta (o. cit. 1982: 188-189).

Una tercera dimensión fundamental en esta nueva etapa filosófico-social de Sartre es su análisis de los "*conjuntos prácticos*" que contiene precisamente los fundamentos para una auténtica psicología. La teoría de los *conjuntos prácticos* busca la inteligibilidad ontológica de las manifestaciones fundamentales de la sociabilidad. Esta sociabilidad y aquella teoría - nos ha explicado F. Munné - son dialécticas porque la dialéctica no es algo exterior al hombre, algo impuesto, sino la razón que hace inteligible el proceso humano, social e histórico y constituye, además, el motor de la historia (o. cit. 1982:190 y 193-195).

Las dos afirmaciones básicas de esta teoría son: a) la relación fundamental del hombre con el mundo, es la *escasez*, y b) lo que originalmente es dado son los individuos y los *colectivos*. Los conjuntos prácticos son la manifestación natural de la vida social. Tienen dos clases de realidad social: el *colectivo* y el *grupo*. La forma más elemental que estructura las relaciones de los individuos en un colectivo es *la serie*. Otro colectivo es, por ejemplo, la *opinión pública*. La *reunión* es, por su parte, un colectivo serial más complejo. La *clase social* representa un conjunto especial. Un *grupo* (véase A. Gorri: 1994c; 1994e; 1995d; 1995e; 1995f; 1999^a) es una colectividad que se organiza para lograr un resultado determinado. Se define por su empresa y por un movimiento. Un *grupo* es una colectividad que se organiza para lograr un resultado determinado. Se define por su empresa y por un movimiento constante de integración que trata de suprimir en él todas las formas de la inercia y hacer de él una praxis. El grupo evoluciona frecuentemente hacia la *institucionalización*. La forma culminante de la institución es la burocracia. Cuando ésta consolida el poder sobre la impotencia de los demás, entonces la individualidad queda absorbida por la organización. El individuo, no obstante, mantiene siempre su libertad y, en cualquier caso, su libertad puede expresarse como la conciencia de la necesidad (o. cit. 1982: 196-197).

Una cuarta dimensión que atestigua el enfoque psicosocial de la filosofía sartreana es su proyección al ámbito psicopatológico-social. A este respecto, parece existir un consenso generalizado respecto a la similitud de la descripción existencial sartreana y la terapia psicoanalítica clásica. Se han hecho, incluso, diversos intentos de propugnar una psicoterapia existencial basada en las nociones sartreanas de proyecto y libertad. Otro punto de interés psicopatológico es el derivado de la teoría de los conjuntos prácticos. Sartre parece aportar una teoría comprensiva de los macromovimientos grupales y unos indicios valiosos sobre la evolución general de los grupos. Su esquema puede ser útil en tanto en que parece ser un buen complemento de la teoría de la psicoterapia de los grupos basada en el psicoanálisis. La conexión que, a su vez, hace Jean Paul entre la realidad grupal y la realidad institucional ofrece, asimismo, una relevante contribución al análisis psicosocial institucional que nació en Francia a mediados de los sesenta y que ha adquirido un auge notable en la actualidad (o. cit. 1982: 200-201).

CRÍTICAS -POSITIVAS Y NEGATIVAS- A SARTRE DESDE LA PSICOLOGÍA

Las críticas que F. Munné realiza sobre Sartre desde el punto de vista psicosocial son realmente interesantes y curiosamente coinciden en lo fundamental con las críticas que le fueron vertidas desde la perspectiva filosófica. Munné recoge la opinión de A. Schaff (al que nos hemos referido en otros momentos), el cual no regatea en elogios a Sartre en tanto que “gran escritor que al mismo tiempo es un gran psicólogo” que ha sabido plantear problemas reales. Siguiendo a Schaff, Munné opina que el éxito del existencialismo ha estado precisamente en plantear cuestiones como “la responsabilidad del hombre” respecto a sus actos, los conflictos de “la conciencia”, el papel del “individuo” en los movimientos de masas y la importancia de las decisiones humanas a tomar ante las normas.

Piensa, igualmente, que Sartre tiene razón cuando advierte en la filosofía marxista una laguna histórica “relativa a la teoría de la personalidad”. Enfatiza asimismo como aspectos positivos de Sartre el destacar la naturaleza conflictiva de las “situaciones morales”, el valor de “la situación social” y la necesidad de cuestionarse “el sentido de la vida”. La crítica negativa, desde Schaff, es que Sartre pretende solucionar los problemas del marxismo a través del existencialismo. Pero, eso no es posible porque –siempre desde la opinión de Schaff-, por un lado el existencialismo sartreano también “posee errores que le son inherentes” y además porque “el matrimonio con el marxismo solamente

puede conducir al fracaso” (o. cit. 1982: 198-199).

Respecto a las críticas relativas a la perspectiva psicopatológico-social, ya hemos mencionado algunos aspectos positivos en relación con una posible conexión con el psicoanálisis clásico y con posibles aplicaciones a partir del concepto de los conjuntos prácticos. La crítica negativa, a este respecto, es que en general el impacto de Sartre sería limitado por dos cuestiones. La primera es concerniente al hecho de que el psicoanálisis existencial (recordemos el análisis de Sartre en *EN*) “ignora, o al menos prescinde, de la práctica clínica”. La segunda y más importante se refiere a la cuestión (que hemos explicado en distintas ocasiones) de que entre Sartre y Freud existe una “absoluta incompatibilidad” al concebir el segundo que el hombre “está determinado” por distintos factores, mientras que para el primero el ser humano se caracteriza por su “radical libertad” (o. cit. 1982: 200-201).

Una crítica psicosocial positiva es la que el mismo Munné realiza respecto a la evolución sartreana que personalmente he tratado de describir a través de la Primera y Segunda Parte de la Tesis. Dice Munné, al respecto, que la valoración psicosocial de la aportación sartreana parte del hecho de su evolución en el análisis de la realidad social “desde su fenomenología y ontología a una ontología social”. Pero, lo que es más interesante, en su opinión, Sartre “va mucho más lejos”. Su obra que gira en torno a los dos ejes fenoménicos de la conciencia y de la voluntad, se mueve en una doble dimensión, presidida por la idea de la libertad. Ésta va “de la epistemología hasta la ética, generando una teoría psicológica y social más allá de la estricta fundamentación ontológica” (o. cit. 1982: 201).

No menos interesante es la interpretación psicológica que Munné realiza de nuestra descripción filosófica de las dos etapas fundamentales de *L'Être et le Néant* y *La Critique de la raison dialectique*. Según este autor, “en la primera etapa de Sartre el elemento psicológico es central”, mientras que en la segunda el centro se desplaza hasta lo social”. En mi opinión, la traducción correcta debería ser: en ambos periodos hay un gran contenido psicológico, siendo psicología del individuo en el primero y psicología social en el segundo. Más aún, Munné afirma que “probablemente con su segunda etapa Sartre intentó superar la contradicción entre su pensamiento radicalmente individualista con su actuación profundamente socialista” (o. cit. 1982: 201-202).

Pero, ¿cómo se soluciona esta contradicción desde la psicología?. Efectivamente, “la tricotomización ontológica, siempre mantenida por Sartre,

entre el *ser-en-sí*, el *ser-para-sí* y el *ser-para-otros* cierra el paso a una teoría propiamente psicosocial". Porque, y esta es la respuesta desde la psicología, "en términos psicológicos, lo social es intrapsíquico, sin poder dejar de serlo" (o. cit. 1982: 201-202). En mi opinión personal, esto quiere decir que en psicología no hay oposición entre el yo como individuo y el yo como ente simultáneamente social. No son dos conceptos opuestos sino, por el contrario, complementarios e interactivos entre sí. Del mismo modo, en psicología se afirma que no hay oposición entre el sujeto (para-sí) y la realidad social objetiva (en-soi). Desde el punto de vista psicológico, ambos términos son intrínsecamente interactivos o dicho, de forma inversa, la interacción social es la clave fundamental para explicar la realidad humana en un ámbito social. Paralelamente, en relación al tercer término: *el para-otro*, en psicología se recoge (como lo hizo Sartre) la complejidad y dificultad de las relaciones interpersonales, pero se asume simultáneamente la posibilidad real de la reciprocidad (cuestión complicada desde la exposición de *L'Être et le Néant*).

Otra crítica muy sugestiva es la que Munné realiza sobre algunos aspectos que ya señalé en su momento. Son –dice Munné– "las promesas incumplidas por Sartre". En sus inicios, anunció una obra de psicología fenomenológica, *Psiquis*, que nunca acabó en cuanto tal. Igualmente, en las últimas páginas de *L'Être et le Néant* se compromete a presentar un libro sobre moral, que tampoco llegó a elaborar (o. cit. 1982: 201-202). Dice Sartre: "Cómo ha de entenderse este ser que quiere mantenerse en respeto, que quiere ser a distancia de sí? ¿Se trata de la mala fe o de otra actitud fundamental? ¿Y puede vivirse este nuevo aspecto del ser?. En particular, la libertad, al tomarse como fin a sí misma, ¿escapará a toda situación?. ¿O, al contrario, permanecerá situada?. ¿O se situará tanto más precisa e individualmente cuanto más se proyecte en la angustia como libertad en condición, y cuanto más reivindique su responsabilidad a título de existente por el cual el mundo adviene al ser?". Y he aquí la promesa: *Todas estas preguntas, que nos remiten a la reflexión pura y no cómplice, sólo pueden hallar respuesta en el terreno moral. Les dedicaremos próximamente otra obra* (530).

Una nueva crítica de sumo interés es la que, según Munné, procede del colega y al mismo tiempo oponente de Sartre, Merleau- Ponty, al que hacemos frecuentes referencias a lo largo de la Tesis. Munné describe a Mer-

(530) Sartre, J.P.: *El Ser y la Nada*. Losada.. Buenos Aires, 1968 p. 760.

Leau-Ponty como “filósofo husserliano y psicólogo influido por la *Gestalttheorie*”. A su juicio, la “psicología estructural” de M. Ponty, reduce el idealismo sartriano y denuncia su materialismo. M. Ponty, incluye una psicología social, cuyo desarrollo quedó truncado por su muerte, que intenta superar la dicotomía de lo individual y lo social, no solucionada por el primer Sartre, “con la corporeidad y su sensibilidad como fenómenos mediadores entre ambos aspectos de la realidad” (531).

Las últimas críticas de Munné respecto a Sartre son de carácter positivo. Pese a las objeciones expuestas –afirma- entiendo que, en primer lugar, la teoría de los conjuntos prácticos “tienen aspectos de gran relevancia”. En segundo lugar, considero que las observaciones sartrianas sobre la tendencia de la dialéctica grupal hacia un *establishment* “son del mayor interés”. Y, por último, quizá lo más notable de la aportación de Sartre esté en su esfuerzo por “fundamentar una psicología social en la que el hombre es visto desde la libertad”, aunque a la postre esa perspectiva haya representado, por su radicalismo, el sacrificio de la auténtica sociabilidad (532).

Desde una perspectiva más reciente, constato que los conceptos centrales de Sartre concernientes a su fenomenología, ontología y ontología social, son analizados desde una crítica muy constructiva y son proyectados a la sociedad contemporánea. Sin ánimo de ser exhaustivo, entre las investigaciones realizadas tras la muerte de Sartre, me merecen especial atención aquellas relativas a: “las aportaciones de la obra filosófica de Jean-Paul Sartre a la psiquiatría actual” (García Arroyo, J.M., 2004); *Philosophy in turbulent times: Canguilhem, Sartre, Foucault, Althusser, Deleuze, Derrida* (Roudinesco, E., 2008). “Corporalidad y literatura en J.P. Sartre y M. Merleau-Ponty” (Wenger, R. 2015); “Imagination and creativity” (Stokes, D., 2016); “Sartre, on Mental Imagery” (Sauer, N.N., 2016), Asimismo, considero de especial interés las investigaciones llevadas a cabo sobre: “Sartre and Contemporary Moral Psychology” (Forster, G., 2016); “Sartre, Lacan, and the Ethics of Psychoanalysis: a defense of Lacanian responsibility” (Scott, B. 2016). “Mindfulness Meditation” (Sawyer, D., 2018); y “Unconscious Structure in Sartre and Lacan” (Troter, G.A., 2018).

(531) Munné, F.: 1982, o. cit. pp. 204-206

(532) Munné, F.: 1982, o. cit. pp. 204.

Con igual sentido crítico constructivo podemos afirmar que el pensamiento de Sartre entre la filosofía y la psicología, hace fluída su conexión con relevantes autores actuales que, al igual que él, desarrollan una perspectiva multidimensional filosófica, psicológica y social. Entre ellos, podemos citar, a modo de ejemplo, a J. Habermas, Z. Baumann, A. Touraine, A. Giddens, M. Nussbaum, H. Gardner, D. Kahnemann, y S. Hustvedt. Tanto a las investigaciones citadas en el párrafo anterior como a estos y otros autores de perfil similar, dedicaré un espacio específico en la Cuarta parte.

En suma, es cierto que existe un permanente debate sobre la incompatibilidad o complementariedad mutuas entre la filosofía y la psicología, dado su diferente carácter epistemológico o científico-experimental. Pero, la realidad es que desde el inicio de la Historia de la Filosofía, ha existido una convivencia paralela, hasta el punto de que sus máximos representantes fueron construyendo la filosofía con una indudable influencia en la psicología de cada época. Sartre leyó a todos ellos, y desde su formación de joven estudiante en *L'École Normale* compatibilizó su interés filosófico con el de la psicología. Posteriormente, en cada una de sus etapas evolutivas, la psicología constituye un componente significativo, proceso que en otro momento describí personalmente como *una evolución ontológico-social de una psicología fenomenológica*. Globalmente puede afirmarse que en las primeras etapas Sartre elabora una filosofía-psicología de la persona en tanto que sujeto individual, mientras que en sus etapas posteriores desarrollo una filosofía-psicología claramente social. Sorprendentemente, muchas de las críticas que se le hacen a Sartre desde la psicología, coinciden con aquellas que hemos señalado para su filosofía. Desde una perspectiva reciente, observo que tras la muerte de Sartre (1980) muchas de las investigaciones llevadas a cabo se proyectan en el sentido de aplicar los conceptos filosóficos centrales de Sartre a situaciones netamente psicológicas. Del mismo modo, la doble dimensión filosófica y psicológica de Sartre le conecta de manera muy fluida con célebres autores actuales que, como él, poseen una dimensión multidimensional filosófico-psicológico y social.

VIII.- UN ATEÍSMO INTELECTUAL

Una de las cuestiones que más debate suscitó en la vida de Sartre y todavía sigue vigente en determinados sectores es, sin duda su denominado ateísmo. En el capítulo V nos hemos referido ya a la actitud moral humana e inmanente en Sartre. Allí hemos comentado que su “ateísmo” tiene una triple etiología: sus deficientes experiencias infantiles corroboradas por la vivencia sociológica alienante de la época (*Les Mots*); la cuestionable deducción de sus análisis fenomenológicos-ontológicos (*EN*); y el convencimiento, avalado por ciertos sectores conservadores e inmovilistas, de que la Iglesia propugnaba una idea del Dios cristiano opuesto al pleno desarrollo del ser humano y de su libertad. Ampliaremos ahora estos conceptos desde la revisión de los términos de fenómeno-trascendencia-libertad, la lucha de las libertades, la ubicación del ateísmo de Sartre y el fenómeno cultural de “la muerte de Dios”.

PROYECCIÓN DEL FENÓMENO, DE LA TRASCENDENCIA Y DE LA ALTERIDAD

«Tous nos grands écrivains... ont tous rencontré le fait religieux et soumis ou révoltés, confiants ou angoissés, ils ont été interpellés... ils ont répondu. Pour parler du plus athée des écrivains... (voici) cet incroyable objet: une étude sur "Sartre devant Dieu".» (533) Estas palabras con que Jeanson da comienzo a su obra nos sirven perfectamente para introducir y situar esta quiritita parte de nuestro análisis. Efectivamente, como veíamos en nuestro estudio sobre los «fundamentos ontológicos», el fenomenismo sartreano es una de las conclusiones de las primeras páginas de *L' être et le néant*. Pues bien, esta concepción de la estructura del fenómeno podemos considerarla como la primera manifestación «ontológica» del ateísmo sartreano: aquella confusión que creíamos intuir entre los términos *phainomenon* y *phantásmata* no significaba sino el dualismo, la estructura esencia- existencia.

Es decir, planteaba el hecho de la precedencia de la existencia sobre la esencia. Sin embargo, esto no implica, en principio, el ateísmo. El ateísmo proviene desde el momento en que se establece una estructura real totalmente inmanente, ya que, como hemos dicho, sólo existe de forma contundente el en-sí, que es plena positividad y lo demás (el para-sí) no es

(533) Francis Jeanson, *Sartre*, Desclée de Brouwer: "Les écrivains devant Dieu" 1966, p. 7.

más que una pura ambivalencia que participa tanto del ser como de la nada. Por otra parte, cuando Sartre afirma que «la apariencia remite a la serie total de las apariencias» no hace sino anticipar su conclusión final: el hombre no remite a otra cosa superior a él (Dios), no es una “criatura metafísica” que deba mirar hacia el cielo (534) sino que el para-sí remite al otro (535).

En una palabra, esas entidades numéricas que rechaza radicalmente, no son más que esa posibilidad existente en la filosofía cristiana de traspasar la barrera puramente fenoménica. Es, pues, aquí donde estaría radicado el ateísmo del fenómeno. y naturalmente, este planteamiento nos llevará a otros puntos más explícitos. Pero de momento, dejemos constancia de que en este “fenómeno”, concepto que, por cierto, va más allá de su significación concreta, es el globo en el que se mueve Sartre: el fenómeno es la manifestación de una totalidad cerrada sin visos de poder traspasarla. Ciertamente, pues, existe una trascendencia dentro de esa totalidad, pero se trata de una trascendencia dentro de la inmanencia más absoluta.

En el análisis ontológico hemos observado cómo Sartre, intentando ir más allá del idealismo y realismo (536) y planteando la cuestión del conoci-

- (534) «... {l'homme} s'exprimerait tout entier... non pas comme créature métaphysique, la manière du clerc médiéval»; «... il ne connaîtra plus le mouvement centrifuge par quoi certains de ses prédécesseurs détoumaient leurs yeux du monde pour contempler au ciel des valeurs établies»; «Et il ny a rien d'autre a spiritualiser (c'est-à-dire a repriser)... que ce monde multicolore et concret.» «Qu' est-ce que la littérature?», en *Situations II*, Gallimard, Paris, 1948, pp. 192, 193, 194 respectivamente.
- (535) “J n' y a que des hommes et des relations réelles entre les hommes.» «Nous affirmons la spécificité de l'acte humain... l' homme est le produit de son produit.» *Questions de méthode*, Gallimard, Paris, 1960, pp. 108, 127, 130 respectivamente.
- (536) No es fácil discernir con nitidez la posición de Sartre a este respecto, dada su ambigüedad en diversos puntos. Los autores, lógicamente, oscilan en sus apreciaciones críticas. Así, mientras que para J. Wahl, Sartre se caracteriza por su ambigüedad entre el idealismo y el anti-idealismo, para Stern se expresa como un «idealista absoluto e irracionalista»; Lukács, por su parte, inserta a Sartre en la «famosa» tercera vía no exenta de un Idealismo que trata de ocultar por razones históricas, y Garaudy considera como «no logrado» el intento sartreano de superar materialismo-idealismo. Jolivet, finalmente, entre otros opina que el materialismo de Sartre aparece «como de mala fe, jugando sobre los dos tableros de un materialismo ambiguo y el de un idealismo igualmente equívoco». J. Wahl, *op. cit.*, 43-44; Stern, *op. cit.*, pp. 241-242; Lukács, *op. cit.*, pp. 72, 73; Garaudy, *op. cit.*, pp. 69, 88; Jolivet, *Théologie de l' absurde*, Fayard, Paris, 1965, p. 87.

miento, es decir, de la nueva forma de la relación extática del para-sí al en-sí, llamaba trascendencia precisamente a la negación interna y realizante que, determinando al para-sí en su ser, devela al en-sí. Este conocimiento, decíamos, nos pone en presencia de lo absoluto, y es cierto que hay una verdad del conocimiento. Pero esta verdad, aunque nos entrega nada más y nada menos que lo absoluto, permanece estrictamente humana; concepto que volverá a reafirmar Sartre en su periodo posterior (537). Efectivamente, es importante recordar y puntualizar el concepto de Trascendencia puesto que desde esa perspectiva podremos hablar con propiedad del ateísmo sartreano.

Así pues, una matización sobre el auténtico contenido de la Trascendencia nos debe llevar en primer lugar a excluir este término en el sentido kantiano de la «cosa en sí» o del “mundo exterior”. La tesis de que lo conocido es mera representación mental, contenido de la conciencia, se halla claramente en contradicción con un análisis fenomenológico que sólo puede constatar que el objeto es algo con lo que se enfrenta mi conciencia. Una elemental descripción apreciará que la estructura del objeto no se encuentra en la conciencia. En este sentido, ya aludíamos anteriormente cómo resulta inquietante el que Jean-Paul, habiendo adoptado un método fenomenológico, tome una postura similar a la criticada al contraponer el en-sí al para-sí.

Pues si el *en-soi* fuese absoluta afirmación... ¿cómo permitiría que *el pour-soi* le abriese los agujeros de la negación? Y si es el *pour-soi* el que le roe ¿no queda el *en-soi* negativizado en su misma constitución por los agujeros que se le han hecho? .. y si subsistiera esa "solidez" positiva del *en-soi* ¿no quedaría por ello mismo radicalmente aislado de ese *pour-soi* que se consume en su aniquilarse? Sartre, pues, al igual que Kant, al encerrar totalmente, con su *en-soi* substancialista (538) y "cosa en-sí», al *pour-soi* en su reflexión negativizante, nos ofrece una forma distinta de trascendencia. Por otra parte, tampoco nos sirve la trascendencia de Heidegger referente a lo ontológico que se remonta sobre los entes concretos, ya que nosotros nos situamos en una es

(537) «*Le monde est humain, la profondeur de l' homme, c' est le monde, donc... la profondeur vient au monde par l' homme.*» *Questions de méthode, op. cit.*, p. 202.

(538) Es evidente que «todo ello tiene el aire de incurrir en una concepción substancialista... pues ese *pour-soi*... gana así una identidad consigo mismo que recuerda fuertemente al *kaz autó* de las concepciones substancialistas asentadas en el principio de identidad». Montero Moliner, *La presencia humana*, Gregorio del Toro, Madrid, 1971, p: 125, n. 84.

fera ajena a la misma.

Es justamente Husserl, quien, en su serie de motivaciones a lo largo de *La lógica formal y trascendental* y *Meditaciones cartesianas...* alude a una trascendencia dentro de lo objetivo cuando nos habla de que las caras del mismo objeto trascienden su propia identidad o bien cada una de ellas es trascendida por las infinitas manifestaciones del mismo objeto. Esta Trascendencia husserliana, semejante, por cierto, a la de Scheller, Merleau-Ponty y Ricoeur, no va, sin embargo, más allá del campo de lo fenoménico y no es sino una trascendencia tímida que se queda a mitad de camino. Es verdad que su "intrascendentismo" no se debe como en el caso de Sartre y otros fenomenólogos a una inconsecuencia de sus principios metodológicos, sino solamente a ciertas posiciones metodológicas.

Sin embargo, su teoría de la *epojé* implica ya una eliminación de lo trascendente, dada su «egología» pura. Incluso, desde una perspectiva intra o transfenoménica, parece excesivamente rigurosa su "desconexión" de lo trascendente expuesta en sus *Ideas 1*, puesto que no es necesario "volatilizar" toda entidad que no sea la puramente aparential, dado que, si bien el fenomenólogo no debe ahondar en lo trascendente, sin embargo debe respetar el significado de lo objetivo. Pero centrándonos en la actividad del yo puro, ¿es ésta realmente evidente? Ninguna intuición parece confirmarlo y si ciertamente es admisible un dinamismo constituyente, sería muy discutible que todo cuanto es denominado sea, sin más, producto convencional de la conciencia.

Además, ¿por qué atribuir la trascendencia a la conciencia y no admitir que es insinuada por el contenido "material"? Nuestra posición, consecuentemente, es que debemos buscar la correcta fundamentación fenomenológica de lo trascendente en el objeto que se exhibe de un modo determinado en un momento concreto, pero advirtiendo que no sólo no se agota en esa manifestación instantánea sino que, por el contrario, queda abierto, trascendiéndose, a múltiples posibilidades. Todavía más: siguiendo a N. Hartmann, parece que sería posible buscar lo trascendente a través de otras estructuras fenoménicas, como sería por ejemplo, "lo inteligible". En efecto, siguiendo la teoría de la referencia de Heidegger, que esclarecería los «enlaces categoriales» de Husserl, las cosas serían inteligentes cuando se hicieran presentes referencialmente, es decir, cuando la presencia de una cosa evocase la de otra en virtud de ciertos rasgos comunes.

Ahora bien, en este caso, cabe entonces preguntarse: si bien es

aceptable el que en esas "referencias" el objeto despliegue simultáneamente su entidad, ¿de hecho lo hace totalmente? Es decir, ¿es *totalmente* inteligible? La respuesta es que: se da una insuficiencia evidente, no sólo por "la multiplicidad inagotable de referencias que decide cada objeto", sino además por la indeterminación, y porque los mismos términos de una referencia no pueden reducirse a ésta misma. Constitución dialéctica, por tanto, de las cosas, compuestas de respectividad y alteridad (539). Alteridad enigmática, negatividad siempre presente, absoluta contingencia, trascendencia radical insobornable. De este modo, y sin abandonar las exigencias de una constatación fenomenológica, la trascendencia se insinuaría en su constitución enigmática.

Así pues, es preciso tener en cuenta que la trascendencia es considerada dentro de un contexto fenoménico que lógicamente no rebasa el mundo real. Como afirma Trotignon: «*La philosophie est rappel brutal de la transcendance; car la transcendance n' est pas nécessairement l' au-dela invisible*». Por eso, si bien es cierto que «*conquérante et revendicative, la métaphysique classique fait bon marché de l'ordre divin et de la stabilité du cosmos... c' est ce type de philosophie qui s'achève avec Sartre et sous la critique de Sartre*» (540). De ahí que Sartre no se salve de una crítica fundamental en tanto que su método fenomenológico encuentra sus límites en estos dominios.

Y en este mismo sentido, podríamos considerar aceptables la tesis de Daniel Patte según la cual un hombre religioso podría hacer suyo el punto de partida existencialista de Sartre (541) pero se separaría de él al intentar bus

(539) «Es cierto que la iniciativa. en la medida en que corresponda al *pour-soi*, posee un contenido exiguo... pero sería arbitrario expresar esa exigüidad como una nada... Pero correlativamente, el cuerpo,... y la realidad... si corresponde al *en-soi*, no son una masa maciza en su puro positivismo. Están traspasados por la iniciativa... La negatividad está inscrita tanto en la iniciativa como en la realidad presenciada.» Montero Moliner, *La presencia humana, op. cit.*, p. 185.

(540) Pierre Trotignon, «Le dernier métaphysicien», *L' Arc*, n. 30, pp. 29, 28, respectivamente.

(541) "*Une démarche existentialiste que nous pouvons faire notre...notre condition humaine comme tension... »; "en assumant toute notre contingence..."; "notre situation présente...», etc.. Pero "c' est ici que nous nous séparons de Sartre... et c' est notre acte de foi*». Daniel Patte, *L' athéisme d'un chrétien*. Nouvelles Editions Latines, París, 1965, pp. 29, 60-61, 98 respectivamente.

car expresiones extrafenoménicas. La «Trascendencia» nos sirve en definitiva “para expresar la misma esencia humana” (542) si bien, como ya mencionamos, Luypen, reafirmado por Marcel (543) considera como propio del filósofo reconocer, o al menos no negar, la intencionalidad esencial del hombre “como destino-al-otro”, y lo que significaría «deseo real de algo enteramente distinto del mundo»; es decir, algo «trascendente» que debería afirmarse como “real”, pero «no como las cosas mundanas”.

Por ello concluye Luypen: «no es imposible que posteriormente la filosofía de Sartre tenga que interpretarse como una teología sin Dios (544). Pero, no nos confundamos. No debemos identificar Trascendencia con Trascendente, y con esto, Trascendencia con Dios. La trascendencia sartreana sólo consiste en la acción del para-sí en su aventura por el mundo y en no marchar evasivamente hacia un “Ser Infinito” (545). Sólo en este contexto deberemos enmarcar la «Moral sartreana (546) y cada una de sus afirmacio-

(542) A. Arias Muñoz, «Para una fenomenología de la angustia en J.-P. Sartre», en *Separata de Saitabi*, Valencia, XXIII (1973), p. 36.

(543) «Se trata aquí y allí, de salvar la fe en su trascendencia con respecto al saber.» Gabriel Marcel, en AA.W., *Kierkegaard vivo*, Alianza, Madrid, 1970, p. 56.

(544) W. Luypen, *Fenomenología existencial*, Lohle, Buenos Aires, México, 1967, pp. 72, 313, 315.

(545) «L'homme rêve ici d'un idéal symétrique du Dieu inconditionné... dans lequel sa transcendance se ressaisirait sans se limiter...» «Les hommes ont rêvé à travers les siècles d' un autre avenir ou il leur fût permis de se récupérer comme êtres dans la Glorie.» Pero el existencialismo «reprenant à son compte la révolte de Descartes... affirme... qu' il appartient à chacun de réaliser son existence comme un absolu». Por eso «nous répudions tous les idéalismes, mystifications, etc., que veulent créer du dehors la foi et la vertu». Simone de Beauvoir, *Pour une morale de l'ambiguïté*, Gallimard, París, 1951, pp. 167, 267, 229, 200, 210 respectivamente.

(546) «La morale sartrienne refusera-t-elle tout à la fois... [un] moralisme (cynique proclamation de "l' impuissance" des hommes à surmonter leur destin et... [un] positivisme... selon lesquelles hommes sont... invités... à subordonner leur pouvoir... à quelque réalité?» F. Jeanson, *Sartre par lui même*, Le Seuil, París, 1955, p. 183.

nes (547).

En una palabra: «la realidad humana es perpetuo trascender... pero el ser hacia el cual la realidad humana trasciende no es un Dios trascendente, está en su propio meollo y no es sino ella misma como totalidad» (548). Por otra parte, como afirma José Luis Pintos: "Dejando aparte todo plano sobrenatural... que cae fuera del terreno filosófico en cuanto tal, si queremos seguir la evolución de la posición atea de Sartre, debemos conducirnos hacia la "inter- comunicación" (549). Como ya sabemos, en Husserl la culminación de las reducciones en el ego había de condicionar toda su fenomenología sobre el otro. Supuesta la primordialidad de la propia conciencia, Husserl se había encontrado con la seria dificultad de la existencia de otros seres que reclamaban igualmente su «ego»; eran también conciencias.

A pesar de esto, él afirmaría la imposibilidad de un descubrimiento del «yo» original del otro. Nuestro encuentro con él sólo podría consistir en una «co-representación»; en una "apresentación". Pero en esta tensión yo-otro quedaba ya puesta en cuestión la prioridad egológica que implicaría la radical extrañeza o trascendencia del sujeto ajeno. Ciertamente, Husserl había radicalizado tanto la inmanencia del otro respecto a la propia conciencia como su trascendencia. Sartre, por su parte, trataría de revisar esta perspectiva husserliana y de superar el solipsismo, pero su esfuerzo, como hemos visto en

(547) Así, en su período posterior, Sartre rechaza enérgicamente cualquier trascendente alienante, bien se trate de un «monismo que pretende gobernar desde el exterior» bien de «una ley incondicionada desde fuera» o finalmente de «una fuerza unitaria que se revela detrás de la Historia como una voluntad divina». Porque la Historia sólo descubre a un observador «situado en interioridad». *Critique de la raison dialectique*, *op. cit.*, pp. 181, 183, 185 respectivamente.

(548) *EN*, *op. cit.*, p. 142. A este argumento responde Jolivet afirmando que hay una «*implication audacieuse d' univocité radicale*» entre Dios-Hombre, lo cual en su opinión, es una *pétitio principi* en las tesis ateas. Jolivet, *Théologie de l'absurde*, *op. cit.*, p. 68.

(549) J. L. Pintos, *El ateísmo del último Sartre*, Razón y Fe, Madrid, 1968, pp. 13, 18, respectivamente.

la cuarta parte, no sería fructífero.

Y, si bien es indudable que en su fase posterior la posición sartreana a este respecto experimentó un cambio notable (para los observadores se plantea la difícil cuestión de si ha habido una real superación de su período "subjetivista" o si, por el contrario, se produce una contradicción con él mismo), lo que a nosotros nos interesa en este momento es constatar cómo Jean-Paul, en su intento de negar a Dios y dado que con el otro nos encontramos en constante lucha, le aplicará la categoría del Otro. Dios no será sino el otro llevado a último grado. En este sentido, sin negar que «el sartrismo ha sido un tipo de ateísmo que ha requerido que el debate fuese llevado a gran profundidad» (550) no se trata sino de un claro exponente de aquella «trascendencia» fenoménica a que nos hemos referido anteriormente.

Sartre expresará esta idea del Dios-Otro de diversos modos. Unas veces, bien en cuanto que "Dios no es necesario ni suficiente como garantía de la existencia del otro" (551) o bien considerando como fracaso la vergüenza o temor ante Dios por tratarse del «reconocimiento de mi objetividad ante un sujeto que no puede jamás convertirse en objeto... poniendo mi ser-objeto-para-Dios como más real que mi para-sí (552). Otras, considerando que Dios, ni puede captar la totalidad, no tiene un "afuera" (553) ni es un ideal realizable puesto que de otro modo podría «superar la contingencia originaria de mis relaciones con el prójimo" (554).

(550) H. Dumery «La méthode complexe de J. P. Sartre», en *Vie intellectuelle* (julio, 1948) y «L'athéisme sartrien», *Esprit* (febrero, 1950).

(551) *EN, op. cit.*, p. 304.

(552) *EN, op. cit.*, p. 370.

(553) *EN, op. cit.*, p. 384. A este respecto, opina Jolivet que «para Dios, captar el mundo como totalidad... no es... contemplar, por el acto creador, su realidad». Concepto de creación, por cierto, que ha sido "*gravement sophistiqué par l'argumentation de Sartre*». Con esto, Jolivet pretende que Sartre debía haber examinado e incluso discutido tanto «el misterio de Dios» como las leyes de inteligibilidad. Jolivet, *Las doctrinas existencialistas, op. cit.*, p. 233, n. 105; y *Théologie de l'absurde, op. cit.*, p. 70.

(554) *EN, op. cit.*, p. 457.

Por esto, es lógico que si, según la afirmación de *Huis clos*, «l' enfer c'est les autres» (555). Dios será el infierno en absoluto, “el infierno en persona” como nos diría Paissac (556) y de ahí que el sujeto, como le ocurría a Jean Genet, por mucho que intente tener «la pasión de comprender a los hombres», no pueda hacer menos que sentir la «traición» del otro (557) que le hace sentirse avergonzado de sí mismo. En definitiva, Dios es el otro por excelencia que «mira» a todos los sujetos, ante quien todos se sienten como objetos y para quienes su presencia se hace intolerable. Dios mira a todos, pero no puede ser mirado por nadie. Aceptar a Dios sería reconocerse como cosa. Una mirada desgarradora que lo ve todo y que sin embargo, al mismo tiempo, sería nuestra justificación y nuestro sosiego (558) y si ante toda mirada el hombre reacciona con miedo y con vergüenza, *a fortiori* lo sentirá frente a ese otro Absoluto (559).

Un Dios «separado» del hombre, y ante el cual éste se encontrará solo y abandonado (560). Ante Él, desde su rebeldía, proclamará su solidaridad

(555) *Huis clos*, Gallimard, Paris, 1947, p. 75.

(556) Paissac, *Le Dieu de Sartre*, Paris, 1950, p. 30.

(557) *Saint Genet, comédien et martyr*, Gallimard, Paris, 1954, p. 132.

(558) «*Dieu me voit, Mathieu; je le sens, je le sais... et je dis: on me voit, donc je suis...et je dis à Dieu: me voilà. Me voilà tel que vous me voyez. tel que je suis...; je suis, Mathieu, je suis. Devant Dieu et devant les hommes, je suis. Ecce homo... Le sursis*, Gallimard, Paris, 1945, pp. 468, 469, 470 respectivamente.

(559) «JUPITER. -*Tourne vers moi tes gros yeux striés de sang...* EGISTHE. -*le vous dis que je ne veux pas entrer dans vos desseins...* JUPITER. -*Tes yeux lancent des éclairs... Allons, tu obéiras.* JUPITER. -*Il faut qu' ils regardent; tant qu'ils ont les yeux sur moi, ils oublient de regarder en eux-mêmes.* "Les mouches, Gallimard, Paris, 1947, pp. 152, 156.

(560) "*J'ai tué Dieu parce qu'il me séparait des hommes...* «... el hombre está solo y abandonado, puesto que no encuentra ni en sí, ni fuera de sí una posibilidad a la que agarrarse." *Le Diable et le bon Dieu*, Paris, Gallimard, 1951, p. 237, y *L' existentialisme est un humanisme*, Nagel, Paris, 1946, p. 36, respectivamente.

con los demás hombres (561) reclamando categóricamente su subjetividad frente a todo intento de cosificación (562) «Cosismo» que empaña incluso las mismas relaciones amorosas. Pero, una vez más, la elección original que esas relaciones expresan y que puede ser la de Dios en cuanto elección absoluta «no representa aquí sino el paso al límite en la exigencia de absoluto» (563).

En una palabra, bajo todos estos conceptos, «Dios es aquél a quien se rechaza por ser el Todo-Otro» (564). Ante tal concepción, y aun prescindiendo de que aplicar las nociones del para-sí y del para-otro como lo hace Sartre sin hacerlas pasar "por la menor purificación" no es admisible, ya que "el concepto que podemos tener de Dios no puede ser más que analógico" (565), debemos recelar de la posición sartreana, en primer lugar por no entrever la posibilidad de la causalidad del amor. El amor, desde esta perspectiva, hace que el otro sea, pero no como una cosa sino como sujeto, como una trascendencia. De ahí que la "mirada" de Sartre no podrá ser otra cosa que una mirada distante, y su concepción de Dios, en cualquier caso, estará vedada al no reconocer la intencionalidad que ofrece dicha causalidad del amor. En segundo lugar, y lo que es más importante, nos resistimos a hacer del otro algo radicalmente distinto; el otro no es víctima de una fraudulenta objetivación cuando se le mira, como si con la mirada se le falsease criminalmente, reemplazando su auténtico "para-sí" por un mosaico de aspectos que lo equiparan a las cosas infrahumanas que carecen de intimidad reflexiva.

(561) *"Je veux des hommes partout... et qu'ils me cachent le ciel... Je veux être un homme parmi les hommes... Le Diable... op. cit., pp. 236 y 234.*

(562) Una teoría sería incomprensible si entendiese «*la transcendance comme existence hors-de-soi en relation avec l'Autre-que-soi et l'Autre-que-l'homme*», *Questions de méthode, op. cit., p. 236.*

(563) *EN, op. cit., p. 463:* «Lo que [el amante] exige, lo traduce con estas palabras desmañadas, e impregnadas de "cosismo"...

(564) Paissac, *Le Dieu de Sartre, op. cit.,* Introducción, p. 85. 33. R. Coffy, *El Dios de los ateos: I.-P. Sartre*, Madrid, 1967, p. 84.

(565) R. Coffy, *El Dios de los ateos: J.P. Sartre*, Madrid, 1967, p. 84.

LA LUCHA DE LAS LIBERTADES

Es evidente que una concepción de Dios tal cual ha sido deducida del análisis ontológico del "otro", implica una visión del ser del hombre como tener-que-ser. El hombre tiene que defender y desarrollar su libertad, reconociendo, al hacerlo, únicamente la ley de su libertad. Una libertad que es esencial al hombre puesto que, recordemos, la angustia sartreana no tiene detrás un ser que se angustia, sino un ser que, en su ser, es radicalmente... libertad. De ahí que, si bien el ateísmo sartreano consigna una clara oposición al ateísmo en cuanto refutación de la posible demostración de la existencia de Dios, fundamentalmente lo que este ateísmo pretende es consolidar al hombre en su propia realidad: la libertad.

Desde luego, es preciso tener en cuenta, como quiere Pintos, que la revisión de la libertad sartreana en la *Crítica de la razón dialéctica* respecto a *El ser y la nada* «es un paso importante en la evolución su actitud atea» (566) pero desde el punto de vista ontológico al aislar el para-sí de la facticidad, abandonando la dimensión fenomenológica del pensamiento, la libertad como trascendencia se expande hasta su autonomía absoluta y consecuentemente niega toda dependencia respecto a Dios. Sartre asesta, en este sentido, un duro golpe «tanto al espíritu moralizador religioso oficial de los diez mandamientos como al criptoreligioso que nos transmite mandatos y prohibiciones absolutas» (567).

El hombre sartreano, por una parte, proclama categóricamente su libertad (568) y por otra, se encuentra ante la idea de un Dios opuesto a su de

(566) J. L. Pintos, *El ateísmo del último Sartre*, op. cit., pp. 133-134.

(567) A. Schaff, *Filosofía del hombre: ¿Marx o Sartre?*. Grijalbo, México, 1965, p. 142.

(568) «Moi, je suis libre... Ah! comme je suis libre... Le secret douloureux des Dieux et des rois: c' est que les hommes sont libres. Ils sont libres, Egisthe, tu le sais, et ils ne le savent pas... Oreste sait qu'il est libre, Electre... la liberté a fondu sur moi comme la foudre... JUPITER.. - Et toi? Tu es libre aussi peut- être? ORESTE -Tu le sais bien... JUPITER. - Qu'en feront-ils?. ORESTE. -Ce qu'ils voudront: ils sont libres". *Les mouches*, op. Cit, pp 96, 155, 157, 174, 183, respectivamente.

sarrollo, compromiso, iniciativa y libertad (569). Lógicamente, por tanto, parece necesario descartar a uno de estos dos polos que se oponen y destruyen: «*Si Dieu existe, l' homme est néant; si l' homme existe...*» (570) De ahí la negación explícita de Dios y la proclamación del reino de los hombres (571) Dios aparece desde este punto de vista, como un ser exterior que además da el sentido al ser del hombre privándole de su libertad «militante» (572). En contra del verdadero humanismo que es pensar y cuidar de que el hombre sea humano y no «inhumano», esto es, "fuera de su esencia» el cristiano ve la humanidad «en la delimitación frente a la deitas» (573).

(569) «ORESTE. - ... *personne ne peut plus me donner d'ordre à présent... Que m'importe Jupiter? La justice est une affaire d'hommes, et je n'ai pas besoin d' un Dieu pour me l'enseigner....ELECTRE.- Cesse de te moquer...car il n'est pas permis fût-ce à un Dieu, de donner à ceux qui souffrent un espoir trompeur... ORESTE. -Tu es le roi des dieux, fupiter... des pierres et des étoiles... Mais tu n'es pas le roi del hommes. JUPITER. -Je t' ai donné ta liberté pour me servir. ORESTE. - Il se peut, mais elle s'est retournée contre toi... je ne suis ni le maître ni l'esclave, Jupiter, je suis ma liberté... et il n'y a plus rien en au ciel, ni Bien ni Mal, ni personne pour me donner des ordres... je suis un homme, Jupiter, et chaque homme doit inventer son chemin... toi, souverain des Dieux, toi aussi tu as les hommes en horreur... Tu es un Dieu et je suis libre". Les mouches, op. cit., pp. 139, 159, 180, 181, 182, 183, respectivamente.*

(570) *Le Diable et le bon Dieu*, op. cit., p. 228.

(571) “*Je vais te faire connaître une espièglerie considérable: Dieu n' existe pas... Le silence, c' est Dieu. L' absence, c' est Dieu. Dieu c' est la solitude... Il n'existe pas. joie, pleurs de joie! Alleluia... Dieu est mort... Je resterai seul avec ce ciel vide..... «Si Dieu n'existe pas, plus moyen d' échapper aux hommes... Adieu les monstres, adieu les saints... Il n'y a que des hommes... Tu es vraie depuis qu' il n'est plus... Tous les hommes sont Prophètes où Dieu n'existe pas... Voila le règne de l'homme qui commence." Le Diable et le bon Dieu, op. cit., pp. 228, 229, 230, 241, 229, 231, 233, 240 respectivamente.*

(572) «*Le militant croit à la révolution ... comme le sujet moral de Kant croit en Dieu... non que la volonté s'attache ici à nos êtres extérieurs... Le Dieu de Lagneau volait d' autant plusqu 'il était sans appui dans l'être... C'est la liberté que Sartre á appelée un jour "mortelle", qui constitue le militant." Merleau Ponty, Les aventures de la dialectique, Gallimard, Paris, 1955, p. 146.*

(573) Heidegger. Carta sobre el humanismo. Taurus. Madrid, 1970, pp. 14-15.

Un Dios de tales características propugnaría en los hombres aquel espíritu de seriedad por el que se negarían a reconocer su libertad total y que había de impregnar tanto los de ambientes de Roquentin, como de *La putain respectueuse*, Mathieu, Hugo, Oreste y de tantos otros. La verdad es que el hombre, fracasado o no, se preocupa siempre por ser libre (574) y simultáneamente se enfrenta ante situaciones que le invitan a denegar de su libre condición (575) y el hombre auténtico debe «*maintenir vivante l'affirmation de la liberté...*» siendo consciente de que «*il n' a besoin d' aucune garantie étrangère*» (576). Debe evitar que la mala fe haga entrar a los hombres «en moldes prefabricados» transformando las creencias en «sueños paranoicos», dejando en manos del azar (léase Providencia) todas las determinaciones concretas de la vida (577).

Alienaciones que en definitiva se reducen a una sola cosa: «*renoncer à se vouloir libre ou se contenter de croire à la liberté*» (578). Así pues, si bien en ocasiones Sartre parece añorar una libertad que fuera fruto del ágape cristiano (579) la postura de Sartre se resume afirmando que el hombre

(574) En *Los secuestrados de Altona*, por ejemplo, Frantz en nombre de la grandeza y Johanna en nombre de la belleza, tomarán como meta la libertad y se rebelarán ante el sentimiento de no ser libres: "FRANTZ. - ... *je ne choisis jamais... le suis choisi*». *Les séquestrés d' Altona*, Gallimard, París, 1960, p. 177.

(575) "El resto de la población hace procesiones y reza por la paz... Es un modo de matar el tiempo... Es normal que un cierto número de personas maltratadas... necesiten creer en Dios... Los colonizados se defienden de la alienación colonial exagerando la alienación religiosa.» *Colonialismo y anti-colonialismo. Situations VI*, Losada, Buenos Aires, 1965, pp. 17, 83, 130.

(576) Simone de Beauvoir, *Pour une morale de la ambiguïté*, *op. cit.*, pp. 224, 230.

(577) *Questions de méthode*, *op. cit.*, pp. 54, 76, 116, respectivamente.

(578) F. Jeanson, *Sartre*, *op. cit.*, p. 38.

(579) "Quand Sartre envisage, avec nostalgie... la possibilité... d' un regard qui ne le transirait plus de finitude... il évoque... l' agapé chrétienne..." P. Emmanuel, "Sartre devant Eros", en *Les Nouvelles Littéraires* (noviembre, 1967).

es libre, «luego, no puede haber ningún Dios» (580). Ahora bien, estas ideas nos sugieren tres sencillas observaciones: En primer lugar, Sartre, al referirse a Dios no hace sino trasladar o aplicar sus propios supuestos ontológicos de la libertad. Pero... ¿Son éstos correctos en sí mismos?

Ya hemos visto cómo Jean-Paul, que pretende moverse en una dirección fenomenológica, plantea paradójicamente la proyección «diaspórica» de la existencia en lo objetivo y simultáneamente contrapone radicalmente el *pour-soi* al *en-soi*. Pero, ¿cómo puede el hombre negarlo todo aislándose de un modo absoluto? ¿Cómo puede el *pour-soi* cavar los agujeros de su nihilidad en el *en-soi* prescindiendo del condicionamiento de las cosas? ¿Acaso puede la realidad proyectarse en lo objetivo y permanecer totalmente «pura», autónoma, libre? ¿No es verdad más bien que todo desprendimiento supone una correlativa entrega y que toda negación entraña una afirmación? Y si es cierto que poseemos una cierta nihilidad ¿no debemos constatar al mismo tiempo una cierta positividad en la medida en que el mundo queda integrado en nuestro ser? (581).

En segundo lugar, aun partiendo de que todas nuestras concepciones humanas sobre Dios «son totalmente inadecuadas» (582) supuesto que pertenecen a otro orden, podríamos planteamos si las afirmaciones que Sartre tiene de ese Dios son asimismo exactas o pertenecen más bien a deformaciones imputables a ciertos momentos históricos o a deter-

(580) Paissac, *Le Dieu de Sartre*, *op. cit.*, pp. 16-17.

(581) "Una auténtica concepción de la libertad debe conciliar esos dos aspectos: subjetividad-objetividad. No se puede prescindir de los ámbitos objetivos. Yoidad y alteridad no deben excluirse. Iniciativa y estructuras... ambos son dos realidades. No es lícito ubicar la libertad en regiones "internas" de la conciencia, pero tampoco lo sería afirmar ingenuamente una idílica concepción de la convivencia. La realidad es simultáneamente: alteridad de los objetos e iniciativa. Y si es verdad que lo peculiar de la libertad es la incertidumbre, la indeterminación, el enigma... sin embargo, todo ello hay que concebirlo dentro de lo inteligible. Riesgo, sí, pero no vacío total ni ausencia de asideros. Ni angustia ni optimismos metafísicos. Más bien... un riesgo abierto a la esperanza.» Montero Moliner, *La presencia humana*, *op. cit.*, pp. 376-414.

(582) Schillebeeckx, *Dios y el hombre*, Salamanca, 1968, p. 291.

minadas concepciones conservadoras e inmovilistas (583). Puesto que, como se pregunta Patte: si se rechaza a Dios por defender la libertad ¿se trata realmente de un Dios auténtico? ¿No podríamos admitir, aunque sólo sea en este sentido, la postura de Kierkegaard que, si bien «se siente borrado por la mano poderosa de Dios»... buscaba en ese ser la sinceridad y la libertad? (584).

Por otra parte, la postura de muchos de los pensadores humanistas cristianos, como Maritain, Gilson, Mounier, etc., si bien es discutible desde ciertos puntos de vista, parece bien distante del Dios-Godot criticado por Sartre (585). ¿Sería inaceptable, por tanto, una concepción del genuino cristianismo como profundamente existencial y en cuya visión el hombre ocupara un lugar central? (586). ¿No podríamos admitir, en esta perspectiva, una postura que no rehusara mirar de frente la angustia en acción, y la condición que nos ha sido dada? (587). En tercer lugar, y lo que es más importante, cualquier afirmación sobre la libertad referida a Dios «corre el peligro de ser una pirueta en el vacío» si se basa en supuestos metafísicos que extrapolen el campo fenomenológico en que Sartre pretende moverse.

Un riesgo similar habría ya acontecido en los irracionalismos contemporáneos como «el ser heiddegeriano o de Marcel o la Trascendencia de Jaspers, que pretendía centrar lo enigmático en nuevas hipótesis bajo títu-

(583) "El Dios que rechaza Sartre es el Dios de los deístas, el "Relojero" de Voltaire, "el eterno célibe de los mundos" de Chateaubriand, el Dios policía de algunos conservadores, el axioma explicativo del universo de ciertos filósofos..." R. Coffy, *El Dios de los ateos*, Madrid, 1967, p. 97.

(584) K. Jaspers, en AA. W ., *Kierkegaard vivo*, Alianza, Madrid, 1970, pp. 66 y 69.

(585) "*Pour que l'homme cessât d'être un loup pour l'homme, il faudrait... la Grâce... Mais Dieu tarde...: c' est Codot. Mais Codot... il ne viendra pas... Le dragon (de Saint Georges)... le militaire et la princesse se débattent sous un ciel de plomb... sous les bitumes d' un ciel fermé.*"

(586) J. Gómez Caffarena, en Criado, Caffarena, Staelin, *El ateísmo moderno*, Madrid, 1967, p. 60.

(587) M. Soler, *Existencialismo y esperanza*, Madrid, 1972, pp. 16, 133.

los metafísicos» e incluso gravitó dentro de los mismos fenomenólogos. Por tanto, a pesar de que algunos aspectos "religiosos", como quería Patte, ofrezcan alguna similitud con la fenomenología, éstos, como ocurre en el caso de la libertad, «tienen que justificar el alcance de sus tesis mediante argumentos que posean un valor más allá de los estrictos fenómenos» (588).

Consecuentemente, debemos concluir que: ni los fenómenos deben ser sobrevalorados, ni las entidades absolutas metafísicas deben ser tratadas a nivel fenomenológico. Anteriormente hemos constatado que el planteamiento según el cual la existencia precede a la esencia requiere el mismo movimiento como punto de partida; el hombre busca el ser que le falta. Pues bien, este carácter proyectiva, diaspórico, de la realidad humana que ve Sartre es una muestra más de su ateísmo. Ateísmo que se manifiesta en una suplantación o subversión de valores: colocar el hombre en el puesto de Dios o lo que es lo mismo, colocar al hombre en el lugar que le pertenece. En efecto, el planteamiento comienza desde el momento en que se afirma que somos una totalidad destotalizada.

La persona es una totalidad que no puede componerse por adición de sus tendencias, sino que en cada una de ellas se manifiesta la persona entera (589). Recordando las nociones ya expuestas: nuestro proyecto es proyecto de ser. Al para-sí le falta el en-sí, luego lo que desea es ser-en-sí. Pero el hombre no desea simplemente el retorno a la cosidad, a un simple ser-en-sí, sino que se trata de un en-sí que fuera su propio fundamento. Aquello para lo que el para-sí reclama el en-sí es la totalidad destotalizada. En-sí nihilizado en para-sí para convertirse en en-sí-para-sí (590). Es decir, el ideal de la conciencia al que «puede llamarse Dios».

Es decir, «el hombre es el ser que proyecta ser Dios» (591). Y si es

(588) Montero Moliner, *La presencia humana*, *op. cit.*, pp. 410, 407 y 397 respectivamente.

(589) "Encontraremos de nuevo en este plano la noción de totalidad destotalizada que habíamos visto ya a propósito del para-sí y de las conciencias ajenas.» *EN*, *op. cit.*, p. 755.

(590) "En otros términos: el para-sí proyecta ser en tanto que para-sí un ser que sea lo que es.» *EN*, *op. cit.*, p. 690.

(591) *EN*, *op. cit.*, p. 691.

te Dios puede entorpecer la especulación filosófica o asediar el pensamiento de Sartre, no es porque se trate de un Dios trascendente sino porque está en el propio corazón de la realidad humana; no es más que ella misma como totalidad: Dios es ante todo sensible al corazón del hombre al igual que lo anuncia y lo define en su proyecto último y fundamental. Ser hombre es tender a ser Dios (592). Afirmación que corrobora Malraux en su célebre *Condición humana* (593). No obstante, saliendo al paso de que se le pueda objetar la pérdida de la libertad, Sartre aclara que si el sentido del deseo es el proyecto de ser Dios, «el deseo nunca es constituido por ese sentido, sino que, al contrario, representa siempre una invención particular de su fines» (594) adelantando que «la realidad humana es puro esfuerzo para hacerse Dios, sin que este esfuerzo tenga ningún sustrato dado» (595).

Dicho en términos marxistas: la apropiación no es sino el símbolo del ideal del para-sí o valor. El dualismo "para-sí poseyente" y "en-sí poseído" vale para el ser que es para poseerse a sí mismo y cuya posesión es su propia creación, es decir, Dios (596). Así pues. El hombre deseando lo que le falta, aspira al en-sí-para-sí, a la síntesis causa-sui. Una conciencia hecha sustancia,

(592) EN; *op. cit.*, p. 691.

(593) "Tout homme est fou... mais qu'est une destinée humaine sinon une vie d'efforts pour unir ce fou et l'univers?... Tout homme rêve d'être Dieu..." A. Malraux, *La condition humaine*, Gallimard, Paris, 1946, p. 273.

(594) EN, *op. cit.*, p. 691.

(595) EN, *op. cit.*, p. 702. Jolivet opina que, a este respecto, Sartre prueba lo contrario de lo que pretende establecer. En realidad, dice, "Sartre se ha procurado, aquí, el equivalente de una naturaleza... Porque no es una solución afirmar que el hombre... no es más que un puro esfuerzo... Resulta que... la nada que es el hombre es este esfuerzo mismo para constituirse en sustancia que es causa de sí, y que este esfuerzo es realmente, una "naturaleza"». R. Jolivet, *Las doctrinas existencialistas*, *op. cit.*, p. 250, Nota 123.

(596) EN, *op. cit.*, p. 720. •Pero... la divinidad a través de la propiedad -se pregunta Stern- no es una extraña fórmula para un socialista?...; esta filosofía de Sartre... parece una base ontológica del capitalismo, pese a las protestas del autor.» Y en realidad, el deseo del hombre de poseer el mundo «es sólo una consecuencia... de la premisa sartreana... Porque Dios... es el ser que posee el mundo». A. Stern, *La filosofía de Sartre y el psicoanálisis existencialista*, Fabril, Buenos Aires, 1962, pp. 192-196.

la sustancia hecha *causa-sui* que sería el hombre-Dios. De ahí que identifique este ser que es su propia causa y conciencia con Dios. De hecho, las mismas observaciones hechas sobre el en-sí y el para-sí bastarían, según Sartre, para identificarlos con el Dios de que hablan las religiones. Porque, en efecto, sería un ser, en sí, coincidente consigo mismo sin grietas y sin un nada, positividad plena, que no necesita nada más para ser lo que es.

Y sería para-sí, en cuanto conciencia de sí y fundamento necesario de sí mismo que no es lo que es y que es lo que no es. Ahora bien, de acuerdo con la caracterización general del para-sí, éste se opone diametralmente al en-sí. Luego la contradicción es evidente: Dios tendría que ser la identidad del en-sí con el para-sí, de la pura positividad con la pura negatividad, de la auto-suficiencia con la autoinsuficiencia. Dios sería, al mismo tiempo, el que es y el que no es. Por consiguiente, Dios es una contradicción intrínseca. «La posición del hombre es inversa de la de Cristo, pues el hombre se pierde en tanto que hombre para que Dios nazca. Pero la idea de Dios es contradictoria y nos perdemos: el hombre es una pasión inútil.» (597).

Lo real es un esfuerzo abortado. «Todo ocurre como si el mundo, el hombre y el hombre-en-el-mundo no llegaran a realizar sino un Dios fallido» (598). Una vez más debemos observar a este respecto que el argumento de Dios como identidad del *en-soi-pour-soi* está enteramente en función de la ontología de Sartre. Concretamente, de su concepción del en-sí y para-sí y de sus relaciones mutuas. Sartre, ya lo hemos comentado, viola el principio fenomenológico de la unidad del recíproco enlace entre sujeto y objeto, admitido ciertamente por él, pero reducido en realidad a la nada en su ontología.

En Jean-Paul se da un juego contradictorio al admitir por una parte la proyección humana en lo objetivo y afirmar, simultáneamente, que el *pour-soi* permanece totalmente intacto, autónomo y libre respecto a esa objetividad. Incluso nos podemos volver a preguntar: ¿es correcta esa asimilación implícita del *en-soi* a la materia que excluiría lógicamente al *pour-soi*? En una palabra, debemos afirmar que si bien es cierto que las distintas religiones dan el nombre de Dios a la plenitud de Ser, la identificación de esta Plenitud con el

(597) EN, *op. cit.*, p. 747.

(598) EN, *op. cit.*, p. 754

en-sí como Plenitud, abre un abismo infranqueable entre Sartre y la religión. Sartre cree que la definición de Dios es una contradicción pero, en realidad, lo que entraña es su propio intento de hablar del en-sí.

Y algo similar podríamos decir con respecto al para-sí: las religiones afirman el ser Supremo de Dios que consecuentemente debe ser encontrado al nivel de la conciencia. Pero cuando Sartre priva a la conciencia de todo valor positivo, le niega el rango del modo de ser más elevado y la concibe como aniquilación pura, y su aserto de que Dios es concebido por la religión como un en-sí inaugura un nuevo abismo insalvable. Cuando las religiones, pues, llaman al Ser de Dios conciencia y plenitud de ser, no se refieren para nada al en-sí ni al para-sí de Sartre. Por tanto, lo que Sartre niega es algo distinto de lo que el hombre religioso afirma.

Y, en cuanto a la asimilación *en-soi-materia*, ¿no podría pensarse en una irreductibilidad entre ambos, ya que la materia, siendo por ella misma multiplicidad pura y dispersión espacial, es lo contrario del *en-soi*, y cuyo ser no le podría venir sino de un principio unificador distinto de ella misma, una forma..., *pour-soi* o análogo al *pour-soi*?. Bajo este aspecto, opina Jolivet, «*l' idée de Dieu, loin d' être contradictoire... est en elle-même souverainement intelligible: Dieu est l' en-soi absolu... "en-soi" signifiant ici l'autonomie et l'autosuffisance parfaite, précisément parce qu'il est le pour-soi absolu, c' est-à-dire l' être entièrement transparent à lui-même et coïncidant absolument avec soi*» (599).

Sin embargo reconoce Jolivet que la argumentación de Sartre sería positiva en cuanto nos obliga a excluir la noción de un Dios bien como Objeto (*en-soi*), Cosa, Naturaleza, o bien como Puro sujeto (*pour-soi*), vacío, solitario, cuyos conceptos han sido, sin duda, vividos en momentos históricos concretos, pero que de ningún modo pertenecen al contenido doctrinal de la filosofía cristiana. En síntesis, la realidad humana sartreana se mueve en un mundo específico en el que la metafísica tiende claramente a la inmanencia y ésta expresa, consecuentemente, el ateísmo del proyecto. Dentro del contexto de Sartre podríamos afirmar que, en cierto modo, la teología deja paso a la antropología.

(599) Jolivet, *Théologie de l'absurde*, op. cit., pp. 59-60.

UBICACIÓN DEL ATEISMO DE SARTRE: APRENDIZAJE Y FENÓMENO CULTURAL

Si Sartre, como es obvio, ha rechazado categóricamente toda esfera extrafenoménica (600), quizá podamos y debemos preguntarnos: ¿por qué Sartre ha llegado a esta posición?; ¿cuáles son los condicionamientos que le han influido hasta llegar a su planteamiento sobre la libertad? Con otras palabras: ¿no habrá sido una realidad en el ateísmo de Sartre la constatación psicológica del aprendizaje? (601). En principio no hay duda de que existe una íntima relación entre el Jean-Paul niño y el adulto. Como él mismo nos dice: «*Tous les traits de l'enfant sont restés chez le quinquagénaire*» (602). Concretamente, la infancia de Sartre estuvo sellada tanto por la indiferencia familiar como por una religiosidad sociológica, que pudiera deformar y obstaculizar una correcta visión espiritual.

En efecto, Jean Paul se vio desde el primer momento influenciado por la ausencia de su padre, la presencia de su madre como una hermana, y la omnipresencia de su abuelo (603). Factores que, en opinión de algunos autores coadyuvaban negativamente en la formación de una auténtica concepción del amor y de la paternidad, necesaria, en este caso, para la perspectiva religiosa (604). Sartre parece sintonizar con esta infancia sin amor,

(600) «*Sartre ne consent pas à Dieu.*» Paissac, *Le Dieu de Sartre, op. cit.*, p.14.

(601) La mayor parte de la psicología moderna parece estar de acuerdo en la influencia que tiene el aprendizaje en la maduración de toda idea o sentimiento. Véase, por ejemplo, J. Stoetzel, *Psicología social*, Marfil, Alcoy, 1970, cap. V: «El aprendizaje y sus variedades...», pp. 77-90.

(602) *Les mots*, Gallimard, 1964, p. 213.

(603) *O. cit.*, pp. 17, 21, 18, 56.

(604) El profesor Caffarena cree ver una estrecha conexión entre la infancia sin amor de Sartre y su posterior evolución atea. G. Marcel opina que de la ausencia del sentido de la paternidad puede derivar «la incapacidad de comprender el problema de Dios». Caffarena, en Criado, Caffarena, Staelin, *Ateísmo moderno, op. cit.*, pp. 90 ss. Cfr., también, Marcel, *Homo viator*, Paris, 1944, pp. 250 ss.

cuando afirma a propósito de la infancia de Iván que «*l' amour, pour lui, est une route jamais barrée*» (605). Por otra parte, en el ambiente familiar comienza a sentir la religión como parte de la comedia-teatro en la que creía se desarrollaba toda la existencia (606).

Lo que conduce inevitablemente a aquel “*jouer à être*» propio del espíritu de seriedad e incluso del «bastardo» (607). Simbólicamente identifica a Dios y a su abuelo. Su abuela y su madre «*croient en Dieu le temps de goûter une toccata*». Esperaba la religión como un remedio existencial, pero le enseñaron un Dios “*fashionable*”, un “*Grand Patron*”, que él no necesitaba y que le impedía buscar su propia fe (608). La influencia volteriana había afectado también a su familia: «*Tout le monde croyait ... par discrétion.*; se consideraba al ateo como «*original, furieux, fanatique, maniaque de Dieu*»; nadie tenía necesidad de las “certitudes chrétiennes”.

¡Qué cómoda era la religión!; la fe no era más que «*un nom d'apparat pour la douce liberté française*»; inscrito como católico, “*j' étais normal*”; su mismo abuelo, Charles Schweitzer, “*ne pensait guère à Dieu sauf dans les moments de pointe*” y no cesaba de poner en ridículo al llamado catolicismo: Lourdes, Santa María de Alacoque, el misticismo, etc., a lo que su abuela respondía con una “indulgente” sonrisa. Ella no creía en nada, era escéptica. Y su propia madre tenía “*son Dieu à elle*”, al que no pedía más que de «*la consoler en secret*”. Por todo ello “*je fus conduit à l'incroyance non par le*

(605) «Discussion sur la critique à propos de l' enfance d' Ivan.., *Les Lettres Françaises* (enero, 1964).

(606) *Les mots, op. cit.*, pp. 30, 73, 74-75.

(607) «*Le malheur de l' homme a dit Descartes, vient de ce qu'il a d 'abord été un enfant... Ce qui caractérise la situation de l' enfant, c'est qu 'il se trouve jeté dans un univers ..., qui lui apparait comme un absolu; où il vit, est le monde du sérieux*”. Simone de Beauvoir, *Pour une morale de l'ambiguïté, op. cit.*, p. 51. Francis Jeanson divide significativamente su obra *Sartre par lui-même* en «Un théâtre de la bâtardise.. y «La conversion du bâtard... “

(608) *Les mots, op. cit.*, pp. 21, 25, 84.

conflit des dogmes mais par l'indifférence de mes grands-parents». Tenía a los curas por «*bêtes curieuses*». El señor Schweitzer se consideraba "anticlerical declarado".

De ahí que, si Jean-Paul pudo tener necesidad de Dios, quizá "*sans ce malentendu... il aurait pu y avoir quelque chose entre nous*" (609). El resultado fue el desorden: lo sagrado dio paso a las letras y «*l'immortalité terrestre s'offrit comme substitut de la vie éternelle*». Durante largo tiempo, escribir fue para él un pedir a la religión "*d'arracher ma vie au destin*". Y supuesta la idea que se tenía del ateísmo, este sería para Sartre "*une entreprise cruelle et de longue haleine*". Sin embargo cree haberla llevado hasta el final, por lo que con frecuencia declarará: "*je ne crois pas en Dieu*" (610). Así pues, éste habría sido el ambiente en que se habría visto envuelta la niñez de Sartre. Algo parecido a lo que le ocurriría a "*L'enfance d'un chef*", en la que Jean-Paul quiere reflejarse: niño "farsante", «obscenamente ahí..... que considera a sus padres como a dioses necesarios y cuyo aprendizaje religioso se desarrolla en circunstancias de similares características (611).

El mismo caso de Flaubert, «*mélange explosif de scientisme naïf et de religion sans Dieu*" (612) ¿no sería igualmente una clara expresión del mundo de *Les mots?* (613). Concluyendo: esta experiencia existencial de la infancia que creará después como fruto de la reflexión filosófica los conceptos opuestos del *en-soi*, el *pour-soi* y el *pour-autrui*, nos hace deducir que el ateísmo sartreano, en el que lo sociológico jugó un papel determinante es un ateísmo motivado, producto de un aprendizaje, Lo cual nos induce a pensar que Sartre tuvo conciencia de que: «es sólo en el nivel de una vocación huma-

(609) O. cit., pp. 85, 86, 87, 88, 89.

(610) O. cit., pp. 209, 210, 212, 213.

(611) L'enfance d'un chef., en *Le mur*, op. cit., pp. 170, 168, 167.

(612) J.-J. Brochier, «Les huns et les autres.., *L'Arc*, "J.-P. Sartre", n. 30, p. 65.

(613) "Au fond, L' idiot de la famille, c' est avant tout la suite interminable des Mots,» Q. Ritzen, «L' idiot de la famille», *Les Nouvelles Littéraires* Julio, 1971; Y P. Boisdeffre, «L'élève Flaubert devant le professeur Sartre», *Les Nouvelles Littéraires* (Agosto, 1972).

na donde la invocación misma de Dios adquiere su sentido» (614). El problema de Dios se transforma así en un problema humano, y precisamente por este planteamiento, fue evocado a la pura inmanencia de lo humano.

EL FENÓMENO CULTURAL DE LA MUERTE DE DIOS

Supuestas las ideas de Sartre, es preciso dejar constancia, además, de la posible relación existente entre el ateísmo de Jean-Paul y el actual problema del ateísmo contemporáneo, cuya fórmula más radical está representada en la antropologización de la teología, y en concreto en la problemática de la «muerte de Dios». Relación que hemos de encontrar precisamente teniendo en cuenta la fundamentación ontológica expuesta y la persistencia de la necesidad religiosa en el hombre observada en Sartre. En efecto, a partir de la revolución industrial y de los avances científicos, el hombre había de conseguir una mayoría de edad que corroboraría categóricamente la afirmación de la autonomía del hombre y del mundo.., que siguen sus propias leyes independientes,.. y que habría de suponer lógicamente una desacralización.

La radicalización de este fenómeno provocará, en justa consecuencia, “el sentido creciente... de que Dios ha desaparecido, que está ausente, incluso que, en cierto sentido, ha muerto; con lo cual y como mínimo empezamos a sospechar que: el Dios de la tradición... no sólo está muy lejos, sino que nos resulta irrelevante” (615). Compte nos había alertado ya acertadamente ante esta realidad al describir su «ley de la evolución intelectual

(614) F. Jeanson, *El problema moral y el pensamiento de Sartre*, Siglo XXI. Buenos Aires, p. 270.

(615) W. Hamilton, *La nueva esencia del cristianismo*, Sígueme, Salamanca, 1969, pp. 146, 145.

de la Humanidad, o ley de los tres estados” (616). Esta “muerte de Dios” se manifestará en una amplia gama de variantes. Sin embargo, lo que caracteriza claramente a todas ellas es el rechazo, al igual que en Sartre, de cualquier realidad extranatural que se oponga o coarte la plenitud de la libertad humana (617).

Además, en realidad, no se trata sino de una exigencia cultural de inmanencia sobre la Trascendencia: Kant serviría de aldabonazo para la Inmanencia. Hegel, bajo las características de Aprobación o Asunción y la divinización del hombre, daría igualmente una importante pauta para este concepto ateo de la inmanencia. Y precisamente sobre su esquema, Feuerbach expondría en su *Esencia del cristianismo* su tesis de que “afirmar la posibilidad de Dios no es más que afirmar la personalidad como esencia absoluta” (618) la antítesis lógica la constituiría la religión alienadora, opio del

(616) «Según esta doctrina... todas nuestras especulaciones... tienen que pasar sucesiva e inevitablemente... por tres estados teóricos diferentes, que las denominaciones-habituales de: teológico, metafísico y positivo podrán calificar... suficientemente... al menos para aquellos que hayan entendido bien el verdadero sentido de los mismos. El primer estado, aunque indispensable... debe ser concebido luego como puramente provisional y preparatorio; el segundo, que no constituye en realidad más que una modificación disolvente del primero, no tiene nunca más que un simple destino transitorio, para conducir gradualmente al tercero; es en éste... donde radica... el régimen definitivo de la razón humana» «Y si todas las explicaciones teológicas han caído... es únicamente porque las misteriosas indagaciones que esas explicaciones consideraban han sido cada vez más desechadas como radicalmente inaccesibles a nuestra inteligencia» En una palabra, «la revolución fundamental que caracteriza la virilidad de nuestra inteligencia, consiste esencialmente en sustituir en todo la inaccesible determinación de las causas propiamente dichas, por la simple averiguación de las leyes». Comte, *Discurso sobre el espíritu positivo*, Aguilar, Buenos Aires, 1965, p. 41-42, 45, 55.

(617) Rechazo que encuentra su justificación en las vivencias de ciertos momentos históricos, pues, como afirmaba Maritain: «Ya el ideal de la Edad Media era imperado por dos dominantes: la idea o el mito de la fuerza al servicio de Dios y la convicción de que la civilización era en cierto modo función de lo sagrado e implicaba la unidad de la religión», a lo que Sartre responde con evidencia: *on ne saurait rien trouver qui rappelle*

(618) Robinson, *Sincero para con Dios*, Ariel, Barcelona, 1967, p. 87.

pueblo según términos marxistas, de la que se deduciría necesariamente la síntesis de un planteamiento antropológico de la religión.

Fórmula que el existencialismo adquiriría como suya. Nietzsche, por su parte, continuador de la idea de Feuerbach según la cual lo que entonces se consideraba como ateísmo sería vivido posteriormente como religión, proclamará altivamente la muerte de Dios en defensa del hombre, acusando duramente al cristianismo (619). Y es significativo que Nietzsche y Sartre, coincidentes en diversos aspectos, como el proyecto, los valores (620) y fundamentalmente la afirmación humana correspondiente a la muerte de Dios (621) ambos sean acusados de un equivalente “*athéisme religieux*” (622). Fren-

(619) Considera que “los dioses han sido inventados por temor”. La religión es una religión de la crueldad contra los hombres» y opuesta a la madurez humana: Dios ha sido hasta ahora responsable de cada hombre que nacía... pero en cuanto se dejó de creer en Dios... se hizo el hombre responsable». Por eso, la *religion nouvelle* deberá caracterizarse por «... nada de Dioses... El yo restituido... [y sólo así]... después de la muerte de la religión puede brillar la "invención de lo divino"». Del mismo modo hablará Zaratustra: “... [los sacerdotes] me repugnan, aunque esto no tiene nada de particular desde que estoy entre los hombres... no de otra manera sabían amar a Dios que crucificando a los hombres”. De ahí que: «si queréis... encontrar el camino de la libertad, tenéis que ser redimidos de otros muy superiores a los redentores». y en fin, las distintas afirmaciones de *La gaya ciencia*, “el auticista”, etc., quedarían reunidas en su autobiografía de *Ecce homo*: «Qué sentido tienen estas concepciones engañosas... auxiliares de la moral... si no el de arruinar... a la humanidad... El cristianismo es esa negación de la voluntad de vivir erigida en religión». F. Nietzsche, *Obras completas*, Aguilar, Buenos Aires, 1951-1959; vol. XII: *Tratados filosóficos*, 1957.

(620) Stern, *op. cit.*, pp. 190, 82-83.

(621) ...El existencialismo no es nada más que un esfuerzo por sacar todas las consecuencias de una posición atea coherente.» *El existencialismo es un humanismo*, pp. 89, 94 (en adelante *EH*). Recordemos también las citas recogidas a propósito de *Le Diable et le bon Dieu* y *Les mouches*.

(622) G. Lukács, *Existentialisme ou marxisme?*, *op. cit.*, p. 20. 91. G. Marcel, *L'homme problématique*, París, 1955, p. 63. 92. V. Camps, *Los teólogos de la muerte de Dios*, p. 11. 93. «No tengo afición al heroísmo ni a la santidad. Lo que me interesa es ser hombre...»...y pensó que no es lo más importante que esas cosas tengan o no tengan un sentido, sino saber qué es lo que se ha respondido a la esperanza de los “hom-

te a ellos, Marcel defenderá que “*le Dieu dont Nietzsche a annoncé... la mort, fut le dieu de la tradition aristotélique tomiste, le dieu premier moteur*” (623) o como afirmarla Heidegger: “La afirmación “Dios ha muerto” no es la concesión personal de un ateo, sino la proclamación del fin de la metafísica” (624).

Pero los seguidores de aquellas teorías habrían de continuar la labor comenzada: Freud habría de compartir la convicción nietzscheana de que Dios debe ser destronado para facilitar la valoración y libertad del hombre. Camus describirá que no sólo ya los falsos dioses sino todos los dioses se han retirado calladamente; hecho que aceptará no como algo bueno o terrible, sino sencillamente como un hecho lamentable que hay que dar por supuesto (625) y la expresión del Rieux camusiano se aproximará a la postura del Ivan de Dostoievski, en el que los diálogos Alioscha-Ivan manifestarán la relación contemporánea entre el santo y el rebelde” (626). Y hasta el mismo cineasta I. Bergman, de claras raíces sartreanas, planteará incansablemente este hecho religioso en términos similares (627).

bres.» Pero, ..¿Qué quiere decir la peste? Es la vida y nada más... “y el doctor Rieux decidió redactar la narración... para dejar por lo menos un recuerdo de la injusticia y de la violencia que les había sido hecha.» A. Camus, *La peste*, Sudamericana, Buenos Aires, 1968, pp. 200, 233, 239, 240.

(623) G. Marcel, *L'homme problématique*, París, 1955, p. 63.

(624) V. Camps, *Los teólogos de la muerte de Dios*, p. 11.

(625) «No tengo afición al heroísmo ni a la santidad. Lo que me interesa es ser hombre...»..y pensó que no es lo más importante que esas cosas tengan o no tengan un sentido, sino saber qué es lo que se ha respondido a la esperanza de los hombres.» Pero, “¿Qué quiere decir la peste? Es la vida y nada más... Y el doctor Rieux decidió redactar la narración... para dejar por lo menos un recuerdo de la injusticia y de la violencia que les había sido hecha.» A. Camus, *La peste*, Sudamericana, Buenos Aires, 1968, pp. 200, 233, 239, 240.

(626) Dostoievski, *Los hermanos Karamazov*, Bruguera, Barcelona, 1965.

(627) Así, en *Gritos y susurros*, Agnes, muerta, responde: «Aquí está la eternidad.., en el sentido de revelarnos que la Trascendencia, lejos de una trasposición mágica, está ya en clara continuidad, sin solución, en el tiempo mismo, en la inmanencia.

Por todo lo cual, no es de extrañar que Hamilton señale a Sartre como punto de intersección y arranque del nuevo movimiento teológico protestante con el que le une un perfecto paralelismo (628). Finalmente, si es cierto que Sartre ha insistido en que «Dios ha muerto», si Hegel trató de sustituirlo por su sistema, del mismo modo que Comte lo hizo con la religión de la humanidad y el positivismo, ¿no será porque, desde su óptica, constituye realmente un interrogante para el hombre? Jean-Paul así lo cree cuando afirma: «*Ce silence du transcendant, joint a la permanence du besoin religieux chez l' homme*

(628) En efecto, si tenemos bien en cuenta las afirmaciones sartreanas apreciaremos la coincidencia en diversos puntos de vista: Así, por citar algún ejemplo, Harvey Cox define la secularidad como «la liberación del mundo, de sus concepciones religiosas y cuasi-religiosas». Tillich, por su parte, junto con Van Buren, reafirma la desaparición de Dios de la Metafísica como el Dios de las "alturas" o el Dios "de afuera". Dios, ahora, dicen, «es el fondo de nuestro mismo ser... Quizá tengáis que olvidar todo lo que de tradicional habéis aprendido acerca de Dios... Si sabéis que Dios significa profundidad, ya sabéis mucho acerca de Él... El nombre de ese fondo de la historia, es Dios... A su vez, John A.T. Robinson parece haber usado las mismas expresiones de Sartre cuando dice: «Para el teísta... si no existiera una persona "afuera", el firmamento estaría vacío, los cielos serían cual bronce y el mundo carecería de esperanza" (como Sartre en *Le Diable*, p. 231 y *EH*, pp. 89, 94). Y, matizando el concepto de la Trascendencia, continua: «decir que Dios es personal, equivale a decir que la realidad es personal en su más profundo nivel...; que en las relaciones personales... es donde entramos en contacto con el sentido final de la existencia..... Por otra parte, y como lógica consecuencia de su ontología, Sartre insiste en lo inútil e innecesario del ser de la religión (*Le mur*, p. 16; *Le sursis*, p. 404; *Morts sans sépulture*, p. 118, etc.). Pues bien, D. Bonhoeffer, al que su amigo E. Bertge aplicaba la imagen de Nietzsche, opina que no podemos ser honestos sin reconocer que hemos de vivir en el mundo «et si *Deus non daretur...*, rechazando el Dios dador de respuestas y explicaciones y concluyendo que el cristianismo no debe ser confinado a aquellos que confían en un «Dios solución.. a las llamadas «últimas cuestiones... Finalmente, podemos citar a Barth como símbolo de la defensa del hombre concreto: Él, a raíz de la postura de muchos teólogos adoptada en contra del hombre, según su opinión, en la guerra del 14, afirmaba: «A partir de aquel momento, la teología del siglo XIX... empezaba a carecer de porvenir... H. Cox: *La ciudad secular*, Península, 1968, pp. 24, 39. Tillich, *Se conmueven los cimientos de la tierra*, Ariel, 1968, pp. 95 y 97. J. A. T. Robinson: *Sincero para con Dios*, op. cit., pp. 87 ss. R. Marle, *D. Bonhoeffer*, 1968, p. 23. Bosc, *Teólogos protestantes contemporáneos*, Sígueme, 1968, pp. 19, 68.

moderne, voilà la grande affaire, aujourd'hui comme hier» (629) y al igual que Nietzsche planteaba la posibilidad de una supervivencia de Dios por «las sombras de las cavernas», Sartre reconoce la necesidad religiosa en el hombre: «Dieu se tait, je n' en saurais démarche, tout en moi exige Dieu, je ne saurais l' oublier... A vrai dire, cette expérience se retrouve, d' une façon ou de l'autre, chez la plupart des auteurs contemporains: c' est la déchirure de Jaspers, la mort de Malraux, le délaissement de Heidegger, l' être-en-sursis de Kafka, le labeur maniaque et vain de Sisyphe chez Camus, l' Aminadab de Blanchot» (630).

En suma, en el capítulo V habíamos afirmado que el “ateísmo” de Sartre podía ser considerado desde la triple perspectiva de: unas deficientes experiencias psicosociales infantiles, de un cuestionable análisis fenomenológico-ontológico y de una concepción religiosa opuesta al pleno desarrollo y libertad del ser humano. Ahora queríamos corroborarlo desde la revisión de los términos de: fenómeno-trascendencia-libertad, la lucha de las libertades, la ubicación del ateísmo de Sartre y el fenómeno cultural de “la muerte de Dios”. Aunque es en ellos donde debemos situar el debate estrictamente filosófico, quizás también sea oportuno tener en cuenta la propia afirmación de Sartre (a la que nos hemos referido anteriormente) según la cual “si no hubieran existido ciertos malentendidos entre la religión y yo, quizás... *il aurait pu y avoir quelque chose entre nous*”.

(629) *Situations 1*, Gallimard, París, 1947, p. 142.

(630) *O. cit.*, p. 143.

CUARTA PARTE: J.-P. SARTRE, ¿UNA FILOSOFÍA DE / PARA NUESTRO TIEMPO?

En las páginas anteriores he tratado de analizar la figura de Jean-Paul Sartre desde un punto de vista crítico, a través de tres Partes principales. En la Primera, he pretendido contextualizar y presentar la figura de Sartre. En la Segunda, he llevado a cabo el análisis fundamental: Fenomenológico, Ontológico y Social, reflejando un proceso evolutivo de *L'Être et le Néant* a *La Critique de la Raison Dialectique* que, en anteriores trabajos, había definido como *una evolución ontológico-social de una psicología fenomenológica*. En la Tercera Parte, he querido referirme a dos cuestiones de especial significación en Sartre como son su proyección psicológica y su ateísmo existencialista. Llegado a este momento, constato que tras la muerte de Sartre en 1980, después de un gran periodo de silencio y crítica de los intelectuales, se está produciendo *une renaissance sartrienne* respecto a su figura y a su obra. Ello me ha suscitado diversos interrogantes por los que me siento interpelado y a los que, de algún modo, me siento obligado a responder.

VIII.- TRAS LA MUERTE DE J.-P. SARTRE: UN SIGNIFICATIVO RENAISSANCE

Como hemos descrito en las primeras páginas de nuestra investigación, Jean-Paul Sartre fue un icono emblemático del siglo XX, ensalzado y criticado con la misma intensidad. Filósofo, escritor, premio Nobel, novelista, dramaturgo, cineasta, periodista, hombre de acción...trabajó todos los géneros con vehemencia y brillantez. Elaboró sus grandes ensayos de *La Nausée*, *L'Être et le Néant*, *La Critique de la raison dialectique*, *Questions de Méthode*, *L'Existentialisme est un humanisme*... y trató de acercar su filosofía a los ciudadanos a través de sus novelas, obras de teatro y artículos de prensa. *Les Mots*, *Huis clos*, *Les chemins de la liberté -L'Âge de raison*, *Le Sursis*-... no eran en realidad sino la expresión de su pensamiento traducido literariamente, no eran sino dos caras de la misma realidad. Mostró un gran interés por la psicología a través de obras como: *La transcendance de l'ego*, *L'Imagination*, *L'Imaginaire* y *Esquisse d'une théorie des émotions*. Manifestó sus opiniones políticas –a veces cambiantes y contradictorias- por medio de *Le Mur*, *Morts sans sépulture*, *Les Mains sales*, *Les jeux son faits*, ...Reflejó problemas humanos por medio de *Les Mouches*, *Huis clos*, *Baudelaire*, *Saint Genet*, *L'Idiot de la famille*...Se comprometió con temáticas concretas a través de *Reflexions sur la question juive*, *La putain respectueuse*, *Le diable et le bon*

Dieu.... Su acción política quedó expresada a través de *Kean, Les séquestrés d'Altona, Nékrassov, L'Engrange...* y fue recogida en las diversas *Situations I-X. Les Temps modernes*, revista fundada por él y sus colegas más cercanos, fue el lugar de encuentro de todos los debates culturales, sociales y políticos de la época. En el momento presente, pasadas cuatro décadas de su desaparición, las preguntas que me planteo giran en torno a su vigencia y validez. Me interrogo si Sartre es un autor ya amortizado o si, por el contrario, puede ser considerado un pensador de y para nuestro tiempo. Me cuestiono si puede ser conceptualizado como un filósofo contemporáneo de pleno derecho. Más aún, trato de averiguar si su filosofía, con sus puntos fuertes y débiles, contiene realmente elementos de interés para nuestra época. Me pregunto, incluso, si implica contribuciones significativas y relevantes para la sociedad del Siglo XXI. He ahí el intento de las páginas siguientes.

SUGESTIVA EVOLUCIÓN, NO LINEAL, HACIA UNE RENAISSANCE SARTRIENNE

Sartre murió el martes 15 de abril de 1980, a la edad 75 años y fue enterrado en el cementerio de Montparnasse, en la primera alameda de la derecha, no muy lejos de Baudelaire. Millones de palabras se dieron cita para saludar su marcha, millares de despachos de agencia cruzándose en el mundo entero y en todas las lenguas, análisis, síntesis, citas, cantidades y cantidades de documentos, de discursos. Y sin embargo, un gran vacío: ninguna verdadera oda fúnebre, a imagen de las que él había redactado ante las tumbas de sus amigos, Camus, Merleau-Ponty, Nizan, Gide, Togliatti, Fanon... Nadie tomó la palabra de un modo a la vez lírico y global, como cuando él saludaba, con brillantez, la vida de sus amigos desaparecidos.

Con estas palabras nos narra Annie Cohen-Solal la muerte de Sartre en su extensa obra *Sartre: 1905-1980* (2005^a, 766 páginas) (631). Sartre había muerto -nos sigue describiendo- y su presencia - ausencia molestaba extrañamente a los intelectuales franceses como un curioso mal. No conse-

(631) Cohen - Solal, A.: *Sartre 1905-1980*. 2005^a). Edhasa 765 págs. Barcelona, 2005, Postfacio, pp. 676-689. La Dra Annie Cohen-Solal, relevante biógrafa y analista de Sartre, contó en sus investigaciones con la estrecha y cómplice colaboración de Simone de Beauvoir y de Arlette Elkaïm-Sartre. Ello le permitió utilizar documentos de primera mano y es lo que avala la calidad y fiabilidad de sus testimonios. Ocupó el puesto de consejera cultural en la embajada de Francia en los Estados Unidos entre 1989 y 1993, enseñó en las Universidades de Caen, Berlín, Jerusalén y New York y fue responsable de diferentes cursos en *L'École Normale Superior* de Francia.

guían evacuarle y su nombre salía en los periódicos de modo regular, pero de un modo lacerante y oscuro, según tres voces dominantes: le buscaban un sucesor, le transformaban en chivo expiatorio para todos los “errores” políticos de antaño, reconocían finalmente que la proximidad de su muerte nos reducía a un pasivo silencio. Los intelectuales en general y los editores en particular, adoptaron todos la misma actitud frente a ese “producto cultural” que acababa de desaparecer y del que ignoraban si convenía enterrarlo precozmente, evacuarlo radicalmente o reemplazarlo (632).

Cuando Sartre murió en el hospital de Broussais –comenta Cohen-Solal en un nuevo estudio: *Sartre, un penseur pour le XXI siècle* (2013)- la prensa entera le dedicó un homenaje histórico. Y cuando, el sábado siguiente, fue enterrado en el cementerio de Montparnasse: *on eut l’impression que c’était Victor Hugo que la France enterrait une deuxième fois*. Después, *son oeuvre s’embarqua dans une étrange aventure, faite de bonheurs et de malheurs, selon les pays et selon les époques*. A la muerte de Sartre, el extraño anatema que la Universidad arrojó sobre su obra, así como el proceso de aquellos que intentaron hacerle responsable de todos los errores del siglo pasado, impregnaron el debate intelectual *d’un véritable règlement de comptes*. En el curso de los mismos años posteriores a su muerte, Sartre no cesó de suscitar reacciones a menudo violentas en los medios de comunicación franceses. Éstos le trataron en primer lugar con indiferencia y después, una vez más, como el responsable de todos los errores políticos posibles. Sartre apareció a los intelectuales comme un *étrange fardeau, provoquant une surenchère, comme s’il était naturel de le malmener* (633).

En este contexto de animadversión hacia Sartre, Cohen-Solal recuerda con tristeza la subasta de sus obras. Era -nos narra- un 12 de junio de 1984, en la sala nº 1 del Nouveau Drout, los manuscritos de Jean-Paul Sartre salen a la venta como un lote cualquiera, el lote nº 115. Se presentan a la sala: *Qu’est-ce que la littérature?*, *la Mort dans l’âme*, *Notes pour une morale*, *Les Mains Sales*, *Le Diable et le Bon Dieu*, *Les Mots*...Esto ocurría sólo cuatro años después de su muerte. Era la dispersión de las primeras reliquias. A lo largo de su vida, Sartre esparció por todas partes sus manuscritos, los regaló, los perdió. Confiesa que le disgustó profundamente la escena: “nunca se contem-

(632) Cohen-Solal, 2005^a, o. cit. pp. 681-682.

(633) Cohen-Solal, A.: *Sartre, un penseur pour le XXI siècle*. Gallimard. Paris, 2013, p.12.

pla con agrado cómo los valores simbólicos tan estimados son brutalmente valorados, expuestos y vendidos”. Todos aquellos manuscritos habían salido de la mano de Sartre; algunos incluso eran inéditos. ¿Hacia dónde habían partido? ¿Se podrían consultar alguna vez? ¿Reaparecerán algún día?. Desde la muerte de Sartre, en abril de 1980, “su obra atravesaba una especie de espacio peligroso” (634).

Mientras esto ocurría en Francia, en numerosas partes del mundo comenzaban a surgir homenajes. Los elogios procedentes de Europa, África, Asia, Oceanía y de las dos Américas, coincidían en una cuestión: *le message de Sartre restait, aux yeux de leurs intellectuels, un outil de référence pour déchiffrer leur époque, et son oeuvre suscitait toujours le même intérêt*. Ello sucedía en general y en países concretos como Bélgica donde el debate sartreano *ne perdit jamais ni de sa vigueur, ni de son actualité*. Tras su muerte, *on se gardera de parler d'héritage dans le cas d'un penseur que se défia toujours de tout enfermement*. Se hablará más bien de los lectores de Sartre, activos en Europa, América Latina, Antillas, África..., para los cuales quedan todavía tantas páginas por descubrir, tantas notas, tantas conferencias, tantos textos por descifrar que no se acabarán de encontrar *dans ses inépuisables écrits, une attention permanente aux jeuneuses du monde, un élan salutaire pour engager leurs propres aventures intellectuelles et quelques intuitions fulgurantes pour déchiffrer le XXIe siècle*. Ello hizo que Cohen-Solal se corroborara en la existencia real *d'une renaissance sartrienne* (635).

Volviendo sobre Francia, ella reflexiona: si es verdad que su tendencia a atacar los tabúes de la memoria colectiva (colonización, insumisión...) hacen de Sartre un personaje sospechoso en un país de tradición católica; si es verdad que la Universidad francesa ha llevado mal integrar a los exégetas de su heredero más subversivo; si es verdad que algunos sartrianos han debido cambiar de disciplina o exiliarse al extranjero para continuar sus trabajos (Bélgica y Gran Bretaña son los grandes puntos de huida de los sartrianos en el exilio), *ne serions-nous pas en train de vivre une sorte de retour vers Sartre?*. En Francia, bajo el impulso de ediciones *Gallimard*, la obra de Sartre retomó una nueva vida, gracias a la aparición de manuscritos inacabados, olvidados, que aportaban informaciones sorprendentes sobre su trayectoria y sobre su

(634) Cohen-Solal, A., 2013, o. cit., pp. 9-10

(635) Cohen-Solal, A: 2013, p. 12; 2005b, p. 126; y 2013, p. 12, respectivamente

obra, desvelando dosis de misterio o revelando ciertos estratos más profundos de su escritura. Tendencia amplificada por su revista *Les Temps Modernes* y gracias a la publicación científica *Études sartriennes*, que reseña sistemáticamente documentos, discursos, archivos, y otros detalles que habían acompañado al filósofo en sus numerosos viajes. Todas estas publicaciones permiten la renovación de la investigación sartriana. Según el citado *Group d'études satriennes* que se reúne cada año en la Sorbona alrededor del 21 de junio (aniversario del nacimiento del filósofo, *Sartre est sans aucun doute aujourd'hui l'écrivain-philosophe le plus étudié et le plus cité de son temps*. Transmitida por una pléyade de investigadores e intelectuales cada vez más jóvenes, y organizada por sociedades sartrianas cada vez más dinámicas, en los cinco continentes, su obra suscita un creciente interés. Constantemente son llevadas a cabo tesis (como la presente), publicaciones, investigaciones, blogs y debates en torno a cuestiones políticas actuales, esenciales, como: interdependencia de las culturas, la efervescencia de la sociedad civil, el pensamiento colonial, la globalización de los movimientos de liberación..., siempre *dans une atmosphère de confrontations bouillonnantes et passionnées* (636).

Y si –se pregunta Cohen-Solal- la gran fuerza de la obra sartreana residiera en realidad *dans ses innombrables resonances et dans la diversité de ses lecteurs de par le monde?*. Entre estas *innombrables résonances* podríamos citar – dice Cohen-Solal- a Joseph Nanven Garba, embajador de Nigeria en la ONU y presidente del comité especial contra el Apartheid. En octubre de 1984, en Nueva York, él explicó a Claude Cheysson, ministro francés de Asuntos extranjeros, que *la lutte des Africains contre l'Apartheid était inconcevable sans référence à l'oeuvre sartrienne*. O, también, Américo Martín, político venezolano, candidato a la presidencia de su país, que en junio de 2004 en Caracas, no podía explicar su evolución política *qu'en référence à la dynamique de la pensée sartrienne*. Utilizando una expresión sartriana, decía que *j'ai changé à l'intérieur d'une permanence*. Permanencia que para él consistía en *certains valeurs, comme le respect du prochain, l'amour de la liberté, la vocation sociale et la dénonciation des abus* (637). O, igualmente, los filósofos Jack A. Reynolds y Steven J. Churchill que, desde 2010, en la *Trobe University*, en Melbourne-Australia, se comprometieron en la realización de un

(636) Cohen-Solal, A.: 2013, o. cit., pp. 24, 11 y 23-24 respectivamente.

(637) Cohen-Solal, A.: 2013, o. cit., p. 25.

diccionario de *Key sartrian concepts*, consultando a expertos de los cinco continentes. O, esos estudiantes brasileños -especialmente los del Prof. F. Castilho, de la UNICAMP de S. Pablo, la segunda universidad de Brasil- que en los últimos años han llevado a cabo tesis sobre la obra de Sartre, representando éstas un treinta por ciento de las tesis publicadas sobre él en el mundo. O, el Prof. Lau Kwok Ying que, en el departamento de Filosofía de la *Chinese University of Hong Kong*, enseña *L'Être et le Néant*. O, en fin, la Profesora Jiang Dandan que, en la *East China Normal University* de Sanghai, recuerda la importancia que tuvo la obra sartriana en la juventud china de los años 1980, que condujeron a los acontecimientos de la plaza Tian'anmen (638).

De ahora en adelante – nos dice Cohen-Solal (2013)- la obra de Sartre es leída en su integralidad, en contexto, con nuevas claves (geográfica, geopolítica, antropológica, investigación urbana). Desde aquellos años en L'École Normale Supérieure, verdadero nacimiento de su formación política de 1924 a 1928, Sartre eligió emprender nuevos caminos, analizar las ideas entre las diversas disciplinas, explorar distintas formas estéticas, apasionarse por otras culturas, rediseñar nuevos territorios, proponer nuevas configuraciones geopolíticas, llegando a ser un actor esencial en el dominio del *transfer culturel*. Encontramos *la marque de cette pensée en mouvement qui n'eut de cesse d'irriguer le monde*. Así, reedescubrimos a aquel joven Sartre en diálogo con Virginia Woolf en 1932, el de las conferencias pronunciadas en Havre, mientras laboriosamente escribía *La Nausée*, convertido ahora en la referencia cotidiana del ministro brasileño de Cultura, Gilberto Gil, en su política con los jóvenes de la favelas de Rio de Janeiro. O, reencontramos el estudio de la *Critique de la raison dialectique* como *outil d'empowerment par excellence pour les étudiants afro-américains*, en la Universidad de Memphis, en Tennesis, en el momento de la elección de Barack Obama (639).

Todo esto ocurría como si....*cette multinationale sartrienne* llegara a prolongar, en un laboratorio experimental fundado sobre *une porosité de frontières* entre géneros, disciplinas, lenguas y culturas, las cuestiones de su tiempo esbozadas por Sartre. Para demostrar que su impacto no reside tanto

(638) Cohen-Solal, A., 2013, o. cit. p. 26

(639) Cohen-Solal, A.: 2013, o. cit. p. 27-28

dans un système de pensée bouclé, fermé et apaisant, obstinado en repensar el modelo occidental, cuanto para demostrar que Sartre *c'est d'abord un modèle, une pratique, avant d'être une doctrine* (640). Por todo ello, no es de extrañar que J.P. Boulé (2013) corroborara esta impresión general de *une renaissance sartrienne*, destacando la actualidad de Sartre y afirmando de Cohen-Solal que ciertamente *argues for a renewal of interest in Sartre, to whom she refers as a "global intellectual"* (641).

Así pues, tras la muerte de Sartre y tras un cierto periodo de indiferencia hacia él, el silencio de los intelectuales pareció minimizarse para ir dejando paso a una fase de replanteamiento sobre la posible actualidad, utilidad y validez de la obra sartriana. Como nos explicaba Cohen-Solal, en el extranjero el fenómeno sartriano mantenía su vigor y afluían proyectos de toda índole: congresos internacionales, proyecto italiano, proyecto londinense, proyecto noruego...Ahora bien, volver sobre Sartre "suponía tocar, de nuevo y a la vez, la historia de la filosofía, de las luchas políticas, de la literatura, del cine, de la estética, de los grandes movimientos de las ideas, del teatro, de la prensa...y todo ello a escala nacional e internacional al mismo tiempo". Escribir sobre Sartre tras su muerte "era una empresa que iba a contracorriente". Pero al mismo tiempo "era urgente poner los relojes en hora". Había cierto número de contraverdades, falsos debates y malos rumores. En torno a él existían signos de una sucesión de desviaciones, de giros, de cambios de rumbo, de un pensamiento en movimiento. Era preciso proceder rápidamente a una especie de "higiene sartriana", de trabajo sistemático de cada dossier, "para ir quitando, capa tras capa, todas las losas, todas las protecciones acumuladas progresivamente sobre la obra sartriana" (642).

Se trataba de descubrir a un nuevo Sartre, de iluminar las zonas de sombra de su pensamiento, sus contradicciones, sus misterios, sus relaciones de amor y odio. La empresa no era fácil. Era preciso llevar a cabo una gran búsqueda en todas las direcciones para obtener el máximo de testimonios, descubrir el máximo de huellas de todo orden – escritas, orales, iconográficas, sonoras- tratarlas, aplicarles principios de organización e integrarlas en un

(640) Cohen-Solal, 2013, o. cit. pp. 23-24.

(641) Boulé, J.P.: "Annie Cohen-Solal: Une renaissance sartrienne". *Times Literary Supplement*, September, 6, 2013.

(642) Cohen-Solal, A.: 2005^a, o. cit. pp. 682-683.

análisis. Cohen-Solal llevó a cabo entrevistas con doscientos doce testigos, visitó veintitrés archivos públicos, entre ellos los inéditos del F.B.I y del Quai d'Orsay, así como más de veinte archivos privados, hojeó casi setenta diarios o periódicos franceses y extranjeros, viajó por Francia, Europa y América seleccionando, clasificando, analizando, y contrastando. Precisamente, el trabajo de Cohen-Solal está elaborado de forma meticulosa desde la perspectiva de la microsociología interaccionista, que intenta comprender la sociedad del lado de la subjetividad de los actores. En él adopta varios principios metodológicos que integran a su vez un enfoque global, fenomenológico y generativo. Un enfoque global (holístico) que integra todos los "géneros" con los que se había construido la obra sartriana. Un enfoque fenomenológico, que intenta reconstruir el proyecto sartriano desde el punto de vista de Sartre. Dar cuenta del "intelectual total", del activista, de su proyecto de investigación del "mundo entero". Un enfoque generativo, que hace incapié en el proceso más que en el producto. Cohen-Solal decide presentar a Sartre en movimiento, dar cuenta de su pensamiento como un pensamiento en marcha (643).

De sus análisis deduce que posiblemente la verdad de Sartre no estaba exactamente donde él había querido ponerla, sino en otra parte. No estaba en ciertos textos, sino en la lección de su vida, en los últimos años por ejemplo, "en el papel del anciano caballero, en su empeñamiento en pensar contra sí mismo". Estaba dentro de esa larga sucesión de tensiones no resueltas entre poética y política. Se hallaba "en esa obsesiva pregunta sobre el sentido simbólico de la vida, sobre la creación como punto nodal de todas las interrogaciones, porque no había un solo personaje sobre quien se interrogara que no fuese un creador: de Tintoretto a Freud, de Flaubert a Fanon, de Merleau-Ponty a Camus, de Baudelaire a Wagner" (644) .

Entre 1980 y 1987, la obra sartriana seguía construyéndose, moviéndose, convirtiéndose en una prolífica obra "póstuma". Aparecieron trabajos inéditos (*Une défaite*, escrito hacia 1925), surgieron nuevas informaciones sobre *La ceremonia del adiós* (1982), *Cahiers pour une morale* (1983), *Cartas al Castor* (1986), *Cuadernos de guerra* (1987)... planteándose cuestiones que ahora se formulaban de un modo distinto. A juicio de Cohen-

(643) Cohen-Solal, A.: 2005^a, o. cit. pp. 683-686.

(644) Cohen-Solal, 2005^a, o. cit. pp. 687-688.

Solal (2005^a), los años inmediatamente posteriores a la muerte de un escritor son muy problemáticos y el analista que emprende la tarea de investigación sobre ese periodo se expone a todas las tempestades. Cree conocer, cree saber, y de repente un documento imprevisto siembra la sorpresa. Por ejemplo –nos dice- había oído hablar mucho de la novela *Une défaite*, que Sartre había escrito a los veinte años. En medio de ella había una veintena de páginas tituladas “Un conte de fées” que resplandecían como un tesoro. Como todos los cuentos de hadas comenzaba con un “Érase una vez...”. Era la historia de un Príncipe, “de maravillosa inteligencia y exquisita belleza”, pero que, impasible y frío “no creía en el alma de los hombres”, vivía rodeado de autómatas... Un día, el Príncipe partió hacia el bosque..., y entonces le vino un terrible pensamiento: tendrían todas las cosas un alma?. Un prado, las hierbas, los árboles y todas las cosas de su alrededor parecían vivir con una vida “que le producía náuseas”.... Al final de su cabalgada, el Príncipe descubría el mundo, un mundo que era un incesante pulular, un desbordamiento de vida que le traía a la vez la evidencia de su libertad y de la existencia de los demás. Como habremos adivinado, en el juvenil cuento de Sartre, la cabalgada del Príncipe era un extraño escenario en el que parecen entremezclarse todos los temas, todos los motivos de su obra posterior. La cabalgada del Príncipe anunciaba, a través de la pluma de un estudiante de veinte años, los grandes temas de su obra futura: se atisban allí de modo especial *La Nausée* y *L'Être et le Néant*. Este cuento es “*La Nausée* contada a los niños, una alegoría de la vida de Sartre” (645).

Algo similar podríamos mencionar acerca de *Cartas al Castor* (1983/1986). La recuperación completada de estas *Cartas* es especialmente importante, dado que las informaciones sobre el Sartre más personal son particularmente significativas para conocer mejor al Sartre filósofo. Esta obra, publicada y presentada por Simone de Beauvoir, está dividida en dos volúmenes. En el primer volumen, recoge las cartas concernientes a 1926-1939. El segundo volumen, contiene el correo epistolar relativo a 1940-1963. Hasta tal punto la obra es sugestiva que, según nos cuenta Simone de Beauvoir, Gille que en su juventud fue durante mucho tiempo el mejor amigo de Sartre, se complacía en decirle: “amigo mío, los manuales literarios de los siglos futuros, indicarán: Jean-Paul Sartre, notable escritor epistolar, autor de algunas obras literarias y filosóficas” (646).

(645) Cohen-Solal, 2005^a, o. cit. pp. 11-12.

Del mismo modo, las ilustraciones sobre *Cuadernos de Guerra* llevadas a cabo tras su muerte (1987 / *Les carnets de la drôle guerre*, 1983) esclarecen dimensiones sartreanas desconocidas hasta entonces. En la presentación de la obra, Arlette Elkaïm-Sartre aclara que de los cuadernos que escribió Sartre durante su incorporación a filas en Alsacia, de septiembre de 1939 a junio de 1940, “sólo se han encontrado los que aquí se publican”. Nos dice que han pasado cuarenta años sin que hayan reaparecido, los restantes cuadernos, extraviados en un tren por un amigo soldado. Arlette considera que Sartre quiso que estas memorias fueran el testimonio de un soldado cualquiera sobre la guerra y el extraño giro que tomaba. Pero señala que en ellas pueden encontrarse además, de forma embrionaria, muchas de las ideas que iban a ser desarrolladas en sus obras sucesivas. Así, sus conceptos para edificar una moral analizados en *L'Être et le Néant* y *Les Mots*, y así también su preocupación por cómo dar cuenta de un hombre en su totalidad, que solo hallará respuesta en la última de sus obras *L'Idiot de la famille* (647).

Una subasta, un texto inédito, nuevas informaciones sobre obras significativas... años después de la muerte de Sartre, su obra seguía viviendo. Vivía con ritmo propio, imprevisible, reacia a todo control. Esta actitud asegura hoy -en opinión de Cohen-Solal- la próxima aparición de miles de páginas y preserva su obra en los sucesivo. Una obra siempre abierta, siempre vibrante y por mucho tiempo todavía inacabada. Es como si antes de partir, Sartre “se hubiera olvidado deliberadamente de cerrar sus carpetas, de apagar la luz. Como si en un último y desesperado intento se hubiera negado apasionadamente a abandonar su obra a los demás, a entregarse” (648).

En los años inmediatamente siguientes, J. Maristany (1987), C. Amorós (1990 y 1991) y E. Bello (1992) realizaron excelentes trabajos sobre la obra póstuma de Sartre, refiriéndose Maristany a trabajos inéditos elaborados entre 1923 y 1932; centrándose Amorós en los trabajos fundamentalmente filosóficos (1990, 143-160 y 1991, 133-161); y aludiendo Bello al Sartre literario-filósofo y

(646) Sartre: *Cartas al Castor*. Volúmenes I y II. Edhasa. Barcelona, 1986 (Gallimard. París, 1983), Vol I, p. 7.

(647) Elkaïm-Sartre: Prefacio a *Cuadernos de guerra: Noviembre de 1939 a Marzo de 1940 (Les carnets de la drôle guerre*, Gallimard. Paris, 1983), Edhasa. Barcelona, 1987, p. 7.

(648) Cohen-Solal, A. 2005^a, o. cit. p. 12.

comprometido (33). A tal respecto, J. Maristany, en su obra: *Sartre. El círculo imaginario: ontología irreal de la imagen* (Barcelona, 1987) nos ofrece una interesante recopilación de algunos inéditos importantes para un mejor conocimiento de Sartre. Nos dice que con anterioridad al trabajo presentado para la obtención del Diploma de Estudios Superiores en L'École Normale se conservan: cortos relatos que remontan a 1923, "L'ange morbide", "Jesus la chouette"; "Empedocle", un ensayo mitológico "Er l'arménien" y un artículo sobre derecho "La théorie de l'État dans la pensée moderne française", en 1924. Les siguen otros como "liberté et contingence", "La legende et la vérité", 1929. El primer esbozo de lo que habrá de ser *La nausée* se sitúa, según M. Rybalka (*Magazine Littéraire*, Sept. 1975) en otoño de 1931 bajo el título indicativo "Factum sur la contingence". Para un estudio más detallado de estos esbozos, Maristany nos remite a la Edición crítica de Gallimard, realizada bajo la dirección de M. Contat (649).

Por su parte, E. Bello (1992) en su trabajo *La obra póstuma de un pensador comprometido* pretende situar los escritos de Sartre en el marco de la obra publicada en vida, teniendo en cuenta dos perspectivas: una, la relación entre filosofía y literatura en Sartre, otra, la del intelectual comprometido. En su opinión, desde la muerte de Sartre, la cultura contemporánea no ha cesado de enriquecerse con los escritos póstumos del que es, sin duda, uno de los pensadores más lúcidos del siglo XX. Diez títulos publicados por Gallimard constituyen hasta la fecha su "opus posthumum". Entre ellos hay textos tan esperados como los que el mismo Sartre había anunciado al final de *El ser y la Nada* y con ocasión de la *Critique*, así como las Notas previstas para el vol. IV del estudio sobre Flaubert. Pero no menos significativos son todos los demás, en la medida en que ratifican nuestra percepción de un discurso proteiforme o bien añaden perspectivas, cuando no pruebas, de tal discurso: filosofía y novela, teatro y ensayo, autobiografía y biografía, carta y entrevista, conferencia y comentario político, reportaje, crítica y cine son, entre otras, las múltiples formas de un discurso a la vez disperso y coherente. En cualquier caso -concluye Bello- los escritos póstumos de Sartre no desmienten, sino que confirman, la tesis según la cual su pensamiento representa una figura inequívoca, tal vez la más expresiva, de la filosofía de la libertad y de la literatura del compromiso, esto es, "una figura arquetípica del intelectual com-

649) Maristany, J.: *El círculo imaginario: ontología irreal de la imagen*. Anthropos, Barcelona, 1987, pp. 295-296.

comprometido” (650).

En 1995, Anthropos (Barcelona) dedica el número 165 de su revista de documentación científica de la cultura a *Jean-Paul Sartre. Filosofía y Literatura. Un compromiso histórico e intelectual* en el que aparece citado, entre análisis de gran calidad, el texto personal de 1986 al que previamente había titulado *J.P. Sartre un compromiso histórico* (pp. 4, 5 y 85). En su Editorial “J.P. Sartre. La escritura como pasión. La voluntad renovadora del mundo como compromiso y crítica de la historia”, Anthropos sintetiza la opinión de sus autores colaboradores enfatizando que la obra de Sartre constituye uno de los “quicios” del pensamiento y la acción crítica del siglo XX. La complejidad de sus propuestas comprende múltiples intereses y compromisos sociales políticos estéticos y creativos. Pero sobre todo, Sartre representa el análisis y formulación de ese construirse el ser humano en la historia su tránsito y navegación por la existencia y su problematicidad. Sartre –siempre en opinión de la Editorial- representa una obra potente, expresiva y compleja que comprende y abarca la multiplicidad temática de nuestro tiempo. Una obra abierta al diálogo y a la comprensión de nuestra situación de seres problema. Representa, además, una obra que incide siempre en la afirmación de una voluntad renovadora de la historia, de su sentido crítico y comprometido. Es la escritura como pasión y voluntad renovadora del mundo, como compromiso y crítica de la historia. Una labor que nos implica en la interrogación y en la problematicidad del existir humano en su temporalidad y contingencia. Tarea que, al mismo tiempo, se abre a la responsabilidad y a la asunción del hombre como proyecto y acto de su libertad (651).

(650) Bello, E. : “La obra póstuma de un pensador comprometido”. *Rev de Filosofía. Univ. de Murcia*, 1992, pp. 173-184.

(651) Anthropos Editorial: “J.P. Sartre. La escritura como pasión. La voluntad renovadora del mundo como compromiso y crítica de la historia”. En, Edit. Anthropos: *Jean-Paul Sartre. Filosofía y Literatura. Un compromiso histórico e intelectual*. Monográfico dedicado a J.-P. Sartre. Nº 165, 1995, 3-6.

En síntesis, me preguntaba si tras la muerte de Sartre, su figura y su obra seguían estando vigentes, si seguían siendo válidas y si podían suscitar algún tipo de interés en la sociedad actual. En esta primera aproximación analítica he observado que en los años inmediatos a su desaparición, las actitudes hacia él fueron siempre encontradas, de reconocimiento y repulsa, de amor y odio. He comprobado que se fue produciendo gradualmente, nunca de forma lineal, una compleja evolución, positiva o negativa según momentos y países. Mientras en Francia determinados sectores intelectuales se resistían a su aceptación, personas de los cinco continentes comenzaban a ver en él una referencia válida para explicar su época y para proyectar alguna luz hacia el siglo XXI. Sus seguidores y *resonances* eran cada vez más numerosos y cualificados. Pero, todavía escribir sobre Sartre no estaba bien visto, era ir contracorriente. Había que desmontar muchas capas de verdades y contraverdades y había que hacerlo con una fina metodología holística, fenomenológica y generativa. Se trataba de encontrar a un nuevo Sartre, leyéndole e interpretándole con nuevas claves. A ello contribuyó de manera relevante la aparición de obras inéditas, la aportación de nuevas informaciones sobre obras significativas y los estudios sobre su obra póstuma. Se le ha reconocido incluso (Anthropos) como un hito del pensamiento del siglo XX y como una obra abierta y comprometida con la múltiple temática de nuestro tiempo. Hasta aquí, por tanto, parece poder afirmarse *une renaissance sartrienne*. Ahora bien, desde el punto de vista propiamente dicho de la investigación o/y desde la comparación con autores actuales, ¿podemos realmente corroborar el carácter contemporáneo de la obra sartreana?.

VIGENTE INTERÉS INVESTIGADOR POR LOS TEMAS CENTRALES DE LA FILOSOFÍA SARTREANA

En efecto, una cuestión clave para demostrar la vigencia y validez de Sartre es verificar si su obra sigue teniendo interés para los investigadores humano-sociales posteriores a su muerte. Personalmente, tenía una especial verdadera curiosidad científica en conocer si la obra de Sartre seguía teniendo atractivo para autores recientes y, si fuera así, en saber cuales serían sus temas de preferencia. A tal respecto, he podido constatar que la filosofía sartreana sigue manteniéndose vigente con un alto grado de dinamismo. Confieso que me ha sorprendido gratamente comprobar cómo los temas clásicos, de fondo, siguen suscitando numerosas investigaciones, de reconocimiento en unos casos y de matización o crítica en otros. Así, en lo que concierne a los conceptos claves del *En-soi* y *Pour-soi* en la década posterior al fallecimiento de Sartre X. Tillete (1987) se refiere a ellos afirmando que *tout le mal, on le sait, naît de l'impossible réunion du pour-soi et de l'en-soi de la conscience et de l'être. L'Être et le Neant*, en principio una apología de la libertad, se convierte en realidad en *la narration d'une fatalité*. Por eso, para Sartre la "pasión inútil" consiste en *échapper*, en huir indefinidamente de este destino. Tillete entiende que Merleau-Ponty captó admirablemente el carácter fugaz, volátil, de la *intencionalidad* sartreana. Lo que hace los sucesos *inconfortables*, más todavía que la inercia silenciosa de las cosas, es *la collusion de l'en-soi et du pour-autrui*. El otro se convierte en un yo hermético e impermeable permanente, por eso su *mirada* me hiere y me congela. A pesar de todo ello, Sartre amó de tal manera la libertad *qu'il en a fait magiquement sa souche, sa source* (652).

En la Presentación de la misma obra de J. Maristany encontramos la interesante opinión de E. Trías (1987) según la cual, aquel desplaza los centros de gravedad de las influencias que deciden el proyecto filosófico sartreano. En su opinión, pese a que la mayoría de los críticos se atienen a los niveles de consciencia más superficiales del propio Sartre, dando por descontado que esas fuentes primigenias las constituyen las filosofías de Heidegger y Hegel, Maristany, desafiando esa sabiduría convencional, nos desplaza la atención hacia otros hornos filosóficos más decisivos: el horno cartesiano con su radical dualismo de la *res extensa* y la *res cogitans*, que es recreado sartreanamente *en el dualismo irremediable entre el en-sí y el para-sí*, y el horno husserliano en

(652) Tillete, X. Prefacio a la obra de J. Maristany: *El círculo imaginario: ontología irreal de la imagen* Anthropos. Barcelona, 1987 11-14.

torno al nexo aporético entre la imagen y el concepto, el círculo percibir-imaginar-pensar. Solo mirado desde el final, en lectura retrospectiva y regresiva, como la que emprende Maristany, comparece todo el perfil resplandeciente del proyecto de Sartre. El proyecto filosófico sartreano es (como nos recuerda Maristany) una filosofía de la acción, una praxeología, en la cual se busca, a través del frágil puente de una cognición emanada de la praxis, salvar el bache desazonante del en-sí (realidad) y del para-sí (existencia subjetiva y cognoscente, o actuante) (653).

Más recientemente, encontramos un estudio complementario de los anteriores que pretende proyectar ambos conceptos de *en-soi* y *pour-soi*. En tanto que ellos determinan el concepto de libertad, C. Demir Gunes (2012) realiza una investigación “Sur la nature nécessaire de la liberté chez Jean-Paul Sartre”. El autor intenta, por una parte, describir *son explication de la source de l'être comme la condamnation de l'homme –être de conscience- à la liberté* y muestra, por otra parte, la realización de si por el hombre que percibe su libertad *aussi comme une limite de son existence par le biais de ses possibilités*). Demir Günes entiende que si bien Sartre ha querido basar sus ideas de la libertad en una fundamentación ontológica sólida, no ha podido escapar a ciertas contradicciones. Ha vuelto al hombre *malheureux* transformando la libertad en un peso que se debe llevar necesariamente condenándolo a la libertad desde un punto de vista ontológico. Observa que ya en *L'Être et le Néant*, Sartre acepta que la ontología no puede por sí sola formular la moral y “c'est une nécessité de passer au champ moral”. Por eso, concluye: *il semble possible de décrire l'homme conçu par Sartre comme une conscience malheureuse qui se pensó libre dans le monde déterministe* (654).

En el mismo contexto del *en-soi* y *pour-soi*, R. Wenger (2015) ha estudiado su conexión con el concepto de corporalidad, entendiendo el *en-soi* como cuerpo objeto y el *pour-soi* como cuerpo vivido. Desde ella establece una fácil relación con la *phénoménologie de la perception* de Merleau-Ponty. El propósito de su obra “Corporalidad y literatura en J.P. Sartre y M. Merleau-Ponty” es, según el propio autor, hacer una aproximación a las concepciones fenomenológicas de la existencia de Sartre y Merleau-Ponty, tomando como punto de partida el lugar central que ocupa en ellas el cuerpo como modo de

(653) Trias, E.: *Presentación* de la obra anterior de J. Maristany, o. cit. 15-17

(654) Demir Günes, C.: “*Sur la nature nécessaire de la liberté chez J.P. Sartre*”. *Eikasia*. Univ. Gazo. Fac. Filosofía. Turquía, 2012, 35 y 45, respect.

ser en el mundo, con el fin de relacionarlo con el lenguaje y la literatura (o. cit., p. 219). Como sabemos, Sartre aborda el tema del cuerpo en el capítulo segundo, tercera parte, de *El ser y la nada (L'Être et le néant)*, publicado en 1943 y Merleau-Ponty le dedica la primera parte de *la Fenomenología de la percepción (Phénoménologie de la perception)*, publicada en 1945. En sus conclusiones Wenger nos recuerda que para Sartre la realidad humana implica tanto conciencia (*pour-soi*) como corporalidad (*en-soi*). Lo cual hace que exista una dualidad en su filosofía que no permite la coincidencia, la identidad entre ser conciencia y ser cuerpo, ya que siempre se ha de dar un rechazo permanente entre el *en-soi* y el *pour-soi*. De esta manera, la concepción de la corporalidad en Sartre implica una contraposición ontológica entre el *pour-soi* y el *en-soi*, entre conciencia y cuerpo, como dos regiones separadas en las que se ha dividido el ser. Esto hace que la corporalidad sea problemática para él y que lo evidencie en su producción literaria, en la manera como se rechaza la contingencia de lo corporal por parte de la conciencia. Experiencia que, como ya conocemos, Sartre describirá con todo detalle en su primera novela *La nausée* (1938), en donde aborda la descripción del cuerpo como “carne”, como una mezcla de “materias viscosas y repugnantes”, como si el cuerpo no fuera propio, sino algo extraño y desconocido, sensación de “absurdidad y vacío existencial” tan propia de la literatura filosófica sartriana (o. cit., pp. 229-230). Por su parte, para M. Merleau-Ponty el cuerpo no es un *en-sí* opuesto a un *para-sí*, como lo es para Sartre. Su filosofía trata de integrar simultáneamente la exterioridad y la interioridad. Propone una fenomenología que supere tanto el subjetivismo y el objetivismo como el realismo de la forma. Pretende poder alcanzar un pensamiento de la existencia encarnada unitariamente, basada en una “razón existencial dialéctica” que se constituya en un intercambio incesante, “al igual que la vida misma”. El supuesto principal de su filosofía es que toda racionalidad tiene su origen en el “mundo percibido”, siendo el cuerpo y su comportamiento el eje de su pensamiento. Desde otro punto de vista, mientras para Sartre la literatura es compromiso y se debe consolidar por medio de la prosa, para Merleau-Ponty también la pintura, la música y la poesía, entre otras artes, defienden la libertad. Ellas pasan de un lenguaje simplemente significativo denotativo, al lenguaje puro que nos lleva al verdadero diálogo con las cosas y los otros (655).

También en fechas recientes y sin salirnos del entorno del *en-soi* y

(655) Wenger, R: “Corporalidad y literatura en J.P. Sartre y M. Merleau-Ponty”. *Amauta*, Vol. 13, N° 26, 2015, págs. 219-231.

pour-soi hallamos una sorprendente investigación que relaciona a Sartre nada menos que con Aristóteles, a pesar de que veinticuatro siglos separan a ambos. En su trabajo “Sartre ante la potencia y la libertad aristotélicas”, J.A. Fdez. Expósito (2016) trata de precisar el posicionamiento de Sartre ante dichos conceptos aristotélicos a la hora de dar cuenta de la “efabilidad general del ser”. Entiende que Sartre toma como punto de partida la tesis de la opacidad del ser-en-sí, la cual determina que todo lo decisivo en lo que se refiere a posibilidad, sentido, y fines quede del lado de la conciencia, la libertad, la responsabilidad y la acción del hombre. A pesar de sus grandes diferencias, Fdez. Expósito cree que retomando la máxima de Hegel, la última filosofía es el resultado de todas las filosofías anteriores. Nada se ha perdido. A primera vista, la brecha histórica entre Sartre y Aristóteles parece insalvable, pero sólo en apariencia: entre ambos autores existen innumerables conexiones tanto en lo que respecta a la ontología como en lo que se refiere al pensamiento moral. Citando a intérpretes sartreanos como Fernández Liria, Fdez. Expósito cree que la obra *El ser y la nada* es un sustituto moderno de la función ontológica de la Física aristotélica a la hora de dar cuenta de la efabilidad general del ser. De alguna forma, dice Fernández Liria en su obra *Una ontología positiva. Ensayo a partir del Ser y la nada de Sartre* (citado por Fdez. Expósito), “el renacimiento sartreano de la ontología repite el nacimiento de la ontología en Grecia”. Ahora bien, es la manera que tiene Sartre de entender la efabilidad del ser la que provoca su alejamiento de la teoría aristotélica. La concepción del hombre que presentan tanto Sartre como Aristóteles es respectivamente deudora de su época. Aristóteles, en la Antigüedad, entendía al hombre como esencialmente vinculado a la vida social y moral, mientras que Sartre, inmerso en los grandes dramas del siglo xx, se ve compelido a absolutizar una libertad responsable y electora que hiciera posible la superación de lo real. Ciertamente, son sus posiciones ante la cuestión de la efabilidad del ser las que permiten la comparación entre ambos autores. Pero -concluye- Sartre, con su concepción del en-sí y su crítica de la potencia y el movimiento aristotélicos, sienta las bases de una teoría de la libertad y de la acción totalmente diferente de la de Aristóteles (656).

La revisión documental citada a cerca del interés investigador actual sobre conceptos claves de Sartre como el *en-soi* y el *pour-soi*, podemos hacerla extensiva a otros términos esenciales en Sartre lo que, en caso de con-

(656) Fdez. Expósito, J.A.: “Sartre ante la potencia y la libertad aristotélicas”. Rev. *Univ de la Laguna*, Dic. 2016, 83-95.

firmarse, apoyaría la tesis de la actualidad de la obra sartreana. Nos referiremos, brevemente y a modo de ejemplo, a estudios concernientes a el concepto de *le néant*, *la conscience* y *le solipsisme*. Haremos mención asimismo a estudios relativos a la evolución *EN-CRD*, la moral, la política. En efecto, sobre *le Néant*, algunos estudios tratan de aplicar este concepto sartreano a situaciones de nuestra tiempo considerándolo como sinónimo de ausencia, angustia e incluso próximo a determinados síntomas patológicos de la sociedad actual. En tal sentido, considero interesante el análisis de J. Graham (2018) sobre las perspectivas fenomenológicas de Sartre y que de entrada percibe “Too much of Nothing in Sartre”. Este autor establece paralelismos entre los enfoques analíticos y continentales de la ontología, incorpora la Nada a esta óptica y proyecta la noción sartreana de *nada* a nuestras propias intuiciones experienciales de ausencia. Identifica la *nada* como ausencia, como lo que falta en nuestras vidas y que lo percibimos como angustiante: *what is missing in our lives as existentially distressing*. Aproxima asimismo la nada a los sucesos perturbadores y traumáticos ocasionados por la ausencia: *disturbing and possibly traumatic encounters with absence*. En su opinión, ello tiene consecuencias importantes para nuestro sentido existencial de ser en el mundo -*major consequences for our existential sense of being-in-the-world*- donde el para-sí mismo se manifiesta como un ser de carencias, a menudo evitando el conocimiento estético, y donde se encuentra a través de la conciencia humana. Señala también que este proceso puede anticipar la “retirada” patológica del mundo - *pathological withdrawal from the world*- aunque, en su opinión, ésta es una situación que los estudiosos angloamericanos del análisis lógico-lingüístico no acaban de explicar adecuadamente (657).

Desde el punto de vista fenomenológico-ontológico, he hallado también estudios originales que tratan de relacionar la *conscience* sartreana con la meditación budista como, por ejemplo, el análisis de D. Sawyer (2018) sobre *Mindfulness Meditation*. Dane Sawyer parte del creciente interés en Occidente por la meditación sobre la conciencia total - *mindfulness meditation*- y lo compara con la perspectiva fenomenológica y ontológica sartreana. Se refiere a una forma común de meditación budista conocida como *anapanasati*. En su opinión, sus estudios apoyan una visión sartreana de la conciencia como espontánea, libre e intencional. No obstante, encuentra áreas donde la fenome-

(657) GRAHAM, J.: “Too much of Nothing Sartre. Analytic and Sartrean Phenomenological Perspectives”. *Studies International* 24 (2), 2018, 45-65.

nología y la ontología de Sartre simplifican la compleja relación entre los modos de conciencia pre-reflexivos y reflexivos. También matiza que Sartre no siempre toma en serio algunos aspectos de la conciencia como la conciencia distraída, desenfocada y obsesivamente orientada hacia el pensamiento: *the distracted, unfocused, and obsessively thought-oriented nature of consciousness* (658).

Este tema de la *conciencia* nos conecta con el problema básico de la concepción sartreana que, curiosamente, A. Ariño (1995) encontró diseñado en *Les carnets de la drôle de guerre*, a los que nos hemos referido en páginas anteriores. Ariño lo plantea como “la ruptura epistemológica y el problema del **solipsismo**”. Y es que, aunque se encuentre situada en-el-mundo, la *conciencia* sartreana se mantiene “separada” tanto del mundo como de las demás conciencias por la *nada* de su ser. Así, Sartre mantiene el dualismo conciencia-objeto de *La transcendance de l’Ego*, transformándolo, en la ontología fenomenológica de *L’être et le néant*, en el dualismo *être-en-soi / être pour-soi*. Pero, así como en *La transcendance de l’Ego* la concepción de una conciencia impersonal parecía poder ofrecer una vía de solución al solipsismo, tras la ruptura epistemológica y la consiguiente personalización de la conciencia, que como sabemos se mantiene también en *L’être et le néant*, el problema del solipsismo continúa sin ser resuelto. Tampoco la teoría de la “mirada” que desarrolla Sartre en *L’être et le néant - la ontología sartreana* consigue, en opinión de A. Ariño, superar el escollo del solipsismo, porque en definitiva la conciencia, situada en el mundo, se encuentra, en tanto que conciencia, encerrada en sí misma (659).

En lo concerniente a la **evolución sartreana de *L’Être et le Néant (EN)* a la *Critique de la raison dialectique (CRD)***- la investigación es relativamente abundante. En los años inmediatos a la muerte de Sartre encuentro la interesante Tesis de E. Ranch (1982), dirigida por el Prof. F. Montero Moliner de la Universidad de Valencia, sobre *el método dialéctico en Jean-Paul Sartre*. Para el entonces nuevo doctor, Jean-Paul Sartre, al evolucionar desde *L’Être et le Néant* a la *Critique de la Raison Dialectique* había efectuado una aportación importante a la antropología contemporánea.

(658) SAWYER, D.: “Mindfulness Meditation”. *Sartre Studies International*, Dec. 2018, 66-83.

(659) ARIÑO, A.: “La ruptura epistemológica y el problema del solipsismo en *Les carnets de la drôle de guerre*”. En, Anthropos-Editorial: monográfico sobre Sartre: *J.P. Sartre Filosofía y Literatura. Un compromiso crítico e intelectual*. Barcelona, 1995, pp. 61- 69.

Contribución al mismo tiempo relevante para la concepción dialéctica de la vida del hombre “en sus múltiples relaciones con la materialidad de su existencia y con los demás hombres”. Entiende que Sartre, partiendo de una hermenéutica de la praxis singular, capta su inteligibilidad dialéctica como cabo de un hilo conductor. Desde él, penetra en la naturaleza de las relaciones intersubjetivas y en las diversas formas y estructuras de los grupos, “observando la incidencia de las mediaciones materiales y las dimensiones históricas de los mismos”. A su juicio, si en *Questions de Methode* Sartre describe en esencia las características fundamentales de ese método, en la *Critique* explica los supuestos antropológicos sociales e históricos sobre los cuales ese método se justifica (660).

Algunos años más tarde, la investigación vuelve a incidir sobre esta perspectiva evolutiva de Sartre de la mano de T.W. BUSCH (1990) en su obra *The Power of Consciousness and the Force of Circumstances in Sartre's Philosophy*. En el capítulo V dedicado a la *Transformation*, Busch recoge el análisis de André Gorz al comentar la relación entre *Being and Nothingness* y *Critique of Dialectical Reasons I*. La diferencia entre ambas está- a decir de Gorz- que en la primera observamos la *alienación* como una *formal possibility* o en términos de *an abstract set* y en la segunda constatamos una alienación en tanto que *real existence, como un hecho concrete and historical*. En *Being and Nothingness* la mala fé está presente *as flight*, como una especie de *self-alienation, throught which a person tried to hide his or her freedom, a freedom inescapably known*. En la *Critique*, surge *as a result of the expanding awareness on Sartre's part of social alienation que nos enlaza con la editorial de la inauguración de Les Temps Modernes*. Esta concepción se hace extensiva a *The Family Idiot*, en la que la alienación aparece primero en la infancia *and is seen to contain ineradicable consequences for one's life*, ejemplificado en la pasiva constitución del personaje *Gustave* (p. 90). En lógica consecuencia, en este mismo quinto capítulo Busch concluye que *the cogito is no guarantee of freedom. The exercise and flourishing of freedom depend upon a unique set of conditions, interpersonal, moral, social, political. It freedom is a goal, these conditions must be specified and cultivated* (661).

(660) RANCHO, E.: *El método dialéctico en Jean Paul Sartre*. Tesis dirigida por F. Montero Moliner. Valencia, 1982.

(661) BUSCH, T. W.: *The Power of Consciousness and the Force of Circumstances in Sartre's Philosophy*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, 1990, pp. 90-101.

Muy recientemente compruebo que el interés por este tema sartreano se mantiene vigorosamente. Esta vez es Kimberly S. Engels (2018) quien analiza ambos periodos de *EN* y *CRD*. Estudia justamente el concepto sartreano de lo práctico-inerte expuesto en *A Critique of Dialectical Reason* (CDR, Vol. 1), desde una perspectiva comparativa y evolutiva con su otro término del *In-itself* desarrollado en *Being and Nothingness*. Identifica cinco estratos diferentes de lo práctico-inerte: objetos hechos por el hombre, lenguaje, ideas, objetos sociales y ser o pertenencia de clase. Muestra cómo estas capas práctico-inertes constituyen las posibilidades de nuestra subjetividad y cómo esto representa un cambio desde la visión de Sartre de lo que es en sí mismo *-In-itself- en sí mismo* en el Ser y la Nada. Explora la relación de la libertad con la práctica-inerte y cómo Sartre argumenta que la práctica-inerte pone límites a nuestra libertad. Finalmente sostiene que a pesar de la imagen pesimista que Sartre muestra en la *CDR*, lo práctico-inerte tiene el potencial de limitar a la vez que mejorar nuestra libertad: *the practico-inert has the potential to both limit and enhance our freedom*. De hecho, la evolución progresiva entre las dos obras mencionadas *requires the utilisation of the practico-inert*, tal como defendió el propio Sartre en obras posteriores (662).

En el mismo contexto de la evolución *EN-CRD* descubrimos el interés de la investigación por otro de los temas esenciales en Sartre como es la conexión entre Filosofía y Moral o lo que es lo mismo, la **perspectiva filosófico-moral** en Sartre. Su filosofía -nos había dicho machaconamente su colaborador F. Jeanson (1968) desde las primeras páginas de su obra *El problema moral y el pensamiento de Sartre* (o. cit)- es ante todo una filosofía moral. Por su parte, Arlette Elkaim-Sartre nos ofrece un material extraordinario al explicarnos que la moral - *la vérité*- se encuentra en el meollo de ese proceso *EN-CRD*. Lo hace desde el Prólogo a la obra de Sartre *Verité et existence*, escrita en 1948 y publicada en 1989. Con la autoridad de quien que conoce muy de cerca a Sartre, nos dice que en los años que transcurrieron entre la publicación de *L'Être et le Néant* (1943), *où cette recherche était annoncée*, y la de la *Critique de la Raison Dialectique* (1960), Sartre llevó a cabo un trabajo filosófico intenso, *resté inapparent de son vivant*. ¿Qué relación había entre estas dos grandes obras -se pregunta Elkaim Sartre?. ¿Hacía falta comprender que la segunda implicaba *un renoncement*, provisional o no, al programa anunciado en la conclusión de la primera ó ver la *Critique* como un

(662) ENGELS, K. S.: "From In-Itself to Practico-Inerte". *Sartre Studies International*, Jun 2018, 48-69.

détour nécessaire pour mieux se rapprocher de son but le plus ancien: fonder une morale?. En 1983 -nos relata- 3 años después de la muerte de J.P. Sartre, “habíamos publicado sus *Cahiers pour une morale*, conjunto de notas escritas entre 1947 y 1948 que ofrecen la posibilidad de seguir la evolución de su pensamiento después de *L'Être et le Néant*”. *Cahiers* trata en particular la cuestión *du règne de la valeur en morale*, tal como se formulaba al final de *L'Être et le Néant*, teniendo en cuenta *la conception de la liberté qu'il y formulait*. Escrita a continuación de los *Cahiers*, en 1948, *Verité et existence* permite a los lectores continuar *à mettre leurs pas dans ce pas*. Sartre, ocupado en construir una moral, *devait rencontrer le problème de la vérité sur un jour particulier* ya que *l'homme a pourtant un vocation totalizante vis-à-vis de la Verité* (663).

Pero, ¿cómo entiende Sartre esta *Vérité*? Para él, cada verdad es simultáneamente *fermée et ouverte*. *Elle apparaît como présence en personne de l'En-soi, avec un horizon circulaire de significations qui ferme le regard*. Y al mismo tiempo es abierta en la medida en que *ces significations sont non vérifiées mais seulement presumées* y en la medida en que *demeure indéterminé*. La *Vérité*, además, *est pourvue à présent d'un dehors que j'ignore toujours...* esta verdad tiene *une infinité de faces qui m'échappent*. Eso explica que hay hombres que guardan para sí sus verdades para evitar, justamente, *de faire exister ces faces multiples, ces dimensions de fuite, la esencia misma de la verdad es qu'elle doit être dépassé*. Por eso, todo aquel sistema filosófico (Descartes, Kant, Hegel) *qui entend clore le monde, reste au stade du pur orgueil aveugle* y en algunos casos (Hegel) este orgullo se convierte en desesperanza. Si la verdad *ne doit pas vivre*, entonces el sistema es *vérité morte* y el mundo *n'est que ça*. La riqueza se convierte en pobreza. Y, es que la alegría procede de la verdad abierta. Porque si la *vérité est arrêtée, alors elle est donnée et la liberté fait place à la passivité* (664).

Investigaciones más recientes (2005, 2016) siguen interesándose por el tema de la Moral en Sartre. ¿Pourquoi Sartre n'a-t-il pas terminé sa morale?, se pregunta F. Scanzio. La respuesta viene dada desde el mismo contexto de los párrafos anteriores relativos al proceso evolutivo *EN-CRD*. Sartre intenta

(663) Arlette Elkaïm-Sartre, Prólogo a la obra de Sartre: *Verité et existence*, escrita en 1948 y publicada en 1989, pp. I-IV.

(664) Sartre: *Vérité et existence*. Prólogo y anotaciones de A. Elkaïm-Sartre, o. cit., pp. 115 y 117-118, respectivamente

dar una respuesta al tema de la Moral, pero la dificultad reside, una vez más, en la difícil articulación *EN-CRD*, en la que la moral de la fase fenomenológica (*L'Être et le Néant*) debe interpretarse desde la historia y la realidad concreta del ser humano (*Critique de la raison dialectique*). En efecto, tal como nos acaba de recordar A. Elkaïm-Sartre, la moral sartreana anunciada en las últimas páginas de *L'Être et le Néant* encuentra una primera formulación, todavía provisional, en *les Cahiers pour une morale*. El esbozo del proyecto aparece allí bastante claro. La «Morale ontologique» que debía describir una transfiguración radical de la relación del hombre con el mundo “engendre une réflexion critique sur la morale qui met en question ses fondements et sa légitimité même”. Entre 1948 et 1949 Sartre vuelve en distintas ocasiones sobre su plan inicial e intenta fundamentar su Moral en la Historia. Intenta “une «logique de l'action» que debería superar la cota idealista de su doctrina de la autenticidad pero, una vez más, su objetivo “n'est pas réalisée et tout est confié à des breves allusions où à des brouillons non publiés”. Este trabajo subyacente reaparecerá, no obstante, en 1952 en *Saint Genet*, pero planteado de forma inversa, en negativo, a fin de demostrar que todo sistema de valores en una sociedad de consumo está alienado y, por tanto, dejar constancia de que la búsqueda de una Moral “est en même temps inévitable et impossible” (665). Sobre *Saint Genet* (Sartre, 1952) aclaremos brevemente que el objetivo de la misma no es otro que *retrouver le choix qu'un écrivain fait de lui-même, de su vida y del sentido del universo hasta en los caracteres formales de su estilo y de su composición, en la estructura de sus imágenes y en la particularidad de sus gustos*. Es, ni más ni menos, que *retracer en detail l'histoire d'une libération*. Al menos “esto es lo que he pretendido, dice Sartre. Si lo he conseguido o no, lo dirá el lector” (666).

Continuando con la opinión de F. Scanzio, entiende que a través de todo su proceso evolutivo Sartre se libera de una cierta representación de la

(665) Scanzio, F.: “Pourquoi Sartre n'a-t-il pas terminé sa morale? Daimon, Rev. de Philosophie, Universidad Secretariado de Publicaciones, N° 35, 75-88, Murcia, 2005.

(666) Sartre: *Saint Genet, comédien et martyr*. Gallimard, Paris, 2006 (Primera edición 1952).

Esta obra, cuya primera edición data de 1952, constituye una magistral introducción a las obras completas de Jean Genet. En 1952, Sartre presentaba este libro afirmando que su intento era mostrar los límites de la interpretación psicoanalista y de la explicación marxista. Sólo la libertad puede dar cuenta de la persona en su totalidad: *faire voir cette liberté aux prises avec le destin, d'abord écrasée par ses fatalités puis se retournant sur elles pour les diriger peu à peu, prouver que le génie n'est pas un don mais l'issue qu'on invente dans les cases désespérées*.

moral y conduce su proyecto hacia otro objetivo: el de la inteligibilidad de la relación humana tal como se presenta en la experiencia. Haciendo ésto, retoma la consigna fenomenológica del que su pensamiento era originariamente depositaria y cuya perspectiva reaparecerá con toda fuerza en la Critique de la raison dialectique. A su juicio, *le principe régulateur de la recherche sartrienne cesse d'être la quête d'une «cité des fins» diversement modelée, et devient la manière où les hommes organisent leur vie en commun sur la base des structures matérielles et idéales qui caractérisent leur histoire et leur condition.* Según ésta perspectiva, Saint Genet es precisamente “la charnière” que une ambas fases. Cuando aparezcan los documentos de la segunda fase de la reflexión sartreana sobre la moral –dice Scanzio- podremos estimar mejor la distancia que separa una fase de la otra así como los lazos que las unen. Y concluye con una rotunda afirmación: paradójicamente, en el momento en el que la filosofía moral atraviesa un periodo de interés renovado, “la réflexion de Sartre qui couvre dans son ensemble le siècle entier reste, à cet égard, encore une des moins connues” (667).

Sobre el desconocimiento general de la filosofía moral de Sartre se pronuncia también de forma coincidente G. Foster (2016) en su artículo “Sartre and Contemporary Moral Psychology”, si bien lo enfoca desde el punto de vista de la psicología. G. Foster reconoce que se ha escrito mucho sobre la contribución de Sartre al campo de la psicología: *his phenomenology as whole and his proposal for an existential psychoanalysis in particular, have contributed to the field of humanist psychology in general and existential psychology specifically.* Sin embargo -afirma- se ha escrito menos sobre la contribución de Sartre al campo de la psicología moral, aparte del análisis ocasional de su noción de “mala fe” o el uso, por parte de los filósofos morales, de algunos de sus coloridos ejemplos para ilustrar una cuestión. Por ello, en su trabajo quiere examinar un tema de la psicología moral contemporánea a la luz de la filosofía de Sartre, y en concreto en la medida en que lo desarrolla en su primera obra principal, *El ser y la nada*. El tema que aborda no es otro que el de la *practical reason*. En contraste con las posiciones neohumeana y neokantiana, explora *a Sartrean alternative, which situates moral motivation neither in ordinary empirical desires, nor strictly in practical reason.* En su opinión, la motivación -

(667) Scanzio, F.: “Pourquoi Sartre n’a-t-il pas terminé sa morale? 2005, o.cit., p. 88.

moral, en un sentido sartreano, debe entenderse más bien *in ontological terms as an expression of the desire to be* (668).

Otro de los temas claves en Sartre es ciertamente su **filosofía política**. La acción política es considerada como una de las características más peculiares de la personalidad sartreana y, por ello, a lo largo de nuestra exposición anterior ha estado siempre presente de forma más o menos explícita. Recordemos que Sartre reflejó su compromiso político a través de sus obras literarias-teatrales como *Morts sans sepulture*, *Les mains sales*, *L'Engranaage*, *Nekrassov*... Sus intervenciones políticas fueron recogidas en sus diversos *Escritos políticos*, haciendo alusión a la política francesa (*Escritos políticos* 1), el colonialismo, Vietnam, Israel... (*E.p.* 2), o el papel del intelectual en la vida política (*E.p.* 3). En realidad estas obras y escritos no eran sino el reflejo de su pensamiento filosófico -evolutivo y a veces de difícil articulación- expuesto en *L'Être et le Néant y la Critique de la raison dialectique*. Pues bien, ¿podemos afirmar que tras la muerte de Sartre, los investigadores se han ocupado de esta faceta sartreana?.

Justamente en el año de su fallecimiento, J.L. Barrigón (1980) publica su trabajo sobre *La filosofía política de Jean Paul Sartre*, insertándolo en el contexto que acabo de mencionar de la evolución *EN-CRD*. Trata de explicar la razones de la evolución intelectual de Sartre, “analizando los presupuestos que la orientan”, para determinar los límites de una reflexión que pretende constituir el fundamento de *una nueva antropología*, síntesis del marxismo y existencialismo, en la que Sartre ve una solución para los problemas más acuciantes que se presentan al pensamiento contemporáneo. Barrigón entiende que en *El Ser y la Nada*, Sartre pretende fundamentar las ciencias humanas, sobre todo la psicología, tratando de descubrir el acto intencional de una conciencia que construye sus propias motivaciones y que, por tanto, implica la constitución misma de las disciplinas psicológicas. En la *Crítica de la Razón Dialéctica* ocurre algo similar ya que el problema es en cierto modo análogo. Sartre pretende fundamentar un saber sobre el hombre (el marxismo y las ciencias humanas) sobre la base de un conocimiento del hombre dado a priori, y que ahora se identifica con la *dialéctica*. La *crítica dialéctica* del valor

(668) Foster, G.: “Sartre and Contemporary Moral Psychology”. Symposium 20 (2), 2016, 92-103.

mantiene bastantes aspectos de la realizada en la ontología fenomenológica (Ser y la Nada), puesto que sigue combatiendo todo intento de convertir los valores en una esfera autónoma, que se imponga sobre la propia realidad del sujeto. En la *Crítica*, esa *substantificación* de los valores se califica en forma de alienación. Como consecuencia, en lo que respecta a la estrategia política propiamente dicha, la obra de Sartre no ofrece una perspectiva demasiado clara, “dado el extremado formalismo de las categorías que maneja”. A juicio de Barrigón, el ideal sartriano es, sin duda, el de una revolución socialista que transforme radicalmente las condiciones sociales. Sin embargo, este ideal lo asume con un cierto escepticismo, en tanto que tiene en cuenta la persistencia de situaciones de alienación en las propias sociedades socialistas. Por tanto, comparando el *Ser y la Nada* y la *Crítica de la Razón Dialéctica*, surgen unas dificultades reflejadas desde el fundamento de su filosofía. Cuando se parte de la intuición apodíctica de la libertad, entendida como pura negatividad, no es posible construir una auténtica filosofía de la intersubjetividad. Una política que se base en estos presupuestos, “no puede rebasar los límites de las alternativas tajantes entre lo individual y lo común; no le queda más salida que la lucha política radical o la abstención de toda actividad política” (669).

Algunos años más tarde, J.L. Rodríguez García (Anthropos, 1995) trató de describir los “elementos fundamentales del pensamiento político de J.P. Sartre”. Centra tales elementos en “la centralidad de la escasez en la aproximación sartreana a la materialidad, la interiorización de la escasez: la geografía de la lucha de clases y la objetivación versus alienación”. Para comprender este análisis de Rodríguez García, quizás debamos recordar que la filosofía política de Sartre no es sino fruto de su concepción filosófica general expresada en *L'Être et le Néant* y que posteriormente debería articular-incorporar en *La Critique de la raison dialectique*. Uno de los conceptos claves es, lógicamente, el de la *situation*. El para-sí –nos había dicho en EN- elige el sentido de su situación (si bien no elige su posición)... El conjunto del mundo es lo que llamaremos situación la cual refleja a la vez mi facticidad y mi libertad... Llamaremos situación a la contingencia de la libertad en el plenum del ser del mundo. La situación es producto común de la contingencia del en-sí y de la libertad...La realidad humana no es sorprendida por nada, todo proyecto de la libertad es proyecto abierto, no cerrado. Siempre que se trata de

(669) Barrigón, J.L.: *La filosofía Política de Jean Paul Sartre*. Col. Universitario. León, 1980, pp. 321, 335 y 339 respect.

la situación -sigue diciendo Sartre- hay que insistir en el hecho de que las cosas tiene un reverso. Sin duda, la adversidad viene a las cosas por la libertad, pero sólo “en tanto que la libertad ilumina su propia facticidad como “ser-en-medio-de-un-en-sí-de indiferencia”. ¿Qué es, en definitiva, ese ser-en situación que caracteriza al *Para-sí*? Sartre se responde enumerando seis rasgos determinantes: 1. Soy un existente en medio de otros existentes; 2. La situación sólo existe en correlación con el trascender lo dado hacia un fin; 3. Si el para-sí no es nada más que su situación, se sigue de ello que el ser-en-situación define la realidad humana, dando la razón a la vez de su ser-ahí y de su ser-allende; 4. La situación se presenta como eminentemente concreta; 5. La situación, así como no es objetiva o subjetiva, tampoco podría considerarse como el libre efecto de una libertad o como el conjunto de las coerciones padecidas.; 6. El Para-sí es temporalización, esto significa que no es, “se hace”. Esta era la opinión de Sartre hacia 1943, año en que se publica *L'Être et le Néant* (670).

Ahora bien, retomando a J.L. Rodríguez García, éste opina que buena parte de los estudiosos de Sartre coinciden en constatar que, precisamente por aquellos años cuarenta, se produjo un cambio substancial en las actitudes sartreanas en lo referente a la “fundamentalidad de la praxis política como ámbito privilegiado para la expresión de la libertad y la representación social de la soberanía”. A su juicio, no se trata tan sólo de aceptar una nueva función intelectual, aunque es cierto que Sartre primará la intervención política de la Literatura. De hecho, su constante colaboración en *Les Temps Modernes* fue una llamada continua a la resistencia y a la crítica de las alternativas políticas. El compromiso político va más allá de las tesis reivindicadoras de la función de la literatura, haciéndose extensivo a toda su acción política. De este modo, la evolución política sartreana se va produciendo de forma paralela a su evolución filosófica, de tal manera que el mismo autor constata ya en *Les cahiers pour une morale* “una tendencia clara y rotunda a conceder estatuto de plena objetividad a la *situación* que parece librarse del rigor coparticipativo y constituyente emanado de la propia realidad del *Para-sí*”. Por todo ello, Rodríguez García concluye que “no puede quedar duda en relación al interés político sartreano: su clamorosa reivindicación del reino de la Libertad, que garantizaría las radicales dimensiones de la soberanía individual y colectiva”.

(670) Sartre: *El Ser y la Nada* (*L'Être et le Néant*, 1943). Losada, B. Aires, 1966, pp. 134, 336, 600, 622, 623, 669-675 respectivamente.

Sin embargo, refiriéndose sin duda a la difícil integración *EN-CRD* –crítica duramente en Sartre una “conclusiva indefinición de la fundamentación teórica que hubiera debido vincular superación de la escasez e interiorización de la misma e, incluso, interiorización existencial de la misma y progreso social e histórico” (671).

Bastante más recientemente, M.B. Cladakis (2014) se ha referido a la perspectiva política de Sartre desde el análisis de su obra *la cuestión judía*. En su estudio sobre *Democracia y reconocimiento. Aportes desde reflexiones sobre la cuestión judía*, Cladakis entiende que si bien *Reflexiones sobre la cuestión judía* no es una de las obras más importantes de Sartre, sin embargo considera que se trata de un texto importante para la comprensión del pensamiento sartreano, tanto a nivel filosófico como político. Desde este punto de vista filosófico, es de destacar que esta obra de Sartre es uno de los textos en donde aborda el problema del *Mal*, junto a *San Genet, comediante y mártir*, *Baudelaire* y *El diablo y el buen Dios*. En *San Genet* el *Mal* aparece vinculado intrínsecamente a la objetivación del Otro. Genet, ladrón, homosexual y vagabundo, será concebido por la sociedad de su tiempo como la encarnación del *Mal*, al igual que lo es el judío por el antisemita. Y es precisamente esta objetivación del *Otro* la que proyecta en su dimensión política, poniendo de manifiesto la interrelación filosofía-política. Los procesos de objetivación, la anulación del Otro, la centralidad de la praxis, son temas que recorren la obra de Sartre, en sus distintos niveles. Definitivamente, Filosofía y Política están unidos en Sartre. En lo que respecta a la *cuestión judía*, el planteamiento de Sartre entrelaza lo particular con lo colectivo, al pensar el antisemitismo como un problema que involucra tanto a los judíos como a los no-judíos, más incluso a estos últimos. El no hacer es un hacer, es ser cómplices mediante el silencio (672). Sin lugar a dudas -enfatisa Cladakis- resuenan aquí las tesis sobre la ab-

(671) J.L. Rodríguez García: “Elementos fundamentales del pensamiento político de J.P. Sartre. ”. En, Anthropos-Editorial: monográfico sobre Sartre: *J.P. Sartre Filosofía y Literatura. Un compromiso crítico e intelectual*. Barcelona, 1995, pp. 24-33.

(672) Es realmente sutil la descripción que hace Sartre del judío como el “otro”: *Au dedans de lui- même* (del antisemita) *le Juif s’estime pareil aux autres: il parle leur langue, il a les mêmes intérêts...mais on lui laisse entendre qu’il n’en est rien, puisqu’il a une “manière juive” de parler, de lire, de voter...Sans doute: ce n’est au fond que l’expression de notre relation fondamentale avec l’Autre. (Para el judío) il s’agit en quel que sorte pour lui d’un redoublement de la relation fondamentale avec autrui. Il est surdéterminé.*
. Sartre: *Reflexiones sur la question juive*. Gallimard. Paris, 1954, pp. 95-96.

soluta responsabilidad que tiene cada hombre sobre sí y sobre todos los demás, que Sartre ha repetido tantas veces en tratados, ensayos, novelas y obras de teatro. Cladakis concluye que si bien los planteamientos de Sartre surgen al calor de una situación político-social determinada, no dejan de tener valor para reflexionar sobre problemas propios de nuestra época. En efecto – sigue diciendo - el tema del reconocimiento del Otro y su relevancia central para la consolidación de la democracia es uno de los temas centrales de la filosofía política contemporánea. La ausencia de reconocimiento y la consiguiente exclusión del otro, sea por pertenencia étnica, condición sexual o creencias religiosas “es un flagelo que continúa azotando a las sociedades contemporáneas tanto europeas como americanas, aún pasada la primera década del siglo XXI” (673).

El mismo autor nos vuelve a ofrecer un año más tarde una interesante perspectiva sobre la filosofía política de Sartre, defendiendo en él la existencia no solo de una acción política sino también y sobre todo de una “teoría” política. En efecto, en su artículo “Conflicto y contingencia: el campo de la acción política en el pensamiento de Jean Paul Sartre”, M.B. Cladakis (2015) recuerda algunos hechos de su compromiso político por los que Sartre es reconocido. La Resistencia frente a la ocupación Nazi, su acercamiento y posterior alejamiento del Partido Comunista Francés y de la Unión Soviética, Argelia y el Frente de Liberación Nacional, Cuba, el maoísmo, Mayo del 68...son algunos de los acontecimientos más renombrados acerca del itinerario político del autor de la Nausea. Sin embargo, y esta es la aportación de Cladakis, entiende que “aunque resulte paradójico, no suele haber un reconocimiento semejante en torno a su teoría acerca de la política, ni tampoco de la acción política en cuanto tal”. Es decir, no se suele hablar de una teoría sartreana de la política ni tampoco de la acción política. Frente a tal desconocimiento general, propugna que sí hay una teoría de la acción política en el pensamiento de Sartre, basada en los conceptos de “contingencia” y “conflicto”. Sus ensayos políticos y sus compromisos conyunturales no son posicionamientos desligados de la teoría. *El ser y la nada, la Crítica de la razón dialéctica, Materialismo y Revolución*, el Prólogo a *Los condenados de la tierra* de Franz Fanon...recogen las premisas de su acción posterior. En concreto, en *El ser y la nada*, Sartre expone la onto-

(673) Cladakis, M.B.: “Democracia y reconocimiento. Aportes desde reflexiones sobre la cuestión judía de Jean Paul Sartre”. *Nuevo Pensamiento*, Vol. IV, Año 4. Univ. del Salvador, 2014, 88-105.

logía de la contingencia en la cual se encuentra ya enmarcada su teoría de la acción política. El tema de la acción puede tratarse a partir de la oposición entre las dos regiones del ser: el ser *para-sí* y el ser *en-sí*. Más allá de si Sartre tuvo o no razón, si se equivocó o no en sus intervenciones políticas, “lo que interesa en el plano filosófico es la teoría a partir de la cual Sartre realizó sus compromisos en una conyuntura determinada”. Incluso, si se considera que varios de sus compromisos fueron errores, esto no hace sino afirmar la propia teoría sartreana que se fundamenta en la contingencia. En cualquier caso, Cladakis opina que “la teoría de la acción política en Sartre es fundamental no sólo para los estudios sartreanos, sino para la filosofía política en general” (674).

En conexión igualmente con la perspectiva política de Sartre, *Les Temps Modernes* -como sabemos una publicación estrechamente ligada a Sartre- mantiene vivos temas que pudiéramos considerar clásicos de la época sartreana más dinámica. En fechas recientes (2015, 2017) he hallado referencias a las posiciones de Sartre cercanas a la izquierda en las décadas 50-60, a su relación con Fanon y al concepto de *serialité* propuesto por la *Critique*. Respecto a la primera, Juliette Simont (2015) escribe “Sur les TM et les annés 68” recordando el término “établissement” como la consigna política inspirada por la Revolución cultural china. Reconoce que Sartre, en aquellos años, mantuvo una conexión con la izquierda proletaria a través de su órgano *La Cause du peuple*. Confiesa que para muchos esta conexión “est á inscrire au chapitre des erreurs politiques” pero, no obstante, expresa una matización relevante: *pourtant, pas plus que Sartre n’a été, au sens strict, communiste dans les années 50, son compagnonnage avec le PCF n’alla jamais jusqu’à l’adhésion, ne dura que quatre ans, et ses réflexions sur le marxisme son fort hétérodoxes*. En cuanto a la segunda referencia, Grégory Cormann (2015) trae a la memoria la relación de Sartre con Frantz Fanon. En su artículo “Se récapituler au futur: Sartre et Fanon, l’enjeu d’une préface”, recuerda que en Septiembre de 1961 Sartre había terminado la redacción de su prefacio a *Damnés de la terre* y que había tenido contacto por primera vez con Fanon durante el verano en Roma. Explica que Sartre escribía entonces -

(674) Cladakis, M.B.: “Conflicto y contingencia: el campo de la acción política en el pensamiento de Jean Paul Sartre”. Rev. *Nuevo Pensamiento*, Instituto Investigaciones Filosóficas, UNSAM-CONICET, Fac. Filosofía Univ. Salvador, Vol V, N. 6, Año 5, Dic 2015, pp. 52-75.

sûr dans l'urgence de la politique, mais aussi dans l'urgence d'une vie condamné á mort, en la inminencia de la muerte de F. Fanon. Sartre conoce que Fanon padece leucemia y que desde hace algún tiempo *il est condamné*. Narra que, como consecuencia de sus posicionamientos políticos, el 19 de julio de 1961, justo en el momento en el que Sartre va a partir para Roma para encontrarse con Fanon, *son appartement, rue Bonaparte, est l'objet d'un attentat à la bombe*. Respecto a la tercera referencia política de *Les Temps modernes*, Jean Claude Girardin (2017) titula curiosamente su artículo: "Vagabonder en mai, dans les pas de Sartre". Recuerda que la *serialité* es una de las nociones claves del sistema teórico que Sartre ha propuesto en *La Critique*, entendiendo por tal *la manière dont les hommes habitent le champ pratique sans avoir entre eux de liens de réciprocité*. Mi lectura solitaria –dice de *La Critique* toma cuerpo en y para la acción colectiva. Una metodología abrasadora se enraiza *sur le mode d'une invitation froide à repanser un monde que nous voulions changer* (675). A través de estos tres artículos *Les Temps Modernes*, según la presentación de la publicación, trata en realidad de establecer una conexión entre la filosofía política y la ética sartreanas (676).

A finales de 2019, Samir Nair ha publicado su interesante obra *Acompañando a Simone de Beauvoir*. Colaborador y amigo de Simone de Beauvoir describe la vida del *Castor* desde 1930 a 1986, fecha en que se produjo su fallecimiento solamente seis años después de la muerte de Sartre. Obviamente, analizar la vida de S. de Beauvoir es de algún modo referirse a la vida de Sartre, dado que sus *existencias* se desarrollaron de forma paralela tan

(675) Les Temps Modernes: Juliette Simon: "Sur les TM et les années 68", 2015, p. 3 // Grégory Cormann: "Se récapituler au futur: Sartre et Fanon, l'enjeu d'une préface" 2015, pp. 105-106. p. 106. Remite a S. de Beauvoir, *La force des choses*, 1963, Vol. 2. Gallimard, París, "Folio", p. 418) // Jean Claude Girardin: "Vagabonder en mai dans le pas de Sartre", 2017, pp. 177-191.

(676) Sobre este tema de la relación entre Ética y Política, el Prof. J.M. Garde (2018) ha publicado recientemente un interesante artículo en el que sintetiza los debates habidos en la historia de la Filosofía en torno a la cuestión. Recoge la afirmación del Prof. de la UPV Aurelio Arteta (El País 10-IV-1992) según la cual "se quiera o no, se sepa o no, no hay política sin una ética". A priori -dice el Prof. Garde- la ética debiera constituir una parte sustancial de la política. Al fin y al cabo, ambas caras de la moneda tratan sobre las normas e instituciones que regulan la vida del hombre en la sociedad. No obstante, la relación entre ética política ha suscitado enconados debates y formulaciones desde hace siglos: Platón y su opción por el gobierno aristocrático; Aristóteles y su teoría de que el mejor sistema es aquel en el que gobiernan los mejores; Tomás de Aquino y los conflictos entre el bien individual y el bien común; Hobbes y su teoría de la obediencia obligada a la autoridad; Rousseau y

to filosófica como personalmente. El objetivo de la obra es tratar de poner de relieve los ejes fundamentales de su visión del mundo y subrayar algunos temas significativos de su pensamiento crítico y polémico (677).

En suma, en el intento de responder a la pregunta sobre la vigencia y actualidad de Sartre tras su muerte, había constatado un significativo *renaissance sartrienne*. Me preguntaba después, si desde el punto de vista de la investigación continuaba existiendo también un interés por la figura y obra de Sartre y, en su caso, cuáles eran los temas prioritarios de análisis. En una primera aproximación a la literatura científica, he comprobado que la investigación llevada a cabo tras la desaparición de Sartre centra su atención precisamente en el estudio de sus términos esenciales. Entre ellos adquieren especial interés los conceptos de: *en-soi, pour-soi, le néant y la conscience*. Son igualmente preferentes los análisis relativos a la comunicación-*solipsismo*, la evolución de *L'Être et le Néant a la Critique de la raison dialectique*, la *moral* y la *política*. En torno a todos ellos observo que los investigadores mantienen vivo su interés enfatizando y matizando aspectos relativos a los mismos, en unas ocasiones, y completando o criticando, en otras.

En definitiva, a la luz de los documentos expuestos considero que desde el punto de vista de la investigación -unido a la *renaissance sartrienne* mencionada tras la muerte de Sartre- estamos en condiciones de ofrecer al debate actual un reconocimiento del carácter contemporáneo de Sartre. Pero, queremos dar un paso más. Para aportar nuevos elementos de juicio sobre su actualidad relevante, queremos mostrar la relación de Sartre con los grandes autores de su tiempo, con algunos de los representantes de corrientes filosóficas actuales, y con ciertos intelectuales más recientes y próximos a él como sus coetáneos, entendiendo que una relación manifiesta –positiva o crítica- demostraría de forma más convincente su contemporaneidad.

(continuación cita 676)

los límites de la representación política; Stuart Mill, Maquiavelo, Spinoza, Kant, Tocqueville y Weber sobre la libertad individual frente al poder político-social.

- Garde, J.M. (2018: "Ética y Política, ¿matrimonio mal avenido? D.N. 12-12-2018.

(677) Naïr S.: *Acompañando a Simone de Beauvoir. Hombres, Mujeres, Igualdad*. Galaxia Gutenberg, Noviembre 2019, Prólogo.

. S. Naïr, Trabajó con S. de Beauvoir en la revista Les Temps Modernes, que dirigía desde la muerte de Sartre en 1980. Es nacido en Argelia, filósofo, sociólogo y politólogo, especialista en movimientos migratorios y creador del concepto de codesarrollo. Catedrático de Ciencias Políticas de la Universidad de París, ejerció como director del Centro Mediterráneo Andaluz de la Universidad Pablo de Olavide de Sevilla.

IX.- SARTRE: UN PENSADOR CONTEMPORÁNEO

En efecto, en mi opinión, además de constatar *une renaissance* tras su muerte y de comprobar el reciente interés investigador por sus ideas fundamentales, existen otras muchas razones que avalan la contemporaneidad sartreana. Sorprende, entre ellas, el precoz conocimiento de los grandes autores, su permanente presencia en el ámbito intelectual francés y el diálogo-debate con fenomenólogos, existencialistas y estructuralistas. En torno a las tres, coincido con B.H. Levy en su *Sartre, the philosopher of the Twentieth Century* (2003) cuando afirma que, a pesar de que las relaciones ideológicas con sus colegas fueron frecuentemente *a essentially and tumultuous dialogue*, sin embargo Sartre no puede ser comprendido sin tener en cuenta su relación con ellos, con aquellos con quienes mantuvo a *lifelong debate* (678).

PRIMER CONTACTO CON LOS GRANDES PENSADORES. PRESENCIA INCONTESTABLE EN EL ÁMBITO INTELECTUAL FRANCÉS

En relación a la primera, la conexión con los autores claves de su tiempo, pensadores y escritores, concede indudablemente una acreditación intelectual contemporánea. Para Sartre, este conocimiento de los grandes intelectuales de su época implica un significativo elemento psicoevolutivo, al ser algo adquirido desde la infancia. *Mon grand-père Charles Schweitzer –nos dice en Les Mots- il m'apprit le nom de ces hommes illustres*. Le enseñaba, entre otros muchos, a Victor Hugo y a Shakespeare. Con toda naturalidad nos confiesa: *j'avais pour familiers Voltaire et Corneille, Baudelaire et Flaubert*. En una ocasión pidió permiso a su madre para leer *Madame Bovary* y su madre le dijo: *mais, si mon petit chéri lit ce genre de livres à son age, qu'est-ce qu'il fera quand il sera grand?*, a lo que el niño Sartre respondió: *je les vivrai!* (679).

En *La ceremonia del adiós. Conversaciones con Sartre*, cuenta a Simone de Beauvoir que fue M. Proust quien le hizo pasar de la novela de aventuras infantil a la novela de cultura, al libro cultural. A partir de ahí quería ser a la vez Spinoza y Stendhal, preludiando su futura vocación filosófico-literaria. La lectura de los filósofos de su época le hizo decidirse de forma prioritaria por la filosofía porque “la filosofía se me presentó como el conocimiento del mundo. Pensaba que si me especializaba en filosofía, conocería el

(678) Levy, B.-H.: *Sartre: “The philosopher of the Twentieth Century”*. *Polity*, 2003

(679) Sartre: *Les Mots*, Gallimard, Paris, 1964, pp. 54, 60, 92 y 134.

mundo entero del que debería hablar en la literatura”. Y es que desde muy pronto el joven Jean-Paul entendió que un escritor debía ser un filósofo: “a partir del momento en que supe qué era la filosofía, me pareció normal exigírsela a un escritor”. Le cuenta a Simone de Beauvoir que cuando escogió a Spinoza y Stendhal, lo hizo “porque los consideraba accesibles a la mentalidad del siglo XX”. Antes de entrar en la Escuela Normal no tenía más que una idea: que toda teoría que no dijera que la conciencia ve los objetos exteriores tal como son, “estaba condenada al fracaso”. Y eso fue lo que le hizo ir a Alemania cuando le dijeron que “Husserl y Heidegger tenían una manera de aprehender lo real tal como era”. Anecdóticamente narra que en su estancia en Alemania pasaba el tiempo distribuyéndolo en “todas las mañanas, hasta las dos de la tarde, filosofía; luego me iba a comer, volvía a eso de las cinco y media y escribía *La nausée*, es decir una obra literaria”. En realidad, a Husserl lo conoció a través de Levinas quedándose sorprendido en un primer momento, creyendo que Husserl ya había descubierto sus propias ideas. A Heidegger, lo leyó estando en el campo de prisioneros y “aunque lo había leído un poco en 1936, lo comprendió a través de Husserl” (680).

Después del *Ser y la nada* comenzó a escribir “una moral” que en realidad era, según S. de Beauvoir, un estudio fenomenológico de las actitudes humanas. Fue en ella donde escribió “un largo y hermoso trabajo sobre Nietzsche”. Durante el bachillerato de filosofía y después en la Escuela Normal Sartre se hizo con una biblioteca de clásicos. Zola y Balzac no le interesaban mucho, Stendhal era uno de sus autores preferidos. Cuando Simone de Beauvoir conoció a Sartre, confiesa que “se quedó boquiabierta porque tenía una cultura muy exhaustiva”. Había leído a Paour-Lormian, a Népomucène, Lemercier y comenzaba a leer a los literatos americanos como Dos Passos y rusos como Dostoievski y Tolstoi. Me los habían recomendado en el instituto – le confiesa Jean-Paul- no me gustaba Tolstoi, en lo cual he cambiado, y me gustaba mucho Dostoievski”. Como no tenía mucho tiempo “leía en el tren: Le Havre-Paris, Le Havre-Rouen”. Cuando ya era profesor, leía literatura: Faulkner, Kafka, Joyce...”Leía mucho, me interesaba todo. De modo especial me influyeron Dos Passos y Kafka”. La razón fundamental era que todos estos autores y sus libros “no solo me ponían en relación con el mundo, sino también

(680) Simone de Beauvoir: *La Ceremonia del adiós. Conversaciones con Jean-Paul Sartre*. Edhasa, Barcelona, 1982 (*La cérémonie des adieux*. Gallimard, Paris, 1981), pp. 252, 173, 184-185, 210-212 y 228-229, respectivamente.

con la verdad” (681).

Sartre heredó en Francia una tradición literaria, rica y profunda, a la que él mismo aportó su gran contribución, llegando a ser parte constitutiva de la misma. Literatura –no lo olvidemos- siempre ligada al ámbito intelectual y a la propia sociedad. A tal respecto, me es grato recordar que durante mi periodo de profesor de francés, hace ya largo tiempo, tuve el placer de explicar a mis alumnos entonces del Curso de Orientación Universitaria (C.O.U.) esta etapa de la vida cultural francesa a través del texto *Langue et civilisation françaises contemporaines* del Prof. F.J. Hernández (1978) al que rindo homenaje desde estas líneas. Según este autor, uno de los aspectos culturales más importantes del siglo XX fue sin duda el desarrollo de la literatura a través de la novela y el teatro. Literatura en su gran mayoría estrechamente ligada al pensamiento y a la vida cultural, social, política y económica de la época. En su opinión, siempre en crisis y en plena renovación en el fondo y en la forma, este tipo de literatura representa: *peinture des caracteres, description de de milieux, affirmation d’attitudes éthiques et métaphisiques* (y en definitiva) *l’expression par excellence de l’homme moderne et de ses problèmes”* (682).

Entre 1900 y 1914 (recordemos que Sartre nace en 1905), años que preceden a la primera guerra mundial, la novela nos ofrece grandes escritores y verdaderas obras de arte. Entre ellos, a juicio de F.J. Hernández (o, cit.), André Gide de gran influencia durante casi medio siglo; Mauricie Barrés y sus tomas de posición permanentes; Anatole France, cuya ironía liberal preludia el compromiso posterior de la literatura, Alain Fournier o la búsqueda de la infancia a través del *Grand Meaulnes* o Marcel Proust con *A la recherche du Temps Perdu* en la que trata de encontrar nostálgicamente el pasado. Todos estos autores, cada uno con su estilo propio, pretenden describir *le tableau d’une société, et une exploration exhaustive de l’interiorité humaine* (683).

Durante el periodo entre las dos grandes guerras aparecen grandes autores como Roger Martín du Gard, Geoges Duhamel y Jules Romains que,

(681) Simone de Beauvoir: *La Ceremonia del adiós. Conversaciones con Jean-Paul Sartre*. o. cit., pp. 239, 255-256, y 258-259, respect.

(682) Hernández, F.J.: *Langue et civilisation françaises contemporaines*. Anaya, Madrid, 1978, p. 235.

(683) Hernández, F.J. o. cit. p. 237.

más allá de un realismo estrecho o de una simple descripción de costumbres, tratan de añadir *des analyses psychologiques* (de gran tradición literaria en Francia) y sobre todo ofrecen *une amplification collective de l'histoire individuelle*. A cerca de la condición humana va a nacer justamente entre los escritores la expresión *littérature engagée* (una de las características definitorias de J.P. Sartre). Compromiso –afirma F.J. Hernández- que será fundamentalmente ético, tratando de dar un sentido a la vida, a la existencia. A través de sus personajes, la novela nos presentará actitudes esencialmente morales: la acción individual y arriesgada de Montherlant, la esperanza en Dios de Bernanos, el coraje de Malraux, la acción política de Aragón, el heroísmo cotidiano y la solidaridad de Saint-Exupery y el retorno a la naturaleza de Giono. Estos novelistas aportan así un cambio en la figura del escritor, *une nouvelle figure du romancier, fidèle à soi même, fidèle à son oeuvre et à une certaine conception de l'homme et de la vie* (684). Recordemos que en este periodo Sartre se había incorporado al ámbito intelectual con gran intensidad a través de: *L'Imagination* (1936), *La Transcendance de l'Ego* (1937), *La Nausée* (1938), *Le Mur* (1939) y *Esquisse d'une théorie des émotions* (1939).

La guerra de 1940, la Ocupación y la Resistencia fueron pruebas que transformaron completamente el horizonte intelectual de la juventud francesa. Los grandes novelistas de la generación precedente no escriben ya o cambian de género literario - teatro, periodismo, arte...- y el compromiso ético de esa primera generación *va devenir un engagement métaphysique*. En adelante, se trata ya de buscar las razones profundas de la vida, partiendo de un universo absurdo y de una existencia humana contingente. Asistimos, por tanto, a un acercamiento entre filosofía y literatura, ya esbozado en 1930. La novela es en Sartre, Camus o Simone de Beauvoir *un moyen, d'expression parallèle au théâtre et à l'essai, d'un nouvel humanisme: l'existentialisme* (685). En un alarde de fecundidad Sartre escribe: *L'Imaginaire* (1940), *L'Être et le Néant* (1943), *Les Mouches* (1943), *Huis clos* (1944), *Les Chemins de la liberté* en sus dos volúmenes de *L'Âge de raison* (1945) y *L'Âge de raison* (1945), *L'Existentialisme est un humanisme* (1946), *Morts sans sépulture* (1946) y *La putain respectueuse* (1946). Publica asimismo: *Reflexions sur la question juive* (1946), *Baudelaire* (1946), *Situations I* (1947), *Les jeux son faits* (1947) *Les Mains sales* (1948) *L'Engrenage* (1948), *Situations II* (1948), y *La Mort dans* -

(684) Hernández, F.J. o. cit. p. 241.

(685) Hernández, F.J. o. cit. p. 247 y 250

l'Âme o tercer volumen de *Les chemins de la liberté* (1949).

Hacia 1950 se produce un cambio de clima con la aparición de jóvenes escritores para los que realmente importante no es ya tanto el debate ideológico como la literatura en sí misma, su perspectiva técnica y formal. Entre 1950 y 1970 se encuentran Alain Robbe-Grillet, Michel Butor o Nathalie Sarraute, como algunos de sus autores más representativos (686). A este periodo pertenecen las obras de Sartre: *Le Diable et le bon Dieu* (1951), *Saint Genet, comédien et martyr* (1952), *L'Affaire Henri Martin* (1953, en colaboración), *Kean* (1954), *Nékrassov* (1955) y *Les Séquestrés d'Altona* (1959). A estos años corresponden igualmente: *Critique de la raison dialectique*, precedida de *Questions de Méthode* (1960), *Les Mots* (1963), *Situations IV, V y VI* (1964), *Les Troyannes* (1965) y *Situations VII* (1965).

En lo que concierne al teatro F. J. Hernández (o. cit) nos describe que coexistieron dos tipos distintos: el de Boulevard o de distracción y el de vanguardia o de reflexión cultural. En relación con este último, surge a partir de los años 50 después del surrealismo y existencialismo. Alfred Jarry, Roger Vitrac o Antonin Artaud son algunos de sus representantes. En contra de los soportes del teatro convencional, buscan ofrecer una imagen irrisoria o angustiosa de la vida a través de: *un langage irrationnel* (Ionesco), *la parodie politique* (Adamov), *la farse antisociale* (Genet) *ou par un dialogue désespéré qui n'aboutit jamais a rien* (Beckett). El prestigio del teatro en Francia era tal que casi todos los grandes escritores procedentes de la novela o de la poesía, abordaron en algún momento de su vida este género literario. George Bernanos con *Dialogues des Carmélites* o Françoise Mauriac con *Asmodée* y *Les Mal Aimées* ilustran dramáticamente sus principales ideas. Paul Claudel y Henry de Montherland encarnan a su vez un teatro de sublime grandeza. Grandes temas teológicos en el primero, o conflictos de grandes sentimientos en el segundo son expresados bajo formas dramáticas, barrocas o neoclásicas (687).

La creación dramática francesa –sigue explicándonos F.J. Hernández (o. cit) se reflejó también a través del resurgimiento de los mitos de la antigüedad clásica. Los temas esenciales de la existencia humana: amor, gue-

(686) Hernández, F.J. o. cit. p. 250

(687) Hernández, F.J., o. cit. pp. 276 y 263

rra, absurdo, libertad, felicidad...son planteados a través de los personajes de la tragedia antigua. Desde Racine, Francia se nutrió de la cultura clásica, de sus fábulas griegas y romanas. El siglo XX ofrece una gran variedad de dramaturgos que, recurriendo a los mitos clásicos, tratan de mostrar lo que hay de inmutable en el ser humano y de aplicarlo consecuentemente a situaciones actuales. André Gide fue posiblemente su pionero expresando su pensamiento a través de *Le roi Candaule* (1901), y *Oedipe* (1931). Jean Cocteau –*Ophée*, *Antigone...*- por su parte relaciona a sus personajes con su universo poético personal. Jean Giraudoux (*Electra*, *La Guerre de Troie*), ofrece una mezcla de tragedia y de fantasía espiritual, mientras que Jean Anouilh (*Antigone*, *Medée...*) muestra el rechazo de la felicidad en un mundo corrompido. Esta tradición clásica continúa después de la guerra con los grandes autores de los años 40 (689). Recordemos a J. P. Sartre en *Les Mouches* o a Camus en *Calígula* por medio de las cuales reflejan sus ideas sobre el absurdo de la vida y sobre el ejercicio de la libertad (688).

En suma, encontramos a un Sartre contemporáneo en contacto desde su infancia con los grandes autores de su época, formando parte integrante de los más selectos escritores de su tiempo, y le hallamos, además, comprometido plenamente con la temática de su entorno social. Utiliza el ensayo y la literatura -la novela y el teatro- para reflejar los temas fundamentales de su sociedad, para hacer de altavoz de sus problemas, para denunciar las injusticias y para expresar la conciencia de un siglo que es el nuestro. Por decirlo con palabras de Gilles Sandier en el monográfico dedicado a Sartre en *L'Arc* (1966): (utiliza sus obras) *pour les jetter sur les bastilles petites et grandes de notre temps, en les dotant de haut-parleurs chargés de clamer l'imposture d'une époque, ses crimes, son injustice, ses bêlements bien-pensants, et de faire entendre aussi les tourments de la conscience dans un siècle qui est le nôtre* (689).

(688) Hernández, F.J. o. cit. p. 269.

(689) Sandier, G.: "Socrate dramaturge". En *L'Arc: Jean-Paul Sartre*, Nouveau Quartier Latin, Paris, 1966, pp. 77-86: 80.

CONEXIÓN DE SARTRE CON FENOMENÓLOGOS, EXISTENCIALISTAS Y ESTRUCTURALISTAS

En los párrafos anteriores hemos descubierto a Sartre en relación con los grandes autores desde su infancia y con los más sobresalientes escritores franceses del siglo XX, con gran influencia en el siglo XXI. Si recordamos, entre esos célebres pensadores hemos mencionado tres nombres con los que tuvo una especial conexión –de coincidencia y discordancia- y que ejercieron una especial influencia sobre él. Me refiero a Nietzsche, Husserl y Heidegger. Dado que el pensamiento fundamental de ellos ha quedado incluido en las primeras partes de esta investigación, me ceñiré ahora simplemente a una pequeña mención en cuanto reflejo de la estrecha conexión contemporánea de Sartre con cada uno de ellos.

Sartre y los fenomenólogos: evolución de Nietzsche a Husserl y Heidegger

Para ubicar la relación de Sartre con estos filósofos, es conveniente recordar que mientras Friedrich Nietzsche (1844-1900) moría poco antes de nacer Sartre, Edmund Gustav Albrecht Husserl (1859-1938) y Martín Heidegger (1889-1976), compartieron parte de su vida con la época que le tocó vivir al propio Sartre, incluida la dramática experiencia de las dos guerras mundiales. El conocimiento de Friedrich Wilhelm Nietzsche por parte de Sartre implica una gran relevancia si tenemos en cuenta que es considerado uno de los filósofos más importantes en la historia y cultura occidental. Siguiendo los pasos de Arthur Schopenhauer a quien consideraba su maestro, influyó a su vez en los fenomenólogos y existencialistas posteriores, dejando su impronta asimismo en sucesivos psicólogos y politólogos.

En lo que concierne a la relación de Sartre con **Nietzsche**, la influencia de éste es evidente. A tal efecto, E. Bello Reguera (2005) ha realizado un interesante trabajo titulado “La sombra de Nietzsche en Sartre”, en el cual constata dicha influencia pero matizando, no obstante, los puntos coincidentes y divergentes entre ambos. En opinión de Bello, aunque Sartre leyó y admiró a Nietzsche desde su juventud, no se puede decir que sea un nietzscheano. Sí es cierto que sostuvo un incesante diálogo crítico con el autor de *Así habló Zaratustra* y que está presente como una sombra en toda la obra sartreana, incluso desde antes de *La náusea*. A juicio de este autor, el diálogo se observa sobre todo en la búsqueda de un nuevo fundamento de la moral. Aunque ambos coinciden en la tesis de la muerte de Dios, Nietzsche establece el nuevo fundamento en los conceptos de fuerza y voluntad de poder, mientras

que Sartre considera que los conceptos de libertad y situación constituyen la nueva piedra angular de su teoría moral 'inacabada'. Desde esta perspectiva Sartre está, sin duda, más allá de Nietzsche (690).

Al final de su análisis, Bello Reguera cree poder enunciar las siguientes conclusiones sobre el diálogo crítico de Sartre con Nietzsche. En primer lugar -dice- Sartre no sólo es un admirador de Nietzsche en el período de juventud, sino que coincide con el autor de *Así habló Zaratustra* en la crítica subversiva de la moral tradicional. En segundo lugar, en este mismo empeño común comienzan las divergencias: Sartre y Nietzsche critican, es cierto, toda forma de moral que se propone la salvación del hombre, si bien expulsando al hombre del 'reino humano', entre ellas el heroísmo, la ascesis, la santidad y el misticismo. Pero Sartre incluye, finalmente, entre estas formas deconstruibles la que Nietzsche propone sobre supuestos como la voluntad de poder, el eterno retorno, la concepción del hombre 'superior', que conduce en definitiva no a una forma de moral universalizable, sino a la doble moral de los señores y del rebaño. De ahí que el diálogo con Nietzsche esté presente en la obra de Sartre, pero de una forma explícitamente crítica desde antes de *La nausée* y *L'Être et le néant* hasta *L'idiot de la famille*. Recordemos que Sartre publica estas obras en 1938, 1943 y 1971 (Vol. I y II de *L'idiot*) y 1972 (Vol III), respectivamente (691).

En tercer lugar -sigue concluyendo Bello- el espacio visible en donde se bifurcan los dos caminos se observa al optar Nietzsche por la moral elitista de los señores y Sartre, en cambio, por la moral concreta de los oprimidos. Si se puede acusar a ambos de dualismo, es evidente que el segundo se refiere a una estructura social superable, mientras que el primero nos remite a un fundamento ontológico en el que el dualismo es insuperable. En cuarto lugar, si existe una coincidencia evidente entre Nietzsche y Sartre en torno a la tesis de la muerte de Dios, la divergencia se hace infranqueable al construir el nuevo edificio de la moral sobre una piedra angular de muy distinto material: Nietzsche sobre las nociones de fuerza y de voluntad de poder; Sartre sobre los conceptos de situación y libertad. El concepto de libertad que define al ser humano, según Sartre, y que Nietzsche niega, es sin duda el concepto central que no sólo distingue a ambos pensadores, sino que hace que el planteamien-

(690) Bello Reguera, E.: "La sombra de Nietzsche en Sartre" *Daimon, Rev. de Filosofía*. Univ. Murcia, N. 35, 2005, 41-62.

(691) Bello Reguera, E. (2005), o. cit. pp. 60-62.

to moral sartreano sea mucho más cercano a nosotros (692).

Por ello, finalmente -considera Bello Reguera- que Sartre no sólo es un filósofo crítico de Nietzsche, sino que va más allá de Nietzsche en su teoría moral. La piedra de toque de esta tesis se halla en la respectiva comprensión de Kant. Si Sartre está más allá de Nietzsche es, entre otras razones, porque está más cerca de Kant: más cerca de una concepción del ser humano que es la nuestra, más cerca de una concepción de la moral de la que nadie está excluido, porque nadie quiere renunciar en principio a su libertad, nadie quiere abdicar de su dignidad. ¿Acertó Sartre a resolver los dilemas entre moralidad y eticidad?-se pregunta. En las «Notas» del Tomo II de su «Moral» inacabada encontramos, sin duda, una investigación que se aproxima más a la exigencia ética de una sociedad más justa que a las tesis de la “vida buena”, aunque la implica. También desde esta perspectiva “Sartre está más allá -o más acá, según se entienda- de Nietzsche” (693).

En lo que concierne a la conexión sartreana con los pensadores fenomenólogos más propiamente dichos, quizás convenga recordar que Edmund **Husserl** es considerado el fundador o inspirador de la fenomenología en tanto que Martín **Heidegger** es más bien un continuador de la misma, a medio camino (con matices) entre la fenomenología y el existencialismo. En realidad, el término de fenomenología ya había sido utilizado por Kant, Fichte y Hegel, si bien en el sentido original de la corriente mencionada se debe a Franz Brentano (1838-1917), el cual pretendía refutar la perspectiva empírica de la psicología conocida por psicologismo. Nacida, pues, a comienzos del siglo XX, la fenomenología ejerció una gran influencia en toda Europa a lo largo del siglo pasado y todavía hoy permanecen vigentes muchos de sus conceptos claves. De ahí pues nuestro empeño en enfatizar la conexión de Sartre con algunos de sus principales representantes como fueron Edmund Husserl y Martín Heidegger.

¿Cómo se produjo el conocimiento y la evolución de Sartre respecto a ellos?. Ya en la *Critique de la raison dialectique / Questions de Méthode* Sartre nos explica que su libro *L'Être et le Néant* era el resultado de investigaciones anteriores desde 1930: *j'ai lu pour la première fois Husserl et Heidegger (junto a Sheler y Jaspers) en 1933 pendant un séjour d'un an à la Maison Française*

(692) Bello Reguera, E. (2005), o. cit. pp. 60-62.

(693) Bello Reguera, E. (2005), o. cit. pp. 60-62.

de Berlin y desde entonces nos confiesa que recibió su influencia (694).

Posteriormente, en *Cuadernos de guerra Noviembre de 1939 a Marzo de 1940*, nos describe con todo detalle el progresivo distanciamiento que se produjo respecto de Husserl y el correlativo acercamiento hacia Heidegger: No podía llegar a Heidegger –nos dice- más que después de haber agotado a Husserl. Nos cuenta que necesitó cuatro años para agotar a Husserl, escribió todo un libro (salvo los últimos capítulos) bajo su inspiración: *L'Imaginaire*. En realidad –matiza- era más bien contra él, “pero sólo en la proporción en que un discípulo puede escribir contra su maestro”. Sartre escribió también un artículo contra él: el *Ego trascendental (La transcendance de l'ego)* y tras él *La psyché*, en el otoño de 1937. Después, poco a poco, “sin darme cuenta”, se fueron acumulando las dificultades y un foso cada vez más profundo le fue separando de Husserl. ¿Cuál era la razón de fondo?. Sartre consideraba que la filosofía de Husserl evolucionaba hacia el idealismo, cosa que él no podía admitir, lo que hizo que desembocara en la búsqueda de una solución realista. Había además una cuestión importante para Sartre que era definir la relación con el otro, *l'autrui*. Sobre este tema Sartre entendía que las obras de Husserl tampoco le aportaban respuesta alguna, e incluso la refutación husserliana del solipsismo le parecía poco concluyente y pobre. Por todo ello, “para escapar de este callejón sin salida husserliano fue por lo que me volví hacia Heidegger (695).

Tratando de explicitar este alejamiento de Husserl, J. Mench (2015) ha explorado la brecha que separa a Heidegger y Sartre de Husserl en fechas relativamente recientes a través de su trabajo “Husserl, Heidegger, and Sartre: Presence and the Performative Contradiction”. Hace referencia a los conceptos de existencia-presencia del ser, su trascendencia y la posible contradicción de los diversos intentos de interpretación (*performance*) tanto husserlianos como heideggerianos o sartreanos. En su opinión, el problema es lo que Derrida llama “*the metaphysics of presence*.” Desde Heidegger en adelante, esta cuestión se ha caracterizado como una interpretación de ser y saber en términos de presencia. Existir es ser ahora, y saber es hacer presente la eviden

(694) Sartre: *Critique de la raison dialectique/Questions de Méthode*, Gallimard. Paris, p. 55

(695) Sartre: *Cuadernos de guerra. Noviembre de 1939 a Marzo de 1940* (Título original: *Les carnets de la drôle guerre*. Gallimard. Paris, 1983), Edhasa. Barcelona, 1987, pp. 22-223.

cia de la existencia de algo. El relato de constitución de nuestra presencia de Husserl asume esta interpretación. Mensch cree que, por el contrario, Heidegger y Sartre ven la constitución *in terms of our pragmatic engagements with the world, engagements that they trace to the essential nothingness at our core*. ¿Quién tiene razón -se pregunta- Husserl o aquellos que sustentan su fenomenología en una fundamentación negativa? Lo que está en juego es la naturaleza de la trascendencia. ¿Nos trascendemos hacia el mundo constituyendo nuestra presencia propia y la del mundo o *do we do so by virtue of an inner nothingness that allows us to assume various identities as a consequence of our pragmatic engagements?*. Husserl afirma que argumentar contra la presencia es argumentar contra la evidencia. Pero, entramos así en la vía de una posible contradicción performativa o de interpretación. Su teoría de la constitución puede, de hecho, verse como un intento de evitar esta contradicción. Lógicamente, aquí está implícita la afirmación de que Heidegger y Sartre, en su apelación a la nada, *must fall into this contradiction*. La contradicción –concluye Mensch- se convierte así en una manera de decidir entre sus diversas posiciones (696).

En suma, Nietzsche, Husserl y Heidegger fueron contemporáneos sartreanos en sus experiencias vitales, si bien Nietzsche murió poco antes de nacer Sartre. Con Nietzsche coincide en el intento de fundamentar una nueva moral, si bien le separa de él hecho de determinar los elementos que deben configurar tal fundamento. Con Husserl compartió un periodo de su vida y gran parte de su filosofía fenomenológica, si bien la evolución husserliana hacia el idealismo y su insuficiente respuesta dada al tema del *solipsisme* avocaron a un progresivo distanciamiento por parte de Sartre y a una paralela aproximación al pensamiento de Heidegger.

(696) Mensch, J: "Husserl, Heidegger, and Sartre: Presence and the Performative Contradiction". *The European Legacy, Toward New Paradigms*, Vol. 21, 2015, 5-6.

Sartre y las diferentes vertientes existencialistas. El debate fundamental en torno a la esperanza-desesperanza humanas

En cuanto a la conexión de Sartre con los filósofos existencialistas, es obvia su íntima interrelación, dado que es considerado como el impulsor de del Existencialismo en general y de una de sus vertientes -el denominado existencialismo ateo- en particular. Dado que el existencialismo no constituye un movimiento homogéneo, la relación de Sartre con sus diversos representantes lógicamente es muy diversa. A todos ellos les une la idea esencial de que la existencia precede a la esencia y de que la existencia humana se caracteriza básicamente por la plena libertad y la responsabilidad. A partir de ahí los autores toman una proyección cristiana, agnóstica o atea según los casos. Aunque las líneas que delimitan las concepciones filosóficas de las distintas escuelas existencialistas no siempre son nítidas, en general podemos describir un cierto marco contextual que nos señala las correlativas relaciones de proximidad, eclecticismo o antagonismo de Sartre con cada uno de sus representantes. Entre los precedentes existencialistas hallamos algunos de los autores que hemos mencionado en las páginas anteriores, y que influyeron de forma determinante en Sartre como Nietzsche, Husserl y Heidegger. Entre los existencialistas de corte religioso cristiano nos encontramos entre otros con Kierkegaard, Dostoievski, Unamuno y Marcel. Entre los agnósticos ubicamos a Heidegger y Camus, y entre los ateos a Sartre y Simone de Beauvoir. Merleau-Ponty es considerado como claro existencialista, si bien más ligado a la fenomenología de Husserl. Por su parte, Maritain, Jaspers y Mounier suelen situarse en una línea católica-personalista. De todos ellos, hemos dejado amplia constancia en las partes centrales de nuestra tesis.

Tratando de sistematizar de algún modo este amplio y complejo abanico del existencialismo, en fechas relativamente recientes J. Judaken y R. Bernaconi (2012) han elaborado un interesante trabajo que han titulado sugestivamente: *Situating Existentialism: key Tests in Context*. Estos autores ubican al Existencialismo en cada uno de los contextos históricos en los que le ha tocado "existir". Exploran, paralelamente, los diálogos culturales de los que formaron parte en el conjunto de la historia de las ideas y lo que es más importante enfatizan su relevancia actual. Al resaltar *the multidisciplinary and global nature of existential argument*, nos permiten llevar a cabo un estudio comparativo de Sartre con las distintas concepciones existencialistas respecto a sus temas más queridos como son la filosofía, la literatura, el teatro, la religión y la cultura. Nos permite asimismo hacer extensivo este análisis

comparativo a las distintas tendencias de pensamiento existencialista: europeas, rusas, latinoamericanas, africanas y estadounidenses. El estudio de ambos investigadores interrelaciona los pensadores preferentes de Sartre, explicando cómo los grandes autores literarios como Dostoievski y Tolstoi (recordemos, objeto de lectura de Sartre en su etapa juvenil) se incorporaron al ámbito existencialista y cómo la inclusión en su contexto refunde el trabajo de Kierkegaard y Nietzsche. Nos posibilitan igualmente la comparación entre los roles desempeñados por Jaspers y Heidegger en Alemania y aquellos desarrollados por la Escuela sartreana en Francia. Judaken y Bernasconi concluyen propugnando la vigencia del existencialismo en la sociedad actual, afirmando que el existencialismo continúa teniendo *their vital relevance to contemporary critical debate*. A su juicio, el Existencialismo, diseñado para responder a las preocupaciones de cada generación, despliega también en nuestros días una amplia gama de voces, entre la que destaca evidentemente la voz sartreana, *to interrogate the fundamental questions of the human condition* (697).

Así pues, es cierto que existen diversas vertientes o escuelas existencialistas con las que Sartre mantuvo una lógica distinta relación. A pesar de ello, lo que hace actual al existencialismo y lo que mantiene su vigencia para el siglo XXI (Judaken y Bernasconi) es, por encima de sus diferencias, su preocupación por los temas de la *existencia* humana. Entre estos temas existe uno prioritario por el que se ha juzgado duramente a todo el existencialismo en general y a Jean-Paul Sartre en particular. Es, evidentemente, la respuesta dada a la *esperanza* vital del ser humano. Esperanza que se convirtió en *desesperanza* para millones de personas afectadas por los dramáticos sucesos del siglo XX como las Guerras Mundiales, la crisis del 29, el surgimiento del nazismo, y el derrumbe de las ideologías. Cuál sea, pues, el pensamiento de Sartre respecto al tema y la comparación con sus colegas existencialistas, nos parece de especial interés para demostrar la actualidad de sus planteamientos. El excelente análisis llevado a cabo por Lain Entralgo, nos permite justamente este estudio comparado entre autores existencialistas como Sartre, Heidegger, Unamuno, Ortega, Marañón, Zubiri, Jaspers, Bloch, y Moltmann (698).

(697) Judaken, J. y R. Bernasconi: *Situating Existentialism: key Tests in Context*. Columbia University Press, 432 pags., 2012, Presentación e Introducción a la obra

(698) Lain Entralgo, P.: *Esperanza en tiempo de crisis: Unamuno, Ortega, Jaspers, Bloch, Marañón, Heidegger, Zubiri, Sartre, Moltmann*. Galaxia Gutenberg. Círculo de Lectores. Barcelona, Primera Ed., 1993, pp. 235, 225.

Sartre y Heidegger: una esperanza existencial

Respecto a SARTRE, Laín Entralgo analiza su concepto de esperanza desde tres ópticas diversas: desde su análisis ontológico, desde el fenómeno de la Muerte de Dios, y desde el análisis de la *Critique de la raison dialectique* y su compromiso con los sucesos de Mayo del 68. En efecto, en relación con la primera cuestión Laín Entralgo considera que la idea sartreana de la esperanza humana es sencillamente una conclusión de los conceptos del *En-si* y *Para-sí*, de la imposibilidad metafísica de fundir esos modos de ser radicales y como consecuencia “la existencia de una relación interhumana parcial, falsa e inaceptable”. Ello conduce a la segunda perspectiva basada en la idea de *L'Être et le Néant* de un Dios imposible, ya que ese concepto no sería otra cosa que el ideal intrínsecamente irrealizable de un *En-soi-Pour-soi*. Una idea de Dios “raída de la faz de la Tierra o del Dios ha muerto” nietzscheano aludido por los personajes sartreanos como el Goetz de *Le Diable et le bon Dieu*, el Hugo de *Les mains sales*, el Orestes de *Les Mouches*, o los protagonistas de *Huis clos*. La tercera perspectiva se refiere, al análisis de *la Critique de la raison dialectique* y a su compromiso en los sucesos de Mayo del 68, tratando de ver en él “sorprendentemente” un actor que lucha por la esperanza de un mundo mejor. La cuestión es –según Laín Entralgo– cómo conciliar la perspectiva social de *La Critique* con la concepción del hombre como “una pasión inútil” de *L'Être et le Néant* o con la idea de “l'enfer c'est les autres” de Huis-Clos (699).

Desde el punto de vista de *La Critique* habría un conjunto de elementos claves que podrían fundamentar el concepto de esperanza sartreano. Como sabemos, los dos objetivos de la *Critique* eran, en primer lugar, situar al existencialismo frente al marxismo “la insuperable filosofía de nuestro tiempo” y por otra, “construir una antropología estructural e histórica como un proyecto de existencia colectiva”. A grandes rasgos –siempre en opinión de Laín Entralgo– la respuesta de Sartre es: 1. El contenido real de los proyectos del hombre con-

(699) Laín Entralgo, o. cit. p. 235.

siste genéricamente en humanizar con el trabajo el mundo físico. 2. La realidad económico-social que hasta ahora ha dominado el planeta es *la escasez*, el hecho de no haber bastante para todos, de tal modo que la historia no ha sido solamente una constante lucha global de los hombres por su causa, sino que ha sido y sigue siendo también una sucesión de luchas individuales y colectivas en primer término de *la lucha de clases*. La escasez ha hecho real el *homo homini lupus de Hobbes*. 3. Esta relación de antagonismo y lucha no excluye la relación de reciprocidad pero, en cierto modo, las relaciones interhumanas devienen *antidialecticas*. 4. Simultáneamente, las sociedades humanas no pueden ser indefinidamente campos “práctico-inertes” que dan lugar a las “series” cuya característica es la “inercia y la cosificación”. Algo puede humanizar la *serie* e inyectar en ella un proyecto colectivo: su conversión en “grupo”. El *grupo* nace cuando los individuos que lo integran deciden convertir en posibilidad, mediante la creación de un proyecto común -un proyecto común de acción- lo que para cada uno de ellos era imposibilidad. Surge así el vínculo de la solidaridad entre los individuos del grupo y la “organización” como garantía de unidad y eficacia. Nacen, el mando y la subordinación o, en su caso, dicho en términos actuales, el liderazgo y la cooperación. 5. Aparece entonces la aporía del grupo, la organización de un grupo, las clases sociales, los grupos políticos...sobre cuyas bases Sartre se proponía constituir su idea de la historia en un segundo volumen de la *Critique de la raison dialectique* que quedó inacabado. 6. No podemos olvidar, no obstante, la idea de la *Critique de l'esprit du sérieux* que trata de considerar los valores como datos trascendentes, independientes de la subjetividad humana y de transferir la estructura ontológica de las cosas a su simple constitución material (700). El *Grupo* aparece, en suma, como aquella humanización de la *serie* que superando su *cosificación* la convierte en un proyecto común, organizado y solidario. Sobre la riqueza y complejidad del concepto de *Grupo* me remito a anteriores trabajos personales realizados en 1994, 1995 y 1999. En ellos traté de analizar los *Grupos Sociales* considerándolos como una *dinámica* esencial para la intervención psicosocial en Política Social, Servicios Sociales y Acción So -

(700) Laín Entralgo, o. cit. p. 230- 232.

cial (701).

Desde el punto de vista de Laín Entralgo tal era, por tanto, hacia 1960 el pensamiento sociológico de Sartre que pretendía desarrollar sus primeras tesis ontológicas y antropológicas de *L'Être et le néant* (pp. 230-232). Según esta perspectiva global parece, por tanto, existir en Sartre una doble óptica aparentemente paradójica de concebir al ser humano como alguien sin esperanza y por otra la de intentar construir una antropología (inacabada) que convierte la serie en un grupo de valores. Un ejemplo significativo de este planteamiento de un hombre esperanzado que lucha por una sociedad mejor la encuentra Laín Entralgo en el compromiso adquirido por Sartre en los hechos de Mayo del 68. Los hechos son bien conocidos. Tras los sucesos acaecidos en las universidades de Nanterre y París, los estudiantes ocupan le Quartier Latin –el barrio de Sartre- manifestándose “contra una organización de la sociedad carente de solidaridad humana, de imaginación ante su propia miseria moral, de un sentido de la dignidad, de libertad efectiva...al grito de “La imaginación al poder” (702).

Según la terminología sartriana de *la Critique de la raison dialectique* que hemos descrito anteriormente, ¿podríamos afirmar que la intervención de Sartre trataba de convertir la “serie” o masa de los estudiantes que llenaban la Plaza de la Sorbona y el Boul´Mich de la rive gauche en un “grupo” genuino y eficaz?. Si Sartre fracasó o no en su empeño, no es ahora lo esencial, ya que

(701) Gorri Goñi, A:

- "*Les Groupes Sociales: une dynamique essentielle pour l'application de la psychologie a l'action sociale*" En, *23 Rd International Congress of Applied Psychology*, 17-22 Julio, L. Actas, pp. 379ss. Madrid, 1994c.
- "Los Grupos Sociales: una dinámica fundamental en/para la Intervención Psicosocial en Política Social y en Servicios Sociales". Rev. *Huarte S. Juan*. UPNa. Facultad de Ciencias Humanas y Sociales. Dpto. de Sociología y Trabajo Social, 2, pp. 331-363. Universidad Pública de Navarra, 1995e.
- "La contribución psicosocial de los Grupos a la Intervención en la Acción Social". V Congreso Nacional de Psicología Social. Dic. L. Actas, 84-7754-207-4-pp.563-576. Salamanca, 1995f.
- "Los Grupos Sociales: un instrumento básico en/para la Intervención en Trabajo Social". Rev. *Huarte de San Juan*. Dpto. Psicología y Pedagogía y Trabajo Social. Nº 2-3, pp. 121-144. Madrid-UPNa, 1999ª.

(702) Laín Entralgo, o. cit. p. 230- 232.

lo verdaderamente importante es desentrañar el significado de su intervención. A este respecto y en relación con la idea que Sartre tenía de la esperanza-desesperanza, cabe preguntarnos –dice Laín Entralgo- si él se comportaba como un hombre con o sin esperanza. Así, cuando Sartre decidió comparecer activamente en la Plaza de la Sorbona, ¿tenía la *esperanza* y convicción de que sus palabras ante los estudiantes podían tener un valor objetivo?, ¿estaba o no siendo aquel *esprit du sérieux* que abandonaba la desesperanza radical de quien sabe lo que realmente es la existencia humana?, ¿carecía tal decisión de verdadera *esperanza* o, por el contrario, llevaba secretamente en su seno la convicción de que el hombre –él, en aquella situación- puede no ser *una pasión inútil*?. Laín Entralgo responde a tales preguntas afirmando que “no sé y no podré saber nunca qué hubiera respondido Sartre. Pero a mí nadie me quitará la convicción de que sólo mediante una profunda revisión de las tesis antropológicas y éticas de *L'Être et le néant* hubiese podido ser últimamente sincero en sus respuestas”. Más allá de toda doctrina, la realidad misma de la vida de Sartre muestra con evidencia que el hombre puede *esperar*, más aún, que *no puede no esperar* con un fundamento objetivo. Sartre no hubiera escrito ni una sola de sus obras sin la sólida esperanza de que objetivamente valían para algo y de que en definitiva su vida “no era una pasión inútil”. Que esa esperanza sea sólo intrahistórica, como la de Bloch y todos los marxistas, o también transhistórica, como la de Marañón, Zubiri y Moltmann, “es otra cuestión” (703).

Desde mi punto de vista personal, coincido con Laín Entralgo en describir el análisis que Sartre efectúa de la esperanza-desesperanza humana de un modo equilibrado, tanto desde la concepción del hombre de *l'Être et le Néant* como “pasión inútil” como desde la visión del hombre “esperanzado” en la consecución de una sociedad mejor a través de la acción comprometida. En general, la mayoría de los analistas sartrianos -de modo particular los unilateralmente críticos- reflejan su sentido pesimista y angustioso, relegando (cuando no olvidando) la perspectiva activa y vitalista de toda la vida de Sartre. Olvidan que en *El existencialismo es un humanismo* dejó muy claro que el hombre es el único que se concibe tal como él quiere. Que el primer principio existencialista es que *el hombre no es otra cosa que lo que él se hace*, dado que el hombre es ante todo *un proyecto* que se vive subjetivamente. Que el -

(703) Sartre: *El Existencialismo es un humanismo* (*L'Existentialisme est un humanisme*). Edhasa. Barcelona, 1989, pp. 16, 17-18, 19-20.

primer paso del existencialismo es asentar sobre él *la responsabilidad total de su existencia*, de su individualidad y de todos los hombres. Cuando el existencialismo dice que el hombre se *elige*, entiende que cada uno se elige, pero también que al elegirse elige a todos los hombres (704).

Sartre no tiene inconveniente en reconocer que el existencialismo declara que el hombre es angustia. Pero, aclara: ¿qué entiende por angustia?. Significa que el hombre que se da cuenta de que se elige al mismo tiempo a sí mismo y a la humanidad entera, no puede escapar al sentimiento de su total y profunda responsabilidad. Y, por si hubiera alguna duda, insiste: *no se trata de una angustia que conduzca al quietismo, a la inactividad o a la pasividad*. Se trata de la angustia que han sentido todos aquellos que han tenido responsabilidades. Esta angustia no impide actuar, al contrario, *es la condición misma de la acción*. Cuando el existencialismo, por tanto, habla de desesperanza que va unida a la angustia, simplemente quiere decir que nos limitamos a contar únicamente con lo que depende de nosotros mismos o *con el conjunto de posibilidades que hacen posible nuestra acción*. Por todo ello Sartre afirma categóricamente que la doctrina que él representa es justamente *lo contrario al quietismo y a la pasividad*. Y va más lejos todavía, porque agrega: el hombre no es nada más que su proyecto, no existe más que *en la medida en que se realiza, no es más que el conjunto de sus actos, nada más que su vida*. Y por ello el existencialismo *no puede ser descrito como una filosofía pesimista* que pretenda alejar al hombre de la acción. Lo que el existencialismo tiene interés en demostrar es el enlace del *carácter absoluto del compromiso libre, por el cual cada hombre se realiza* al realizar un tipo de humanidad, compromiso siempre comprensible *para cualquier época y por cualquier persona* (705).

Retomando nuestro hilo conductor, en el intento de demostrar la contemporaneidad de Sartre y de expresar la evidente conexión con los autores existencialistas dentro de las lógicas diferencias entre las diferentes “escuelas”, ¿podemos establecer un diálogo-debate en torno al tema relevante que nos ocupa acerca de la esperanza-desesperanza en el ser humano?. Más allá de la coincidencia o divergencia de enfoques respecto a esta cuestión y -

(704) Laín Entralgo, o. cit. p. 234- 235.

(705) Sartre: *El Existencialismo es un humanismo (L'Existentialisme est un humanisme)*, o. cit., pp. 20-21, 23-24, 33-34, 37, 41, y 46.

y tal como nos hemos planteado en la Primera Parte de nuestra tesis, ¿es posible cotejar las distintas aportaciones de los distintos autores existencialistas como una contribución a la sociedad de nuestro tiempo?.

En lo que concierne a HEIDEGGER y en el contexto de su relación con Sartre, Laín Entralgo (o. cit) realiza un detallado análisis sobre la concepción y vivencia de dicho autor respecto al tema al que nos estamos refiriendo, de la esperanza-deseesperanza en la *existencia* humana. Su opinión es relevante, dado que al igual que Sartre, seguido y discutido, admirado y denostado, Heidegger es considerado como uno de los grandes filósofos del siglo XX. En él, lógicamente, constatamos muchos de los elementos que iban a construir el discurso sartreano. Laín Entralgo analiza la esperanza en Heidegger a través de tres perspectivas: el esperar en la filosofía de Heidegger, la esperanza histórica de Heidegger, y un tercer apartado que, y un tercer apartado que denomina “La serenidad y el Dios deseado”. Desde el punto de vista filosófico, Laín Entralgo no considera ilícito afirmar que el punto de vista del pensamiento de Heidegger –por lo menos el del primer Heidegger del *Sein und Zeit*- llevaba implícita en su seno una metódica devaluación de la *esperanza*“. Como sabemos, con esta obra Heidegger pretende resolver el problema fundamental de la ontología –decir filosófica y rigurosamente lo que es el ser, averiguando de antemano el significado del ser. A ese ente, que somos nosotros y que entre otras características de *ser* posee la de preguntar, lo aprehendemos con el término *Dasein*, cuya traducción directa es *existencia*. El hombre aparece como finito y por serlo se ve obligado a preguntar, a lanzar una interrogación sobre el futuro para *ser* lo que desea *ser*. “Pienso, luego existo” había dicho Descartes. “Pregunto, luego existo como ser finito y tempóreo”, dirá tácitamente Heidegger. La pregunta es: ¿tiene cabida la esperanza en la filosofía de Heidegger?. Para Heidegger –siempre en interpretación de Laín Entralgo- la existencia individual, aislada del hombre, separada de los demás “no podría *esperar* auténticamente”. La existencia aislada es una abstracción. El hombre vive necesariamente con los demás: *Mitsein* (ser-con) y *Mitdasein* (co-existir) pertenecen esencialmente a la condición humana. La consecuencia es que “existiendo comunalmente con su pueblo y su generación, el suceder de la existencia se hace pleno y auténtico”. De tal manera que, la *esperanza* del existente colectivo (soy con / con-soy) llega a la autenticidad precisamente por la superación de las esperanzas que tenían las esperanzas individuales (706).

(706) Laín Entralgo, o. cit. pp. 171-172 y 175-177.

¿Cómo concretó históricamente Heidegger esta idea de la esperanza en su propia vida? La consideración no puede ser otra que la perspectiva diacrónica a través de una intensa evolución a lo largo de etapas muy distintas: desde su infancia hasta su ruptura con el catolicismo; desde ésta hasta 1933, fecha de su adscripción al nacional-socialismo; desde 1938 hasta 1945, fecha de la derrota de Alemania; y desde 1945 hasta su muerte en 1976. Podríamos sintetizar esta evolución afirmando con Laín Entralgo que el pensamiento filosófico de Heidegger experimentó una paulatino viraje – una Kebre- respecto a lo que acaso hubiera expuesto en su no publicada segunda parte de *Sein und Zeit*. Este “segundo Heidegger” se enfrenta con su permanente problema personal: el acceso intelectual al *ser*. Su análisis existencial de la pregunta, expresión de la finitud del ser, le condujo a ver en la angustia –talante ontológico de la existencia ante la posibilidad de la nada- la posibilidad idónea para pasar intelectualmente de los entes al *ser*. Era su primera respuesta a la profunda crisis del pensamiento moderno que tantos –Scheler y Ortega entre otros- habían denunciado en las primeras décadas de nuestro siglo. Los peligros del modo moderno de entender el conocimiento filosófico y el riesgo antropológico que trae consigo la creciente tecnificación de la vida son ahora “sibilinamente expresados en términos cuasi-religiosos” (*Carta sobre el humanismo*). La apelación precedente a la angustia “es significativamente sustituida por la proclamación de la serenidad”. Este “segundo Heidegger” responde ahora en un amplio volumen al “Dios ha muerto” del Nietzsche de *La gaya ciencia* (707).

Desde el punto de vista de la esperanza humana en Heidegger, ¿es posible establecer alguna conexión con la esperanza religiosa o cristiana? ¿Es correcto hablar de un “Dios deseado” en Heidegger?. Para Laín Entralgo, es una pregunta de difícil respuesta ya que el propio pensador alemán experimentó una profunda evolución desde su catolicismo a un racionalismo “ateo”. De modo similar a como en otro momento lo haría Sartre, en 1919, Heidegger escribía al sacerdote E. Krebs, amigo suyo: “El sistema del catolicismo me resulta problemático e inaceptable, aunque no así el cristianismo y la metafísica. Así las cosas, procuraré seguir en contacto con intelectuales católicos, capaces de afrontar a fondo los problemas y de comprender otro género de convicciones”. No hay duda de que, más o menos

(707) Laín Entralgo, o. cit. pp. 177 y 183-184.

afín al protestantismo, el Heidegger inmediatamente anterior a la preparación de *Sein und Zeit* era sinceramente cristiano. La conducta posterior de Heidegger – que también nos recuerda a Sartre- como intelectual y universitario hizo patente un profundo cambio de actitud ante el problema de la relación entre la filosofía y el cristianismo. Poco después de su muerte –narra Laín Entralgo- Karl Löwith describía acertadamente a Heidegger, su maestro, de este modo: “jesuita por su educación, protestante por reacción, dogmático escolástico por su formación, pragmático existencial por su experiencia, teólogo por tradición y ateo como investigador”. Heidegger fue enterrado en el cementerio católico de Messkirch, su pueblo natal. El oficiante B. Welte, teólogo y amigo de Heidegger, se preguntó si era católicamente lícito enterrar a Heidegger en tierra sagrada y razonó su respuesta positiva: aunque no es fácil llamar cristiano a su camino –afirmó- Heidegger siguió su propio camino, tal vez el camino de la búsqueda más grandiosa de este siglo. Esperando, buscó a un Dios “incitador del pensamiento y donador de serenidad” que posiblemente respondía a su preocupación por lo infinito en el ser humano (708).

Continuando con el intento de demostrar la contemporaneidad de Sartre, y siguiendo la obra de Laín Entralgo (o. cit) sobre el concepto existencialista fundamental de la esperanza-desesperanza del ser humano, nos encontramos con los filósofos españoles Miguel de Unamuno, José Ortega y Gasset, Gregorio Marañón y Xavier Zubiri. Hallamos asimismo a los pensadores alemanes Karl Jaspers, Erns Bloch y Jürgen Moltmann. Obviamente, Sartre es contemporáneo de todos ellos y comparte la filosofía existencialista respecto a la idea de la esperanza humana. Difiere de los mismos según sus planteamientos más o menos religiosos, agnósticos o ateos. En mi opinión, es obligada una breve referencia comparada de ellos con Sartre como contribución multidimensional a nuestro tiempo.

(708) Laín Entralgo, o. cit. pp. 187 y 190-191.

Ubicación del existencialismo español: Unamuno, Ortega y Gasset, Marañón y Zubiri

En lo que concierne a la figura de MIGUEL DE UNAMUNO (Bilbao 1864-Salamanca 1936), conviene recordar que nació unos años antes que Sartre (1905). Presenta con él evidentes diferencias, pero también notables similitudes, no solo por su pensamiento existencialista sino también por sus oscilaciones políticas, sus contradicciones internas, por el planteamiento del hecho religioso (aunque con diferente enfoque al sartreano), su vivencia francesa, su conciencia europea, su conocimiento de la influencia “bolchevique” y, por supuesto, en su concepción de la esperanza-desesperanza humana. En *La agonía del Cristianismo* nos muestra con intensidad su lucha interna, dramática, enfrentándose a su propia contradicción, intentando racionalizar con inquietud sus propios convencimientos religiosos. Describe “su” España desgarrada por la más vergonzosa y estúpida tiranía militar, sintiendo en él la lucha religiosa junto a la lucha civil. La agonía de mi patria que se muere –dice– “ha removido en mi alma la agonía del Cristianismo”. Percibe a la vez “la política elevada a religión y la religión elevada a política”. Y siente además la agonía de Europa, “de la civilización que llamamos cristiana, de la civilización grecorromana u occidental”. Para él, ambas agonías “son una misma”. Es consciente de la influencia bolchevique “como una nueva religión”. Una religión cuyos dos profetas son Calos Marx y Dostoievski (no es necesario insistir en la conexión sartreana con ambos). Siente también su gratitud y agonía por Francia, “esta Francia de donde escribo y de cuyo pan como ahora”. Agonía porque “con la agonía del cristianismo siento en mí la agonía de mi España y la agonía de mi Francia” (709).

Por su parte, en su obra *Del sentimiento trágico de la vida*, Unamuno nos explica el sentido de la filosofía en relación con las ciencias. Nos recuerda al Sartre de *Questións de Méthode* cuando –recordemos– definía la filosofía como *la totalisation du Savoir contemporain*, como *l´unification de toutes les connaissances* (710). Unamuno cita la obra de Windelband *Was ist Philosophy?* para describir el significado de la filosofía. Nos dice que la historia

(709) Unamuno, M. de: *La agonía del Cristianismo*. Austral. Espasa Calpe, Madrid, 1996, pp. 180-187.

(710) Sartre, J-P.: *Critique de la raison dialectique* (précédé de *Questions de Méthode*, Gallimard. Paris, p. 15.

del nombre de la filosofía es la historia de la significación cultural de la ciencia. Añade que: mientras el pensamiento científico se independiza como impulso del conocer por saber, toma el nombre de filosofía; cuando después la ciencia unitaria se divide en ramas, es la filosofía del conocimiento general del mundo la que abarca a las demás. Y observa: tan pronto como el pensamiento científico se rebaja a un medio moral o de la contemplación religiosa, la filosofía se transforma en un arte de vida o en una formulación de creencias religiosas. Paralelamente, cuando la filosofía se libera de la vida científica, vuelve a encontrar la filosofía el carácter de independiente conocimiento del mundo. He aquí, dice Unamuno, una breve caracterización de la historia de la filosofía. E incorpora una nueva perspectiva al afirmar que lo que ha pretendido en sus ensayos con sus inevitables contradicciones o antinomias íntimas (al modo de Sartre) es afirmar que *la filosofía es también ciencia de la tragedia de la vida, de la reflexión del sentimiento trágico de ella* (711).

Uno de los temas más debatidos en torno a Sartre ha sido, sin duda, su evolución ideológico-política, principalmente en lo que concierne a sus fases de acercamiento y crítica al socialismo marxista. En nuestro intento de análisis comparativo con Unamuno, es evidente que las circunstancias sociopolíticas y los posicionamientos intelectuales de ambos no son los mismos. No obstante observo una cierta semejanza en su proceso evolutivo, sus dudas, sus contradicciones y fundamentalmente en su intento de ser honestos consigo mismos. Sobre Sartre hemos descrito reiteradamente su evolución a lo largo de la tesis. A cerca de Unamuno, la tarea de reflejar su transformación vital no es fácil dados sus continuos y complejos cambios de posicionamientos ideológicos. A este respecto, la obra de M. Urrutia (1997) sobre *la Evolución del pensamiento político de Unamuno*, nos ofrece un panorama muy completo de la vida del pensador bilbaíno. Divide su obra describiendo cronológicamente las etapas de Unamuno: niñez y mocedad (1864-1880); años de formación en Madrid (1880-1884); regreso a Bilbao (1884-1891) en cuya etapa sitúa los inicios de su vida pública; Salamanca (1891-1894), en la que incluye su liberalismo republicano y su camino hacia el socialismo científico; y la lucha de clases (1894-1897), que integra su vivencia e interpretación del socialismo en sus dos vertientes teórica y práctica. Urrutia continúa su estudio con la época de la crisis-desarrollo (1898-1901) en la que menciona su crítica al positivismo,

(711) Unamuno, M. (de): *Del sentimiento trágico de la vida*. Espasa Calpe. Madrid, 1993, Quinta edición, pp. 310 y 313.

su socialismo cristiano y su socialismo utópico. Respecto a la etapa posterior (1901-1905), Urrutia se refiere a dos momentos unamunianos peculiares como son: su preocupación por la relación entre la filosofía y la ciencia, por una parte, y la inserción en la cultura liberal, por otra. Sigue a esta fase el periodo 1906-1914, en el que podemos mencionar la inquietud por el *Sentimiento trágico de la vida* y el Liberalismo social (al que nos hemos referido anteriormente). El momento significativo siguiente fue entre 1914-1922 que nos remite a acontecimientos como la sucesión de la guerra mundial a la guerra civil, el paso de la revolución rusa al “socialismo liberal” y la dictadura de Primo de Rivera (1923). El destierro ocurrió entre 1924 y 1931, lo que supuso para Unamuno una crisis en su vida y en su obra y paralelamente el paso de la dictadura a la república. Finalmente, el periodo entre 1931 y 1936 incluye las etapas relativas a: las Cortes constituyentes (1931), el “bienio de izdas” (1932-1933), el “bienio de derechas” (1934-1935), las elecciones de febrero y el alzamiento militar (1936) (712).

Entre todos los periodos citados, me merecen especial atención dos etapas especialmente significativas: la de la crisis-desarrollo entre 1898 y 1901, y el último año de la vida de Unamuno, 1936. Ambas me recuerdan al Sartre que se replantea la relación con el socialismo marxista y al último Sartre que, alejándose de los extremismos, parece tender hacia un existencialismo liberal. En efecto, desde el punto de vista ideológico-político, 1898 es un año importante pues recién abandonada su militancia socialista, Unamuno va a adoptar la que será ya la forma “definitiva” de concebir su compromiso político. Siempre en opinión de M. Urrutia, Unamuno se autoidentifica como “intelectual”, entendiendo por tal aquel que con el arma exclusiva de la palabra trata de influir en la cosa pública, al margen de los partidos políticos. Ello no quiere decir que por aquel entonces rompiese bruscamente con el socialismo marxista, ya que su abandono del marxismo es prácticamente paralelo al de su evolución intelectual y puede afirmarse que será definitivo al menos en cuanto concepción global. En este momento, todavía le vemos interviniendo en polémicas regeneracionistas o colonialistas desde planteamientos marxistas. Es importante reseñar que en este momento existe un intento de conciliar el marxismo con el cristianismo, buscando aspectos comunes entre ellos. Posteriormente, en torno a 1901-1902 de forma correlativa a su transformación

(712) Urrutia, M.: *Evolución del pensamiento político de Unamuno*. Univ. de Deusto, Bilbao, 1997, perspectiva general de la obra.

ideológica, se observa ya cierto énfasis en el carácter utópico del socialismo, que lo aleja “definitivamente” de la perspectiva marxista-científica.

En cuanto al último año de la vida de Unamuno, Urrutia nos recuerda que cuando se produce el Alzamiento militar en Julio de 1936, Unamuno le presta su adhesión. Su justificación es que tal movimiento militar viene a salvar la civilización occidental cristiana, el liberalismo, que en su opinión se encontraba en grave peligro. Sin embargo, ya en Septiembre del mismo año, Unamuno comienza a dar síntomas de que estaba replanteándose su posicionamiento político. Esta actitud se hará evidente el célebre 12 de Octubre cuando estalló en el Paraninfo universitario denunciando ante el general Millán Astrian la guerra civil como *incivil* y a cuyo suceso se le atribuye su popular sentencia “venceréis pero no convenceréis”. Afirma, entonces, que la guerra le parece *incivil* por ambos lados, y en consecuencia trata de recuperar su posición dialéctica, escéptica, equidistante frente a ambos contendientes, posición que queda reflejada en su famosa frase *ni con los “hunos” ni con los “hotros”*. De este modo, la terrible experiencia de la guerra, le llevará incluso a replantearse el sentido de su propia obra “Paz en la guerra”, cosa que obviamente no pudo llevar a cabo al morir al poco tiempo, el 31 de Diciembre de 1936 (713).

Precisamente es en este último año de la vida de Unamuno donde Laín Entralgo ubica su idea de la esperanza humana. Cree que la esperanza unamuniana puede sintetizarse en los últimos días acontecidos entre el 12 de octubre y el 31 de diciembre de 1936. La primera fecha hace alusión al célebre suceso del Paraninfo y la segunda a su muerte en su casa de la calle Bordadores. ¿Qué hizo Unamuno –se pregunta Laín Entralgo- en el espacio sucedido entre aquellos días?. La respuesta es recordar, callar y *esperar*. Extinta su fugaz esperanza, rota su alma, abandonado por los que hasta entonces habían sido sus amigos – se aventura a “conjeturar” Laín Entralgo- “yo veo en aquellos días tres actividades: revisión de sí mismo, descubrimiento de una nueva posibilidad de la convivencia entre españoles y refugio en lo más profundo de su *esperanza* (714).

(713) Urrutia, M., o. cit. pp. 319 y 328, respectivamente.

(714) Laín Entralgo, o. cit. p. 67

Abundando en esta misma idea, los biógrafos hispanistas de Unamuno J.C. y C. Rabaté (2018) corroboran el profundo pesar sentido por Unamuno en aquellos últimos meses de Octubre-Diciembre del 36 cuando al asistir a su casino habitual los hasta ahora compañeros tertulianos le llamaron “rojo” y “traidor”, cuando al día siguiente 13 de Octubre le echaron del Ayuntamiento “por su rencorosa actitud antipatriota de liberal masónico”, y cuando el día 14 el claustro de la Universidad acordó su cese como rector, destitución que Franco firmó el 23 de ese mismo mes. En la entrevista que estos biógrafos concedieron a V. Drake (2018) recogen las palabras de Unamuno: “Primero me destituye Madrid, me insultan los rojos, me restituye Burgos y luego me destituyen mis compañeros”. Según estos autores, Unamuno vivió en sus propias carnes la experiencia de comprobar que la intolerancia en ambos bandos había sustituido a la convivencia, reconociendo que “Bolchevismo y fascismo son las dos formas –cóncavo y convexo- de una misma enfermedad mental”. Según ellos, Unamuno nunca entendió la política de masas ni a los que desfilaban con el puño cerrado, pero tampoco a los que lo hacían con el brazo en alto y la mano abierta. Por ello, concluyen que Unamuno (¿al estilo de Sartre?) acabó siendo un intelectual liberal rechazado tanto por los republicanos que no entendieron su adhesión al bando nacional, como por los que combatían al lado de Franco. Soñaba con una “tercera vía”, con una tercera España, más allá de republicanos y falangistas, que no pudo ser. Sorprendentemente –comprueban sus biógrafos- en su funeral, las cintas del féretro las sujetaban los mismos cuatro catedráticos que firmaron su destitución como rector (715).

En 2018, parece producirse un cierto renacimiento unamuniano que nos recuerda al producido con J-P. Sartre. Con ocasión de la celebración del VIII Centenario de la Universidad de Salamanca se ha reavivado el debate sobre la figura de quien fuera su rector más ilustre y controvertido. La obra de teatro “venceréis pero no convenceréis” de J.L. Gómez, el artículo de Severiano Delgado, bibliotecario de la Universidad “Arqueología de un mito” y sobre todo la publicación del libro *En el torbellino, Unamuno en la Guerra civil* (Edit. Marcial Pons, 2018), de los hispanistas y biógrafos Colette y Jean-Claude Rabaté dinamizan la figura de Unamuno. Al describir su personalidad, estos autores mencionan rasgos que nos recuerdan el modo de ser de Sartre refleja

(715) Rabaté, J.C. y C.: Entrevista concedida a V. Drake: “Venceréis, pero no convenceréis”. Suplemento D.N. 8-07-2018, pp. 28-33.

do en *La ceremonie des adieux*: su obsesión por la nada, su utilización del género epistolar, su apertura a otras culturas, su carácter altivo al mismo tiempo que consciente de sus límites y su tensión entre el compromiso y la esperanza. Se ha hecho lo que se ha podido, confesaba Sartre a S. de Beauvoir. De todos modos – respondía de algún modo S. de Beauvoir- yo navegaba como él entre el temor y la esperanza (716). La *renaissance* unamuniana se ha visto cumplimentada asimismo en el Colegio de España en París. A decir de F. Iturribarria (2018) fue un homenaje organizado por la Embajada de España y el Cervantes de París, conmemorando las dos estancias de Unamuno. En 1889 había acudido a la Exposición Universal y había subido la recién estrenada torre Eiffel. En 1935 volvió para asistir a la inauguración del Colegio de España (centro de grato recuerdo personal, donde realicé una interesante estancia universitaria). Nos cuenta Iturribarria que desde el punto donde le ha sido colocada una placa conmemorativa, arranca una ruta unamuniana elaborada por los Rabaté en torno al distrito de Montparnasse, posiblemente no muy lejos de la “ruta sartreana” donde se daban cita los intelectuales del momento (717). En 2019, la película de Alejandro Amenábar *Mientras dure la guerra*, estrenada en el Festival Internacional de Cine de Toronto, se ha sumado a los homenajes a Unamuno, haciendo referencia principalmente a su último año de vida al que hemos aludido.

Unamuno, en suma, corrobora la contemporaneidad de Sartre por la vivencia similar de muchas experiencias vitales e ideológicas, dentro de las evidentes diferencias. Es un eslabón más del descubrimiento progresivo que vamos efectuando en el transcurso de nuestra investigación. Corrobora un Sartre contemporáneo, en contacto desde su infancia con los grandes autores de su tiempo, conviviendo con los más renombrados escritores franceses del siglo XX, en estrecha conexión con los fenomenólogos y debatiendo con los propios pensadores existencialistas. Entre estos nos hemos remitido a Miguel de Unamuno, pero no podemos menos de hacer una breve referencia a otros de la misma época de Sartre y no menos importantes como José Ortega y Gasset, Gregorio Marañón y Xavier Zubiri. Seguimos haciéndolo de la mano de Laín Entralgo (o. cit.) y en torno a los temas existencialistas-sartreanos fundamentales, especialmente de la *esperanza* como vital condición humana.

(716) S. de Beauvoir: La ceremonia del adiós, o. cit. 168.

(717) Iturribarria, F. : “Unamuno vence y convence en Paris”. D.N. 15-06-2018.

En lo que respecta a José ORTEGA Y GASSET (1883-1955), nacido unos años antes que Sartre, fue como él seguidor de Husserl y tuvo además como condiscípulo a Heidegger. Es considerado junto a Unamuno uno de los exponentes más significativos del existencialismo español. En relación a Sartre, comprobamos una coincidencia básica en la concepción existencialista de la filosofía pero una divergencia en cuanto a determinados conceptos y enfoques de la misma. Si Sartre nos había dicho en *Questions de Méthode* que la filosofía opera como *l'unification de toutes les connaissances* diferenciándose por tanto de los objetivos concretos de las ciencias, también para Ortega la filosofía es algo más que el enfoque empírico que ellas proponen. Al responder a esta cuestión en su obra *¿Qué es la filosofía?*, critica abiertamente a aquel tipo de filósofo que “agobiado por el dominio de las ciencias, se avergonzó de serlo, es decir se avergonzó de no ser físico y renunció a su filosofía contrayéndola a un mínimun, poniéndola humildemente al servicio de la física”. Defiende como Sartre la filosofía de forma categórica reclamando una filosofía “que sea filosofía y nada más”, que acepte su destino, con su esplendor y su miseria y “no bizquee envidiosa queriendo para sí las virtudes cognoscitivas que otras ciencias poseen”, como es la exactitud de la verdad matemática o la comprobación sensible y el practicismo de la verdad física. Comparte igualmente con Sartre la idea existencialista del proyecto. Si en el *Existencialismo es un humanismo* nos había dejado claro que el hombre no es otra cosa que lo que se hace..., que el hombre se elige de forma permanente... que es libertad..., que no es más que proyecto (718), Ortega nos habla de forma paralela del futuro, del quehacer, de la decisión permanente, de nuestra vida como realidad esencial, de la libertad como condición esencial del vivir. Según sus propias palabras: *vivir es decidir constantemente lo que vamos a hacer... Si nuestra vida consiste en decidir lo que vamos a ser, quiere decirse que la raíz misma de nuestra vida hay un atributo temporal: el futuro... La vida es futurición, es lo aún no es... La realidad radical es nuestra vida; la circunstancia: la fatalidad y la libertad... No hay modo de escapar a la condición esencial del vivir* (719).

(718) Sartre: *Questions de Méthode*, o. cit. p. 15 // *El existencialismo es un humanismo*, 17, 18, 26, 37, respectivamente

(719) Ortega y Gasset, J. : *¿Qué es la Filosofía?*. Obras completas, Alianza Editorial, Rev. de Occidente, Tomo VII, Madrid, 1989, 407, 420, 437-440. 437, respect.

Sin embargo, donde Sartre y Ortega difieren es al menos en dos cuestiones esenciales: la relación subjetividad-objetividad y la matización entre trascendencia y Trascendencia o, si se quiere, entre inmanencia y trascendencia. Sobre la primera, hemos descrito ampliamente, en la Segunda Parte de nuestra Tesis, la concepción ontológica sartreana en torno al *en-soi* y *pour-soi* y la imposibilidad de una comunicación entre ambos. Para Ortega, por el contrario, “es necesario corregir el punto de vista de la filosofía”. El dato radical del Universo no es simplemente: el pensamiento existe o yo pensante existo, sino que “si existe el pensamiento existen, ipso facto, yo que pienso y el mundo en que pienso”. Y existen el uno para el otro, sin posible separación, ambos en activa correlación. Yo soy para el mundo y el mundo es para mí. En suma, señores -afirma Ortega- que al buscar con todo rigor cuál es el dato radical del Universo, me encuentro con que hay un hecho primario y fundamental. Este hecho es “la existencia conjunta de un yo o subjetividad y su mundo. No hay el uno sin el otro”, lo que explica perfectamente su máxima de “yo soy yo y mis circunstancias”. A cerca de la segunda cuestión en la que difieren Sartre y Ortega es evidentemente la fundamentación religiosa del hombre, inexistente en principio en Sartre, y esencial para Ortega. A la perspectiva “atea” de Sartre nos hemos referido en un capítulo específico. Sartre afirma categóricamente la exclusiva responsabilidad del hombre respecto a su *existencia*, descartando cualquier otra realidad explicativa ajena al mismo. Ortega, sin embargo, defiende sin ambages que el Dios cristiano “es trascendente”. El cristianismo es el descubridor de la soledad como sustancia del alma. Como Descartes, “en el fondo de esa intimidad encuentra a Dios”. El Dios cristiano “es trascendente al mundo, pero inmanente al fondo del alma” (720).

De acuerdo a esta concepción filosófica de Ortega, podemos deducir su concepción sobre la esperanza-deseesperanza del ser humano y su correlativa aproximación o divergencia a la expresada por Sartre. Según Laín Entralgo, aunque el tema de la esperanza no fue expuesto explícitamente por Ortega, sin embargo late en el fondo de su filosofía que hemos expuesto en los párrafos anteriores y va ligada a la idea del proyecto. Si la *futurización* es una de las notas esenciales de la realidad humana, “el corazón del hombre necesita siempre una abertura hacia la esperanza”. Sin embargo, de forma coincidente

(720) Ortega y Gasset, J., o. cit. 402-403 y 385, respectivamente

con Sartre, el futuro es incierto por lo que el hombre debe moverse entre la incertidumbre y el problema, “entre el peligro y el drama de no ser o dejar de ser lo que él quiere y debe ser”. En consecuencia, la esperanza será la confianza en que llegará a ser real lo que razonablemente se proyecta o, en expresión orteguiana, en que “arribará a buen puerto la salvación histórica de uno mismo y de su circunstancia” (721).

Por otra parte, ¿fue transhistórica la esperanza de Ortega? Es decir, ¿la esperanza orteguiana iba más allá de la vida y más allá de la historia?. Delicada respuesta, a juicio de L. Entralgo, ya que en su opinión el hombre y filósofo mostró constantemente una “recatada dignidad ante el tema”, en contraste con la explícita y continua actitud de Unamuno y siguiendo la actitud de Kant, el gran maestro del Ortega joven. En definitiva, ¿fue Ortega un pensador con esperanza? ¿confiaba en el porvenir de la humanidad que suponía la superación de la crisis del mundo moderno?. Laín Entralgo lo cree firmemente afirmando que no fue nihilista ni desesperado “aunque tan lúcidamente supiera valorar la dimensión positiva de la desesperación”, al modo de Sartre. Me atrevo a pensar –sostenía L. Entralgo- que Ortega esperaba “la futura existencia de una España en buena salud, bien vertebrada y en pie, fiel tanto a sí misma como al nivel del tiempo; una España eficazmente regida por la inteligencia y la decencia” (722). En suma, más allá de sus diferencias, Sartre es un pensador contemporáneo de un autor tan relevante y de tanta influencia como Ortega y Gasset. Ambos ofrecen dos concepciones, confluyentes y divergentes al mismo tiempo, en respuesta a la filosofía plural de nuestro tiempo.

El otro autor al que hacíamos mención y no menos célebre es Gregorio MARAÑÓN (1887-1960). Nacido como los autores anteriores unos años antes que Sartre, Marañón se llamó a sí mismo “un creador de esperanzas”, tarea que trató de llevar a cabo a través de cuatro dimensiones como: europeo, español, hombre de ciencia y persona creyente. A través de ellas expresó –en palabras de Laín Entralgo- “su personal modo de ser hombre”. En relación a Sartre, deberíamos plantear el debate, dentro de la misma época en la que les tocó vivir, en torno a los correlativos conceptos de: “europeo, francés, hombre

(721) Laín Entralgo, o. cit. pp. 77-99.

(722) Laín Entralgo, o. cit. p. 92.

de pensamiento y persona “atea” con la idea (¿correcta?) de un Dios que se opone al pleno desarrollo del ser humano. Humanista y liberal es considerado como uno de los más brillantes intelectuales españoles del siglo XX, al nivel como lo fuera Sartre de Francia y, como él, destacó también por su alto nivel literario y por su implicación política y social (aunque desde posicionamientos distintos). Evolucionó asimismo políticamente, apoyando primero la Segunda República y adoptando poco después una postura crítica hacia ella. Combatió la dictadura de Primo de Rivera y se mostró crítico con el comunismo. Respecto a su dimensión europea, a Marañón como a Sartre le tocó vivir el hecho de existir a través de una crisis histórica y profunda en la que los ideales de la Razón y el Progreso se debilitan y “la angustia (reflejada por Sartre) se adueña del ser humano”. A pesar de ello Laín Entralgo considera que “Marañón vivió esperanzadamente” (723).

Como español a secas –sigue diciendo Laín Entralgo- Marañón vio a España, la criticó y esperó, según la pauta estimativa de la generación del 14 a la que perteneció. Sartre, por su parte (siempre desde ópticas distintas) se mostró duramente crítico con Francia y sus gobiernos hasta tal punto que – recordemos- a su muerte muchos franceses le hicieron responsable de todos los males acontecidos. En el caso del Dr. Marañón, lo realmente importante es que estuvo como pensador y médico con los grandes nombres de la generación del 14: Ortega, Ors, Pérez de Ayala, Américo Castro, Madariaga, Azaña, Blas Cabrera, Rey Pastor, Ángel Herrera...La Generación del 14, heredera de las dos inmediatamente precedentes –la del 98 (Unamuno, Menéndez Pidal, Asín, Palacios...) y la de 1888 (Cajal, Menéndez Pelayo, Torres Quevedo...)- tuvo como mejor agente la definitiva europeización de lo mejor de la cultura española. El amor a España desde la crítica, el trabajo actualizador y creador y la esperanza en su actividad reformadora fueron, en opinión de L. Entralgo, sus notas distintivas (724).

En lo que respecta a su personalidad de hombre de ciencia siempre ligado al pensamiento, Laín Entralgo cree ver en él algunas características, a veces contradictorias, que lo describen y que no pueden menos de recordarnos algunos rasgos de la personalidad de Sartre. Entre estas características esta-

(723) Laín Entralgo, o. cit. pp. 147-148 y 151, respectivamente.

(724) Laín Entralgo, o. cit. p. 152.

rían: 1. su compromiso con los más débiles, 2. la rebeldía permanente, “hombre hecho desde sí mismo, genuino e invariable rector de su propia conducta”, dijo de él Dionisio Ridruejo, 3. su inclinación al modo clásico de ser y saber (metódico, racional), y su debilidad por el modo romántico de ser y hacer la vida, 4. su querer estar entre la soledad “atmósfera de meditación, creadora de nosotros mismos”, y su afición a la convivencia con sus amigos, discípulos, compañeros de Academia y sus enfermos, 5. su elogio de la razón, “la razón de la sinrazón de Don Quijote es el verdadero instrumento del genio humano”, 6. su gusto por viajar “siempre pensé que para la sabiduría a la cual he aspirado siempre es imprescindible viajar mucho”. ¿Cómo podemos entender esta personalidad “contradictoria” –se pregunta Laín Entralgo?. A lo que él mismo se responde afirmando que la respuesta está en el mismo Marañón, “con su resuelta valoración ética de la ambigüedad” que, de algún modo, nos recuerda a la *moral de l’ambigüeté* de Sartre (725).

Significativamente, Marañón se refiere expresamente a la *angustia* en el ser humano, un concepto sartreano clave. Como hemos comentado más arriba, Sartre nos explica claramente en *El existencialismo es un humanismo* (o. cit) que es cierto que éste asume la *angustia* humana como una dimensión existencial real. Pero aclara que es una angustia debida a la elección que el hombre hace de forma permanente de sí mismo y de la humanidad entera, como parte de su proyecto fundamental. Es propia de aquellos que sienten o han tenido responsabilidades. Reconoce también que la angustia va unida a la *desesperanza* pero, una vez más, defiende que no es una desesperanza estéril y negativa sino justamente lo contrario, es el fundamento de nuestra acción (726). Pues bien, con otras palabras y desde su visión de doctor en medicina Marañón se refiere a la angustia ligada a la esperanza. Él distingue entre la *angustia* y la *ansiedad*. La primera es para él: “el estado de ánimo producido por las crisis histéricas, mientras que la ansiedad sería el estado anímico del ambivalente por generosidad, la nostalgia del bien que no se tiene”. ¿Por qué esta distinción?. Porque, según la opinión de Laín Entralgo, Marañón era ante todo un hombre con esperanza. No esperaba, como Antonio Machado, un milagro de la primavera ante un olmo seco, ni como Condorcet, Comte y Marx, la plena realización histórica de la utopía. Marañón esperaba que el curso de la historia iría resolviendo cada vez mejor, aun cuando nunca plenamente, algu-

(725) Laín Entralgo, o. cit. pp. 161-162.

(726) Sartre: *El Existencialismo es un humanismo*, o. cit., pp. 20-21, 23, 33-34.

nas de las contradicciones que engendraban su perpleja ansiedad de liberal. Esperaba, por tanto, que tal ansiedad, en sí misma penosa, tendría eficacia y sentido positivo en el curso de la historia. Y esperaba, por otra parte, que más allá de la historia y de la muerte, la humanidad llegara a tener un sentido último. En Dilthey, la perplejidad conducía a la angustia. En Marañón la perplejidad, vestida de ansiedad – política ante los eventos de la historia y psicológica ante la oposición de los gustos personales- se resolvía en esperanza. Una esperanza que en su caso era inmediatamente mundana y últimamente religiosa (727).

De ahí que descubramos que tras el hombre de ciencia, había además un hombre religioso que lógicamente le aleja de la visión sartreana sobre la angustia-esperanza existencial. Desde esta dimensión de persona creyente confesaba que es evidente que la ciencia, a pesar de sus progresos increíbles, no puede ni podrá explicárnoslo todo. A nuestra pregunta del por qué de las cosas -afirmaba- solamente se nos da una respuesta, la palabra Dios. Así entendido, Dios es para el Dr. Marañón simultáneamente “el fundamento último y absoluto de toda realidad” (728).

En suma, una conexión de contemporaneidad de Sartre con Marañón, coincidente en su filosofía existencialista, en cuanto hombres de ciencia-pensamiento, que sufrieron las grandes crisis mundiales, que se comprometieron social y políticamente (cada uno desde sus distintas circunstancias), que se relacionaron con los grandes intelectuales de su tiempo, y que se ocuparon (aunque desde visiones diferentes) de un tema trascendental como es la angustia ligada a la esperanza humana.

Y, ¿qué decir de Xavier ZUBIRI?. Nacido pocos años antes que Sartre y muerto pocos después (1898-1983), fue discípulo de Ortega y Heidegger. Coincide con Sartre en pertenecer al entorno existencialista, en estar presente en el debate intelectual de su época junto a los grandes pensadores, en la crítica dura a su país y en unir angustia y esperanza humanas. Se distancia de él al rechazar la *nada* como algo supremo y universal y al considerar la angus-

(727) Laín Entralgo, o. cit. pp. 162-163.

(728) Laín Entralgo, o. cit. p.163.

Como hombre de ciencia, pensador y escritor, Marañón era Académico de número de cinco de las ocho Reales Academias de España: Historia, Bellas Artes, Medicina y Ciencias exactas, Físicas y Naturales.

tia más bien como un estado ocasional. Se separa también al apelar a una explicación cristiana de la esperanza. Perteneciente a la Generación del 27, compartió (al modo de Sartre) con los intelectuales –filósofos, médicos, juristas, músicos, hombres de ciencia – una actitud crítica más drástica que la tenida por las generaciones precedentes. En opinión de Laín Entralgo, expresó con mayor dureza que las Generaciones precedentes su inconformidad con la situación que contemplaba en el país. Zubiri opinaba que el posicionamiento ideológico de las Generaciones anteriores fue en general crítico, pero de carácter más moderado. A pesar de ello, piensa que tanto la Generación de 1880 con Cajal y Menéndez Pelayo, como la del 98 con Unamuno, Azorín y Machado y la del 14 con Ortega, Marañón y Américo Castro, “cada uno en lo suyo, pusieron a la cultura en el buen camino” (729).

En el contexto de la generación del 27 y en el entorno del país que ella critica, Zubiri plantea el tema de la angustia y, como reacción consecuente, el de la esperanza humana. Zubiri, al igual que harían los existencialistas y de modo específico Sartre, considera la angustia como una cuestión esencial en el ser humano. A decir de Laín Entralgo, realiza un análisis psicosocial de la angustia, planteada desde el ser esperanzado que mira su vida desde el último fundamento de su realidad. Incluso cuando más entregado estaba a la construcción de su sistema filosófico, Zubiri vivió considerando reflexivamente su condición de persona; esto es, como individuo humano que, desde su soledad pero abierto al mundo, hace su vida resolviendo de manera consciente los dos problemas esencialmente conexos entre sí: “ser él mismo” y “poseerse a sí mismo”. En palabra de Laín Entralgo, “que el nada optimista Zubiri fue hombre esperanzado, nadie lo niega” (730).

Cuenta Laín Entralgo que en 1961 Zubiri fue invitado a participar en unas *Entretiens de Bayone* dedicadas a la discusión de temas intelectuales y morales de actualidad. No asistió a ellas, pero envió un breve ensayo titulado “Las fuentes espirituales de la angustia y la esperanza”, que posteriormente sería incluido en el volumen *Sobre el sentimiento y la volición* (1992). En él expone sucintamente su concepción antropológica y metafísica de la esperanza: 1. Rotundo rechazo filosófico de la concepción heideggeriana de la

(729) Laín Entralgo, o. cit. p. 198

(730) Laín Entralgo, o.cit. p. 208.

angustia. La angustia no es, contra lo que Heidegger afirmó, *el temple fundamental del ánimo ante la posibilidad de la nada*; es, por el contrario, “el sentido de la vida como problema vivido en la impotencia”. La angustia es un grave peligro actual, ya que se ha pasado a ver en la “nada” lo supremo del universo y de la vida. Matiza que no es que esta afirmación pueda atribuirse textualmente a Heidegger que distó mucho de ser nihilista, pero sí en general al existencialismo del momento (pp. 208-211); 2. Frente a esta concepción, Zubiri propone la angustia como un estado ocasional de la existencia humana que (aproximándose a Sartre) conlleva en ella misma la esperanza. Implica, no sólo “la reconquista más o menos ideológica de la realidad sino que supone también la normalización de todos los factores que integran la estructura de las tendencias psicológicas del hombre” (p. 211). En las páginas de *Nuestra situación intelectual* (citado por Laín Entralgo), Zubiri va desarrollando su concepto de la esperanza que no considera como “un frívolo optimismo sino como una esperanza histórica que en su caso conlleva una esperanza íntimamente personal”. Concepción que, en definitiva, avoca a una idea de la esperanza cristiana en cuyas fuentes bebe este pensador de la generación del 27, que le tocó vivir en la crisis del pensamiento moderno, y “que como persona en soledad se hace cuestión de sí misma. Al menos – dice Laín Entralgo- es así como yo lo veo” (731).

Heidegger, Unamuno, Ortega y Gasset, Marañón y Zubiri constituyen, en suma, un excelente testimonio del carácter contemporáneo de Sartre. Pertenecientes a las distintas escuelas existencialistas, coincidentes en ocasiones, divergentes en otras, comparten la vivencia de una época con una problemática concreta a la que, desde sus distintas concepciones, tratan de dar una respuesta filosófica. Junto a ellos no podemos dejar de mencionar a algunos pensadores alemanes con cuyo país Sartre mantuvo una estrecha relación. Nos referiremos a modo de ejemplo a Jaspers, Bloch y Moltman. El debate con su filosofía corrobora, sin duda, la vigencia de Sartre.

(731) Laín Entralgo, o.cit. p. 212 - 214.

La perspectiva alemana: Jaspers, Bloch y Moltmann

En lo que concierne a Karl JASPERS (1883-1969) nació y murió unos años antes que Sartre. Como él, se movió en el ámbito del existencialismo cercano entre otros a Heidegger, Nietzsche y Hannah Arendt (732) si bien prefería definirse como filósofo de la existencia. También como Sartre se ubica entre la filosofía y la psicología. Como Doctor en medicina comenzó su vida profesional dedicándose a la psiquiatría, publicando en 1913 su importante *Psicopatología general* y posteriormente, en 1919, otro de sus libros más conocidos *Psicología de las concepciones del mundo*. Impulsado, sin embargo, por una profunda vocación filosófica, pronto pasó de la psicología a la filosofía pura. Laín Entralgo cree que, “superando en profundidad, amplitud mental y rigor metódico la obra de Gabriel Marcel, ha sido uno de los más importantes pensadores del movimiento intelectual que llamaron existencialismo”. Su obra *Philosophie* (1932) es la más acabada expresión de su pensamiento (733).

En lo relativo al tema de la esperanza humana, Jaspers no la incluyó como Sartre como objeto directo de estudio, aunque sí analiza distintos conceptos que recuerdan a los fundamentos ontológicos sartreanos. Laín Entralgo considera que, al igual que Ortega, Jaspers en tanto que filósofo avistó la realidad de la esperanza pero no se preocupó directamente de ella. No obstante sus múltiples escritos hablan de la realidad humana y de su actitud tanto mental como vital ante la esperanza. Por ello, L. Entralgo analiza la concepción de Jaspers en torno a la esperanza, partiendo de sus presupuestos filosóficos del esperar: la existencia empírica y la existencia auténtica, la situación, las situaciones límite, la conciencia absoluta y el fracaso. Analiza la *esperanza* jaspersiana en las distintas etapas de 1933, 1933-1945, y 1945-1969, finalizando su estudio con el delicado tema de la relación suicidio-esperanza. Respecto a esta última cuestión del suicidio (sobre la que no recuerdo una referencia explícita de Sartre), Jaspers trató el tema en dos ocasiones: una general y teórica, cuando en *Philosophie* estudia las acciones incondicionadas y la otra, personal y práctica, cuando él y su esposa decidieron suicidarse en el caso de que la Gestapo entrase en su domicilio. ¿Qué es lo que *esperó* Jaspers -se pregunta Laín Entralgo- entre 1932, año en que escri -

(732) Hannah Arendt (1906-1975) filósofa y teórica política alemana, de origen judío y posteriormente nacionalizada en Estados Unidos, fue influenciada por Heidegger, Marx y Kant y es considerada una de las personalidades más influyentes del siglo XX.

(733) Laín Entralgo, o. cit. p. 99.

bía *Philosophie*, y su suicidio acaecido años más tarde?. Nunca sabremos –se responde- “qué es lo que aconteció durante ese tiempo de tránsito hacia ese exigido e impensable modo de ser” (734).

En cuanto a Erns BLOCH (1885-1977) que vivió prácticamente en los mismos años que Sartre aunque nació y murió pocos años antes, encuentro una gran similitud entre ambos si bien con matices diferentes. Me refiero, por una parte, a la vivencia paralela de la subida al poder de Hitler y su posterior invasión francesa y, por otra, a su proximidad y crítica al marxismo. Respecto a la primera dimensión, es preciso tener en cuenta que Bloch se formó intelectualmente en la Alemania Guillermina y en la Alemania de Weimar. Recibió la influencia de K. Marx, G. Wilhelm, F. Hegel y O. Külpe. En su proceso biográfico constatamos algunos momentos especialmente significativos: en 1918 escribió su libro *Espíritu de la utopía (Gesist der Utopic)*; cuando Hitler accedió al poder tuvo que emigrar a Estados Unidos; fue reintegrado a la universidad alemana en 1948 como profesor de filosofía en Leipzig; y comenzó a gozar de renombre internacional con la difusión de su obra *El principio de la esperanza, 1954-1959 (Das Pinzip Hoffnung)*. Respecto a la segunda faceta, su pensamiento quiso ser y fue medularmente marxista, pero su modo de entender el marxismo, sobre todo en su libro *El principio de la esperanza*, le indispuso con las autoridades de la Alemania comunista. A mi juicio, la excelente descripción que Laín Entralgo realiza de Bloch la podríamos aplicar perfectamente a Sartre. Laín entiende que E. Bloch fue filósofo marxista como debe serlo un filósofo que aspire a ser considerado europeo: “intentando asumir *toda* la tradición filosófica anterior a Marx, teniendo en cuenta la situación histórica e intelectual del mundo posterior a él y repensando libremente el pensamiento a que esa situación dio lugar” (735).

En relación al concepto existencial de la esperanza, ¿podemos afirmar que Bloch fuera realmente un hombre *esperanzado*?. Si tenemos en cuenta el contexto en el que le tocó vivir –Alemania Guillermina, Alemania de Weimar, Hitler-nacismo...- y nos atenemos a sus escritos, podemos ciertamente entrever que Bloch vivió y trabajó con la esperanza de que su mundo en crisis, no podía aniquilar el “espíritu de la utopía” que él había proclamado y definido

(734) Laín Entralgo, o. cit. pp. 100- 123 y 117-119, respectivamente

(735) Laín Entralgo, o. cit. p. 125

en su primer libro. Con la subida de Hitler al poder, la derrota de Francia, la invasión de Rusia, el genocidio del pueblo judío y lo que para el mundo entero significaron los nombres de Stalingrado, Anzio y Normandía, Laín Entralgo se pregunta: ¿podía E. Bloch seguir teniendo esperanza?. ¿Podía Sartre -añadimos nosotros- ser un hombre esperanzado al final de las dos grandes Guerras? (736) Sin duda –responde Laín refiriéndose a Bloch- con peor ánimo hasta 1943, con mejor desde entonces. Marxista y europeo, había confiado en el hundimiento de la Alemania nazi. Tras la derrota del nazismo, Bloch siguió siendo fiel a sí mismo, proclamando *El principio de la esperanza* y luego en *Ateísmo y Cristianismo (Atheismus und Christentum)* y en *Derecho Natural y dignidad humana (Naturrecht und mensli che Würde)*. Lamentablemente, no

(736) Para comprender la relación Sartre-Erns Bloch y su idea a cerca de la esperanza humana, es importante entender la dramática experiencia que ambos sufrieron como consecuencia de la subida al poder de Hitler y su posterior invasión francesa. En efecto, tal como nos describe Annie Cohen-Solal (2005), en 1932 las manifestaciones antisemitas en la República de Weimar eran claramente perceptibles. Por aquellos años, el diagnóstico moderado de los observadores políticos franceses sobre el ascenso del nazismo “era totalmente erróneo”. La opinión francesa tampoco pareció alarmarse cuando el 30 de Enero de 1933 Hitler se convirtió oficial y legalmente en canciller del Tercer Reich. Cuando Sartre llegó a Berlín en el otoño de 1933 –es decir, nueve meses después del acceso de Hitler al poder- “no fue ni más ni menos perspicaz que los demás”. A finales de 1939, en un encuentro fortuito con Nizan, Sartre le expresa su convencimiento de que “es impensable que Hitler esté pensando en iniciar una guerra con el estado de ánimo de la población alemana. Es puro bluff” –decía. Al día siguiente era movilizado. Más adelante confesaría que “la guerra dividió realmente mi vida en dos. El Sartre de 1945 ya no es el Sartre de 1939. Es la gran mutación, la gran metamorfosis de mi vida”. Entre el 23 de Septiembre de 1939 y el 21 de Junio de 1940, Sartre vivió una “extraña guerra” que reflejó en *Cuadernos de guerra (Cahiers de la drôle guerre)*, y en los que, entremezclando filosofía y crítica literaria analizaba, entre otros muchos temas, la situación política entre Hitler y Stalin. Desde Junio de 1940, Sartre siente que Francia ha perdido su autonomía además de su integridad. Pétain firma el armisticio con Hitler. Hitler deporta a nuestros hombres –escribe Sartre en cierto momento- “Es algo que no podemos aceptar”. Se trata desde ahora –dice- de construir una sociedad “donde la reivindicación de la libertad no sea una palabra vana”. El 22 de Junio de 1941, Hitler lanza sus tropas contra la URSS. En 1944 llega por fin la liberación de París. El sábado 26 de Agosto de 1944 todo París está en la calle. De Gaulle, Leclerc, Chaban-Delmás, desfilan por los Champs-Élysées. Sartre, además de escribir, “se desplaza por París como un loco”. Camus le cita en el periódico. Esos días seguirán alimentando por mucho tiempo sus próximos artículos: “Paris sous l’occupation”, “Qu’est-ce qu’un collaborateur?”, “La Fin de la guerre”... Como un testigo privilegiado que acude en el momento preciso, Sartre irá explicando la atmósfera del París ocupado. Al final del año 1944, la vida cotidiana en París sigue siendo anormal pero ya “con alivio y esperanza”.

* Cohen-Solal, 2005: *Sartre 1905-1980*. Edhasa. Barcelona, 2005, pp. 139, 140, 179, 183, 194, 225, 245, 289, respectivamente

pudo disfrutar de los sucesos que tanto había *esperado*, ya que murió en 1977, cinco años antes de la desaparición del muro de Berlín y el desmoramiento del mundo comunista “cuya evolución habrá de juzgar el siglo XXI” (737).

En cuanto a Jürgen MOLTSMANN, nació algunos años más tarde que Sartre (1926), recibió la influencia de E. Bloch y es considerado como el teólogo protestante de la esperanza y de la teología política, próximo durante un tiempo a la teología de la liberación. Coincide con Sartre en su formación ético-protestante, en que concibe de algún modo el hecho religioso como un hecho humano, y en la medida que la *Teología de la Liberación* se pronunció con un posicionamiento crítico de la religión oficial y se proyectó hacia la preocupación por los excluidos sociales. Le distancia de Sartre su fundamentación teológica que por definición supone la explicación de la existencia humana desde un Ser exterior Trascendente (con mayúscula).

En efecto, J. Moltmann es profesor de Teología protestante en la Universidad de Tubinga y autor del libro *Teología de la esperanza (Theologie der Hoffnung)* que, desde su publicación en 1964, le ha otorgado un grande y merecido renombre en todo el mundo occidental. El objetivo de esta obra es “responder al más grave y fundamental de los deberes que el siglo XX impuso a todas las religiones: una valoración religiosa de la realidad del mundo y de la historia del hombre, verdaderamente adecuada a lo que esa realidad y esa historia en sí misma son”. En opinión de Laín Entralgo, compartamos o no el modo de entender la esperanza de Jürgen Moltmann, cristiano, teólogo y europeo convencido, al menos podremos coincidir en reconocer en él su aportación a la realización histórica y a su intento de difundir la esperanza de un mundo verdaderamente humano. De acuerdo con la tesis de su *Teología política. Ética política*, según la cual “puesto que Europa la propagó al mundo, de Europa y para Europa debe ser la esperanza”, y por su intento de llevarla a buen puerto, “hacen de él una de las figuras más nobles de la Europa actual” (738).

(737) Laín Entralgo, o. cit. pp. 139-140

(738) Laín Entralgo, o. cit. pp. 241 y 259-260, respectivamente.

En síntesis, la conexión de Sartre con los filósofos alemanes Jaspers, Bloch y Moltman, junto a los pensadores españoles Unamuno, Ortega y Gasset, Marañón y Zubiri, siguiendo la huella de Husserl y Heidegger, demuestra el carácter contemporáneo de J.P. Sartre al mismo tiempo que su altura intelectual, su influencia en el siglo XX y su proyección hacia el Siglo XXI. En relación con el concepto fundamental de la esperanza-desesperanza humana, analizada directa o indirectamente por todos ellos, es evidente que Sartre coincide en su concepción existencialista y difiere en la correlativa perspectiva de cada una de sus vertientes. De acuerdo con los tres tipos de esperanza descritos por Laín Entralgo en sus conclusiones –*biográfica, histórica, transbiográfica - transhistórica*–, Sartre comparte con todos ellos la *esperanza biográfica*, en tanto que luchó comprometidamente como ellos a lo largo de toda su vida para hacer de la existencia un ámbito del humanismo y de la libertad. Comparte también la *esperanza histórica* en cuanto a todos les tocó vivir la dura experiencia de las Guerras Mundiales, la crisis del 29, el surgimiento del nazismo, la invasión alemana, la guerra española...reflejando la desesperanza en toda su crudeza y tratando simultáneamente de superarla a través del proyecto existencial. Y mantiene con ellos un diálogo-debate en torno a la *esperanza transbiográfica y transhistórica*. Es, a este respecto, más o menos coincidente o divergente con la perspectiva cristiano-humanista de Marañón, Zubiri y Moltmann; con el marxismo crítico de Bloch; con el sentimiento agónico y consecuente de Unamuno; y con la seriedad ética de Heidegger, Ortega y Jaspers. Es cierto que el Sartre de *L'Existentialisme est un humanisme* se muestra “altivo” respecto al resto de los pensadores, afirmando que el existencialismo que él representa es “el más coherente” porque defiende categóricamente que el hombre no es otra cosa que lo que él se hace, que se elige bajo su entera responsabilidad, y que lucha contra la desesperanza construyendo un proyecto en plena libertad (739). Pero no es menos cierta la conclusión de Laín Entralgo de que todos ellos, cada uno desde su óptica, lucharon “no para hacer de este mundo un Paraíso que eso no será nunca posible, sino para el logro de una meta más modesta: la de transformar la máxima de Hobbes *homo homini lupus* en aquella de que el hombre sea hombre para el hombre” (740).

(739) Sartre: *El Existencialismo es un humanismo*, pp. Laín Entralgo, o. cit. pp. 9-50

(740) Laín Entralgo, o. cit. pp. 282-283.

SARTRE Y LOS ESTRUCTURALISTAS. LA PRIMACÍA DE *L'HOMME* VERSUS *LES STRUCTURES*: FOUCAULT, LÉVI-STRAUSS, LACAN, ALTHUSSER, CANGUILEN, DELEUZE Y DERRIDA

Hasta el momento presente hemos hallado a un Sartre contemporáneo, en estrecha relación desde su infancia con los grandes pensadores, con los más excelentes escritores de su época así como con los fenomenólogos y existencialistas de las distintas vertientes. En el mismo contexto, nos faltaba un eslabón intelectual clave para entender la contemporaneidad sartreana. Se trata de su relación –coincidente o no- con el movimiento estructuralista que ocupó con brillantez la segunda parte del siglo XX y se proyecta en muchos aspectos hacia el siglo XXI. En el primer capítulo de nuestra Tesis, hemos recogido ya una primera impresión del Estructuralismo en cuanto constituye uno de los marcos contextuales en los que se ubica la filosofía de Sartre. Allí hicimos referencia a algunas obras relevantes como la *Antropología estructural* de C. Lévi-Strauss, y diferentes obras de M. Foucault como *La arqueología del saber*, *Las palabras y las cosas* y *Dialéctica y libertad*. Queremos ahora completar esta visión general con un punto de vista más personal relativo a la relación de Sartre con algunos de sus representantes.

Para entender correctamente la conexión Sartre-Estructuralismo quizás convenga recordar con L. Beltrán (2008) que el estructuralismo es un “enfoque” de investigación de las ciencias humano-sociales que se convirtió en uno de los “métodos” más utilizados para analizar el lenguaje, la cultura y la propia sociedad. Más que una “escuela” filosófica propiamente dicha es considerado como una “corriente” cuyo objetivo es estudiar los distintos campos como un sistema complejo de partes relacionadas entre sí, es decir de “estructuras” a través de las cuales se refleja el significado de una cultura o sociedad. De forma significativa es en la década de los sesenta, en el momento en que Sartre se orienta hacia el marxismo, cuando surge -precisamente en Francia- como una nueva “moda” representada por la etnología de Claude Levi Strauss, el psicoanálisis de Jacques Lacan, el análisis del marxismo de Luis Althusser y la perspectiva peculiar de Michel Foucault (741).

La relación de Sartre con los representantes del Estructuralismo la comprendemos mejor con la ayuda de A. Cohen-Solal (2005, o. cit). Esta autora, perfecta conocedora de Jean-Paul, nos explica que en 1963 y 1964

(741) Luis Beltrán: “Aportes del Estructuralismo a la identificación del objeto de estudio de la comunicación 2008”. *Razón y palabra*, N° 63. Revista digital. Univ. de Medellín, Facultad de Comunicación. México, 2008.

“Sartre es famoso en el mundo entero”. Sin embargo, nunca a lo largo de toda su carrera filosófica y literaria como en aquella época tuvo tan pocos contactos con los demás intelectuales y contemporáneos. En estos años la imagen de Sartre “se modifica sensiblemente en el campo intelectual francés”. Algunos incluso fechan el cambio en el debate mantenido en la *Mutualité* en diciembre de 1964, sobre el poder de la literatura. En dicho debate estuvieron, además de Sartre y S. de Beauvoir intelectuales como Tel Quel, Jean Ricardou, Jean Pierre Faye, Yves Beger y Jorge Semprún (al que nos referiremos en las páginas siguientes). Se tenía la impresión – afirma Cohen-Solal- de que Sartre estaba entonces en su cenit, pero al mismo tiempo se sentía que estaba a punto de ser sustituido por otros. En aquel momento, se comenzaba a entrever el creciente distanciamiento entre Sartre y las corrientes de pensamiento de su tiempo. Movimientos que fueron apareciendo en los años sesenta como el lacanismo, formalismo y estructuralismo. A su juicio, “resultaba decepcionante que Sartre y sus amigos minimizaran la importancia de intelectuales como Michel Foucault o que, en nombre de la historia, pasaran por alto la etnografía, la lingüística o el psicoanálisis”. Mientras en Francia se vivía un auténtico apasionamiento por Lévi-Strauss, Barthes, Lacan, Althusser o Foucault, Sartre “se negaba a mirar de frente estos modernos y fecundos métodos de investigación” (742).

Como era de esperar, en tales circunstancias Sartre contesta rápidamente explicando su actitud ante los nuevos intelectuales. Sartre concede una entrevista a *L'ARC* que apareció en 1966 con el título expresivo de “Jean-Paul Sartre répond”, a la que ya nos hemos referido en ocasiones anteriores. Respecto a la actitud de la joven generación, Sartre explica: no veo una inspiración común sino una tendencia dominante caracterizada por el rechazo de la historia: *une tendance dominante...c'est le refus de l'histoire*. Refiriéndose concretamente a M. Foucault, afirma: *le succès qu'on a fait au dernier livre de Michel Foucault est caractéristique*. Pero, qué es lo que encontramos en su *Les mots et les choses?: Foucault nous presente une geologie, la série de couches, sucesives, qui forment notre "sol"*. Ciertamente cada una de estas capas define un cierto tipo de pensamiento, pero lo que Foucault no nos dice es *comment les hommes passent d'une pensée a une autre*. Para explicar eso, debería hacer intervenir la praxis en la historia, y c'est

(742) Cohen-Solal, A.: *Sartre 1905-1980*. Edhasa. Barcelona, 765 páginas, 2005, pp. 579-580.

précisément ce qu'il refuse. Detrás de la historia c'est le marxisme qui est visé. Pero, a falta de poder superar el marxismo, on va le supprimer...on opposera à l'histoire, domaine de l'incertitude, l'analyse des structures qui seul permet la véritable investigation scientifique. De todos modos -sigue respondiendo Sartre- no estoy en contra del Estructuralismo mientras le structuralisme reste conscient des limites de la méthode (743).

En el fondo, lo que de verdad estaba en juego era el diferente papel que el hombre desempeñaba en las concepciones de Sartre y Foucault. A ello se refiere Elisabeth Roudinesco (2008) en su interesante trabajo *Philosophy in turbulent times: Canguilhem, Sartre, Foucault, Althusser, Deleuze, Derrida*. Confiesa esta autora que descubrió a M. Foucault después de haber leído *Words and Things* en el verano de 1966. En su opinión, Foucault fue criticado duramente por quienes le culparon de socavar los derechos del hombre y por no ser lo suficientemente democrático. Su obra reabrió la gran cuestión del humanismo planteada por Sartre después de la liberación, en su controversia con Heidegger. Como recordaremos, en 1945, Sartre hizo público su famoso *Existentialism Is a Humanism*, en el cual popularizaba su teoría de la libertad sedimentada en las tesis de *Being and Nothingness*. A juicio de la autora, Foucault otorgó un estatus privilegiado al psicoanálisis, la lingüística y la etnología: *they dissolved the notion of man without pretending to reconstitute man as an observable positivistic datum*. En realidad, este fue el profundo significado de las últimas páginas de la obra, que Sartre y otros muchos entendieron, *as a reactionary manifesto hostile to any form of humanism and existential commitment*. De ahí la celebre frase de que el hombre de Foucault se disuelve “como lo haría un rostro humano dibujado en la arena, lavado por el agua de la orilla del mar”: *like a face in the sand at the edge of the sea*. Siempre en opinión de Roudinesco, Foucault fue acusado en Francia de ser nihilista, antidemocrático y heideggeriano. En los Estados Unidos, donde se estudió su trabajo en muchas universidades, Foucault fue visto a menudo como “un destructor de la moral civilizada” (744).

(743) L'Arc (Coord): *Sartre aujourd'hui, J.P. Sartre répond*. N° 30, Paris, 1966, pp. 87-88.

(744) Roudinesco, E.: *Philosophy in turbulent times: Canguilhem, Sartre, Foucault, Althusser, Deleuze, Derrida*. Columbia University Press, New York, 2008, pp. 88-89 y 93-95.

En lo que concierne a la relación de Sartre con **Lévi-Strauss**, Jean-Paul considera que las investigaciones de éste son positivas, pero que se ha abusado del concepto de “estructura” y, por tanto, más allá de su ámbito, contribuye al descrédito de la historia: *Lévi-Strauss a plusieurs fois protesté contre l’abus que l’on fait du concept de structure dans des domaines où son application es, en effect, très hasardeuse* (p. 89). La “estructura” para Sartre no es dialéctica, no es más que *un moment du practico-inerte*. El progreso no es, como quería A. Comte, *le développement de l’ordre* o en términos de Lévi-Strauss el desarrollo de la estructura. El orden, la historia es, por el contrario, *le desordre. Disons: un désordre rationnel*. En el momento en el que la historia mantiene el orden, es decir, la estructura, *l’histoire est déjà en train de la défaire*. Concedamos, dice Sartre, que hay periodos de la historia que son estructuras. Pero...es *l’homme qui reçoit les structures...en tanto qu’il est engagé lui-même dans l’histoire*, y las recibe de tal forma que il ne peut pas ne pas les détruire, pour en constituer de nouvelles (745)

La respuesta de Sartre es similar respecto a **Lacan**. Como el estructuralismo en general, Lacan participa de la idea de que lo realmente importante es la *estructura* cuya primacía permanece sobre el concepto del *hombre*. Desde el punto de vista del estructuralismo, la “desaparición” del sujeto está en relación con una concepción negativa de la historia: *La disparition, ou comme dit Lacan le “décentrement” du sujet, est liée au discrédit de l’histoire*. ¿Qué es lo que nos dicen realmente Lacan y los psicoanalistas?: sencillamente que el hombre no ocupa un lugar central, lo relevante de verdad es la *estructura*: *L’homme ne pense pas, il est pensé. Le sujet, dans ce processus, n’occupe plus une position centrale. Il est un élément parmi d’autres, l’essentiel étant la “couche” ou si vous préférez la structure*. La cuestión ya viene desde Freud *qui assignait déjà au sujet une place ambiguë*. Para Freud, el ego no tiene consistencia en sí mismo, es pasivo, el lugar de los conflictos: *L’Ego n’a pas d’existence en soi, il est construit, et son rôle reste purement passif. Il n’est pas un acteur, mais un point de rencontre, le lieu d’un conflit de forces*. Por eso, el propio psicoanalista no pide al paciente actuar, reaccionar, sino que, por el contrario, lo que le exige es dejarse llevar, abandonarse a sus libres asociaciones: *L’analyste ne demande pas à son patient d’agir; il lui demande au contraire de se laisser agir, en s’abandonnant*

(745) L’Arc, o. cit. pp. 89, 90 y 91.

à ses associations libres. Si nos referimos, por ejemplo, a la neurosis, ésta surge como algo fuera del paciente, que procede de algo exterior y que de algún modo condiciona los propios conflictos, manda, domina al paciente: *En fait, il est conditionnée par ses propres conflicts... Avant comme après, le sujet est mené, constitué par sa propre névrose. Il n'est qu'un épiphénomène, et tout semble se passer en dehors de lui* (746).

De modo similar a Freud, Foucault o Lacan, para Marx tampoco el hombre ocupa un lugar central. En realidad, lo había ya alejado, descartado, cuando decía que: *je ne vois pas d'homme, je vois que des ouvriers, des bourgeois, des intellectuels*. Incluso yo mismo –dice Sartre– criticó esta concepción en mi primer ensayo sobre Husserl. Pero, aquí, el “descentramiento”, la desaparición del hombre detrás de las estructuras implica ya una negatividad de la que precisamente surge el hombre: *le décentrement initial qui fait que fait que l'homme disparaît derrière les structures implique lui-même une négativité, et l'homme surgit de cette négation*. Y hay “sujeto”, subjetividad desde el momento en que *il y a effort pour dépasser en la conservant la situation donnée*. El verdadero problema es el del “dépassement”, saber cómo el sujeto o la subjetividad se constituye *sur une base qui lui est antérieure, par un processus perpétuel d'interiorisation et de réexteriorisation*. Dicho de otro modo, la subjetividad aparece como la unidad de un proyecto que se remite a ella misma, *qui est dans une certaine mesure translucide à elle-même, et qui se définit à travers sa praxis* (747).

Recientemente (2016 y 2018) he encontrado opiniones mediadoras que consideran viable una aproximación entre Sartre y Lacan. En tal sentido se pronuncia B. Scott en su “Sartre, Lacan, and the Ethics of Psychoanalysis: a defense of Lacanian responsibility”. Scott confiesa que, aunque los estudios comparativos entre Sartre y Lacan son escasos en la literatura inglesa, el trabajo de Betty Cannon muestra ser un recurso inestimable para abrir una línea de investigación en tal sentido. La dificultad estriba en las constantes polémicas entre el humanismo y el estructuralismo. El estructuralismo de Lacan es regularmente acusado por los humanistas de no proporcionar una concepción de la responsabilidad subjetiva en la forma en que lo hace el humanismo de Sartre *-I claim that one reason for the limited attention given to*

(746) L'Arc, o. cit. pp. 91 - 92.

(747) L'Arc, o. cit. pp. 92 - 93.

comparisons of their work is the continued strength of the polemics between humanism and structuralism. Lacan's structuralism is regularly indicted by humanists for failing to provide a conception of subjective responsibility in the way that Sartre's humanism does- Por ello, Scott entiende que tomando como punto de partida la crítica de Cannon al psicoanálisis lacaniano, se podría encontrar una concepción de la responsabilidad subjetiva en Lacan que, a su vez, pudiera ser un terreno común sobre el que pudiera comenzar una investigación, particularmente de los últimos trabajos de Sartre (748).

Por su parte, G.A. Trotter (2018) en su análisis: "Unconscious Structure in Sartre and Lacan", considera que Sartre no estaría tan en desacuerdo con el psicoanálisis como pudiera pensarse y abre, incluso, la puerta para un posible diálogo entre ambos. Trotter nos recuerda cómo, a lo largo de su carrera, Jean-Paul Sartre tuvo una relación teórica polémica con el psicoanálisis. En ninguna parte es esto más evidente que en sus críticas *of the concept of the unconscious*. Para él, el inconsciente representa una profundidad psicológica oculta que es "un anatema para la noción de libertad humana". En mi opinión, desde el momento en que Sartre hace de la libertad y del consecuente rechazo de todo determinismo el fundamento de su filosofía, convierte en inviable cualquier tipo de aceptación del inconsciente freudiano.

No obstante, Trotter sostiene que la incorporación por parte de Lacan del "inconsciente estructurado" como un lenguaje, supera muchas de las objeciones planteadas por Sartre. Demuestra que Lacan comparte con Sartre una preocupación por eliminar la psique de las profundidades ocultas. Ambos pensadores rechazan la concepción psicológica profunda del inconsciente y llegan a una *strikingly similar positions on the nature of the unconscious*. De esta manera, muestra que los análogos conceptuales que desarrolla Sartre para evitar el inconsciente psicoanalítico lo llevan a una posición sobre el inconsciente con la que Lacan podría estar de acuerdo. Esto indica que *Sartre's philosophical position is not as at odds with Freudian-Lacanian psychoanalysis as is typically thought* (p. 469)... Por ello –concluye Trotter– es de esperar que la larga y compleja historia filosófica entre Sartre y el psicoanálisis de Lacan se convierta ahora en un diálogo más sólido entre ambos: *while this intervention barely cracks the surface of this lengthy and complex philosophical history, it does, I hope, signal the mutual illumination that*

(748) Scott, B.: "Sartre, Lacan, and the Ethics of Psychoanalysis: a defense of Lacanian responsibility". *Sartre Studies International* 22, (2), 2016, 3-12.

might be achieved by putting Sartre and Lacan in more robust dialogue with one another (749).

En cuanto a la conexión Sartre - **Althusser**, queda en gran parte aclarada en la respuesta que aquel da a la pregunta: ¿cómo explica vd. el éxito que Althusser, siendo marxista, tiene entre los intelectuales que se dicen ser de Lévi-Strauss, de Foucault o de Lacan?. Sartre responde: hay que luchar contra un historicismo fácil que consiste en decir: *l'homme es tel que l'histoire le réclame*. Althusser sostiene que *l'homme fait l'histoire sans le savoir*. Pero, no es la historia la que le reclama sino el conjunto de *estructuras* en el que él es ubicado y condicionado: *l'histoire s'engouffre dans les structures*. Y es que, Althusser no ve la contradicción que existe entre *la structure practico-inerte et l'homme qui se découvre conditioné par elle*. Althusser, como Foucault, *s'entien à l'analyse des structures*. En suma, si los estructuralistas pueden utilizar a Althusser es porque *il y a chez lui la volonté de privilégier les structures par rapport à l'histoire (750)*.

Sobre Georges **Canguihem**, Gille **Deleuze** y Jacques **Derrida** solamente mencionar que el primero defendió vigorosamente a Foucault en contra de Sartre, rechazando los argumentos “de los que intentaban desacreditar el estructuralismo”. Más todavía, rindió un homenaje a Foucault considerándolo como *one of the most fecund ways for the intelectual generation (95-96)*. Sobre Deleuze, la mejor descripción nos la ofrece Foucault al afirmar que entre todos aquellos con quienes había debatido era el que consideraba como “uno de los más grandes entre los modernos”. Para Roudinesco, Deleuze fue el filósofo más anticonformista y en cuanto tal sentía la mayor admiración “por el poder subversivo del discurso de Sartre”. En cuanto a Derrida la propia Roudinesco destaca su fortaleza al “evocar el pasado para enfrentar mejor el futuro; su capacidad para aprender a pensar y vivir el mañana” que parece aproximarle a la idea de *proyecto* del propio Sartre (751).

(749) Trotter, G.A. “Unconscious Structure in Sartre and Lacan”. *Psychoanalytische Perspectieven* 36 (4), 2018, 469-482

(750) Trotter, L'Arc: “Sartre répond”, o. cit. p. 93-94

(751) Roudinesco, o. cit, pp. 95-96, 133-134, 136-137, 143 y 147.

En el contexto de este posicionamiento estructuralista, podemos ahora comprender la reacción de Sartre, visiblemente molesto, cuando en la entrevista publicada por L'Arc en pleno auge del Estructuralismo (1966, o. cit.) le preguntan: a veces se le presenta a vd. como al último de los filósofos. Es una manera de decir que la filosofía ha muerto. ¿Qué piensa vd.? A lo que Sartre responde: hay que entender el significado ideológico de estas afirmaciones: *dans une civilisation technocratique, il n'y a plus de place pour la philosophie, à moins qu'elle ne se transforme elle-même en technique*. Mire lo que está pasando en Estados Unidos -sigue diciendo Sartre- : *la philosophie a été remplacée par les sciences humaines*. Lo que subsiste bajo su nombre, es una especie de sueño vago, de reflexión muy general, que no se parece en nada a la interrogación filosófica. Por otra parte -afirma- hay un signo muy claro de esta evolución: *la philosophie tend à devenir l'appanage des universitaires. Certes, les philosophes, chez nous, ont toujours été des professeurs*. En otro tiempo, se esforzaba por conducir a los alumnos a tomar conciencia de los problemas, dejando la tarea de resolverlos a ellos mismos: *aujourd'hui, on les tranquillise* (752).

Nos encontramos así con un problema inicial -sigue afirmando Sartre: *il s'agit toujours de penser pour ou contre l'histoire*. Y, he aquí la afirmación relevante de Sartre: *aucune science ne peut la remplacer, car toute science s'applique à un domaine de l'homme déjà découpé*. El método de las ciencias es analítico, el de la filosofía no puede ser sino dialéctico. En tanto que interrogación sobre la praxis, la filosofía es al mismo tiempo *une interrogation sur l'homme*. Lo esencial no es lo que se ha hecho del hombre, sino *ce qu'il fait de ce qu'on a fait de lui*. Pero, ¿a qué se refiere exactamente Sartre?: *ce qu'on a fait de l'homme, ce sont les structures*. Y ¿qué es lo que él ha hecho?: *ce qu'il a fait, c'est l'histoire même, le dépassement réel des ces structures dans une praxis totalisatrice*. Y, ¿qué es en realidad la praxis?. La praxis es en su movimiento una totalización completa; ella no conduce jamás más que a totalizaciones parciales que, a su vez, serán superadas. Y precisamente la filosofía, el filósofo es *celui qui tente de penser ce dépassement*. Yo creo - sostenía Sartre- que nosotros estamos siempre *en passage*. El hombre es permanentemente *déphasé* en relación a las *structures* que le condicionan *parce qu'il est autre chose que se qui le fait être ce qu'il est*. Por eso - concluye- *je ne comprends donc pas qu'on s'arrête aux structures: c'est pour moi un scandale logique* (753).

(752) L'Arc: "Sartre répond", o. cit. p. 94

(753) L'Arc: "Sartre répond", o. cit. p. 95

Elisabeth Roudinesco (2008, o. cit) concluye su obra realizando una sugestiva síntesis de Sartre y los autores estructuralistas, rindiendo homenaje a Sartre, Foucault, Althusser, Canguilhem, Deleuze y Derrida (a los que hemos añadido Lévi-Strauss y Lacan) *whose work is known and discussed throughout the world* y que, a pesar de sus divergencias, sus disputas y los impulsos que compartieron, tuvieron ésto en común: *they all confronted, in a critical fashion, non just the question of political engagement* (es decir, una filosofía de la libertad) sino también *the Freudian concept of the unconscious* (es decir, una filosofía de la estructura). Todos tenían un estilo literario y su confrontación fue inscrita en sus obras y sus vidas. Pero, lejos de conmemorar su reconocida valía o dedicarse nostálgicamente a una simple recapitulación de sus obras, intenta que *the thought of some operate through the thought of others*, resaltando algunos de los principales momentos de la historia de la vida intelectual francesa en la segunda mitad del siglo XX. Pretende mostrar que *only the critical acceptance of a heritage makes it possible to think for oneself and to invent the thought of the future*, un pensamiento independiente que se niega a cualquier sometimiento, *a thought unfaithful out of necessity* (754).

En lo concierne a Sartre, Roudinesco le recrimina el estilo polémico e indiscriminado que mantuvo con Foucault, Althusser y Lacan, acusándoles de *a concerted refusal of history in the name of structure and a rejections of man for the sake of decentering the subject*. Observa, por el contrario, que aquellos a quienes consideraba los verdaderos especialistas en estructura como Claude Lévi-Strauss, Emile Benveniste y Ferdinand de Saussure, *were spared the full force of this blast*. En relación a Lacan, Roudinesco cree que tanto Sartre como él fueron moldeados por dos de las principales fuerzas que fundamentan nuestra modernidad, *the Freudian revolution and the Marxist revolution*. Ello demuestra que, después de la guerra encontraron el camino de combinar la adhesión doctrinal con el espíritu de disidencia: *Sartre was no more an orthodox communist or Marxist than Lacan was a legitimist Freudian*. Por eso opina que ahora toca a la posteridad imaginar un nuevo Freud desde el principio y a un nuevo Sartre del compromiso. En relación a Foucault la misma autora considera que su obra *Words and Things* plantea una cuestión esencial a la generación postsartreana: *how were we to move on from the philosophy of commitment without reverting to the monotony of phantasmal life of just mana-*

(754) Roudinesco, E. 2008, o. cit., XII-XIII

ging the business of living? (755).

Roudinesco lamenta que todos los autores estructuralistas, al igual que Sartre y todos los pensadores “audaces” que se revelaron contra el conformismo, fueron duramente criticados (89). Y termina su análisis con una bella reflexión: *the time has come to bid farewell to the dead, to these philosophers of rebellion so different from one another, who never stopped arguing with and loving one another, and whose heirs, like it or not, we are* (756).

En suma, si en las páginas anteriores habíamos descubierto a un Sartre contemporáneo en contacto cercano con los fenomenólogos y existencialistas, corroboramos ahora su contemporaneidad por su relación próxima, si bien compleja e intensa, con los pensadores estructuralistas. La conexión es relevante dado que el Estructuralismo participó con brillantez en la segunda parte del siglo XX y se proyecta en muchos aspectos hacia el siglo XXI. Este movimiento surge hacia los años 1960 precisamente en la Francia sartreana con las figuras de Foucault, Lévi-Strauss, Lacan, Althusser, Bartes, Canguillen y Deleuze, entre otros. Estos autores revitalizaron modernos métodos de investigación que, a su vez, impulsaban la etnografía, la lingüística o el psicoanálisis. Al parecer, la primera reacción de Sartre ante los nuevos movimientos metodológicos fue de una insuficiente valoración. La razón de fondo del recelo de Sartre hacia estos nuevos enfoques o corrientes era -según él- el reconocimiento de la primacía del *hombre* o de las *estructuras*. Sartre afirmaba no estar en contra del Estructuralismo siempre que *le structuralisme reste conscient des limites de la méthode*. Para Sartre el hombre del estructuralismo en general y de Foucault en particular se disuelve *like a face in the sand at the edge of the sea*. A su juicio, las investigaciones estructuralistas eran positivas pero abusaban del concepto de *estructura* y consecuentemente representaban un descrédito para la *historia*. El hombre estructuralista -para Sartre- no ocupa un lugar central por la sencilla razón de que lo verdaderamente importante para ellos es la *estructura*. Ahora bien, habiendo ocurrido así las cosas, en fechas recientes diversos autores creen ver posibili -

(755) Roudinesco, E. 2008, o. cit., 52, 59, 62, 63, 93.

(756) Roudinesco, E. 2008, o. cit., 143.

dades de intercomunicación entre sartreanos y estructuralistas. En tal sentido se pronuncia Elisabeth Roudinesco (2008) quien, por encima de divergencias y disputas, ve más importantes sus puntos en común. Cree que solo un entendimiento mutuo hace posible *to invent the thought of the future*. Por su parte, B. Scott (2016) y G. A. Trotter (2018), creen ver posibilidades de entendimiento entre ambos a través de los nuevos conceptos de “responsabilidad subjetiva” o de “incosciente estructurado” aportados por Lacan. Ambas corrientes filosóficas fueron de alguna manera moldeados por dos revoluciones - *the Freudian revolution and the Marxist revolution*- Ambos movimientos -sartreano y estructuralista- fueron duramente criticados por su audacia e inconformismo. Quiizás tenga razón Roudinesco al decir *the time has come to bid farewell to the dead*, a estos filósofos de la rebelión tan diferentes unos de otros, que nunca dejaron de discutir y de amarse unos a otros, y cuyos herederos, nos guste o no, somos nosotros.

X.- RELACIÓN DIALÉCTICA DE SARTRE CON SUS COETÁNEOS MÁS PRÓXIMOS

En las páginas anteriores hemos tratado de mostrar a Jean-Paul Sartre como un pensador contemporáneo en relación con los grandes autores desde su infancia, con los grandes escritores franceses de su época, y en un diálogo-debate con los filósofos fenomenólogos, existencialistas y estructuralistas. Queremos observarle ahora en contacto con los intelectuales más allegados para demostrar, a través de sus coincidencias y desaveniencias ideológicas, su vigencia y su actualidad. La cuestión no es baladí si tenemos en cuenta la altura intelectual de todos ellos y la influencia de sus filosofías no solo en el siglo XX sino también en su proyección hacia el siglo XXI. Si Bernard-Henry Levy (2003) nos decía en su *Sartre: the philosopher of the Twentieth Century* (o. cit) que Jean-Paul no puede comprenderse sin tener en cuenta a sus contemporáneos, dicha afirmación es mucho más cierta al referirla a sus intelectuales más allegados, aunque también con ellos la relación fuera frecuentemente la de *a tumultuous dialogue* (757).

En efecto, la relación de Sartre con sus colegas, muchos de ellos compañeros desde *L'Ecole Normale*, fue muy cercana durante un tiempo y fue distanciándose progresivamente principalmente por razones ideológicas y posicionamientos políticos. Entre estos coetáneos cercanos encontramos, entre otros, a Raymond Aron, Herbert Marcuse, Albert Camus, Merleau-Ponty, Paul Nizan, Georges Canguilhem, François Mauriac, André Gide.... La ambivalente y a veces radical actitud que Sartre mantuvo durante un largo periodo con el socialismo marxista (a la que ciertamente sucedió una dura posición crítica hacia el mismo), originó en muchos casos unas complejas relaciones entre ellos. Como veremos a continuación, la importancia de esta controvertida dimensión sartreana ha suscitado el interés de muchos analistas. En cualquier caso, la relación de Sartre con sus intelectuales más cercanos tuvo una extraordinaria excepción llamada Simone de Beauvoir.

(757) Levy, B-H: *Sartre: The philosopher of the Twentieth Century*. Polity, 2003, o. cit.

SIMONE DE BEAUVOIR: AFINIDAD PERSONAL E IDEOLÓGICA

La contemporaneidad de Sartre con Simone de Beauvoir (1908-1986) es total. Nacida y fallecida solamente unos años después de Sartre, le hace compartir de forma cómplice todas las situaciones culturales, sociales y políticas de su tiempo. Es injusto considerar a Simone de Beauvoir solamente en referencia a Sartre, puesto que su altura intelectual como escritora y pensadora brilla con luz propia. En nuestro caso, lo hacemos referencialmente solamente por motivos académicos -por exigencia temática de la tesis en torno a la figura de Sartre- dejando claro que si su relación con Sartre aporta a éste un nuevo argumento de modernidad, la afirmación es igualmente válida en el sentido inverso. Dado el paralelismo investigador de ambos, la figura de de Beauvoir ha ido reflejándose a lo largo de todo el desarrollo de la tesis. Ahora nos referiremos brevemente a ella, en tanto sus obras corroboran la contemporaneidad del pensamiento sartreano.

La primera similitud que hallamos entre S. de Beauvoir y Sartre es, sin duda, la amplitud de su obra escrita y su distribución principal entre ensayo filosófico y obras literarias, siendo en muchos casos y al igual que en Sartre dos caras de la misma realidad: la filosofía se expresa, además de a través de los ensayos propiamente dichos, por medio de sus textos literarios (novela, teatro, relatos) y viceversa. Utiliza, asimismo, las *Memorias* como fórmula intermedia, llenas de profundo contenido y de rica expresión formal (758)

Un segundo paralelismo evidente entre Simone de Beauvoir y Sartre es su evolución biográfica en muchos momentos coincidente. En opinión de J.L.

(758) La Editorial Aguilar, Madrid, 1986, publicó en su momento las obras completas de S. de Beauvoir, realizando la siguiente distribución temática de las mismas:

. Ensayos: Pyrrhus et Cinéas (Paris, Gallimard, 1944), *Pour une morale de l'ambigüeté* (Gallimard, Paris, 1947), *L'Amérique au jour le jour* (Gallimard, Paris, 1948), *L'Existentialisme et la sagesse* (Nagel, Paris, 1948), *Le deuxième sexe I y II* (Gallimard, 1942), *Privilèges* (Gallimard, Paris, 1955), *Le longue marche* (1957), *La veillesse* (Gallimard, Paris, 1969)

. Memorias: Su autobiografía es un testimonio excepcional, compuesto por cuatro volúmenes: *Memoires d'une fille rangée* (Gallimard, Paris 1958), *La force de l'âge* (Gallimard, Paris, 1960), *La force des choses* (Gallimard, Paris, 1963), *Tout compte fait* (Gallimard, Paris, 1972).

. Novela: *L'Invité* (Gallimard, Paris, 1943), *Le sang des autres* (Gallimard, Paris, 1944), *Tous les hommes sont mortels* (Gallimard, Paris, 1947), *Les Mandarines* (Gallimard, Paris, 1954), *La femme rompue* (nouvelles) (Gallimard, S.A. Paris).

. Teatro: *Les bouches inutiles* (Gallimard, Paris, 1945).

. Relato: *Une morte très douce* (Gallimard, Paris, 1964).

Suárez Peña (1986, o. cit.), S. de Beauvoir ocupa un puesto predominante entre los escritores contemporáneos de mayor influencia en la sociedad en que vivimos. Nacida en París en 1908, en el seno de una familia acomodada, estudió en la Sorbona, donde fue condiscípula de Jean-Paul Sartre. Enseñó filosofía en Marsella, Ruán y París. En 1942 Sartre, de quien habría de ser compañera a lo largo de toda su vida, le dedica su obra *L'Être et le Néant*. En 1943, abandona la enseñanza y se dedica a su profesión de escritora. Su nombre aparece ligado a alguno de los problemas contemporáneos, tanto filosóficos como políticos y sociales, principalmente al existencialismo y a la situación de la mujer en la sociedad. En 1945 pasa a formar parte del primer comité de redacción de la revista *Les Temps Modernes*. La obra que le dio renombre mundial fue el extenso ensayo titulado *Le deuxième sexe*, dividido en dos partes, "Los hechos y los mitos" y "la experiencia vivida", donde trata profunda y extensamente sobre la situación de la mujer. Su ascendente carrera fue consagrada por la concesión del Premio Gongourt de 1954 a su novela *Les Mandarines* (Paris, Gallimard, 1954), en la que confluyen y se manifiestan todas las direcciones de la vocación de Simone de Beauvoir: la novelesca, la autobiográfica, la filosófica y la política. Viajó incansablemente (frecuentemente con Sartre), visitando gran parte de Europa, Estados Unidos, China, México, Guatemala, y Africa del Norte (759).

Las ideas centrales del pensamiento filosófico de S. de Beauvoir se solapan habitualmente con las de Sartre, si bien en ocasiones las complementa, matiza y refleja de forma más expresiva. Sobre la idea existencialista de la *esperanza-desesperanza* del ser humano a la que nos hemos referido en páginas precedentes, S. de Beauvoir efectúa un sugestivo análisis en su obra *Todos los hombres son mortales (Toutes les hommes sont mortels)*, en la que sus personajes reflejan ambos aspectos con el fondo de la idea sartreana del *porvenir* (760).

(759) Suárez Peña, J.L.: Obras completas de Simone de Beauvoir. Aguilar. Madrid, 1986. Presentación de la obra.

(760) Con esperanza: *Yo les miraba. También miraba a Spinelle y a Laure. Hoy. La palabra tenía para ellos un significado. Para ellos había un pasado y un porvenir: había un presente.* Por el contrario, un poco más adelante nos presenta la visión opuesta, la de la desesperanza: *Fui hacia la puerta; yo no podía arriesgar mi vida, yo no podía sonreírles, no había nunca lágrimas en mis ojos ni llama en mi corazón. Un hombre de ningún sitio, sin pasado, sin porvenir, sin presente.* Y, en el Epílogo de la obra, la autora insiste sobre la misma visión nada optimista: *He dormido sesenta años. Cuando me despertaron, el mundo estaba completamente igual a sí mismo. No cuente tan deprisa, dijo Regine. No hay nada más que contar, dijo Fosca. Todos los días ha salido el sol y se ha puesto.. Ha habido guerras: después de la guerra, la paz: después de la paz, otra guerra. Todos los días nacen hombres y otros mueren. Y ahora*

El concepto de la total *responsabilidad* de la persona que *elige* de forma permanente queda reflejada en su texto *La invitada* (L'Invité) a través de Françoise (761). Las mismas ideas unidas a la *libertad* y la *pasión inútil* son expresadas en *La sangre de los otros* (*Le sang des autres*), obra dedicada a *Nathalie Sorokine* y en cuya presentación S. de Beauvoir cita a *Dostoyevski* (recordemos autor de lectura juvenil de Sartre) (762). Del mismo modo, la reflexión sobre el sentido de la vida, la *responsabilidad*, la *angustia* unidos a la *lucha*, *el destino común* y *la libertad*, forman el trasfondo de esta comedia que S. de Beauvoir dedica a su madre (763).

(continuación cita 760)

qué va a hacer vd.? ¿Dormir?. No, no puedo. Sueño que no hay hombres. Todos han muerto. La tierra es blanca. Todavía hay luna en el cielo, pero alumbra una tierra completamente blanca.

- * Beauvoir, Simone (de): *Todos los hombres son mortales* (*Tous les hommes sont mortels*. Gallimard. Paris, 1947). Obras completas, Vol I. Aguilar, Madrid, 1986, pp.1157-1160.

(761) Françoise decide su elección sola. Su acto no pertenecía a nadie más que ella: *Frente a su soledad, solo existía para sí, reflejada toda entera en sí misma, reduciendo a la nada todo cuanto la excluía. Sola. Había obrado sola. Nadie podría condenarla ni absorverla. Era su voluntad la que iba a cumplirse; ya nada la separaba de sí misma. Había elegido, por fin. Se había elegido a sí misma.*

- * Beauvoir, Simone (de): *La Invitada* (L'Invité, Gallimard, Paris,1943) Obras completas, o. cit., 1986, pp. 498-499.

(762) *El miró hacia el lecho. Para ti solo una piedra inocente: habías elegido. Los que sean fusilados mañana no han elegido, seré siempre para ellos "otro", la fuerza ciega de la fatalidad, siempre separado de ellos. Pero si únicamente me ocupo en defender ese bien supremo que hace inocentes y vanos todas las piedras y todos los peñascos, ese bien que salva a cada hombre de todos los otros, de mi mismo, la libertad...entonces mi pasión no habrá sido inútil*

- * Beauvoir, Simone (de): *La sanbre de los otros* (*Le sang des autres*. Gallimard. Paris, 1944. Obras completas, o. cit., 1986, pp. 504 y 755).

(763) (A la derecha, un Capitán distribuye armas. A la izda, Catherine y Clarice distribuyen sopa y pan) *Acaso sea nuestra última comida. Vamos, vamos, mañana habrá el mismo cielo negro sobre la tierra. ¿Veremos aún ese cielo? ¡Qué importa! Habremos vivido. He tenido mi parte sobre la tierra. Nos pondremos en marcha hacia las dos, no retrocederemos. Hoy su destino está en sus propias manos. Siempre influimos sobre la tierra. ¿Cómo saberlo? No se puede saber, nuestra parte es precisamente este riesgo y esta angustia. ¡Adios, Catherine!. No, adiós, no. Ahora estamos reunidos para siempre. Luchamos por la libertad: es ella quien triunfa por nuestro libre sacrificio. Vivos o muertos, somos los triunfadores*

- * Beauvoir, Simone (de): *Las bocas inútiles* (*Les bouches inutilis*. Gallimard. Paris, 1945. Obras completas, o. cit., 1986, pp. 1217-1219).

Al igual que Sartre (*La cérémonie des adieux*, o. cit), S. de Beauvoir expresa sus reflexiones sobre la vida cotidiana, la enfermedad y la muerte. Lo hace en un relato *Una muerte muy dulce* (*Une morte très douce*) en el que describe admirablemente las intensas vivencias experimentadas con su madre durante su periodo de la tercera edad. Como no puede ser de otro modo, su filosofía existencialista late a lo largo de la obra. Significativamente, toma en su presentación una cita de Dylan Thomas sobre la vejez: *Do not go gentle into that good night. Old age should burn and rave at close of day: rage, rage against the dying of the light* (p. 764).

Asimismo, de forma similar a Sartre (*Conversaciones con Sartre*, o. cit) A S. de Beauvoir le gustaba expresar sus ideas sobre aspectos *existenciales* tan diversos como la guerra, la música, la poesía, las imágenes o la sexualidad. Lo hace en distintas obras, pero de un modo particular en su texto *Las bellas imágenes* (*Les belle images*) dedicado a Claude Lazmann (765). De un modo

(764) *Por qué la muerte de mi madre me afectó de esa manera?. Yo no comprendía que se pudiera llorar con sinceridad por un familiar, por un anciano de más de setenta años. Somos todos mortales. Pero no. No se muere por haber nacido, ni por vivir, ni por vejez. Se muere por algo. Saber que mi madre, por su edad, estaba predestinada a un fin próximo no atenuó la horrible sorpresa: tenía un sarcoma, un cáncer, una embolia, una congestión pulmonar. Mi madre inducía al optimismo cuando, tullida, moribunda, afirmaba el precio infinito de cada instante; pero también su vano encarnizamiento rompía la cortina tranquilizadora de la trivialidad cotidiana. No hay muerte natural: nada de lo que ocurre al hombre es natural, nunca, puesto que su presencia pone al mundo en cuestión. Todos los hombres son mortales: pero para cada hombre su muerte es un accidente e, incluso, aunque la conozca y la admita, una violencia indebida.*

* Beauvoir, Simone (de): *Las bocas inútiles* (*Les bouches inutilles*. Gallimard. Paris, 1945. Obras completas, Vol. II, o. cit., 1977, pp. 874 y 953-956).

(765) Sobre la guerra (recordemos al Sartre de *Les chemins de la liberté*) S. de Beauvoir nos ofrece esta sorprendente y rotunda afirmación: *Renunciar a la fuerza de disuadir es como quedarse fuera de la Historia. ¡Si todos los pueblos aceptasen el desarme colectivo! ¿Habeis leído el mensaje de Pablo VI?. No habrá guerra. Lo que separa a los países capitalistas de los países socialistas acabará muy pronto por anularse. Porque en la actualidad, y es la mayor revolución del siglo XX, producir es más importante que poseer.* A cerca de la poesía nos recuerda al Sartre de *les Mots* cuando describe a su familia: *Papá, a su modo, accede a lo sobrenatural. La música, la poesía...para él es una oración.* En torno a *las imágenes* (Sartre: *L'Imagination*, 1936 / *L'Imaginaire*, 1940), su personaje Laurence *piensa en un rey que transformaba en oro todo lo que tocaba. Todo lo que ella toca se transforma en imagen. Imagen del pasado para mí que soy la imagen de su cariñoso futuro. Siempre fue una imagen.* Y sobre la sexualidad (Sartre: *Esquisse d'une théorie des émotions*, 1939): *de repente, un atardecer, al regresar de dar un paseo, en el coche parado, sus labios en los míos, el abrazo,*

global, podemos apreciar la obra de S. de Beauvoir en sus diversas facetas filosófica, política, autobiográfica y literaria a través de su trabajo *Los Mandarines (Les Mandarins)*. Como hemos mencionado, esta obra le supuso la concesión del Premio Goncourt de 1954. En ella ofrece un mensaje de sentido y apertura a la vida que parece conectar con las ideas sartreanas de la construcción del Proyecto de *L'Être et le Néant* y de la dimensión activa y positiva del *Existencialisme est un humanisme* (766).

En cualquier caso, la obra que le concedió mayor popularidad fue, sin duda, *El segundo sexo (le deuxième sexe)* publicada en 1942. En sus interesantes conclusiones se opone al concepto de “uniformidad” entre el hombre y la mujer. Considera que siempre habrá entre ambos “ciertas diferencias”, otorgando a la mujer “una sensualidad y una sensibilidad singulares”. Su relación con su cuerpo y con sus hijos “no serán jamás idénticas” a las que tiene el hombre respecto a ambos. Frente a los que defienden la “igualdad en la diferencia” propone al mismo nivel “las diferencias en la igualdad”. A su juicio, el hecho de ser un ser humano es “infinitamente más importante” que todas las singularidades que distinguen a las personas. No entiende que “la libertad cree la uniformidad”. Concluye defendiendo que es necesario que, por encima de sus diferencias naturales, hombres y mujeres

(continuación de la cita 765)

el vértigo. Y entonces, durante días y semanas, dejé de ser imagen, fui carne y sangre, deseo y placer. Lo he sentido otra vez, hace dieciocho meses con Lucien: el fuego en las venas, y la maravillosa delicuescencia en los huesos.

* Beauvoir, Simone (de): *Las bellas imágenes (Les belle images. Gallimard. Paris, 1966. Obras completas, Vol. II, o. cit., 1977, pp. 965, 967, 973 y 974, respectivamente).*

(766) Sus últimas palabras expresan el sentido de la vida hacia una posible felicidad: *estoy aquí. Viven, me hablan, yo estoy viva. De nuevo he saltado , con los dos pies, a la vida. Las palabras entran en mis oídos; poco a poco adquieren sentido. Yo no me he hundido. Puesto que mi corazón sigue latiendo, tendrá que latir para algo, para alguien. ¿Quién sabe? Puede que un día vuelva a ser feliz.*

* Beauvoir, Simone (de): *Los mandarines (Les mandarines. Gallimard. Paris, 1954. Obras completas, Vol. II, o. cit., 1977, p. 870 respectivamente).*

“afirmen sin equívoco su fraternidad” (767)

Como no podía ser de otro modo, son muchos los analistas que se han ocupado de la obra de S. de Beauvoir coincidente con la de Sartre la mayoría de las veces, pero incorporando siempre matices y desarrollos sumamente relevantes. En tal sentido, Celia Amorós (2009) en su obra “El método en Simone de Beauvoir. Método y psicoanálisis existencial” trata de reconstruir la metodología de Simone de Beauvoir, a partir de los presupuestos del psicoanálisis existencial con los que está íntimamente vinculado. Compara su concepto de situación con el de Jean Paul Sartre tal como lo pone de manifiesto en sus psicoanálisis existenciales, pero observando que en éste lo son de individualidades -Genet, Flaubert- mientras que en S. de Beauvoir lo son de colectividades. Ello se traduce en una distinción entre “condición” en Beauvoir como situación común de un conjunto de libertades, y “situación” como la otra cara de la libertad en Sartre, tal como aparece en la exposición de su “método regresivo-progresivo” en *Questions de Méthode*, a la que me he referido en páginas anteriores (768).

(767) Le fait d'être un être humain est infiniment plus important que toutes les singularités qui distinguent les êtres humains....Dans les deux sexes se jouent le même drame de la chair et de l'esprit, de la finitude et de la transcendance; les deux sont rongés par le temps, guettés para la mort, ils ont un même essentiel besoin de l'autre; et ils peuvent tirer de leur liberté la même gloire; s'ils savaient la goûter, ils ne seraient plus tentés de se disputer de fallacieux privilèges; et la fraternité purrait alors Naître entre eux”. Je ne vois pas que de ce monde-ci...la liberté crée l'uniformité. D'abord, il demeurera toujours entre l'homme et la femme certains différences; son érotisme, donc son monde sexual, ayant une figure singulière ne saurait manquer d'engendrer chez elle une sensualité, une sensibilité singulière. Ceux qui parlent tant “d'égalité dans la différence” auraient mauvaise grâce à ne pas m'accorder qu'il puisse exister des différences dans l'égal. Le rapport de l'homme à la femme est le rapport le plus naturel de l'être humain à l'être humain. On ne saurait mieux dire. C'est au sein du monde donné qu'il appartient à l'homme de faire triompher le règne de la liberté; pour remporter cette suprême victoire il est entre autres nécessaire que par-delà leurs différenciations naturelles hommes et femmes affirment sans équivoque leur fraternité.

* Beauvoir, Simone (de): *El segundo sexo*. Obras completas, Vol. II, o. cit., 1977, pp. 869-870

* Beauvoir, Simone (de): *Le deuxième sexe*. Gallimard. Paris, 1949/1966. pp. 573-577

(768) AMOROS, C: “El método en Simone de Beauvoir. Método y psicoanálisis existencial”. *Ágora: Papeles de Filosofía*, AG/028-Vol 28, Num 1, 2009, 11-29.

Algo similar sucede con A. Shepherd (2018) cuando en su “De Beauvoir, Existentialism and Marx” trata de analizar la perspectiva de S. de Beauvoir respecto a las relaciones sartreanas Existencialismo-Marxismo, pero desde el punto de vista de su posible aplicación a la situación de la mujer. A. Shepherd sostiene que, junto con un relato original de la libertad existencial, S. de Beauvoir utiliza un materialismo histórico inspirado en el marxismo *as a methodological tool with which to analyse the social position of women*. Shepherd se refiere en primer lugar a la libertad existencial y destaca que, en la concepción de género de De Beauvoir, los conceptos de las condiciones materiales, sociales y de situación se interaccionan para restringir la posibilidad de libertad y de acción para las mujeres. Defiende a continuación que, tanto según la visión de Marx sobre la libertad como según la concepción de De Beauvoir, para promover el desarrollo humano, *structural and material change is required*. Llega a la conclusión de que al relacionar el existencialismo, la fenomenología y el marxismo, Simone de Beauvoir ofrece *a complex and nuanced approach to human freedom* (769).

Muy recientemente, como ya hemos comentado, Sami Naïr (2019) ha publicado un texto de homenaje en su *Acompañando a S. de Beauvoir*. Le considera *como un testimonio excepcional de su época, una de las más brillantes de su generación*. Significativamente dedica su capítulo 9 a *Una filósofa moral igual a Sartre*. Cree Naïr que S. de Beauvoir, aunque de formación fue filósofa, no escribió una obra filosófica sistemática, porque sencillamente no era su proyecto. Escogió la literatura y se entregó a ella *como una religión*. Sin embargo, sin abandonar jamás la filosofía la consideró *como la justificación primera de sus creaciones de ficción y de su activismo político*. En una palabra, hizo de su contribución a la filosofía *el medio de su compromiso moral*. A juicio de Naïr, esta filósofa moral no se interesa tanto por la construcción de una teoría general del conocimiento como por una moral práctica, orientada *al cumplimiento de los valores de verdad y de justicia*. En opinión de este autor, la obra de S. de Beauvoir se entremezcla con el pensamiento de Sartre que se afanó por elaborar *un sistema de inteligibilidad del mundo*. En realidad -afirma- nos encontramos con dos pensamientos que se elaboran al mismo tiempo, uno (el de Beauvoir), centrado *sobre la moral y la ficción*; el otro, (el de Sartre), enclavado en el proyecto de *una filosofía de la existencia*.

(769) Shepherd, A.: “De Beauvoir, Existentialism and Marx”. *Sartre Studies international* 24 (1): 2018, 70-90

Naïr realiza un matizado análisis comparativo entre Beauvoir y Sartre. En primer lugar –dice- sus visiones del mundo convergen mayoritariamente. Ambas se construyen por un *pacto intelectual compartido*. Pese a que los dos son filósofos de formación, ella se interesa más por la literatura, mientras él quiere elaborar una filosofía general. Beauvoir emplea la filosofía para su obra literaria y Sartre no duda en recurrir a la literatura para esclarecer sus conceptos filosóficos. Ella es escritora, memorialista y moralista mientras que él es más bien filósofo y escritor. Su relación, a pesar de ciertas diferencias y de algunas intensas discusiones, se mantiene *única y fundamental*. Beauvoir reconoce *con honestidad profunda y sincera* su deuda teórica para con Sartre. Éste, por su parte, reconoce en una entrevista concedida a M. Contat *una relación única de igualdad*. Beauvoir menciona incluso que, respecto a las cuestiones políticas, las discutían conjuntamente y “yo a veces le influenciaba”. Por ello cree Naïr que es posible afirmar que sus obras literarias y filosóficas se desarrollan de forma paralela *juntas e individuales*. Ambas siguen la estela de *un pensamiento en movimiento, en permanente debate*, alejado de todo dogmatismo. Y concluye Naïr con una frase definitoria de su mutua relación: *no se encuentra ni un solo texto, ni una sola frase, ni una palabra que atestigüe una relación de desigualdad* (770).

En síntesis, aunque como hemos mencionado, sería totalmente injusto analizar la figura de Simone de Beauvoir exclusivamente en función de la de Jean-Paul –dada su propia personalidad como filósofa y escritora- considero que su vida y su obra constituyen un elemento más que corrobora el carácter contemporáneo de Sartre. Su evolución biográfica y profesional se produjo en gran parte de forma paralela a la de Sartre. Como él, posee una amplia y relevante investigación filosófica, literaria y política. Su permanente compromiso social reflejó *l’engagement* del intelectual con los temas esenciales de su tiempo. El interés de los analistas actuales por su obra demuestra simultáneamente su vigencia en los albores del siglo XXI.

(770) Nair, S.: Acompañando a Simone de Beauvoir. Mujeres, hombres, igualdad. Galaxia Gutenberg, Barcelona, Nov. 2019, Prólogo y Cap. 9, pp. 99-102.

RAYMOND ARON: UN POSICIONAMIENTO IDEOLÓGICO DIVERGENTE

Filósofo, sociólogo y politólogo (1905-1983) Raymond Aron vive prácticamente en los mismos años que Sartre y participa, como Simone de Beauvoir, de los mismos acontecimientos culturales, sociales y políticos del siglo XX. La personalidad de ambos y su mutua relación aportan sin duda elementos interesantes para entender una época y el papel que la filosofía desempeñó en ella. En principio, Sartre y Aron participaron de las mismas inquietudes y del intento de dar una respuesta a los temas de su tiempo. Una rápida revisión documental de la obra de Aron nos descubre su interés por la sociología, la política y el marxismo: *Las etapas de pensamiento sociológico* estudia los grandes autores del mismo como Montesquieu, Comte, Marx, Tocqueville, Durkheim, Pareto y Weber; *Introduction a la philosophie politique* recoge el curso impartido en la Escuela Nacional de Administración en el trata de los problemas del momento en el contexto de la Guerra fría; y *El marxismo de Marx* es una pedagógica introducción a los textos de Marx. De modo similar, el concepto de la *Historia* es analizado tanto en *La Philosophie dans l'Histoire* como en *Dimensions de la conscience historique*. La preocupación por la democracia y los totalitarismos fue el tema central de sus lecciones pronunciadas en *La Sorbonne* en 1957-58 y en su obra *Croire en la démocratie*. El compromiso de los intelectuales fue expuesto en *Le spectateur engagé* y la falta del mismo fue duramente criticada en *L'Opium des intellectuels*. El interés por los temas del siglo XX y de su contexto fueron tratados en *Une histoire du XXme siècle*, *Las ideologías y sus aplicaciones en el siglo XX*, *El mundo de Hoy*, *la revolución estudiantil*, y *los últimos años del siglo*. Se ocupó igualmente por temas candentes como *la guerra en textos como Paz y guerra*, *Un siglo de guerra total* y *Penser la guerre*. Por tanto, en líneas generales podemos afirmar sin miedo a equivocarnos que entre ambos había una coincidencia fundamental en su preocupación por los temas de su tiempo y por su respectivo análisis social. Otra cosa es que, como vamos a ver, progresivamente se fue produciendo un distanciamiento ideológico mutuo y como consecuencia avocaron a una diferente – a veces opuesta- respuesta filosófico-social.

Esta dualidad en la relación Sartre-Aron fue excelentemente reflejada por Daniel Bell (1990) una década después de la muerte de Sartre en su trabajo: “El duelo de los intelectuales: Jean Paul Sartre y Raymond Aron”. La publicación de las *Memorias* de Aron en 1985 ofreció a Bell la oportunidad de analizar esa historia intelectual, si bien es cierto, desde los ojos de Aron. Según Bell, en el periodo que siguió a la II Guerra Mundial, existió un auténtico duelo

en París “entre el filósofo existencialista y el sociólogo analista político”. Durante los primeros veinticinco años, “Sartre dominó el discurso” mientras que en el último decenio Aron fue “la encarnación del liberalismo francés” (771).

Uno de los atractivos de las *Memorias* -nos cuenta Bell- es la descripción de los ambientes intelectuales en los que se movieron Sartre y Aron, lo que sin duda nos ayuda a entender a ambas personalidades. Uno de ellos, posiblemente de los más emblemáticos, fue *L'École Normale Supérieure*, moldeador de la élite intelectual francesa. La *Normale Sup* fue fundada en 1794 por la Convención Francesa para preparar a los educadores de la nueva sociedad laicista, y la Tercera República la amplió para preparar profesores de virtud cívica. Ser un *normalien* era llevar una insignia de distinción durante toda su vida. Antes de la I Guerra Mundial, Henri Bergson y Émile Durkheim fueron dos de los grandes figuras que pasaron por la *Normale Sup*. Después de la segunda, Jacques Derrida y Michel Foucault fueron también *normaliens*. En los años transcurridos entre las dos guerras, los miembros más brillantes de la élite procedente de ese semillero fueron Sartre y Aron (772).

Desde el comienzo estuvieron entrelazados por su excelencia y su rivalidad. A juicio de Bell, el debate entre ambos tuvo lugar en tres niveles: el de la filosofía, el de la literatura y el de la política. En el primer nivel, los puntos de discusión se centraron en la “filosofía de la historia”. Para los hegelianos, la Historia era una *marche générale* hacia un telos, una fuerte corriente a la que no se podía ofrecer resistencia. Para Aron, sin embargo, siguiendo a Dilthey y Weber, la historia era abierta, diversa, relativa y a menudo contingente. En el segundo nivel -el literario- el entusiasmo llegó a lo más alto. El existencialismo había arrasado los cafés de Saint-Germain des Près con la producción de las piezas teatrales de Sartre *Huis clos* y *Les Mouches*. La palabra en curso era -

(771) Bell, D.: “El duelo de los intelectuales: Jean-Paul Sartre y Raymond Aron”. Claves de razón práctica. Ciencias sociales, 1990, 48-53: p. 48.

Recordemos que D. Bell (1919-2011) fue otro “contemporáneo” de Sartre, Catedrático de Sociología, Prof. emérito de la Univ. de Harvard, miembro de la Academia Estadounidense de las Artes y las Ciencias y de la Sociedad Filosófica Estadounidense. Hijo de emigrantes judíos, estudió en la Univ. de Columbia y se le ubica entre los intelectuales de izquierda de N.Y. Es conocido por sus obras, entre otras muchas, *El fin de las ideologías* (1960 Tecnos 1964), *El advenimiento de la sociedad postindustrial* (1973, Alianza 2006) y *Contradicciones culturales del capitalismo* (1976, Alianza 2006).

(772) Aron: R. *Memorias*. Alianza. Madrid, 1985, cit. por Bell, o. cit. pp. 48-49.

“autenticidad”. Y ¿qué representaba “el sujeto histórico auténtico” si no era el proletariado?. En el tercer nivel -el político- el tema debatido pasó a ser simplemente la cuestión de si se apoyaría el futuro socialista, representado por la Unión Soviética, o el materialismo simbolizado por los Estados Unidos (773).

Una matizada y exquisita descripción de las dos personalidades en esta etapa de *L'École Normale* nos la ofrece particularmente Annie Cohen-Solal (2005). Nos relata que “una complicidad, una complementariedad asombrosa” se desarrolló entre Jean-Paul Sartre y Raymond Aron en aquellos años de juego filosófico de altos vuelos: Sartre, “creador, audaz”, con una necesidad urgente de dominar, de saber, de conquistar; Aron, “metódico, racional”, prudente, explorando el mundo filosófico con la extrema fineza de una inteligencia escrupulosa y atenta.; Sartre, más concentrado en descifrarse “a sí mismo”; Aron, más empeñado en descifrar “el mundo”; Sartre, más “rígido” y oscuro; Aron, más “flexible”, más negociador; Sartre, constructor de magistrales “visiones” del mundo; Aron, promotor de “instrumentos teóricos” adecuados; Sartre, el genial “inventor”; Aron, la “inteligencia exquisita”; Sartre, la “afirmación perentoria”; Aron, la “ponderación refinada”; Sartre, “convinciente”; Aron, “suggerente”; Sartre, “atrevido”; Aron, “mesurado”; Sartre, “exponiendo sus proyectos” definitivos, la filosofía que estaba elaborando y la novela que en ella se inspiraba; Aron, matizando, “sugiriendo” lecturas, moderación y prudencia. Entre uno y otro, en aquellos años en que compartieron la misma habitación, los mismos libros, las mismas clases, una verdadera lucha, ballet filosófico interminable y complaciente. Naturalmente, hubo enfados, rupturas, incluso injurias, pero (como hemos mencionado anteriormente con Bell) cuando al final de sus vidas se encontraron y Aron, acercándose a un Sartre entonces ciego, le susurró “mi pequeño compañero”, la ternura de los años de *L'École Normale*, la intimidad filosófica, el malabarismo amistoso, el argumento ontológico de San Anselmo tan duramente criticado por Aron en aquella clase de Brunschvicg y el papel del concepto de libertad en Kant, “todos aquellos recuerdos volvieron a sacudir a Aron y borraron el resto”.

(773) Bell, D.: “El duelo de los intelectuales: Jean-Paul Sartre y Raymond Aron”. p. 49.

(774) Cohen-Solal, A.: Sartre: 1905-1980. Edhasa. Barcelona, pp. 100-101.

Sobre el posicionamiento respecto al socialismo marxista –sigue describiendo D. Bell- la exposición más brutal de la postura prosoviética fue la propuesta por Merleau-Ponty, coeditor con Sartre de la revista *Les Temps Modernes*. En su “Humanismo y Terror” en el que justificaba la necesidad del terror, sostenía que renunciar al marxismo era decir adiós a la razón histórica. Aron que había escrito tres libros sobre la sociología alemana, en particular sobre Max Weber y sobre el historicismo, le replicó fulminantemente con su obra *L’Opium des intellectuels* publicada en 1955 y que recoge en el capítulo 12 de sus *Memorias*. En la presentación de la versión española *El opio de los intelectuales* (2011) se nos explica cómo Aron, efectuando una analogía con la expresión marxista de “la religión como el opio del pueblo”, realiza una dura crítica al apoyo que muestran los círculos de intelectualidad hacia el socialismo en general y al marxismo en particular. La obra hace referencia, igualmente, a la indiferencia histórica de cierta intelectualidad (Sartre incluido) con los crímenes cometidos por la izquierda (775). Pues bien, en su respuesta a Merleau-Ponty, Aron examinó tres mitos que constituían el núcleo de la cuestión: la izquierda, la revolución y el proletariado. La “izquierda”, defendía Aron, en tanto que poseedora de un sentido consistente, no podía ser mantenida ni lógica ni históricamente, El mito de la “revolución” servía como pretexto para un nuevo despotismo. Y sobre la “clase obrera” Aron se preguntaba irónicamente: ¿realmente representa una “auténtica intersubjetividad”? Con la publicación del “Opio de los intelectuales” (1955) y los acontecimientos políticos de la Europa del Este (represión de la revolución húngara) las cosas empezaron a cambiar aunque tanto Sartre como Aron se mantuvieron firmes en sus posiciones, al menos en lo fundamental (776).

L’engagement de Sartre expresado en sus ensayos, obras teatrales, novelas, y conferencias fue respondido paralelamente por el compromiso de Aron a través sus 35 libros, cientos de artículos y conferencias en la Sorbona, en los que trataba de analizar los acontecimientos de su tiempo. Hay tres temas –dice Bell- sobre los que Aron volvió con firmeza y que constituyeron los ejes de su pensamiento: el concepto de “sociedad industrial”, su sociología teórica de la guerra y el problema del historicismo, la más duradera de sus preocupaciones. Acerca de la “sociedad industrial” –tema derivado de Saint Si-

(775) *El opio de los intelectuales*. Traducción de E. Alonso, Alianza 2011. Presentación de la obra (*L’opium des Intellectuels*, 1955).

(776) Aron: R. : *Memorias* (1985, o. cit) y *El opio de los intelectuales* (1955), citadas por Bell, o. cit. p. 50.

mon y Comte- Aron intentaba demostrar que el capitalismo no era la característica central de la vida moderna sino que las revoluciones científicas y tecnológicas eran el determinante del cambio económico. Sobre la guerra (tema muy analizado y denunciado por Sartre en la mayoría de sus obras literarias), Aron le dedicó su obra *Paz y guerra entre las naciones* (Alianza, Madrid, 1985). En ella Aron propugnaba que la naturaleza y la intensidad de las guerras están predeterminadas por el contexto político del conflicto. En torno al historicismo – tema de su Doctorat d'état- Aron se centró en dos cuestiones para él prioritarias: el determinismo y el relativismo (777).

Las relaciones entre Sartre y Aron –continúa Bell- experimentaron un duro enfrentamiento con ocasión de los acontecimientos de Mayo del 68. Mientras Sartre se alió categóricamente con el movimiento del “prohibido prohibir”, con los estudiantes, las asambleas de la Sorbona, las barricadas en las calles y las manifestaciones obreras (recordemos el famoso discurso en la factoría de la Renault pronunciado sobre un barril...), Aron se convirtió en un blanco opositor ya que había estado asociado con el Congreso para la Libertad Cultural, organización de intelectuales anticomunistas. El slogan del Congreso “¿el fin de la ideología?” fijado por Aron, concluiría en su obra “El opio de los intelectuales” a la que nos hemos referido anteriormente. En sus *Memorias*, Aron responde a las acusaciones de Sartre señalándole que nunca hizo un diagnóstico sobre el totalitarismo soviético y nunca lo condenó como tal. En “Nekrassov” por ejemplo -incide Aron- ridiculiza a los disidentes del soviétismo pero no a los funcionarios de la cultura doblegados a Stalin (778).

Hubo además –siempre en opinión de Bell- otros motivos de mutuo enfrentamiento como es el caso de *racismo* al que Sartre dedica una durísima crítica en *Réflexions sur la question juive* (Gallimard, 1954). Aron, en efecto, era un francés de origen judío, pero un francés desjudaizado, no creyente, no practicante, de cultura francesa, sin ninguna cultura judía. En su opinión, el judío nace judío porque sus padres son judíos, pero elige libremente seguir siendo judío o no. De ahí que Aron rechazó la famosa declaración de Sartre de que el judaísmo continúa porque un judío es definido por los otros y porque el judaísmo, a los ojos de los extraños, está unido por el antisemitismo. Al ser un

(777) Aron, R.: *Paz y guerra entre las naciones*. Alianza. Madrid, 1985, citada por Bell, p. 51

(778) Bell. D: o. cit. p. 52

racionalista, Aron no puede aceptar el hecho existencial de que se es judío por destino, de que cada persona no puede hacerse a sí mismo de nuevo, totalmente. Sin embargo, en mi opinión, tengo duda si este sentimiento de Aron coincide o no con la posición de Sartre puesto que éste afirma insistentemente: “Ce n’est pas le caractère juif qui provoque l’antisémitisme mais, au contraire, c’est l’antisémitisme qui crée le Juif...Le véritable adversaire de l’assimilation, nous l’avons établi, ce n’est pas le Juif, c’est l’antisémite”...C’est avec son caractère, ses moeurs, ses goûts, sa religion s’il en a une, son nom, ses traits physiques que nous devons l’accepter (le Juif)...Pas un Français ne será libre tant que les Juifs ne jouiront pas de la plénitude de leurs droits” (779).

De forma similar a Sartre, Aron sufrió una progresiva decrepitud. En 1977, a la edad de 72 años, Aron sufrió una apoplejía y perdió el habla. Sartre, por su parte, quedó prácticamente ciego y su deterioro fue evolucionando de forma muy intensa. En ambos casos asumieron su trabajo como una obra inacabada, entendiendo que las tareas intelectuales han de ser permanentemente completadas. En 1979, cuando el escándalo del Gulag había empezado a desilusionar a la izquierda intelectual francesa, Aron y Sartre se vieron por última vez. La ocasión fue una reunión en apoyo de los vietnamitas que huían por el mar. Sartre, ciego y casi paralizado, fue llevado al escenario. “Nos estrechamos la mano –narra Aron- y yo pronuncié el viejo saludo “Bonjour, mon petit camarade”. Él no dijo nada, excepto quizás un “hola”. La fotografía de nuestro apretón de manos apareció en más de un centenar de países” (780).

Tanto Sartre como Aron habían apartado el pensamiento intelectual francés de sus raíces nacionales para llevarlo a la tradición filosófica alemana, el uno a Heidegger y el otro a Max Weber. Allí quedaban, en 1933, los primeros contactos alemanes de Sartre cuando Según Simone de Beauvoir y sus editores M. Contat y M. Rybalka, se produjo el primer contacto con Husserl precisamente por mediación de R. Aron. Sucedió a través de este contacto, que al parecer fue puramente literario y junto a la información que suministraba en Francia E. Levinas, cuando Sartre comenzó a profundizar en la fenomenología sucediendo justamente a R. Aron como becario en Berlín (781).

(779) Sartre: *Réflexions sur la question juive*, 1954, pp. 173-185.

(780) Bell, D.: o. cit. pp. 52 y 53.

(781) Maristany, J.: *Sartre. El círculo imaginario: ontología irreal de la imagen*. Anthropos, Barcelona, 1987, pp. 295-297.

Desde una perspectiva actual, considera Bell que la mayor parte de los temas de los respectivos pensamientos de Sartre y Aron: el marxismo, la revolución, la intersubjetividad del proletariado...han entrado en una nueva dimensión. Entiende que “el siglo XXI se ha puesto en marcha sobre un plano diferente: la combinación de las escalas política y económica en la sociedad global; la creciente fragmentación de la nación-Estado y las amenazadoras cifras de Japón y China”. No obstante -concluye- permanecen vigentes: “su temor a las fuerzas irracionales de la Historia, canalizadas ahora en conflictos raciales y étnicos; su escepticismo y su duda sobre las ideologías y las pretensiones de verdades absolutas”. Perdura asimismo su “ética de la responsabilidad, en tanto que anclaje necesario para aquellos que pisan la senda de la política” (782).

SARTRE – ARON – MARCUSE: EL ROL DE LOS INTELLECTUALES EN LA POSTGUERRA

Con este expresivo título de “El rol de los intelectuales en la segunda posguerra, a través de las perspectivas de Raymond Aron, Jean-Paul Sartre y y Herbert Marcuse, A. Iglesias (2011) nos ofrece un interesante artículo en el que compara la actitud sociopolítica de los tres grandes autores. El trabajo se propone analizar las tensiones en torno al rol de los intelectuales a partir de las obras de Sartre, Aron y Marcuse en el contexto de la denominada Guerra Fría. Selecciona a estos autores por considerarlos relevantes en el pensamiento filosófico y político de este período, y también porque sus reflexiones expresan algunas de las críticas al rol ejercido por los intelectuales europeos durante la segunda posguerra, particularmente en el contexto francés y alemán. Para su estudio comparado, entre todas las obras de estos pensadores, elige las siguientes: *Alrededor del '68* (Sartre, 1972), *El opio de los intelectuales* (Aron, 1955) y *El fin de la utopía* (Marcuse, 1968). Considera que sintetizan adecuadamente sus reflexiones a cerca de la actuación de los intelectuales-militantes que sufrieron la experiencia de la Segunda Guerra Mundial. En líneas generales observa que mientras R. Aron posee una “perspectiva reformista” sobre la sociedad de posguerra, marcada por su propio desencanto hacia el proyecto soviético, J. P. Sartre y H. Marcuse encuentran en esta coyuntura “la oportunidad histórica para generar una transformación estructural” en la que los

(782) Bell, D.: o. cit. p. 53.

intelectuales deberían tener una participación esencial en la “concientización” del proletariado europeo (783).

En sus interesantes conclusiones, A. Iglesias se refiere a la diferente posición de los tres intelectuales respecto al papel del intelectual, a la guerra del Vietnam y al régimen soviético. Respecto al primer tema, propugna que “un verdadero intelectual” será para Sartre aquel que “logre enfrentar las contradicciones que conlleva en su propio ser”, y principalmente aquel que se acerque a las clases oprimidas concienciándolas de las características que tienen y de la posibilidad del cambio. Para Marcuse, por su parte, el verdadero intelectual será aquel que demuestre “el final de la utopía y el comienzo de la transformación”. Para Aron, en cambio, desde su postura reformista, el ideal universal propio del intelectual francés “no es superable porque forma parte de su esencia”. Al mezclarse con modelos externos a Francia (como el soviético), se llega a extremos como el “fanatismo” o la “religión”, eliminando así las libertades del intelectual propiamente dicho. Esa contradicción inherente al intelectual, que Aron ve como un inconveniente, Sartre y Marcuse la encuentran como la clave, una vez superada, para ayudar a concienciar a los trabajadores de sus propias contradicciones. Ambos, también coinciden en el rol central de los estudiantes en la transformación de la sociedad capitalista (784).

En cuanto a la segunda cuestión, los tres intelectuales son críticos del régimen soviético aunque, como hemos podido observar, en distinta proporción. Marcuse y Sartre, “vislumbran en la URSS rasgos que no son propiamente socialistas”, no al menos en el sentido que ellos entienden lo que debería ser una democracia socialista. Aron es “muy crítico” con el régimen soviético, particularmente el de las democracias populares, donde ve un claro objetivo de expansión. Los tres también observan en los partidos socialistas errores que “corresponden a su doctrina y a un exceso de teoría sobre la práctica, si bien cada uno de los tres realiza esta crítica con una intencionalidad claramente diferente”. En Sartre y Marcuse, observamos una crítica que corres-

(783) Iglesias, A: “El rol de los intelectuales en la segunda posguerra, a través de las perspectivas de Raymond Aron, Jean-Paul Sartre y Herbert Marcuse”. *Nómadas, Rev. Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas* I 30. Univ. de Buenos Aires, Argentina, 2011.2., primera página (no consta paginación en la revista), © EMUI Universidad Complutense de Madrid. Publicación asociada a la Revista *Nomads. Mediterranean Perspectives*.

(784) Iglesias, A., o. cit., conclusiones.

ponde al error del actuar “en momentos críticos de la sociedad”, donde los partidos socialistas y comunistas, abandonaron a los trabajadores en favor de la ideología. Por su parte, Aron manifiesta el “error de la doctrina”, pero también acusa al régimen de ocultar sus verdaderas “intenciones expansionistas” sobre los PC de los países occidentales. Los intelectuales serían aquí culpables de caer en el fanatismo y el profetismo de la doctrina marxista-leninista (785).

Sobre el tercer tema en torno a la guerra del Vietnam, Sartre y Marcuse, mantienen una postura similar en cuanto al objetivo expansionista de la política exterior de los EE.UU. en el contexto de la Guerra Fría. También ambos ven rasgos de fascismo en esta política y en el maltrato al pueblo vietnamita, como una cristalización del racismo del régimen nazi. Por su parte, Aron se posiciona claramente a favor de la política exterior de los EE.UU (previo a la guerra de Vietnam), y critica el ocultamiento del expansionismo de la URSS. Ciertamente, existen otros temas objeto de posible comparación entre los tres autores, pero para ello nos remitimos a las referencias realizadas sobre H. Marcuse en los primeros capítulos de nuestra tesis. En suma, A. Iglesias propone una perspectiva comparativa de Sartre con Aron y Marcuse en relación con el papel del intelectual desempeñado en la Segunda Guerra Mundial y la posterior división del mundo en dos bloques enfrentados. Pero, pretende además ofrecerlo como un debate actual, para interrogarnos sobre el papel que estimamos debe desempeñar en la sociedad contemporánea (786).

Sobre la conexión específica de Sartre-Marcuse, si tomamos como referencia la obra de éste seleccionada por A. Iglesias *El final de la utopía*, yo creo que Sartre se sentiría bastante cómodo con la concepción marcusiana de la utopía, si bien introduciendo en determinados momentos los matices sartreanos expresados respecto al marxismo. ¿Podríamos incluso aceptar la idea de un Sartre “utópico”? Pues bien, para Herbert Marcuse (1968) la utopía parte del hecho de que “toda transformación es una posibilidad real”. El final de la utopía – nos explica- esto es, la refutación de las ideas y las teorías que han utilizado la utopía como denuncia de posibilidades histórico-sociales, se puede entender ahora en el sentido de que las nuevas posibilidades de una so-

(785) Iglesias, A., o. cit., conclusiones.

(786) Marcuse, H. : Iglesias, A. o. cit., conclusiones.

ciudad no son ya imaginables como continuación de las viejas, sino que “presuponen una ruptura precisamente con el continuo histórico, la diferencia cualitativa entre una sociedad libre y las actuales sociedades no-libres”, la diferencia que, según Marx, hace de toda la historia transcurrida la prehistoria de la humanidad. En opinión de Marcuse, el concepto de final de la utopía implica (¿en sintonía con Sartre?) “la necesidad de discutir al menos una nueva definición del socialismo”. A su juicio, podemos hablar hoy de un final de la utopía en el sentido de que es necesario un criterio válido que es “que estén técnicamente presentes la fuerzas materiales e intelectuales necesarias para realizar la transformación” a la que aludíamos anteriormente. Insiste Marcuse, al estilo del Sartre de la CRD, en la necesidad de una transformación social total porque “solamente en un mundo así transformado se hacen posibles nuevas situaciones humanas, nuevas relaciones entre los hombres” (787).

Para una mejor comprensión de esta idea de la *utopía*, el profesor Hernández Losada (2007) -al presentar el número 29 de la Revista Internacional de Filosofía Política en torno a la utopía en la estela del pensamiento político- nos ofrece una excelente revisión histórica de este concepto. Si el significado original de la palabra “utopía” – nos dice- es “lugar que está en ninguna parte”, “lugar que no existe”, sin embargo la historia de su evolución le otorga el significado de “una sociedad u orden social ideales”. La idea histórica de la utopía, a decir de Hernández Losada, es la de una sociedad perfecta pero, al mismo tiempo, imposible e inalcanzable. Dado que está en la naturaleza misma de la utopía el producir un tipo de reacciones encontradas, los colaboradores de este número citado de la revista no podían ser menos, si bien “ninguno se ha excusado a la hora de valorar los efectos de una búsqueda del orden social perfecto”, sea desde la perspectiva histórica o política o bien desde un campo filosófico y literario. Si para Sisa “una historia de las utopías es una historia política del placer”, para C. Gómez –en la línea que va de K. Mannheim a Bloch- no se basa tanto en la búsqueda de la mejor forma de gobierno como “en la expresión de un deseo humano que desborda el lenguaje de la utopía política: deseo de un mundo más justo, de una vida mejor”. Sin embargo, “a pesar de la indudable fuerza de esta definición de la utopía”, K. Kumar prefiere adoptar una posición más formal considerándola como “una ficción literaria”, generalmente una novela, propia de la cultura occidental que

(787) Marcuse, H.: *El final de la utopía*, Ariel, Barcelona, 1968, pp. 7, 8, 10 y 15, respectivamente.

nos permite contrastarla con otras formas o expresiones de la crítica social, política filosófica “que también forman parte de nuestro mundo intelectual”. Por su parte, A. Rivero vuelve sobre el concepto de utopía de Mannheim para recordarnos lo peligroso que resulta, tras el siglo de totalitarismos, que los enemigos de la democracia liberal sigan obstinados, enfermos de ideología, en atraer a los ciudadanos “con promesas de felicidad utópica”. Para este autor, “utopía y política son cosas distintas, incluso incompatibles”, dado que entiende la política como transacción y acuerdo. La clave final del libro –concluye Hernández Losada– está en “cómo el thymos platónico puede quedar satisfecho en el seno de la democracia liberal” (788).

Marcuse une la idea de utopía con la idea de tolerancia, ya que o bien “una sociedad libre es inimaginable sin tolerancia”, o bien “una sociedad libre no tiene necesidad de tolerancia” porque de todos modos es libre, es decir no hace falta predicar en ella la tolerancia, ni menos institucionalizarla. No se trata –aclara– de propugnar una sociedad sin conflictos, ya que ésa sería una idea utópica, sino la idea de que una sociedad, a pesar de que sigan existiendo obviamente conflictos, esos conflictos puedan resolverse sin opresión ni crueldad. Marcuse concluye afirmando que esta idea “no es, en mi opinión, una idea utópica” (789). Para abundar en la idea de tolerancia, el citado Prof. J.M. Hernández Losada (2001/2007) nos aporta asimismo dos interesantes estudios sobre “la tolerancia y el futuro del liberalismo” y “la tolerancia, laicismo y ciudadanía en la formación de la identidad europea”. En el primero, al que referiremos en páginas posteriores, nos expone la dificultad de su comprensión dada la variedad de acepciones del término. Propugna, no obstante, que fundamentar la tolerancia en los derechos humanos “es nuestra mejor herramienta”. En el segundo nos explica el sentido de la tolerancia en relación con la idea de laicismo. Para Hernández Losada, tolerancia y laicismo representan dos formas de abordar la relación del Estado con las religiones. En sus orígenes ambas apelaron a la libertad de conciencia y a la neutralidad del Estado. Sin embargo, mientras la primera buscó definir una identidad estatal, la segunda se ocupó de los límites de toda violencia estatal, incluida la violencia simbólica contra las prácticas culturales de grupos minoritarios. A su juicio, el laicismo podría pasar a formar parte de la futura identidad europea “siempre y

(788) Hernández Losada, J.M.: Presentación de *La utopía en la estela del pensamiento político*. Revista Internacional de Filosofía Política –RIFP–, 29, 2007, pp. 5-8.

(789) Marcuse, H.: El final de la utopía, o. cit. pp.42-43.

cuando sepa hacer frente a las demandas de la nueva ciudadanía democrática”, que son fruto de su creciente pluralismo. Por ello –concluye Hernández Losada- una sociedad democrática no puede imponer a sus miembros, “como precio para su admisión”, la renuncia a una identidad cultural o grupal “si ésta no es incompatible con la propia expresión de la igualdad democrática” (790).

Respecto a la relación Sartre – Aron - Marcuse, A. Iglesias (2011) nos ofrece un interesante estudio sobre el rol de estos tres pensadores en la segunda posguerra. Selecciona a los tres autores por considerarlos representativos en el pensamiento filosófico y político de este periodo y porque los tres, cada uno desde su óptica, constituyen una crítica al papel desempeñado por los intelectuales europeos principalmente franceses y europeos. Compara también la diferente actitud de ellos frente a acontecimientos tan relevantes como la guerra del Vietnam y la evolución del régimen soviético.

Sobre la conexión específica Sartre-Marcuse, he tomado como referencia la obra marcusiana seleccionada por Iglesias *El final de la utopía*. En mi opinión Sartre se sentiría bastante cómodo con la concepción marcusiana de la utopía, si bien introduciendo en determinados momentos las puntualizaciones sartreanas expresadas respecto al marxismo en la *CRD*. Entiendo que podríamos incluso aceptar *grosso modo* la idea de un Sartre “utópico”. En cualquier caso, dado que el término de “utopía” implica un rico y complejo nivel de matices, me he ayudado del Prof. J.M. Hernández (2007) en su presentación del número 29 de la *Revista Internacional de Filosofía Política*. Dado que, en opinión de Hernández Losada, “está en la naturaleza misma de la utopía el producir reacciones encontradas”, resulta interesante recoger las diferentes perspectivas de autores como Sisa, C. Gómez, y K. Kumar o A. Rivero, que a su vez siguen la línea que va de Mannheim a Bloch. La clave está –concluye Hernández Losada- en “cómo el thymos platónico puede quedar satisfecho en el seno de la democracia liberal”. En su *final de la utopía*, Marcuse une además la idea de utopía con la idea de tolerancia. Puesto que también este concepto de la *tolerancia* entraña multitud de aspectos, he recurrido igualmente al Prof. Hernández Losada (2001 y 2007) a través de sus dos textos “la tolerancia y el futuro del liberalismo” y “la tolerancia, laicismo y ciudadanía en la formación de la identidad europea”. En el primero, defiende que, a pesar de sus diversas acepciones, fundamentar la tolerancia en los derechos humanos “es nuestra mejor herramienta”. En el segundo nos explica el sentido de la tolerancia en relación con la idea del laicismo, concluyendo que

una sociedad democrática no puede imponer a sus miembros, “como precio para su admisión”, la renuncia a una identidad cultural o grupal “si ésta no es incompatible con la propia expresión de la igualdad democrática”. Volviendo a la relación Sartre-Aron-Marcuse, la mayoría de sus analistas están de acuerdo en que, a pesar de que los contextos sociopolíticos son muy diferentes, sus diversas posiciones intelectuales siguen representando actualmente puntos de vistas sugestivos y ofrecen perspectivas útiles para un interesante debate en el siglo XXI.

En suma, la perspectiva de Raymond Aron corrobora la contemporaneidad de Sartre conviviendo en una época convulsa. Partiendo de una coincidencia fundamental en la preocupación por el análisis social de su tiempo, se fue produciendo un distanciamiento ideológico-político progresivo, ofreciendonos como resultado dos puntos de vista relevantes que se proyectan nítidamente en el siglo XXI. El excelente trabajo de D. Bell (1990), publicado una década después de la muerte de Sartre, nos aporta una clara descripción de ambos posicionamientos relativos a “un filósofo existencialista que dominó el discurso” y un “sociólogo analista político que representó la encarnación del liberalismo francés” y cuyo enfrentamiento se proyectaba en “tres niveles”: filosófico, literario y político. También Annie Cohen-Solal (2005), perfecta conocedora de ambos, nos aporta un sugestivo estudio comparado entre estas dos fuertes personalidades. *L'engagement* de Sartre expresado en sus ensayos, obras teatrales, novelas, y conferencias fue respondido paralelamente por el compromiso de Aron a través sus 35 libros, cientos de artículos y conferencias en la Sorbona, en los que trataba de analizar los acontecimientos de su tiempo. Hay tres temas –nos decía Bell- sobre los que Aron volvió con firmeza y que constituyeron los ejes de su pensamiento: el concepto de sociedad industrial, su sociología teórica de la guerra y el problema del historicismo, la más duradera de sus preocupaciones. Entre los sucesos que originaron su mutuo enfrentamiento estuvieron *la question juive* expuesta por Sartre en su *Réflexions* (1954) y los acontecimientos de Mayo del 68. Ambos sufrieron una progresiva decrepitud y tuvieron la ocasión de despedirse con aquel expresivo “mon petit camarade” de Aron a Sartre y cuyo apretón de manos dio la vuelta al mundo. Tanto Sartre como Aron habían apartado el pensamiento intelectual francés de sus raíces nacionales para llevarlo a la tradición filosófica alemana, el uno a Heidegger y el otro a Max Weber. Desde una perspectiva actual, considera Bell que gran parte de los temas de los respectivos pensamientos de Sartre y Aron han entrado en una nueva dimensión ya que el siglo XXI se ha puesto en marcha sobre un plano diferente. No obstante -concluye- permanecen vigentes: “su temor a las fuerzas

irracional de la Historia, canalizadas ahora en conflictos raciales y étnicos; su escepticismo y su duda sobre las ideologías y las pretensiones de verdades absolutas”. Perdura asimismo su “ética de la responsabilidad, en tanto que anclaje necesario para aquellos que pisan la senda de la política”.

Desde el punto de vista de la relación Sartre-Aron-Marcuse, encuentro muy interesante su análisis no solo del rol de los intelectuales en la segunda posguerra, sino también respecto a temas tan cruciales como la guerra de Vietnam o el proceso del régimen soviético. En cuanto a la conexión específica Sartre-Marcuse, los conceptos de *utopía* y de *tolerancia* -analizados con la ayuda del Prof. Hernández Losada- nos permiten sugerir la idea de un Sartre *utópico* y *tolerante* correlativa con las distintas etapas evolutivas de su vida.

(790) Hernández Losada, J.M.: “La tolerancia y el futuro del liberalismo”, En, F. Colom González (Ed): *El espejo, el mosaico y el crisol*, Anthropos – Univ. Autónoma Metropolitana de México, Barcelona, 2001, pp. 187- 247.

Hernández Losada, J.M.: “Tolerancia, laicismo y ciudadanía en la formación de la identidad europea”. *Arbor Ciencia, Pensamiento y Cultura*, CLXXXII 722 noviembre-diciembre, 2006, pp. 775 y 784, respectivamente.

SARTRE – M. MERLEAU-PONTY: DIFERENTE PERCEPCIÓN DE LA PHÉNOMÉNOLOGIE. LES AVENTURES DE LA DIALECTIQUE

Maurice Merleau-Ponty (1908-1961), contemporáneo muy cercano a Sartre -nació muy poco después de él aunque murió mucho antes- compartió solamente una parte de la historia del siglo XX. En ese periodo común a ambos, observamos dos etapas totalmente diferenciadas. Por una parte, su total coincidencia biográfica e intelectual y, por otra, su progresivo distanciamiento ideológico debido fundamentalmente al posicionamiento de Sartre respecto al marxismo y su entorno. Merleau-Ponty, filósofo fenomenólogo influenciado por E. Husserl y M. Heidegger fue profesor de filosofía en la Universidad de Lyon entre 1945 y 1948 y en El Colegio de Francia (1953-1961) y lo fue también de psicología en la Universidad de la Sorbona. A él nos hemos referido ya en los primeros capítulos de la investigación en relación con el entorno inicial de Sartre y su contribución a través de *la phénoménologie de la perception*. Mencionaremos ahora la relación entre ambos, en tanto en cuanto constituyen dos aportaciones intelectuales –complementarias y diferentes- para nuestra sociedad actual.

A decir de Cohen-Solal (2005^a), Sartre se había enfrentado a Camus, Etienne, Lefort y otros viejos amigos y finalmente, lo hizo con el compañero más próximo: Merleau-Ponty. Sus cuatro años de andadura junto al proletariado francés a través del PCF y sus frívolas acusaciones de “burgueses” a sus amigos, le iban a pasar una pesada factura. Merleau-Ponty había formado parte del primer equipo de *Les Temps Modernes* y durante un tiempo las posturas entre ambos fueron casi idénticas. Los dos habían sido antiguos alumnos de la *Normale*, catedráticos de filosofía, aunque habían llegado a la fenomenología por caminos distintos. Las relaciones entre Sartre-M. Ponty transcurrieron sin mayores conflictos de 1945 a 1952. Las disensiones surgieron cuando Sartre salió en apoyo del PCF. Sus trayectorias se hicieron radicalmente divergentes. En 1952 y 1953 surgen diferencias en sus análisis sobre el fenómeno del estalinismo. Merleau dimitió y se alejó de *Les Temps modernes*. En realidad, bajo aquellas diferencias políticas existían verdaderos malentendidos teóricos, que nunca habían aclarado y que les enfrentaban profundamente (791).

Antes de abandonar definitivamente *Les Temps Modernes* M. Ponty – sigue describiendo Cohen-Solal- entregó a la revista un artículo titulado: “Le

(791) Cohen-Solal, A.: *Sartre: 1905-1980*, Edhasa, Barcelona: 2005^a, pp. 448-449.

langage indirect et les voix du silence” que aparecería en 1952. Más tarde, en 1955, M. Ponty publicó una obra en capítulos independientes: *Les aventures de la dialectique* (a la que nos referiremos a continuación) en la que desarrollaba un sutil y profundo análisis de las relaciones con el fenómeno comunista. En el capítulo “Sartre et l’ultra-bolchevisme” y en su “Épilogue” expone sutilmente su posición respecto a Sartre. Las divergencias filosóficas que subyacían en las reflexiones de ambos pensadores ya habían tomado forma con sus respectivos descubrimientos de la fenomenología. A Sartre no debió resultarle nada agradable que Merleau le criticara con tal refinamiento. En realidad, con Merleau-Ponty, Sartre no finalizó nunca la discusión ideológica –ni a nivel filosófico ni a nivel político. Merleau-Ponty representaba el filósofo auténticamente husserliano que tan brillantemente se había opuesto a él unos años antes de su muerte, el que con tanta agudeza había desmontado la mecánica sartriana. En 1961, moría repentinamente Maurice Merleau-Ponty a los cincuenta y cuatro años. Al igual que había hecho con Camus, Sartre escribió un magnífico homenaje en honor de “Merleau-Ponty vivant” publicado igualmente en *Les Temps Modernes* y recogido en *Situations IV*. En él (primera edición inédita) Sartre afirmaba que “los dos éramos fieles a nosotros mismos”. Merleau pretendía que el concepto de intencionalidad le orientara hacia la espontaneidad, mientras que Sartre encontró en él un acceso a la libertad. En cualquier caso, el escrito dedicado a M. Ponty fue una verdadera prueba para Sartre dada su difícil relación con él (792).

También Simone de Beauvoir, compañera ideológica de ambos, narra la entrañable relación inicial entre Sartre y Merleau-Ponty y su progresivo distanciamiento. En una entrevista concedida a Sami Nair y recogida en su reciente obra (2019), Beauvoir nos explica cómo desde 1950, ambos (también Sartre) denunciaron los campos de concentración de la Unión Soviética. Pero - reconocía Beauvoir- “nos batíamos en dos frentes”: por un lado, había que condenar la represión en los países del Este y, por otro, a la vez, oponerse al despliegue “a todo trapo” del anticomunismo en Francia. Con la entrada –dice- en el comité de *TM* de Claude Lanzmann y Marcel Péju, esta línea se reforzó. Pero, ¿qué actitud adoptó Sartre?. Parece ser que descorazonado por la llegada a París del general Ridgway y por los ataques contra Jacques Duclos, dirigente comunista, Jean-Paul se acercó a los comunistas. Eso le valió una -

(792) Cohen-Solal, o. cit. pp. 448-449 y 565-566.

crítica de C. Lefort, a la que Sartre respondió “muy severamente” en *TM*. Con el PC – insiste Beauvoir- las relaciones no podían ser más que muy difíciles, ya que “no admitían que se dijese la verdad sobre lo que pasaba en la Unión Soviética y en los países del Este”. Más tarde, Merleau-Ponty, ya en posiciones muy anticomunistas, dejó la revista. En plena guerra de Corea dijo: “Ahora que hablan los cañones, nosotros debemos callar”. Por el contrario, Beauvoir y Sartre opinaban que “más que nunca había que hablar y tomar partido” (793).

Son, pues, muchas las voces que se han pronunciado sobre estos dos posicionamientos -Sartre / M. Ponty- respecto a cuestiones tan relevantes como el socialismo marxista, los campos de concentración, los regímenes totalitarios, las guerras etc.. Representaron dos posturas coincidentes inicialmente y divergentes en fases posteriores que, ciertamente, siguen reflejándose (aunque en situaciones distintas) en el siglo XXI. A tal efecto, E. Molina (2005), en su “Sartre y la cuestión del totalitarismo” nos ofrece su versión sobre el lugar que ocuparon todos esos sucesos en la concepción política sartriana. Lo hace desde las discusiones que Sartre mantuvo con Merleau Ponty y C. Lefort.

Molina recoge la opinión de M. Ponty, por aquel entonces redactor jefe y codirector de *Les Temps Modernes*, para el que “los números no dejaban lugar a dudas”. El descubrimiento del comunismo y sus expresiones totalitarias reflejaban que “no hay socialismo cuando un ciudadano de cada veinte estaba en un campo de concentración, conclusión entonces compartida por Sartre. La guerra de Corea incentivada por Stalin, el encarcelamiento del soldado H. Martín por distribuir panfletos en contra de la guerra de Indochina, el encarcelamiento también del líder comunista Duclos y otros sucesos similares fueron haciendo mella en las relaciones Sartre - M. Ponty. Hasta tal punto se deterioraron que Sartre reconocía que, hacia 1950, Merleau-Ponty se había “convertido” al igual que él, pero en sentido inverso. En relación a Lefort, los desacuerdos fueron igualmente profundos. La respuesta de Lefort a las dos primeras entregas de *Les communistes et la paix* no había tardado, pero la réplica de Sartre tampoco se hizo esperar. En el mismo número en que Lefort desarrolla su crítica –nos recuerda E. Molina- aparece la *Réponse à Lefort* de Sartre. Para Sartre, los planteamientos de Lefort son “veleidades de joven intelectual burgués que juega a filósofo del proletariado” (794).

(793) Naïr, S.: Acompañando a Simone de Beauvoir. Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2019, pp. 208-209.

(794) “J.P. Sartre y la cuestión del totalitarismo: notas sobre una polémica”. Daimon, Rev. de Filosofía, 35, Univ. de Murcia, 2005, 157ss.

Pero, qué es lo que dice exactamente Merleau-Ponty en *Les aventures de la dialectique*? En el mencionado capítulo V titulado “Sartre et l’ultra-Bolchevisme” comienza ensalzando el interés de los ensayos publicados por Sartre, y valorando su análisis del comunismo en tanto que filósofo independiente: *il était bon qu’un philosophe indépendant essayât d’analyser la pratique communiste directement...Le langage de la dialectique et de la philosophie de l’Histoire est tellement incorporé au comunismo que c’est une entreprise entièrement neuve de le d’écrire sans en user, et tel est l’extrême intérêt des essais publiés récemment par Sartre...*M. Ponty, al dirigirse a Sartre, se refiere principalmente a su trabajo sobre *Les Communistes et la Paix* y a la *Réponse à Lefort* publicados ambos en *Les Temps Modernes* N° 81, 84-85, 89, y 101 (795).

M-Ponty cree ver en ellos una nueva fase en Sartre y se pregunta si desde sus premisas, Sartre puede deducir las conclusiones que él extrae: *Nous chercherons donc dans les Communistes et la Paix l’indice de cette phase nouvelle, que nous appellerons ultra-bolcheviste, où le communisme ne se justifie plus para la vérité, la philosophie de l’histoire et la dialectique, mais par leur négation. Après quoi, nous devons nous demander si, des prémisses de Sartre, il faut tirer les conclusions qu’il tire.* Para M. Ponty, no hay contradicción entre el pensamiento de Sartre y el comunismo, porque en el primer caso se trata de un “pensamiento”, mientras que en otro es una acción: *Il n’y a donc pas de contradiction dans la pensée de Sartre. Simplement c’est une pensée, non une action, et il n’y a peut-être pas grand sens à traiter par la pure pensée le communisme, qui est une action.* Lo que me separa de Sartre — afirma M.Ponty - no es la descripción que él hace del comunismo sino *les conclusions qu’il en tire.* Nuestra divergencia -sigue diciendo- *elle es philosophique* (796).

El problema filosófico está, según M. Ponty, en el paso de la concepción sartriana del “otro”, de la libertad, del individuo, a la historia: *Quand Sartre est passé d’une philosophie qui ignore le problème d’autrui parce qu’elle délie la conscience de toute inhérence individuelle à une philosophie qui, au*

(795) Merleau-Ponty, M: *Les aventures de la dialéctique*. Gallimard. París, 1955, pp. 131-271: 132, 137.

(796) Merleau-Ponty, M: o. cit., pp. 137 y 237.

contraire met les consciences en position de rivalité...ou quand il est passé du conflit entre les libertés rivales à un rapport d'appel et de réponse entre elles...(ou quand) en passant de l'histoire personnelle ou de la littérature à l'histoire, Sartre ne croit pas pour le moment rencontrer de phénomène nouveau, qui exige de nouvelles catégories. La manera como aborda Sartre el estudio del comunismo, muestra que no trata tanto de analizar la acción comunista como de encontrarle un sentido dentro del proyecto sartriano: *la manière même dont Sartre aborde le communisme...montre assez qu'il ne s'agit pas tant de savoir où va l'action communiste, pour s'y associer ou non, que de lui trouver un sens dans le projet sartrien (797).*

En cualquier caso –concluye M.Ponty- la literatura y la política están ligadas, pero si llegara el caso de tener que elegir entre el ser escritor libre o comunista o comunista y opositor, habría que buscar otra acción que no sea la acción comunista: *la littérature et la politique sont liées entre elles...Si les conditions du temp sont telles que cette vie symbolique es dissocié, qu'on ne peut à la fois être libre écrivain et communiste, ou communiste et opposant...on ne les réconciliera pas de force. Il faut alors revenir, attaquer de biais ce qui n'á pu être changé de front, chercher une autre action que l'action communiste.* Año y medio después de estas líneas -nos recuerda Cohel-Solal- tras la intervención soviética e Hungría en la primavera de 1955, Sartre –confirma Cohen-Solal- buscaba efectivamente otra forma de acción distinta a la acción comunista (798).

Y, ¿qué nos aporta el Epílogo de la misma obra *Les aventures de la dialectique*, al que nos hemos referido anteriormente?. Maurice Merleau-Ponty, sigue interrogándose de forma crítica sobre el posicionamiento de Sartre en torno a la concepción de la dialéctica, la aceptación real de una intersubjetividad, la autenticidad del comunismo y la dudosa representatividad, por parte del marxismo, de la filosofía de la historia. La dialéctica –dice Merleau-Ponty- no es, como cree Sartre, una finalidad sino la cohesión global donde cada elemento interrelaciona con los demás: *La dialectique se donne, no pas, comme le dit Sartre, une finalité, c'est à dire la présence du tout dans ce qui, de sa nature, existe par parties séparés, mais la cohesión globale, primor-*

(797) Merleau-Ponty, M: o. cit., p. 253-254, 261.

(798) Merleau-Ponty, M: o. cit., p. 271. / Cohen-Solal, 2005^a, o. cit., p. 449.

diale d'un champ d'expérience où chaque élément ouvre sur les autres. Max Weber se refiere a la cohesión de todas las historias y Lukács cree poder entenderlas desde el proletariado. Pero de este modo –entiende M. Ponty- no abarca la historia universal: Max Weber retrouvait, sous le nom de culture, la cohesión première des toutes les histoires. Luckás croit pouvoir les enfermer dans un cycle qui se clôt quand toutes les significations se retrouvent dans une réalité présente, le prolétariat. Mais ce fait historique ne récupère l'histoire universelle que parce qu'il a été d'abord "préparé" para la conscience philosophique et qu'il est l'emblème de la négativité" (799).

La cuestión está, según M. Ponty, en que en Sartre "il y a une pluralité de sujets", pero "il n'y a pas d'intersubjectivité". Por otra parte, la elección fundamental no es entre ser comunista o anticomunista sino en saber si se es realmente comunista o no: *Le choix n'était toujours pas entre "être communiste et "être anticomunista", mais par contre, il fallait savoir si l'on était communiste ou non. La polémique contre l'anticommunisme ne restait indépendante que si elle s'attaquait aussi au crypto-communisme".* Tampoco –aclara M. Ponty- queremos justificar la existencia de un proletariado, pero nos preguntamos si precisamente este marxismo representa la filosofía de la historia: *Nous voulions dire que toutes les sociétés que tolèrent l'existence d'un prolétariat son injustifiables. Cela ne signifie pas qu'elles se valent toutes et ne valent rien...Ce marxisme qui reste vrai quoi qu'il fasse, qui se passe de preuves et de vérifications, ce n'était pas la philosophie de l'histoire" (800).*

En suma, las relaciones entre Sartre y M. Ponty pasaron por dos etapas totalmente distintas. En la primera, su coincidencia biográfica e intelectual fue total. En la segunda, se produjo un progresivo distanciamiento ideológico debido fundamentalmente al posicionamiento de Sartre respecto al marxismo. Significativamente, mientras Sartre se acercaba a los comunistas, M. Ponty aceptaba una cátedra de filosofía en el *Collège* de Francia. En realidad, las mutuas divergencias filosóficas ya habían tomado forma desde sus respectivos descubrimientos de la fenomenología, que M. Ponty había reflejado en su *Phénoménologie de la perception*. En *Les aventures de la dialectique*, M. Ponty desarrolla un sutil y profundo análisis de las relaciones con el fenómeno comunista. La crítica de M. Ponty nos recuerda a la realizada por R. Aron en *El*

(799) Merleau-Ponty, M: o. cit., "Épilogue": 273-313: 274.

(800) Merleau-Ponty, M: o. cit., "Épilogue": 273-313: 275, 309, 312.

opio de los intelectuales, (*L'opium des Intellectuels*, 1955) cuando se refiere al apoyo que muestran ciertos círculos de intelectualidad hacia el socialismo marxista, mientras diluyen los crímenes cometidos por la izquierda. La realidad es que Sartre no finalizó nunca la discusión ideológica con M. Ponty –ni a nivel filosófico ni a nivel político. Sartre afirmaba que “los dos éramos fieles a nosotros mismos”. Merleau pretendía que el concepto de intencionalidad le orientara hacia la espontaneidad, mientras que Sartre encontró en él un acceso a la libertad. Ambos constituyen el fiel reflejo de una evolución ideológico-intelectual concerniente a las situaciones de su época que, aunque en situaciones distintas, puede aplicarse al mundo de hoy. Son dos interpretaciones, dos respuestas dadas desde la honestidad de cada uno de los autores, si bien, como afirmaba M. Ponty los totalitarismos y sus dramáticas repercusiones “no dejan lugar a dudas”.

JORGE SEMPRÚN: DIALOGANDO CON SARTRE. UN REPASO A LA HISTORIA

Entre los coetáneos de J.P. Sartre, no puedo menos de mencionar a otro autor significativo de nuestro tiempo como es Jorge Semprún (1923-2011). Nacido y fallecido unos años más tarde que Sartre, vivió como él gran parte de los acontecimientos del Siglo XX y su figura sigue estando presente en el Siglo XXI. Aunque con matices distintos, ambos tienen unas grandes similitudes biográficas, familiares, profesionales, ideológicas, sociales y políticas. La relevante entrevista que en 1965 Semprún realizó a Sartre es una prueba de la afinidad entre ellos. En efecto, tal como hemos conocido por la documentación existente en el Dpto. de Bibliotecas y Documentación (2012), Jorge Semprún Maura fue como Sartre un intelectual, escritor, político, novelista y guionista cinematográfico, cuya obra fue escrita, en su mayor parte, en francés.

Al igual que Jean-Paul, pertenecía a una familia de clase burguesa, hijo de un intelectual republicano. Su padre enviudó y contrajo matrimonio en unas circunstancias que nos recuerdan significativamente a las puntualmente descritas en *Les Mots*. Al comenzar la guerra civil en España, la familia se exilia en París y él estudia Filosofía y Letras en La Sorbona (Sartre lo había hecho en L'École Normal). Durante la Segunda Guerra Mundial ocupada Francia por la Alemania nazi, combatió entre los partisanos de la Resistencia, experiencia vivida y narrada por Sartre. En el caso de Semprún, en 1943, tras ser denunciado, fue detenido, torturado y posteriormente deportado al campo de concentración de Buchenwald, estancia que marcaría su posterior experiencia literaria y política. En el caso de Sartre, su experiencia en la guerra determinaría *Les cahiers de la drôle guerre*, en los que diseña cuestiones fundamentales de su pensamiento.

Al igual que Jean-Paul, mantuvo relaciones de proximidad y de alejamiento con el partido comunista. En 1942 se afilió al Partido Comunista de España –PCE (Sartre nunca llegó a afiliarse). Desde 1952 colabora activamente con el Partido Comunista, llegando a formar parte del Comité Central desde 1954 y del Comité Ejecutivo desde 1956. Dentro del partido realizó una intensa actividad clandestina en el entorno de Dolores Ibárruri y Santiago Carrillo. Sin embargo, en 1964 fue expulsado del partido junto con F. Claudin por divergencias con la línea oficial. En 1966 pidió y obtuvo del Ministerio de Gobernación (Interior actual) un pasaporte con su nombre oficial. Desde entonces se dedicó a la literatura - novela y teatro- a través de la cual, como en el caso sartreano, expresa sus ideas intelectuales.

También como Sartre, muestra una afinidad con el mundo del cine, trabajando como guionista con grandes directores de cine francés, y como director en la película *Les routes du Sud*, adaptando al cine la obra de Ramón María del Valle-Inclán *Tirano Banderas*. Durante toda su trayectoria obtiene (al igual que Jean-Paul) numerosos premios y reconocimientos. Con su primera novela gana el prestigioso premio Formentor de literatura. Fue candidato a la Academia Francesa de la Lengua y desde 1996, miembro de la Academia Goncourt. Fue miembro de la Academia Universal de las Culturas de París, Academia Goncourt y de la sección de Literatura de la Academia de Artes de Berlín. Obtuvo los doctorados honoris causa de las Universidades de Tel Aviv (Israel), Turín (Italia), Católica de Lovaina (Bélgica) y Universidad de Potsdam (Alemania). No volvería a participar activamente en política hasta que, entre 1988 y 1991, fue nombrado Ministro de Cultura en el Gobierno socialista de Felipe González. Su cargo estuvo marcado por el enfrentamiento con Alfonso Guerra, entonces vicepresidente del Gobierno y vicesecretario general del PSOE, tal como recoge en *Federico Sanchez* (su seudónimo) *se despide de ustedes*. Falleció en París en 2011 a los 87 años y fue enterrado en Garentreville con una bandera republicana sobre su ataúd. Unos meses más tarde fue llevado a Biriattou donde había vivido unos años y donde quiso ser enterrado (801).

Como he mencionado, en 1965 Semprún lleva a cabo una expresiva entrevista a Sartre, en la que ambos repasan cuestiones sartreanas esenciales como la filosofía, la literatura, la conexión entre ambas, la libertad, el compromiso, la acción política y hasta el significado de su renuncia al Premio Nobel de Literatura. Semprún comienza el diálogo, contextualizando significativamente el marco en el que se desarrolla. *Una entrevista con Sartre - nos describe- que, a pesar de la fría presencia del micrófono sobre la mesa, a pesar del suave rumor de la cinta magnetofónica que gira inexorablemente, se desenvuelve siempre en un ambiente caluroso, de rigor intelectual y de entusiasmo lúcido, que Sartre provoca e impone. Como impone -dice refiriéndose a Jean-Paul- desde hace más de veinte años, en el mundo del pensamiento y de la acción, una presencia original, realmente insustituible. Y -añade abiertamente- desde el primer minuto, entramos de lleno en los temas fundamentales de su preocupación intelectual, en que se funden las tres vertientes de su personalidad: la filosofía, la literatura y la política.*

(801) Dpto. de Bibliotecas y Documentación, 2012.

¿Qué lugar le parece que ocupa la filosofía en el mundo de hoy?, pregunta Semprún a Sartre. Pienso –responde Sartre- que la filosofía “tiene que serlo todo, o no ser nada”. Es decir, que “la filosofía es el hombre. Es el hombre planteándose cuestiones acerca de sí mismo”. Porque, es algo que hay que comprender, el hombre no llegará nunca a tener un conocimiento científico total de sí mismo, por la sencilla razón de que siempre será interior al conocimiento que tiene de sí mismo. “El racionalismo científico está muy bien, nos dará una sociología mucho más avanzada, nos dará un psicoanálisis mucho más avanzado, pero el problema del hombre se mantendrá idéntico”. Lo que la esfinge preguntaba a Edipo seguirá siendo una pregunta, siempre, y la única forma de proceder para conseguir una especie de intuición comunicable de lo que es el hombre común, aunque no totalmente científica y objetiva, es la filosofía. O sea: la perpetua lucha del hombre con la presuposición que posee del hecho de ser hombre.... O sea, ese problema que hace que un hombre sea a la vez juez y parte de su propia realidad, que se ignore en la medida misma en que se conoce, y esto supone un tipo de verdad aproximativa, “es la verdad propiamente filosófica”. Si recordamos, este concepto de la filosofía, centrada en el hombre, que se diferencia del resto de las Ciencias, queda expresado con gran profusión en *L'Existentialisme est un humanisme* (802).

Es decir – sigue contestando Sartre- la filosofía es el esfuerzo del hombre por seguir su propia pista, por borrar todo lo demasiado humano en los conceptos que tiene de sí mismo. Creo –insiste- que esto siempre será así, es decir, “la filosofía nunca acabará haciéndose mundo, «mundanizándose», a pesar de lo que creyera Marx”, nunca será algo totalmente realizado por las masas en la realidad, siempre habrá que seguir planteándose problemas. “Se conservará siempre como el asombro del hombre ante sí mismo, y como la crítica de ese hombre en relación consigo mismo”. Y, desde este punto de vista, “la filosofía es necesariamente práctica, siempre”. Porque el nivel al cual se plantean esos problemas implica que si el hombre comienza a conocerse, va a rebasar esa autoconsciencia y a plantearse una empresa. “Yo considero que una filosofía marca su impronta sobre un hombre”. Un hombre tiene una filosofía que lo caracteriza como perteneciente a una clase o a una época pero, al mismo tiempo que lo condiciona, siempre lo rebasa, porque “siempre se da ese esfuerzo por ir más allá de la clase, más allá de este mundo, para plantear el verdadero problema”. En mi opinión, estas palabras de Sartre se enmarcan

(802) Semprún, J.: “Conversación con Jean Paul Sartre”. Cuadernos de Ruedo Ibérico, Nº 3, Paris, Octubre-Noviembre 1965, pp. 78-86: 82.

en el contexto de la relación *pour-soi* y *en-soi*, que se distancia del pensamiento marxista y que expresó en la *Crítique de la raison dialectique, precedida de Questions de Méthode* (803).

O sea, que en fin de cuentas –pregunta Semprún- no puede decirse que exista separación entre el pensamiento y la acción, a lo que Sartre responde: “no pienso que haya una diferencia que no sea histórica en la coyuntura entre pensamiento y acción”. Para mí -afirma- “la acción pone el pensamiento al descubierto”. En un comienzo, la acción revela el mundo, al mismo tiempo que lo cambia. Dicho de otro modo: “para mí no existe el pensamiento contemplativo”. Existen simplemente acciones, que pueden ser de lo más elementales, y, en el interior de esas acciones que van a cambiar el mundo, una especie de descubrimiento del mundo, “en tanto que se está transformándolo”. A este respecto, recordemos lo que hemos repetido insistentemente en páginas anteriores respecto a que la conexión pensamiento – acción. Es un hecho contrastado que no solo en la filosofía sartreana sino también en la propia vida de Sartre, ambas dimensiones no son sino dos caras de una misma realidad (804).

Respecto a la literatura, Semprún interroga: ¿qué es, realmente, la literatura para Vd.?. Sartre le responde: “siempre he pensado que si la literatura no lo era todo, no era nada”. Y cuando digo todo –continúa- entiendo que la literatura debía darnos no sólo una representación total del mundo –como pienso que Kafka la ha dado de su mundo– sino también que debía de ser un estímulo de la acción, al menos por sus aspectos críticos. Por tanto, *el compromiso*, del que tanto se ha hablado, no constituye de ninguna manera, para mí, una especie de rechazo, o de disminución, de los poderes propios de la literatura. Al contrario, “los aumenta al máximo”. Es decir, “pienso que la literatura debería serlo todo” (805).

“Eso es lo que pensaba en la época de *¿Qué es la literatura?* y sigo pensando lo mismo”-se reafirma Sartre. Es decir, “me parece imposible escribir si el que lo hace no rinde cuentas de su mundo interior y de la manera en que el mundo objetivo se le aparece”. “Digo *mundo* –es una expresión de Heide-

(803) Semprún, J.: “Conversación con Jean Paul Sartre”, o. cit., p. 83.

(804) Semprún, J.: o. cit., pp. 83-84.

(805) Semprún, J.: o. cit, p. 78.

gger- porque, para mí, estamos en el mundo, o sea: todo lo que hacemos tiene por horizonte el mundo en su totalidad”. Por consiguiente, la literatura puede tener, totalmente, constantemente, por horizonte el mundo en su totalidad, y al mismo tiempo, nuestra situación particular dentro del mundo. Pero hoy, ello es evidente, he cambiado un poco en cuanto a los poderes de la literatura. Es decir, “pienso que debernos contentarnos con dar esa imagen del mundo a las gentes de esta época, para que puedan reconocerse en ella y que, luego, hagan con ella lo que puedan”. Tienen que reconocerse en esa imagen, comprender que están en el mundo, “hay que desvelarles su horizonte”. Al pronunciar estas palabras, lógicamente, Sartre se está refiriendo a su obra de 1948: *Qu’est-ce que la littérature*, en la que concibe al escritor como una persona plenamente comprometida con su entorno y su época (806).

Por tanto -reflexiona dialogadamente Semprún- en cierto modo, *la literatura debe ser complementaria de la filosofía y de la política, en cuanto responde a algunas de las cuestiones capitales de nuestra existencia*. En efecto –asiente Sartre- pienso que, hoy, la gran transformación de la filosofía – que, por otra parte, no es de hoy sino de hace cien años, desde Marx– consiste en que “la filosofía no es simplemente la comprensión del hombre, sino que debe también ser práctica”; es decir, debe colaborar a la acción práctica que se propone cambiar sus condiciones. Y, en este sentido, la filosofía, al dejar de ser contemplativa, al dejar de ser el mero estudio de los métodos, de las lógicas, “necesita transformarse, en determinadas ocasiones, en literatura”. No quiero decir con esto –a veces se le había echado en cara a Sartre- que “mi obra literaria sea la demostración de una tesis filosófica. No lo entiendo así”. Al contrario, quiero decir que, en un determinado momento, “la filosofía cede el paso”, porque hay que mostrar lo individual con otras palabras y otras perspectivas que las de la filosofía, y, llegado ese momento, “me pongo a hacer literatura” (807).

En verdad -puntualiza- “como el hombre es uno, lo que escribo se parecerá más o menos a lo que hago como filósofo. Pero, para mí, la verdadera literatura comienza ahí dónde la filosofía se detiene”. Como la literatura, “la política y la filosofía son tres maneras de actuar sobre el hombre”,

(806) Semprún, J.: o. cit., pp. 79.

(807) Semprún, J.: o. cit., pp. 80.

existe entre ellas cierta relación. Yo diría, incluso –categoriza Sartre- que “un filósofo tiene que ser un escritor, porque hoy lo uno no va sin lo otro”, porque los grandes escritores de hoy, como Kafka, son igualmente filósofos. Esos escritores-filósofos que, al mismo tiempo, quieren integrarse en una acción, “yo los llamaría intelectuales; quiero decir que no son políticos, pero que son compañeros de viaje de los políticos”. Por eso, Sartre quiere dejar muy claro que: “a menudo se me dice: Hace usted mala política, como si yo fuera un hombre que hace política”. De lo que se trata, en nombre precisamente de una visión de conjunto, es de situarse al lado del político para recordarle, incluso torpemente, “los principios que orientan una acción y los fines que se propone”. En mi opinión, Sartre tiene especial interés en reafirmar las ideas mencionadas en el párrafo anterior. Incide en la idea de que la filosofía no es solo comprensión, no es contemplativa, sino que es además y conjuntamente práctica, acción, acción política que, en ocasiones, necesita transformarse en literatura (808).

En este contexto –le insiste Semprún- ¿cómo se plantean las relaciones de la libertad individual y de la libertad colectiva?. A mi modo de ver –le matiza Sartre- hoy por hoy, no es posible conciliar la una con la otra; no es posible tampoco concebir el fin de una acción histórica que no se proponga la realización de estos dos términos contradictorios. Se trata “de una conciliación dialéctica, no de una conciliación analítica”. Es decir, se trata de algo vivo, con sus constantes puestas en entredicho de lo adquirido. Lo que ocurre, hoy, es que, en un primer periodo, puede considerarse que sólo la libertad individual sea un fin. Es cierto que “los hombres tienen que tomar su destino en sus propias manos”. En realidad –ejemplariza Sartre- hace falta que “un nuevo descubrimiento científico encuentre sociedades estructuradas, para poder ser acogido” (809).

Y respecto al socialismo, Semprún le dice a Sartre: todo lo anterior nos remite a la pregunta con la que quisiera finalizar esta entrevista: ¿qué es el socialismo para Vd.?. Sartre le responde: “Para mí, el socialismo es, ante todo, el movimiento de los hombres hacia su liberación. Esos hombres que, precisamente porque son metafísicamente libres -permítaseme que lo diga así- se encuentran en un mundo de explotación y de alienación que les enmascara

(808) Semprún, J.: o. cit., p. 81.

(809) Semprún, J.: o. cit., p. 81-82.

y les roba esa libertad”. La afirmación de esa libertad contra esa situación, la necesidad para los hombres de tomar en sus manos su destino, de tomarlo colectivamente, pero también individualmente, el hecho, precisamente, de que todas las condiciones de explotación pueden vincularse con esa situación de clase, “eso es lo que denomino movimiento hacia el socialismo”. Ahora bien, si esa idea de la libertad es lo que Sartre entiende por socialismo, no es menos importante su afirmación de que: “no creo que el socialismo exista hoy en parte alguna”. Creo – dice-que hay países más adelantados que otros, porque han socializado sus medios de producción... Es decir, igualdad y libertad son una sola y misma cosa. “No pienso que el socialismo sea el fin de la historia de la humanidad, ni el surgimiento de la felicidad para el hombre”. Pienso que es el momento en que los verdaderos problemas se plantearán, sin ser enmascarados por otros problemas, como son los problemas de clase, los problemas económicos y de explotación. Un ruso me dijo un día y me parece profundamente cierto -cuenta J. Paul- que a partir del momento en que el socialismo se halle verdaderamente instaurado, a partir del momento en que el hombre sea libre, dueño de sí mismo, a partir del momento en que actúe en la colectividad y ésta actúe sobre él, a partir de ese momento se plantearán los verdaderos problemas filosóficos y metafísicos. A partir de ese momento, el hombre llegará a conocerse a sí mismo. Y, concluye: “no considero el socialismo como un Edén, sino más bien como algo en desarrollo indefinido, que debe poner al hombre en posesión, cada vez mayor, de sus problemas, de su tragedia y de sus poderes de acción” (810).

En suma, la conexión Sartre - Semprún es un ejemplo más de la contemporaneidad de Jean Paul. Su respectiva coincidencia biográfica, intelectual, literaria, social y política representan dos magníficas reflexiones del Pensamiento, de indudable interés para la sociedad de nuestro tiempo.

(810) Semprún, J.: o. cit., p. 86.

XI.- UN PREMIO NOBEL COMPROMETIDO. LOS OTROS NOBEL

A la luz de las páginas anteriores, vamos comprobando que Jean-Paul Sartre es, sin duda, un autor contemporáneo. Su precoz contacto con los grandes pensadores que influyeron en su época, su presencia incontestable en el ámbito intelectual francés así como el interés investigador actual por los temas centrales de su filosofía, son una prueba incontestable de ello. Por otra parte, su conexión con los fenomenólogos, existencialistas y estructuralistas cuya mensaje sigue proyectándose hacia nuestros días y su relación dialéctica con sus célebres contemporáneos, justifica el sorprendente *renaissance sartrienne*. Existen, no obstante, otras relevantes razones que corroboran la vigencia del pensamiento y de la obra de Sartre. Entre ellas destaca, obviamente, su rango de Premio Nobel que le conecta fácilmente con los grandes autores de nuestro tiempo.

LAS RAZONES IDEOLÓGICAS DEL RECHAZO DEL NOBEL

Como sabemos, el Premio Nobel es un premio honorífico otorgado por el gobierno de Suecia que se concede cada año a personas que hayan hecho investigaciones sobresalientes, o hayan hecho contribuciones notables a la sociedad. Los premios que distribuye la Fundación creada por Alfred Nobel, tienden a reconocer a las personas e instituciones que más hayan contribuido al progreso y bienestar de la humanidad. Son reconocidos por unanimidad como los más prestigiosos que se pueden recibir en cada uno de sus respectivos ámbitos. La Fundación Nobel fue creada en 1900 y concedió su primer galardón en 1901, poco antes de nacer Sartre. Según reza el acta de la Academia de 22 de octubre de 1964, a J.P. Sartre se lo concedieron *por la fuerte influencia de sus textos durante décadas, por su trabajo -imaginativo, rico en ideas, lleno del espíritu de independencia y libertad- y por la lucha en la búsqueda de la verdad*. Así pues, de entrada, nos encontramos con el mayor reconocimiento internacional a una persona sobresaliente por su investigación o/y que ha hecho una notable contribución a la sociedad o/y que ha contribuido al progreso y bienestar de la humanidad. Y ello, por la amplia influencia de sus textos, por su trabajo rico en ideas, por un espíritu lleno de libertad y que se caracteriza por la búsqueda de la verdad. Sin duda, una excelente descripción de la figura que estamos tratando de investigar en nuestra Tesis Doctoral.

A pesar de ello, Sartre rechaza el Premio Nobel, al igual que lo había hecho previamente con la no aceptación de la gran distinción de *La Legión de*

Honor después de la guerra, y con su renuncia a una cátedra en *Le Collège de France* en los años cincuenta. Pero, ¿cuáles fueron, en realidad, las razones que le condujeron a tomar tal decisión?. Desde un principio alegó, dentro de su habitual inconformismo, ser un premio político, negándose a ser “institucionalizado”, aunque lamentaba profundamente que pudiera convertirse en un escándalo. Justamente al año siguiente de su renuncia, en la entrevista que hemos comentado en el apartado anterior con J. Semprún (recordemos que el Nobel le fue concedido en 1964), Sartre le confiesa que las razones que le han llevado a su rechazo son de dos tipos. “Unas, de tipo subjetivo, y otras de tipo objetivo”. La razón subjetiva –explica- se desprende de mi concepción del intelectual, del escritor, que tiene que ser un realista crítico, y rechazar “toda institucionalización de su función”. Un intelectual ministro, por ejemplo, me parece algo cómico. Un ministro de la cultura sólo puede ser un funcionario. Pienso que no hacen falta ministros de la cultura, pero si hicieran falta, que sean funcionarios con una sólida cultura, y no novelistas, por ejemplo. Considero que el premio Nobel es una especie de ministerio, de ministerio espiritual, si se quiere. Si a uno le dan el premio Nobel, firma uno los manifiestos como premio Nobel, las gentes dicen: nos hace falta la firma de fulano, porque es premio Nobel. Todo eso, para mí, “es lo contrario de la literatura”. Diría incluso que “si la literatura se institucionaliza, forzosamente muere. Esa es la razón que yo llamaría subjetiva” (811).

La razón objetiva es otra - sigue explicando a Semprún-. Consiste en que tal vez pueda aceptarse un premio internacional, pero “sólo si lo es realmente”. Es decir, si en una situación de tensión Este-Oeste, se atribuye tanto al Este como al Oeste, en función únicamente del valor de los escritores. Así ocurre con los premios Nobel científicos. Los premios Nobel científicos se atribuyen a rusos, a americanos, a checos, a hombres de cualquier país. Es un premio que sólo tiene en cuenta el aporte científico de tal o cual individuo. Pero, “en literatura, no ocurre así”. Sólo ha habido un premio soviético. Se trata de un gran escritor, Pasternak, que merecía ese premio desde hace veinte años. Pero, ¿cuándo se le da? En el preciso momento en que se quería crear dificultades al gobierno de su país. Se trata aquí, y así lo ha entendido todo el mundo, de una “maniobra”. No acuso a ningún miembro de la Academia Sueca de haber hecho una maniobra: son cosas que se producen casi objetivamente.

(811) Semprún, J., o. cit. p. 83.

Pero, considero que no es posible aceptar un premio que no es verdaderamente internacional, que “es un premio del Oeste”. Como para mí, precisamente, el verdadero problema reside en el enfrentamiento cultural del Este y del Oeste, la unidad en cierta medida contradictoria de ambas ideologías, su conflicto, su libre discusión, “pienso que ese premio se dio de una manera que no me permitía aceptarlo, objetivamente” (812).

Entonces –insiste Semprún- *¿porqué piensa usted que le fue atribuido ese premio Nobel?*. Me fue atribuido – responde Sartre- “porque soy de izquierdas, pero soy al mismo tiempo un pequeño burgués del Oeste”. Por consiguiente, se creaba la impresión de que el premio se daba a un hombre de izquierda, pero se daba al mismo tiempo a un pequeño burgués. ¿Por qué no se me dio ese premio durante la guerra de Argelia?. Ya tenía bastante edad para recibirlo, mientras luchaba, junto a mis compañeros intelectuales, por la independencia de Argelia, contra el colonialismo. Pienso que, “a pesar de mis principios, si se me hubiera dado en aquel momento, lo habría aceptado”. Si se hubiera dado a alguno de los intelectuales que luchábamos por la independencia de Argelia, habría considerado oportuno aceptarlo, porque ello “hubiera manifestado el apoyo de la opinión pública a la lucha por la independencia argelina”. Y, no cree Vd. - le pregunta finalmente Semprún- *que pueda existir una organización cultural verdaderamente libre?*, a lo que Sartre le responde: Creo que puede existir una organización cultural que, en todo caso, ponga al Este y al Oeste, a los intelectuales del Este y del Oeste en mutuo contacto, y cuyos dirigentes sólo se propongan una cosa: permitir una libre discusión. Esa organización existe, por cierto, y es la COMES, cuyo centro está en Italia (813).

En *La ceremonia del adiós*, seguida de *Conversaciones con Sartre*, éste confiesa a Simone de Beauvoir (1982) las razones por las que ha rechazado siempre todo lo que hubiera podido distinguirlo. Todo va ligado – dice Sartre- a la idea de que mi realidad profunda está por encima de los honores. Los premios son concedidos a las personas no por lo que valen sino por un trabajo que han realizado o por otras circunstancias. La libertad y la igualdad se encuentran en el proceso humano, en su desarrollo. Pero el hom-

(812) Semprún, J., o. cit. p. 84.

(813) Semprún, J., o. cit. p. 85.

bre es también un ser jerarquizado y, en tanto que jerarquizado, puede volverse idiota y preferir la jerarquía a su realidad profunda. Comprendo –sigue afirmando– que la mayor parte de la gente que nos rodea es aún muy sensible a honores como un Premio Nobel o una *Legión de Honor*, a todas esas cosas, cuando en realidad no corresponden a nada. Sólo corresponden a una distinción dada dentro de una jerarquía. Porque el Premio Nobel consiste en dar un premio cada año. Pero –se pregunta– ¿a qué corresponde este premio? ¿Qué significa un escritor que lo recibió en 1974, qué quiere decir esto en relación con aquellos que lo recibieron antes o con los que no lo recibieron pero escriben como él y quizá son mejores escritores que él? ¿Puede decirse que cuando me lo concedieron yo era superior? ¿Acaso hay que considerar la literatura de esta manera?. Introducir una jerarquía en la literatura es una noción absurda, es totalmente contraria a la idea literaria (814).

Annie Cohen-Solal (2005^a), excepcional analista de Sartre, dedica también varias páginas a este acontecimiento significativo de la concesión del Premio Nobel a Sartre y a su correspondiente rechazo. En realidad –nos relata– Sartre se había enterado por un artículo de *Le Figaro Littéraire* de que el jurado del Nobel se disponía a concederle el premio. Inmediatamente, echando mano de sus mejores recursos literarios, escribió a la Academia Sueca comunicándole su intención irrevocable de rechazar el premio. Rechazó este Nobel potencial, según Cohen-Solal, dando muestras de su habitual y exquisita cortesía. Para él era fundamental no molestar al pueblo sueco. Transmitía su profundo respeto por la Academia Sueca y por el premio con que ha honrado a tantos escritores. Le informaba que “tanto por razones personales como por otras razones más objetivas que no ha lugar a desarrollar aquí, prefiero no figurar en la lista de posibles laureados y no puedo ni quiero aceptar esta distinción”. Por una conjunción de circunstancias, esta carta no llegó a tiempo a su destino. En realidad, la decisión de hacer recaer el Premio Nobel en Sartre ya estaba tomada y fue anunciada oficialmente el 22 de Octubre (815).

Sartre explicó –siempre según Cohen-Solal– que en la situación actual,

(814) S. de Beauvoir: *La ceremonia del adiós (La cérémonie des adieux)*, seguida de *Conversaciones con Sartre*. Edhasa. Barcelona, 1982, pp. 319, 320, 325 y 326.

(815) Cohen-Solal, A.: *Sartre 1905-1980*. Edhasa. Barcelona, 2005^a, pp. 574-576.

el Premio Nobel se presenta objetivamente como una distinción reservada a los escritores de Occidente o a los disidentes del Este. “No quiero decir que el Nobel sea un premio burgués, pero eso es lo que se hace de él”. Y añadía: “el único combate posible en la actualidad en el frente de la cultura es el de la coexistencia pacífica de las dos culturas, la del Este y la del Oeste”. En realidad, opina Cohen-Solal recogiendo un texto de Max Pol Fouchet, “era una cuestión de ética” que expresaba la soledad del escritor revolucionario. Y concluye: seguramente sabemos de hombres de izquierdas que aceptarían este premio sin experimentar el sentimiento de una “colaboración” dudosa. Pero, Sartre no debía aceptarlo “después de haber denunciado la mentira de la importancia externa y mundana y de haberlo reflejado en *L’enfance d’un chef*” (816).

UN PREMIO NOBEL DE LITERATURA... FILOSÓFICA. LOS OTROS NOBEL FRANCESES

El Premio Nobel de 1964 es “oficialmente” de Literatura pero, tal como hemos mencionado en distintas ocasiones, para Sartre Literatura y Filosofía eran dos facetas indisociables de la misma realidad. El Sartre filósofo y pensador se expresa literariamente en el compromiso simultáneo de la acción política. Efectivamente, Sartre era un hombre “de letras”, de una gran y profunda cultura recibida desde la infancia hasta el punto de que, como ya hemos comentado, Simone de Beauvoir confiesa en sus obras que al conocerle quedó impresionada por sus vastos conocimientos.

Recordemos su propia descripción en *Les Mots* (1964) cuando nos dice que nació y vivió entre libros: *j’ai commencé ma vie comme je la finirai sans doute au milieu des livres. Dans le bureau de mon grand-père, il y en avait partout...*No sabía leer y ya soñaba con ellos, ordenados en la biblioteca, pensando que de ellos dependía la prosperidad de mi familia: *je ne savais pas encore lire que, déjà, je révérais, ces pierres levées: droits ou penchées, serrés comme des briques sur les rayons de la bibliothèque ou noblement espacées en allées de menhirs, je sentais que la prospérité de notre famille en dépendait...*Mi madre me enseñó a reflexionar tras la lectura: *après avoir choisi l’un d’eux...ma mère se taisait, m’invitait à me taire...je m’emplissais d’un si-*

(816) Cohen-Solal, A.: Sartre 1905-1980”, o. cit., pp. 577-578.

*lence sacré. Me educaron muy pronto para respetar al profesor: je fus préparé de bonne heure à traiter le professorat comme un sacerdoce et la littérature comme une passion. Je ne savais encore lire mais j'étais assez snob pour exiger d'avoir mes livres ...En los libros había encontrado mi religión y la biblioteca era como un templo para mí: J'avais trouvé ma religion: rien ne me parut plus important qu'un livre. La bibliothèque, j'y voyais un temple...A través de los libros me encontré con la Belleza y extraje de ellos algo íntimo: el optimismo: je dois á ces boîtes magiques – et non aux phrases balancées de Chateaubriand- mes premières rencontres avec la Beauté...De ces magazines et de ces livres j'ai tiré ma fantasmagorie la plus intime: l'optimisme. Mi madre buscaba libros para mi edad: ma mère se mit en quête d'ouvrages qui me rendissent à mon enfance...Je n'avais que le défaut d'être trop avancé pour mon âge. Yo había pedido en distintas ocasiones permiso para leer a Madame Bovary, a lo que mi madre respondió: Mais, si mon petit chéri lit ce genre de livres à son âge, qu'est-ce qu'il fera quand il sera grand?, a lo que yo, por mi parte, contesté: je les vivrai!. Hacia 1912 o 1913 leí a Michel Strogoff que, en una misión única, superaba todos los obstáculos: *Michel, chargé comme toutes les créatures, d'une mission unique et capitale, traversait notre vallée de larmes, écartant les tentations et franchissant les obstacles...*Yo soy como mis libros: *mes os sont de cuir et de carton* (817).*

Sartre, por tanto, pertenece a esa élite intelectual de Premios Nobel de Literatura que, como él se movían entre la literatura propiamente dicha, la reflexión filosófica y el compromiso con las inquietudes de su época, tal y como reflejan las propias Actas de recepción del Premio. Entre los franceses, antes que él lo habían recibido notables personalidades como Henri Bergson (1927), *en reconocimiento a sus ideas ricas y vitalizantes y a la habilidad brillante con que las ha presentado. André Gide (1947), por sus escritos comprensivos y artísticamente significativos en los que los problemas humanos y la condiciones de la vida se han presentado sin miedo a la verdad y con una perspicacia psicológica aguda. François Mauriac (1952), por el discernimiento profundamente espiritual y la intensidad artística con los que ha penetrado en sus obras el drama de la vida humana. Albert Camus (1957), por su importante producción literaria que con una seriedad clarividente ilumina los problemas de la conciencia humana en nuestra época. Saint-John Perse (1960), por las imá-*

(817) Sartre, J.P.: Les Mots, Gallimard. Paris, 1964, pp. 37- 40, 53, 64, 66, 92, 112, 164.

genes evocadoras de su poesía que reflejan las condiciones de nuestro tiempo. Antes que Sartre, fuera de Francia, lo había recibido entre otros Ernst Hemingway (1954), de Estados Unidos, *por su dominio del arte de la narrativa y su influencia en el estilo contemporáneo.* Con ellos mantuvo estrecha relación intelectual y personal, aunque no siempre coincidente.

Después de él, lo recibieron otros muchos que, desde perspectivas distintas, coincidían en lo fundamental, en reflexionar e investigar sobre la realidad humana y social. Tras la muerte de Sartre nos encontramos, entre otros, con el polaco C. Milosz (P. Nobel 1980) que, según rezan las Actas de concesión del Nobel, *expresó con lucidez la condición humana en un mundo de graves conflictos;* con el inglés W. Goldin (Nobel, 1983), que *ilumina la condición humana en el mundo de hoy en día;* con el checo J. Seifert (Nobel, 1984), que *proporciona una imagen libertadora del espíritu indomable y la versatilidad del hombre.* En los últimos años hallamos al francés P. Modiano (Nobel, 2014), que *ha evocado los más inaccesibles destinos humanos y descubierto el mundo de la ocupación;* a la rusa S. Aleksievich (Nobel, 2015), *por sus escritos que constituyen un monumento al sufrimiento y al coraje de nuestro tiempo;* al austriaco, en fin, P. Handke (Nobel, 2019) que, *con ingenio lingüístico, ha explorado la especificidad de la experiencia humana.* Realmente, tras estas descripciones, no nos resulta nada complicado adivinar la figura sartreana por: su análisis lúcido de la condición humana, por su preocupación por el hombre y mundo de hoy, por la lucha indomable por la libertad, por haber denunciado incansablemente innumerables ámbitos de ocupación, por haber demostrado reiteradamente coraje ante el sufrimiento humano, y por haber intentado describir “con ingenio lingüístico” lo esencial de la existencia humana (818).

Respecto a la situación de Sartre en el entorno de los años que precedieron a la concesión del Premio Nobel, no siempre fue fácil. Los años 30 – nos cuenta Cohen-Solal- para muchos edad de oro de la literatura francesa, sería para Sartre “su calvario, su gran vacío, su travesía d el desierto”. Francia rebosaba de escritores, editores y revistas: Malraux, Gide, Barbusse, Romain Rolland, Martin du Gard, Nizan, Morand, Aragon, Maurois, Duhamel, J.R. Boloch, Bataille... todos ellos escribían, publicaban, viajaban, se comprometían mientras que Sartre se deslizaba lentamente. Los años 30 serían su fracaso, -

(818) Actas oficiales de la concesión de los respectivos Premios Nobel. Academia Sueca.

pero también su riqueza, sus años de vacas flacas y sus años fecundos, “los más marginales y los más apasionantes”. De hecho, el Comité National des Écrivains – el CNÉ- no se puso en contacto con Sartre hasta 1943. A las reuniones acudían escritores tan diferentes como G. Marcel, Éluard, Queneau, Guéhenno, Maydiou, Leiris, y Françoise Mauriac. El trabajo avanzaba “pese a las tensiones subterráneas y a las divergencias ideológicas, pero no resultaba fácil” (819).

En lo que concierne a la conexión Sartre- H. BERGSON (1859-1941. Premio Nobel, 1927), es interesante acercarnos a la biografía de éste para verificar los puntos de coincidencia y disconformidad entre ambos. Lo hacemos con la ayuda de M. Ruiza, T. Fernández, T. y E. Tamaro (2004). En principio, ya comprobamos que Bergson nace mucho antes que Sartre, convirtiéndose así en un antecesor ideológico. Filósofo y escritor (como Sartre), refleja influencias de, entre otros, Kant, Descartes, Spencer, Mill, Darwin y Emeson. Es considerado el filósofo francés más importante de su tiempo (al igual que Sartre lo sería en su época), representando el paso del siglo XIX al XX. Obtuvo su doctorado en Filosofía en 1889, disertando sobre Aristóteles y sobre el *Esaie sur les données immédiates de la conscience* (concepto clave en Sartre). En 1887 fue nombrado Maître de conférences de *l'École Normale Supérieure* y dos años más tarde impartió clases en la cátedra de filosofía moderna del *Collège de France* (Instituciones cercanas a Jean Paul). No se le permitió el acceso a la Sorbona por la oposición del grupo de académicos tradicionalistas. Obtuvo, como Sartre, grandes distinciones. En 1914 fue nombrado miembro de la Academia de Francia y en 1927 obtuvo el Premio Nobel de Literatura. Durante la Primera Guerra Mundial desarrolló una intensa labor en apoyo de la Entente. Expresó su oposición al régimen de Vichy (Sartre se implicó asimismo en la Segunda Guerra Mundial y en la política francesa). En los últimos años se sentía cerca del catolicismo pero, según confesó en su testamento cedido al personalista E. Mounier, evitó la conversión oficial porque, siendo miembro de familia judía, de origen polaco, temía apoyar con su prestigio el antisemitismo fomentado en Europa por el nazismo (aspecto religioso-católico que le distancia del ateísmo sartreano).

Entre sus obras encontramos *Introducción á la métaphisique* (1903) síntesis de su filosofía; *L'évolution créatrice* (1907. Edit. Cactus, 2007) de gran resonancia; *L'intuition philosophique* (1911); y *Les deux sources de la morale et de la religion* (1932. Ed. Trota 2020). En la *Introducción a la metafísica*, al explicar qué entiende por Filosofía, desarrolla entre otras las ideas de que la filosofía no puede ser absorbida por la ciencia, ya que posee problemas y

procedimientos distintos. Defiende la especificidad del hombre, su interioridad y su libertad. Analiza los temas de Dios y el ser humano, siendo éste ser libre y responsable que se crea a sí mismo. En todos ellos, con matices lógicamente distintos, comprobamos una cierta afinidad con Sartre. No obstante, ambas concepciones se separan al defender Bergson el determinismo de la naturaleza. En *La Evolución creadora* expone la idea de la distinción entre lo orgánico y lo inorgánico, repasando las teorías evolutivas, y defendiendo la superioridad de la conciencia sobre la materia. En el *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, concibe la conciencia como un tiempo que significa libertad y que se opone a la perspectiva mecanicista y cientista. Considerado el filósofo de la intuición, buscó la solución a los problemas metafísicos en el análisis de los fenómenos de la conciencia, reactualizó la tradición del espiritualismo francés y encarnó la reacción contra el positivismo del siglo. A este concepto de la conciencia de Bergson se refiere explícitamente Sartre en *La Trascendencia de l'Ego* (1972), cuando al explicar la constitución del Ego, lo describe como *pôle des actions, des états et des qualités* (pp. 54-71). Habla de dos estructuras: *l'intimité et l'indistinction* y dice textualmente: *C'est cette indistinction qu'on retrouvera par exemple dans la fameuse "multiplicité d'interpénétration de Bergson"* (p. 67).

A tal efecto, Hernán Neira (2003, Julio-Diciembre 85-96), ha realizado un interesante estudio comparativo entre ambos autores -Sartre-Bergson- en su trabajo sobre *Creación y reproducción de la libertad en la obra de Jean-Paul Sartre*. Se refiere a las diferencias y similitudes existentes entre ellos. En relación con sus diferencias, enumera en primer lugar el concepto de *determinismo* (al que nos hemos referido) que Bergson atribuye a su idea de *evolución creadora*, en oposición a la concepción sartreana opuesta radicalmente a cualquier tipo de determinismo. La segunda diferencia que Neira aprecia se refiere a las distintas perspectivas curriculares de ambos, siendo Bergson un profesor plenamente universitario y siendo Sartre una persona independiente del ámbito académico. En lo que respecta a sus puntos comunes, Neira se refiere a la perspectiva que también hemos señalado de ser ambos verdaderos puntos de referencia filosófica, entre 1910 y 1940 en el caso de Bergson y entre 1940-1970 en el caso de Sartre, momento que el existencialismo es reemplazado por el estructuralismo de Lévi-Strauss, Derrida y Deleuze. En sus respectivos periodos, ambos gozaron de gran prestigio intelectual y de una gran popularidad, llegando a obtener el Premio Nobel de Literatura en 1927 y 1964, respectivamente. Desde el punto de vista más filosófico, ambos coinciden en su oposición al positivismo y al imperativo moral.

Por su parte, A Cohen-Solal (2005^a) se refiere a la relación Sartre-Bergson en dos ocasiones. La primera, para incluir a Bergson entre las lecturas prioritarias de Sartre. La segunda para situarlo en 1928, cuando obtuvo los certificados de psicología y de historia de la filosofía y en 1929 cuando consiguió los de filosofía general, lógica, moral y sociología. Explica Cohen-Solal que por aquel tiempo, Sartre no se identificaba en absoluto con la tradición del racionalista idealista de Leon Brunschvicg. Matiza que “siendo totalmente reacio al cientismo positivista, prosiguió el estudio de quien le había acercado a la filosofía: Henri Bergson”. Intentó forjarse una tercera vía “entre el espiritualismo y el positivismo”, caminando a tientas hacia un pensamiento sobre “la creatividad y la evolución”, ideando desde cero una “filosofía de la libertad” totalmente laica. Más aún, haciendo caso omiso de unos profesores a los que no valoraba, se dirigió a Descartes, Kant y Spinoza” (o. cit. pp 101-102). Así pues, constatamos una cierta línea directa de Sartre con Bergson, siempre desde sus correlativas diversas interpretaciones.

Sobre la relación de Sartre con A. GIDE (1869-1951. P. Nobel en 1947), una vez más Cohen-Solal nos hace una excelente descripción, repasando los especiales encuentros mutuos a lo largo de sus vida. Recuerda: la significativa anécdota cuando al hablarle por primera vez a Gide de Sartre, exclamó: ¿quién es ese tal Sartre?; la lectura de *Le Mur* (1938) por parte de Gide a través de la cual detectó rápidamente la valía del “nuevo escritor”; la visita de Sartre a Gide cuando en el verano de 1941 intentó ampliar su grupúsculo de resistencia; el saludo sartriano al escritor de la descolonización; la mueca perpleja de Gide a raíz de su visita a una exposición de pintura soviética tras el llamamiento de Sartre; el encuentro en el verano de 1950 en la casa de Provenza de Gide, posando para una secuencia de la película que M. Allégret rodaba sobre Gide...etc. (820).

A la muerte de Gide en 1951, Sartre le dedicó un breve artículo en *Les Temps Modernes* donde elogiaba las virtudes del escritor que acababa de morir a los ochenta años. Sartre se refería a Gide como “el mismo hombre que se atrevió a publicar la profesión de fe del *Corydon*, el requisitorio del *Viaje al Congo*, que tuvo el valor de ponerse del lado de la URSS cuando hacerlo resultaba peligroso y, con mayor valor aún, se retractó públicamente cuando estimó, con razón o sin ella, que se había equivocado”. Para Sartre, era esa -

(819) Cohen-Solal, A.: Sartre 1905-1980”, o. cit., pp. 156 y 262.

(820) Cohen-Solal, A.: Sartre 1905-1980”, o. cit., pp. 422.

mezcla de cautela y audacia la que hacía ejemplar a Gide. En su “Gide vivant” Sartre elogió *la audacia del francotirador, la lógica de la contradicción y de la búsqueda permanente, el coraje de la subversión contra los valores de los bienpensantes, la opción por la verdad a cualquier precio*, subrayando que, contrariamente a tantos otros, *Gide es un ejemplo irremplazable porque decidió convertirse en su propia verdad*. Y como si hablara de sí mismo –enfatisa Cohen-Solal- Sartre afirma de Gide que toda verdad, como decía Hegel, es un proceso de llegar a ser. (A veces) –dice Sartre- se toma la idea como un producto acabado sin percibir que no es sino su lenta maduración, una sucesión de necesarios errores que se corrigen, de visiones parciales que se complementan y se ensanchan. A decir de Cohen-Solal, esta despedida a Gide permanecerá como un pequeño hito en el largo camino de las investigaciones biográficas y autobiográficas de Sartre (821). Un ejemplo del estilo y profundidad de Gide lo encontramos en su obra *Les caves du vatican* (1922) donde se pronuncia frente al hecho religioso, un tema tan cercano a Sartre (822).

En lo concerniente a la relación Sartre - F. MAURIAC (1885-1970. P. Nobel en 1952), la condición de escritor católico marcó la distancia de aquel que se había significado expresamente como ateo existencialista. Sartre fue muy duro en ocasiones con Mauriac, mientras la actitud de éste hacia Sartre fue realmente ejemplar. A decir una vez más de Cohen-Solal, privilegiada investigadora del entorno personal y profesional de Sartre, Mauriac rindió homenaje en su *Bloc Notes* al gesto de Sartre de rechazar el Premio Nobel.

(821) Cohen-Solal, A.: Sartre 1905-1980”, o. cit., pp. 422.

(822) Gide, A.: *Les caves du vatican*. Gallimard, Paris 1922 pp. 5, 7, y 251:

En efecto, al comienzo de su *Livre premier* titulado Anthime Armand-Dubois, Gide recoge una cita de George Palante de *Chronique philosophique* du Mercure de France (Déc, 1912) en la que afirma: *Pour ma part, mon choix est fait. J’ai opté pour l’athéisme social (que) j’ai l’ai exprimé depuis une quinzaine d’anées, dans une série d’ouvrages...*(p. 5). Y comienza el capítulo I: *L’an 1890, sous le pontificat de Léon XIII, la renommé du docteur X, spécialiste pour maladies d’origine rhumatismale, appela à Rome Anthime Armand-Dubois, franmaçon.*

- Eh quoi? s’écriait Julius de Baraglioul, son beau-frère, c’est votre corps que vous vous en allez soigner à rome! Puissiez-vous reconnaître là-as combien votre âme est plus malade encore! (p. 7).

Al final de la obra, el personaje Lafcadio confiesa: *J’ai tué comme dans un rêve; ...Pourquoi me réveiller? Si c’est pour me réveiller criminel....Que me este-t-il à faire à present? Sinon, quand le jour paraîtra, me livrer.*

- Cést à Dieu qu’il faut vous librer, non aux hommes...L’Église est là pour vous prescrire votre peine et pour vous aider à retrouver la paix, par-delà votre repentir (p. 251).

Recoge las palabras de Mauriac cuando afirmaba: “me admiro por admirar a este filósofo que, en sus comienzos de la vida literaria quiso retorcerme el cuello”. En 1961, en el mismo *Bloc Notes*, había reconocido que un texto de Sartre orientaba su meditación de cristiano: “por tercera vez –escribe- un texto de Sartre orienta mi meditación de cristiano. Sartre se ha convertido en un escritor en el sentido en que lo entiendo, un hombre que se sirve de la literatura para aclarar sus relaciones con los seres a los que amó. ¿Quién habría dicho hace quince años que aquel joven Sartre, que parecía haber entrado en la vida para romperlo todo, pondría un día su dialéctica al servicio de su corazón y del nuestro? (823).

En *Situations I* (1947), Sartre dedica uno de sus apartados a “M. François Mauriac et la liberté”. Explica que al referirse a Mauriac podía hacer mención de varias de sus obras como *Maimona* o *Plongées*, pero que se dirige especialmente a su texto de *La Fin de la Nuit* dado que el objetivo del mismo es tratar *le problème de la liberté*. Irónicamente se refiere a la libertad que defienden los autores cristianos porque *par la nature de leur croyance, sont les mieux disposés à écrire des romans: l’homme de la religion est libre*. El novelista católico F. Mauriac –dice Sartre- describe al personaje de *La Fin de la Nuit*, *Térèse Desqueyrous*, como una mujer que quiere alcanzar lo más profundo de la libertad, entendiendo por tal *le pouvoir de dire non à la loi qui les écrase*. Libertad de decir *non* o, a lo sumo, de no decir *oui*. Libertad –dice Sartre- *cartésienne, infinie, informe, sans nom, sans destin, toujours recommencée* (824).

Pero hay algo más grave –critica Sartre- son las apreciaciones definitivas que Mauriac está dispuesto a conceder hace que *il ne conçoit pas ses personnages comme il le doit*. Antes de escribir, él forja, inventa, su esencia decretando *qu’ils seront ceci ou cela*. En las páginas siguientes de su capítulo, Sartre aplica duramente sus conceptos del *en-soi* y del *pour-soi*, del proyecto y en definitiva de la libertad a la obra de Mauriac. Cuando Mauriac –dice- usando de toda su autoridad de creador, nos hace tomar *ces vues extérieurs pour la substance intime de ses creatures*, sencillamente las transforma en cosas, las cosifica. Para él, las cosas son: *elles n’ont que des*

(823) Cohen-Solal, A.: 2005^a, o. cit., pp. 574-575 y 568.

(824) Sartre, J.P.: *Situations I*. Gallimard, París 1947, pp. 33-52: 33, Nota 1.; 34 y 35.

dehors. Les consciences ne son pas: elles se font. Sartre, lógicamente, se está refiriendo al intento cristiano de explicar la existencia desde una realidad, un Dios, “exterior” al hombre y al mundo. Por eso -insiste- Mauriac, *en ciselant sa Thérèse sub specie aeternitatis, en fait d’abord une chose.* De ahí que, no más que la conciencia, la libertad no constituye “l’être véritable” de Thérèse”. La libertad de *La Fin de la Nuit* se convierte, de este modo, en *l’histoire d’un servitude* (825).

Sartre, en definitiva, ve en el personaje de Teresa el viejo conflicto teológico entre *l’omniscience divine et de la liberté humaine*. El tema religioso es, ciertamente, una constante en la obra de Mauriac. En *Les Anges noirs* (1936), por ejemplo -un drama realista de fuerza extraordinaria según sus editores- sitúa a su personaje atormentado frente a la presencia religiosa representada por el sacerdote: *Je ne doute point, monsieur l’abbé, de l’horreur que je vous inspire. S’il existe au monde un homme à qui je souheteriais de m’ouvrir, c’est á vous. Simplement comme prêtre, vos ne m’intéressez pas. Rien ne nous sépare: ni vottre vertu, ni mes crimes! Pas même votre soutane que j’ai faillit porter, pas même votre foi”* (826).

Y, en cuanto a SAINT JOHN PERSE (1887-1975. Premio Nobel en 1960), el precedente inmediato a la condecoración de Sartre, encontramos igualmente un autor -en este caso, un poeta- que hace de su literatura una reflexión filosófica sobre lo esencial ser humano. Hace referencia a: la diferencia con la ciencia moderna, el orden social, la acción, la insumisión, la nada, el optimismo, el acontecer histórico y el propio mundo, temas todos ellos afines a los analizados por J.P. Sartre. Alexis Leger, su verdadero nombre, ligado por sus estudios con la Universidad de Bourdeaux, conoció entre otros a O. Redon, P. Claudel, P. Valery, A. Gide, y A. Cohen lo sitúa en círculos próximos a Sartre. Por su profesión de diplomático fue un incesante viajero, al estilo de Sartre, en España, Alemania, Reino Unido y Pekín. Fue secretario general del ministerio de asuntos exteriores hasta 1940, año de la ocupación de Francia por Alemania, cuando fue destituido por ser considerado un declarado antinazi. Finalizado su periodo como diplomático, sufrió un largo exilio en Washington D.C. durante el cual desarrolló su etapa literaria más fecunda.

(825) Sartre, J.P.: *Situations I*, o. cit., , pp. 43-45 y 47.

(826) Mauriac, F.: *Les anges noirs*, B. Grasset, Paris, 1936, pp. 5 y 7.

El discurso de aceptación del Premio Nobel es considerado como un modelo de elocuencia, de expresión filosófica y de compromiso contemporáneo. Comienza su exposición reconociendo que la literatura y la poesía “no recibe honores a menudo”, disociándola al igual que Sartre (recordemos su rechazo del Nobel) de una sociedad “sometida a las servidumbres materiales”. Fue, no obstante, caballero, oficial y comendador de la Legión de Honor, distinción igualmente concedida a Sartre. Como Jean Paul, marca una diferencia –no una oposición– con la ciencia moderna y las ciencias concretas, entendiendo que si bien ambas difieren en los métodos de investigación, sin embargo se plantean en el fondo “un idéntico interrogante”. Constata que la ciencia moderna, dentro de sus grandes potencialidades, reconoce paralelamente sus “límites racionales”, su relatividad, su dimensión “cuántica” de incertidumbre y de indeterminismo y acude, incluso, a la imaginación “como verdadero terreno de la germinación científica” (Véase *La Nausée* y *l’Imagination* sartreanas). Si ésto es así –se pregunta– ¿no tenemos derecho a considerar que instrumento literario-poético es tan legítimo como el instrumento lógico? (827).

En su opinión, la gran aventura del espíritu poético-literario no es inferior en nada a las grandes aventuras de la ciencia moderna puesto que si ésta posee la teoría de un universo en expansión, “no hay menos expansión en el infinito moral del hombre”. En un contexto muy similar al que Sartre expresaba en *Questions de Méthode* respecto a la filosofía (vide supra), la superrealidad de la que se inviste el literato-poeta “no puede ser la de la ciencia”. La literatura dispone de un lenguaje “al que se transmite el movimiento mismo del ser”. Lo cual le conduce a emitir una crítica a la propia filosofía en el más puro estilo sartreano, dado que “cuando los filósofos mismos abandonan el umbral metafísico, acude a la literatura para relevar al metafísico”. Es entonces la literatura y la poesía –no la filosofía– la que se revela como la verdadera capaz de “asombrarse”, siguiendo la expresión de la filosofía antigua (828).

La literatura poética, por otra parte, es ante todo “un modo de vida y de vida integral”, es parte irreductible del hombre. Y hasta el orden social y en lo inmediato humano, “enciende la alta pasión de los pueblos en busca de la claridad”. La literatura y la poesía –léase *filosofía* en términos sartreanos– abren un

(827) Saint-John Perse: *Discurso de aceptación del Premio Nobel*, Academia Sueca. Noruega, 1960.

(828) Saint-John Perse: o. cit., 1960.

dad”. La literatura y la poesía –léase *filosofía* en términos sartreanos- abren un nuevo *humanismo* (recordemos que *L'Existentialisme est un humanisme*), de universalidad real y de integridad psíquica. Fiel a su papel, pretende profundizar en el “misterio del hombre, persiguiendo su plena integración”. La literatura poética, por ello, y en coincidencia con la concepción de Sartre, es “acción, pasión, poder y renovación”. Se niega paralelamente a “disociar arte y vida, y a ser ausencia o rechazo”. Atada a su propio destino y libre de toda ideología, “se reconoce igual a la vida misma”. La ambigüedad que a veces se le reprocha, no proviene de su propia naturaleza que es la de esclarecer, sino del misterio – léase complejidad- “que baña al ser humano” (829).

Como Sartre, se atreve a analizar la *Nada*, afirmando no obstante que “no es verdad que la vida pueda renegar de sí misma”, nada viviente procede de la nada. Tampoco “nada guarda forma ni medida bajo el incesante flujo del Ser”. Concepto de la *Nada* que no le impide el compromiso optimista con el entorno, con la historia y con su tiempo, tal como Sartre exponía en su *proyecto existencial* que emerge de la angustia y de la responsabilidad. Por su adhesión total con lo que existe –afirma- el literato y poeta- “nos enlaza con la permanencia y la unidad del ser. Su elección es de optimismo, ligado al acontecer histórico. Nada del drama de su tiempo le es extraño”. Saint- John Perse concluye propugnando que a la literatura y a la poesía corresponde atestiguar la doble vocación del hombre, “de evocar en cada siglo una condición humana más digna, asociándola al alma colectiva con la energía espiritual en el mundo” (830).

Así, pues, Bergson en 1927, Gide en 1947, Mauriac en 1952, Camus en 1957, Saint- John Perse en 1960 y Sartre en 1964 obtuvieron el Premio Nobel de Literatura que respondía a una gran calidad y técnica de la escritura, pero fundamentalmente a la expresión de una reflexión filosófica sobre los temas de su tiempo que siguen siendo los nuestros -aunque en circunstancias diversas- en el Siglo XXI. Sorprendentemente –observa Cohen-Solal (2005^a)- después del rechazo de Sartre, ningún otro escritor francés fue coronado por la Academia Sueca. ¿Pudo –se pregunta- la Academia considerar como algo des- despectivo el gesto sartreano que no pretendía provocar un escándalo?. Y André Malraux, candidato al Nobel de 1969, ¿no sería de alguna forma una víctima de la renuncia de Sartre? (831).

(829) Saint-John Perse: o. cit., 1960.

(830) Saint-John Perse: *Discurso de aceptación del Premio Nobel*, Suecia, 1960.

(831) Cohen-Solal, A.: o. cit, 2005^a, p. 574.

Albert Camus: un Nobel próximo y crítico. Ruptura ideológico-política

Entre todos los Premios Nobel, fundamentalmente franceses, A. Camus representa en la óptica sartreana alguien especialmente significativo por su doble conexión vital de proximidad personal y de crítica ideológica. Su controvertida relación ha suscitado una amplia documentación. E. Bello, por ejemplo, en su texto “Sartre, Camus y los principios de la acción recogido por Anthropos (1995), nos describe cómo Sartre y Camus, en tanto que escritores, se dieron muestras de indudable aprecio en los estudios críticos de sus respectivas obras. Entablaron una gran amistad que posibilitó la colaboración como intelectuales comprometidos en el estudio y resolución de los problemas de su tiempo. La polémica posterior entre ellos no se puede entender sino “en el contexto de los años de postguerra”, en la época de la guerra fría, en la conflictiva sociedad de 1945 dividida en dos espacios geográficos, en dos bloques ideológicos, que dieron lugar a la Europa esquizofrénica. Por aquel entonces, “no era fácil vislumbrar las posibilidades de una tercera vía”. No era fácil –dirá más tarde Sartre- darse cuenta de la inutilidad de golpear contra dos gigantes sordos que ni siquiera oían nuestros golpes. ¿Cómo llevar a la práctica, entonces, el ideal del intelectual comprometido (*engagé*) defendido por Sartre en *Qu’est-ce que la littérature?* (1947)? (832).

Haciéndose eco de este ideal escribe Camus en el prefacio a *Problemas de nuestra época*: el papel de intelectual “consiste en distinguir, según sus medios, los límites respectivos de la fuerza y la justicia...y yo intenté este trabajo según mis medios”. Trabajo, por cierto, llevado a cabo durante al menos veinte años (1939-1958) en revistas como *Alger Républicain* y sobre todo en *Combat*. El paralelismo entre los dos intelectuales adquiere nuevos signos de identidad, al practicar ambos la escritura a través del artículo crítico que denuncia, que desenmascara, que define principios o reglas de actuación. Paralelismo que lo es también por su coincidente trayectoria profesional. Camus se convierte en el redactor jefe de *Combat* (1944), mientras que Sartre lo hace como fundador y director de *Les Temps Modernes*. Camus pidió a Sartre colaboraciones y le ofreció ser el enviado especial en EEUU, función que Sartre aceptó con entusiasmo, como aceptó serlo igualmente de *Le Figaro*. Sartre, por su parte, invitó a Camus a formar parte del equipo director de *Les Temps Modernes* (surgida en 1945), ofrecimiento que Camus declinó, quizás

(832) Bello, E.: “Sartre, Camus y los principios de la acción”. En, Anthropos (Editorial): *Jean Paul Sartre. Filosofía y Literatura. Un compromiso crítico e Intelectual*. Edición especial dedicada a Sartre. Barcelona, 1995, pp. 80-83.

por razones ideológicas o políticas en relación al marxismo, de acercamiento en el caso de Sartre y de paulatino alejamiento en el caso de Camus (E. Bello, o. cit. p. 82). De lo que no cabe -concluye E. Bello- es de que “Sartre y Camus, con sus propuestas morales, han desempeñado un rol decisivo en el proceso de liberación de las conciencias y de que, con sus reflexiones, han contribuido a los mil debates de nuestro tiempo sobre los principios de la acción” (833).

I. de Vega, por su parte, en el mismo monográfico dedicado por Anthropos a Sartre en 1995, centra su estudio “J.P. Sartre y A. Camus: génesis de una ruptura” en la polémica surgida entre los dos escritores. A su juicio, ella pone de manifiesto las disimilitudes y diferencias de sus planteamientos filosófico-políticos. La producción sartreana se sitúa a partir de los años cincuenta en el horizonte ideológico del marxismo. Evolutivamente, Sartre tratará de humanizar la filosofía de Marx mediante la ubicación de la subjetividad en la dialéctica histórica y la necesaria crítica, por consiguiente, de la dialéctica de la naturaleza o *mito materialista*. La perspectiva ético-política de Camus, por su parte, se sitúa frente al historicismo oponiéndose a la justificación de la violencia en nombre de la Historia. Sartre tratará de responder en fases posteriores tanto a Camus como a Merleau-Ponty a través de la *Crítica de la razón dialéctica*. La CRD es, como sabemos, el proyecto de fundamentar una nueva Filosofía de la Historia lo que, en opinión de de Vega, “de alguna manera le lleva a reconocer las críticas de sus colegas” (834).

La mejor versión de sus mutuas relaciones nos la ofrece, sin duda, el propio Sartre en sus *Conversaciones* con Simone de Beauvoir (1982). Sartre reconoce abiertamente: “Sí, la ruptura con Camus, en el fondo, fue política”. S. de Beauvoir narra las relaciones entre ambos: cómo le conoció en un ensayo general de *Les Mouches*, ya que Sartre había escrito un artículo crítico muy entusiasta a propósito de *El extranjero*. Sobre su relación personal Sartre confiesa que “en cierto modo no había intimidad; no faltaba en las conversaciones, pero no era profunda; sabíamos que había cosas que nos enfrentarían si se hablaba de ellas, las callábamos. Le teníamos mucha simpa-

(833) Bello, E.: “Sartre, Camus y los principios de la acción”, o. cit., pp. 84-85.

(834) Vega (de), I.: “J.P. Sartre y A. Camus: génesis de una ruptura”. *Anthropos*, monográfico sobre Sartre, Barcelona 1995, pp. 86-91.

tía, pero sabíamos que no había que ir más allá. La gente quería complacernos llamándonos a los tres (incluye a S. de Beauvoir) “existencialistas” y eso a Camus le enfurecía. Efectivamente no tenía nada en común con el existencialismo”. Hacia 1943 y 1944 las relaciones entre ambos eran muy estrechas. En 1944 –describe Sartre- yo entré en el grupo de “resistencia” de Camus, un poco antes de la Liberación. Me encontré allí con gente que no conocía que se reunían con Camus para plantear lo que la resistencia podía hacer en ese último periodo de la guerra. Luego, Camus envió a Sartre a América como reportero de *Combat* (835).

La relación comenzó a deteriorarse a raíz de una discusión que Camus mantuvo con Merleau-Ponty a propósito de su artículo sobre Koestler y el bolchevismo. En aquella época Camus no soportaba a Merleau-Ponty dado que éste simpatizaba con el comunismo. Por mi parte –decía Sartre- por aquel entonces “manteníamos una relación de doble actitud”: la política nos separaba pero, mientras fuimos amigos, nuestras diferencias políticas “no nos impedían charlar”. La desavenencia definitiva fue a propósito de la publicación del libro de Camus *L’Homme revolté*. Yo buscaba –sigue diciendo Sartre- a alguien que quisiera hacer la crítica del libro en *Les Temps Modernes*, pero sin atacarlo demasiado. Jeanson (se refiere a Francis Jeanson, su amigo y colaborador) se ofreció a hacerlo. Debido a ciertos desacuerdos con Camus (Camus no aceptó colaborar con Jeanson en una revista que fuera la contrapartida de *Les Temps Modernes*, pero más a la izquierda ya que *Les Temps* era reformista), Jeanson escribió un artículo violento, agresivo, en una línea que no era la que yo deseaba. Merleau-Ponty, responsable de *les Temps Modernes* en París se asustó y pensó que a mí no me gustaría que apareciese, discutió vivamente con Jeanson y le permitió que el artículo se publicase con algunas condiciones.

(835) S. de Beauvoir: *La ceremonia del adiós. Seguido de Conversaciones con Sartre*. Edhasa. Barcelona, 1982 (*La cérémonie des adieux*. Gallimard. Paris, 1981): pp. 223, 340-342.

En el mismo contexto de la conversación, Simone de Beauvoir le pregunta entonces: Y qué relación tuvo vd. con Merleau-Ponty y con Koestler?. A lo que Sartre responde: “Nunca hubo una profunda amistad ni con uno ni con otro. Sencillamente sentía una gran estima por Merleau-ponty y cuando escribí aquel artículo a propósito de su muerte, fui totalmente sincero, pero tratar con él no era nada fácil”. ¿Y, con Koestle? pregunta S. de Beauvoir: “Cuando le conocimos –responde Jean Paul- le saludamos con mucha simpatía, pero pronto empezó a aburrirnos con su anticomunismo....No es que fuéramos tozudamente amigos de comunistas, pero el anticomunismo de Koestler nos parecía sin valor. Él había sido comunista y había roto. Nunca decía exactamente por qué” (o. cit., p. 345).

Camus se enfureció y me atribuyó a mí todas las ideas de Jeanson , “como si yo fuera el autor del artículo”. Redactó un artículo contra mí, “le respondí bastante duramente y ahí se terminó nuestra amistad”. Seguí sintiendo cierta simpatía por él -sigue diciendo Sartre- aunque su política completamente diferente a la mía se manifestó por ejemplo en su actitud durante la guerra de Argelia (836).

Como no podía ser de otro modo, Annie Cohen-Solal (2005^a) complementa la perspectiva de las *Conversaciones* de Sartre con S. de Beauvoir, repasando los acontecimientos que vivieron conjuntamente Sartre y Camus, fundamentalmente en el periodo posterior a la liberación de París. En 1944 - cuenta Cohen Solal- Sartre y Camus comparten los primeros signos de una liberación de París, tras el desembarco de los aliados en Normandía. Camus aconsejó a Sartre (totalmente comprometido con la resistencia) que cambiara de domicilio. Es el momento en el que “el reportero Sartre”, reclutado por Camus, inicia una serie de artículos muy arriesgados. Cuando la liberación de París llega por fin –sigue narrando Cohen-Solal- el sábado 26 de Agosto de 1944 “todo París está en la calle. De Gaulle, Leclerc, Chaban-Delmás, desfilan por los Chanps-Élysées. Sartre, además de escribir, se desplaza por París como un loco. Camus le cita en el periódico”. Esos días seguirán alimentando por mucho tiempo los próximos artículos: de Sartre: “Paris sous l’occupation”, “Qu’est-ce qu’un collaborateur?”, “La Fin de la guerre”...Como un testigo privilegiado que acude en el momento preciso, “Sartre describe la atmósfera del París ocupado” (837).

Al final del año 1944, la vida cotidiana en París sigue siendo anormal pero con alivio y esperanza. Los escritores, de vuelta de sus lugares de exilio, hacen balance. Sus opiniones son muy divergentes. Camus desaprueba formalmente la pena de muerte (p. 290). En una conversación mantenida con Denis de Rougemont, éste pregunta a Sartre: Entonces, ¿cómo ve vd la actual vida literaria francesa?. Bueno -responde Sartre- hay en este momento dos grandes escritores, Albert Camus y Simone de Beauvoir. ¿Albert Camus? pregunta D. Rougemont- Sí -dice Sartre- Camus es un escritor argelino, un pied-noir, y todo lo contrario a mí: es guapo, elegante y racionalista. Sartre de-

(836) S. de Beauvoir: *La ceremonia del adiós. Seguido de Conversaciones con Sartre*. o. cit. pp. 344.

(837) Cohen-Solal, A: Sartre 1905-1980. Edhesa. Barcelona 2005^a, pp. 286, 287 y 289.

dica una verdadera oda a Camus, hablando de la vieja guardia: Gide, Giraudoux, Anouilh, y de la nueva: Camus, Cassou, Leiris. Camus -sigue diciendo Sartre- tiene una obra oscura y pura. Nos ofrece la promesa de una literatura clásica, sin ilusiones, pero llena de confianza en la grandeza de la humanidad; dura, pero sin violencia inútil; apasionada, pero sin contención. Una literatura que se esfuerza en retomar la condición metafísica del hombre participando a la vez plenamente en los movimientos de la sociedad. Y -añade Sartre- esa idea de que el hombre es a la vez libre y responsable...sé muy bien de quién la he aprendido (838).

En los años siguientes, de 1945 a 1948, se suceden una serie de acontecimientos que van trazando el perfil de la nueva relación Sartre-Camus. En la *rentrée* literaria del otoño de 1945, en el escenario del teatro Hébertot, la nueva obra teatral de Camus, *Calígula*, fue unánimemente aplaudida. Hacia 1946, Camus advertía en *Combat* (no se sabe si en parte dirigiéndose a Sartre): “a menudo, un país vale lo que vale su prensa...”. La creación y evolución de *Les Temps modernes* fue uno de los hitos significativos en las mutuas relaciones. La idea de *Les Temps Modernes* se concretó entre Sartre, Beauvoir y Merleau-Ponty, a la que más tarde se unirían Camus y Leiris. Las discusiones del grupo de resistencia *Socialisme et Liberté*, así como las detenciones de Yvonne Picart y de François Cuzin y otros sucesos, irían configurando gradualmente la respectiva conciencia sobre la realidad política y su correlativo posicionamiento (839).

En 1946 aparece *L'Existencialisme est un humanisme* originándose una corriente y hasta una moda en torno a él. Por aquel tiempo – describe Cohen-Solal, citando a A. Billy y Ch. Cronan- el existencialismo se había convertido en algo habitual. Estos autores cuentan anecdóticamente que era imposible salir a cenar fuera sin que alguna hermosa jovencita te llamara aparte y te planteara, con tono de confianza tímida, la pregunta ritual: ¿puedes explicarme qué es todo eso del existencialismo?. Ch. Cronan propuso, incluso, una auténtica formación acelerada en existencialismo: el existencialismo -afirmaba- como la fe, no se explica, se vive. Es la creencia de que el hombre se crea a sí mismo a lo largo de la vida por sus actos. J. P. Sar-

(838) Rougemont, D.: *Politique de la personne*, 1934, citado por Cohen-Solal, 2005^a, o. cit. p. 310.

(839) Cohen-Solal, A.: Sartre 1905-1980, o. cit. pp: 338-340.

tre ha sido quien le ha hecho renacer y lo ha puesto de moda. Afirma que la existencia precede a la esencia. El existencialismo se extendió a todo el mundo, a lo que Sartre llamó el “público total”. Llegó a designar una mezcla de corriente filosófica, estilo de vida, “religión”, una amplia categoría que incluía todas las ideas nuevas que circulaban en aquel momento. No obstante Cohen-Solal aclara que su evolución en un momento dado le convirtió en algo irreconocible “que nada tenía que ver con las obras de Sartre” (840).

En cualquier caso, como hemos comentado, *Camus* no se consideraba existencialista. Lo corroboraban personalmente tanto Sartre como el mismo. A medida que el existencialista Sartre se fue inclinando hacia posiciones más proclives con el socialismo marxista, sus relaciones con Camus se fueron igualmente degradando. Por el mismo motivo, Camus se había enfrentado también con M. Ponty. En el famoso gran mitin de la sala Pleyel del 13 de diciembre de 1948, Camus expresó la idea de que “el mundo está sumido en la infelicidad y los inquisidores se sientan en los sillones ministeriales”, antes de lanzar la fórmula: “más vale equivocarse sin matar a nadie que tener razón ante un montón de cadáveres”. Merleau-Ponty había sido invitado, pero Camus intervino: no participaría en el mitin si también lo hacía Merleau-Ponty. Camus –confirma Cohen-Solal– arrastraba una audiencia demasiado numerosa y “finalmente Merleau-Ponty fue excluido” (841).

Una de las obras clave para entender la relación Sartre-Camus es, sin duda, *L'Étranger* (1957) (842). A la crítica de esta obra, Sartre dedica uno de

(840) Cohen-Solal, o. cit. pp. 346-347

(841) Cohen-Solal, o. cit. pp. 398-399

(842) Camus, A.: *L'Étranger*. Gallimard. París, 1957

Una de las ideas centrales de *L'Étranger*, en torno al hecho religioso –la libertad del hombre frente a la creencia religiosa– queda reflejada en el diálogo entre sus personajes. El personaje de Camus está condenado a muerte...el capellán de la cárcel trata de conducirlo hacia la esperanza religiosa...El personaje lo rechaza y expresa su confianza en sí mismo, en haber realizado siempre su libertad “J'étais condamné a mort...C'est à ce moment précis que l'aumônier est entré (en la celda)...Pourquoi, m'a-t-il dit, refusez-vous mes visites?. J'ai répondu que je ne croyais pas en Dieu...Il me disait sa certitude...je portais le poids d'un péché dont il fallait me débarrasser. Selon lui, la justice des hommes n'était rien et la justice de Dieu tout... Pero, J'avais toujours raison. J'avais vécu de telle façon et j'aurais pu vivre de telle autre. J'avais fait ceci et je n'avais pas fait cela. Je, n'avais pas fait telle chose alors que j'avais fait cette autre” (pp. 168-176).

los capítulos de *Situations I* (1947). Sartre nos describe lo que piensa de esta obra y en realidad del propio Camus. Apenas salido de las prensas -nos relata- *L'Étranger* de Albert Camus obtuvo un gran éxito. Se repetía que era *le meilleur livre depuis l'armistice*. Pero, entre la producción literaria de la época esa novela *était lui-même un étranger*. Como contrapartida de su carácter gratuito, *le roman demeurait assez ambigu*". ¿Cómo comprender realmente a sus personajes? (843).

Camus, en el mito de Sísifo, aparecido algunos meses después, nos ha dado el comentario exacto de su obra: *son héros n'était ni bon ni méchant, ni moral ni immoral*. Estas categorías no le convienen; forma parte de una especie muy singular a la que el autor reserva el nombre de *absurde*. Pero esta palabra adquiere bajo la pluma de Camus significados muy diferentes. ¿Qué es lo absurdo como estado de hecho, como dato original?. Nada menos que *le rapport de l'homme au monde*. La muerte, el pluralismo irreductible de las verdades y de los seres, la ininteligibilidad de lo real, el azar, son los polos del absurdo. En realidad -sigue opinando Sartre- *ce ne sont pas là des thèmes bien neufs* y Camus no los presenta como tales. Fueron enumerados desde el siglo XVII (844).

Por el estilo helado de *El Mito de Sísifo*, por el tema de sus ensayos, *M. Camus se place dans la grande tradition de ces Moralistes français qu'Andler appelle avec raison les précurseurs de Nietzsche*. En cuanto a las dudas que nos plantea con respecto al alcance de nuestra razón, se hallan en la tradición más reciente de la epistemología francesa. Si se piensa en el nominalismo científico, en Poincaré, Duhem y Meyerson, se comprenderá mejor el reproche que nuestro autor le hace a la ciencia moderna. Camus tiene *quelque coquetterie* de citar textos de Jaspers, Heidegger y Kierkegaard *qu'il ne semble, d'ailleurs pas toujours bien comprendre*. Pero sus verdaderos maestros están en otra par, todo anuncia un clásico, un mediterráneo, recuerda a las antiguas geometrías de Pascal y de Rousseau y lo aproxima a Maurras, ese otro mediterráneo del que difiere, no obstante, mucho más que de un fenomenólogo alemán o un existencialista danés (845).

(843) Sartre, J.P.: "Explication de l'Étranger". En, Sartre: *Situations I*. Gallimard. Paris, 1947, pp. 92- 112: 92. / Sartre: *Escritos sobre Literatura*. Tomo I. Alianza Losada. Madrid, 1985, pp. 73-92.

(844) Sartre, J.P.: "Explication de l'Étranger", o. cit. p. 93.

(845) Sartre, J.P.: "Explication de l'Étranger", o. cit. p. 94-95.

Sartre finaliza su crítica sobre la obra de Camus interrogándose: ¿cómo clasificar esta obra seca y neta, tan compuesta bajo su desorden aparente, tan “humana”, tan poco secreta una vez que se posee la clave?. No sin vacilar le daría yo –dice Sartre- el nombre de novela a esta sucesión de presentes inertes que deja entrever por debajo la economía mecánica de una pieza armada o en ese caso sería, a la manera de *Zadig* y de *Candide*, una novela corta de moralista, con un discreto sabor de sátira y retratos irónicos que, *malgré l’apport des existentialistes allemands et des romanciers américains, reste très proche, au fond, d’un conte de Voltaire* (846).

Para poner un poco de orden y sistematizar lo que realmente sucedió entre Sartre y Camus, Cohen-Solal (2005^a) nos ayuda, una vez más, con su perspicaz análisis, tratando de describir sus mutuas coincidencias y divergencias así como sus antagónicas trayectorias vitales. Respecto a las primeras, la autora está convencida de que sus coincidencias tenían una sólida base real: los dos pisaron los mismos terrenos: filosofía, novela, teatro, periodismo, política, crítica literaria, cine y, por si fuera poco, investigaron temas afines con tonalidades semejantes. Sus textos, incluso, fueron publicados por el mismo editor. El conflicto entre ellos resultaba, no obstante, previsible dado que, aunque en su trayectoria social y profesional, en sus ambiciones literarias y políticas, eran verdaderos hermanos gemelos, sin embargo “en el fondo eran muy distintos. Sus estrategias, ritmos, y estilos eran totalmente diferentes” (847).

Cuando, desde otra óptica, Cohen-Solal (2005^a) trata de analizar sus *divergencias*, observa que, mientras Sartre romperá con convicción y sin la menor vacilación el contrato burgués bajo cuyo régimen había nacido, Camus permanecerá fiel durante toda su vida a su bagaje cultural. En realidad, tal y como hemos comentado anteriormente, todo el debate giraba en torno al problema de las libertades en la URSS. El equipo de *Les Temps Modernes* había denunciado los campos de trabajo, negándose al mismo tiempo caer en un anticomunismo indiscriminado. En el abanico de las corrientes de pensamientos que coexistían en *Les Temps Modernes*, Sartre estaba de acuerdo con Merleau-Ponty lo que le distanciaba claramente de Camus. Am-

(846) Sartre, J.P.: “Explication de l’Étranger”, o. cit. p. 112.

(847) Cohen-Solal, A. 2005^a, o. cit. p. 438.

bos representaban “dos formas distintas de considerar la ética en política”, según niveles de comprensión diferentes. Sartre buscará la comprensión moral de la política, pero intentará también integrar en ella la dimensión de las decisiones estratégicas (corto-largo plazo, nacional-internacional, oportunidad-inoportunidad política). Camus, en cambio, se limitará siempre al plano de los principios y de la exigencia moral, negándose a poner sus principios al servicio de una polémica política. Como vemos, un diálogo de sordos “entre un intento de diálogo con lo concreto, frente a una determinación de principios éticos” (848).

Tras esos argumentos *ad hominem* subyacían, en opinión de Cohen-Solal, otros antagonismos que provenían desde el principio de sus diferentes trayectorias vitales y sociales. Sartre era el “heredero” y Camus el “advenedizo”, Sartre era el mimado, descendiente de los Schweitzer con antepasados cubiertos de diplomas, mientras que Camus era el hijo enfermizo de Catherine Sintès, nacida en Chéraga, analfabeta, mujer de la limpieza en Belcourt, barrio obrero de Argel. Sartre era el alumno pretencioso, Camus, el refugiado cultural. Sartre pertenecía a una “élite cultivada”, mientras Camus era un “autodidacta”. La arrogancia paternalista del Sartre de agosto de 1952, habían sido correspondidos con el resentimiento, por parte de Camus. Existían además ciertas formas de rivalidad, inevitables entre dos estrategias de presentación de sí mismos. Sartre era discreto al hablar de sí mismo mientras que Camus hablaba de sí mismo sin problemas y con mayor dosis de narcisismo. Ciertamente, en la historia de la literatura francesa se habían conocido enfrentamientos espectaculares como los de Voltaire-Rousseau, los de Breton-Aragon y otros muchos, pero “ninguno había estado cargado de tanta intensidad”. Sartre se encerró en un silencio brutal sobre Camus, hasta que retornó con su pluma al día siguiente de su muerte (849).

En fechas recientes (Dussert 2015, D. Schweikart 2018, S. Naïr 2019), he hallado interesantes aportaciones a esta sugestiva cuestión de la relación Sartre-Camus, quizás porque en realidad representa el debate entre dos posicionamientos ideológicos que sigue estando vigente en nuestros días. En efecto, un punto de vista novedoso en esta cuestión de la relación Sartre - Ca

(848) Cohen-Solal, A. 2005^a, o. cit. pp. 435, 436 y 437.

(849) Cohen-Solal, A. 2005^a, o. cit. pp. 437, 438 y 439.

mus, nos la ofrece J-B Dussert (2015) en su estudio sobre “La pensée politique du dernier Camus”. Sorprendentemente, nos ofrece una visión de Albert Camus claramente desmitificada. En su texto, comienza reconociendo de A. Camus: *qu’il ait été une conscience morale pour son époque et le soit devenu pour la nôtre, nul ne le contestera*. Se centra en el *Camus politique au sens de son rapport à la cité, de son engagement et de sa responsabilité* tels qu’ils évoluèrent à la fin de sa vie. Pero, se pregunta, ¿qué hubiera hecho Albert Camus si no hubiera muerto el 4 de Enero de 1960?. Je pense –dice Dussert– *que sa mort prématurée, en même temps qu’elle a servi sa légende, l’a sauvé d’événements qu’il n’était pas possible d’affronter convenablement*. Quizás hubiera habido dilaciones que hubieran modificado la imagen bastante ideal que tenemos de él. ¿Se hubiera pasado a la derecha?. “No lo creo”, se responde. Sin embargo, *il ne se sentait déjà plus solidaire de la gauche*. En los últimos años de su vida parece claro –siempre en opinión de Dussert– *combien Camus n’était pas cette “belle âme” au sens gégelien du terme*. Contrariamente a sus antiguos amigos, que se habían convertido en adversarios, *tous ses choix, toutes ses paroles l’engageaient du plus profond de son être*. No era una “belle âme” sino *une âme déchiré* (850).

No menos original se nos muestra la propuesta realizada por D. Schweikart (2018) en su “Sartre, Camus and Marxism for the 21 st Century”. Este autor pretende examinar los supuestos giros hacia la izquierda en el caso de Sartre y hacia la derecha en el de Camus, para tratar de descubrir las razones que les condujeron a la ruptura de su amistad. Tras analizar la crítica de Camus al socialismo marxista llega a la conclusión de que: *I defend a version of Sartrean “existential Marxism” as appropriate for our time* (851).

Muy recientemente, a finales del año 2019, Samir Naïr, colaborador del equipo investigador de Sartre y de Simone de Beauvoir ha querido recordar comparativamente las figuras de Sartre y de Camus. Al igual que nos hemos referido a *une renaissance actuelle de Sartre*, Naïr cree constatar “una operación de recuperación de la gran obra de A. Camus”. Cree muy interesante contrastar la posteridad de Sartre con la de Camus. En su opinión, el autor de

(850) Dussert, J-B.: “La pensée politique du dernier Camus”. *Revue électronique d’études françaises*, II série, 4, 2015, 54-62.

(851) Schweikart, D.: “Sartre, Camus and Marxism for the 21 st Century”. *Sartre Studies International*, 2018, 1-24.

L'Être et le Néant era un pensador “a la altura de Hegel, Marx, Heidegger o Kierkegaard”: “un creador de conceptos, un maestro de la fenomenología, un crítico radical de la enajenación humana, de la moral dominante y de toda forma de dominación”. En el fondo –afirma- era un anarquista moral, desconfiado de toda forma de poder, y por eso se equivocó tanto a la hora de tomar posiciones políticas que requerían cálculo y prudencia. Dedicó su vida a la idea de justicia, como Sócrates a la búsqueda de la verdad. Un tipo de pensador, en realidad, molesto para la conciencia común, profundamente incómodo para el orden establecido, que pone en jaque los fundamentos mismos del vínculo social, y cuya crítica es siempre “transhistórica, es decir, que supera permanentemente a su tiempo” (852).

A su juicio, en cambio, “Camus es otra cosa”. Es un pensador y escritor que con un estilo magistral difícilmente superable, “supo introducir dosis de ética en cada una de sus creaciones”. Hombre comprometido con los conflictos de su tiempo, “siempre rehusó, a diferencia de Sartre, apoyar al socialismo marxista sin, al mismo tiempo, aceptar la dominación de Estados Unidos”, una postura nada fácil en la época de la Guerra Fría. Hoy en día, lo que impacta de Camus es su moral individualista frente a los poderes. Es un humanismo consensual, aliviador, que tiene mucho éxito en una época como la nuestra. Dicho de otro modo, la ideología de Camus es “un ideario moral que topa, de frente, con el anticonformismo radical, irascible a veces, de Sartre”. La visión de Camus es directa, muy eficaz, tiene algo de nobleza humana que genera dignidad en el lector, mientras que la de Sartre está formada por ideas complejas, que requieren el esfuerzo de pensar y que generan interrogantes sobre el sentido profundo de la vida. Ambos no obstante -concluye Nair- “son grandes y dignos testigos de su época, de sus contradicciones y de sus anhelos”. De hecho, después de la muerte de Camus, nadie le rindió mejor homenaje que el mismo Sartre, ofreciéndole un sentido y profundo panejórico (853).

En efecto, en 1960 Camus moría a los cuarenta y siete años, en un accidente de automóvil. Sartre publicó en *Les Temps Modernes* un homenaje a su antiguo amigo “Albert Camus vivant” que fue recogido posteriormente en Si-

(852) Nair, S.: Acompañando a Simone de Beauvoir. Galaxia Gutenberg. Barcelona, 2019, pp. 200- 201

(853) Nair, S.: Acompañando a Simone de Beauvoir. Galaxia Gutenberg. Barcelona, 2019, pp. 201- 202.

tions IV. Como nos recuerda Cohen- Solal (2005^a), Sartre le escribió un texto de gran belleza insertándole en la dinastía de moralistas cuyas obras constituyeron quizá “lo más original de la literatura francesa”. Destacaba su humanismo tenaz, rígido y puro, austero y sensual. Y enfatizaba “la reafirmación de Camus respecto al hecho moral”. Su homenaje a Camus estaba lleno de emocionadas añoranzas y para decirle adiós Sartre había sabido encontrar fácilmente “palabras de amistad” (854).

(854) Cohen-Solal, A.: Sartre, 1905-1980, o. cit. pp. 563 y 565 -566.

MARIO VARGAS LLOSA: UN NOBEL *ENTRE SARTRE Y CAMUS*

En el debate entre Sartre y Camus, encuentro gratamente el análisis intelectual -histórico, reflexivo, y comprometido- de otro gran Premio Nobel de nuestro tiempo, Mario Vargas Llosa, uno de los grandes pensadores y escritores de los siglos XX y XXI. Como J.P. Sartre, ha sido objeto de numerosos y relevantes galardones. En su caso, ha sido reconocido con Premios, entre otros muchos, como: el Biblioteca Breve de Novela (1962), Crítica de Narrativa Castellana (1964), Internacional de Novela Rómulo Gallegos (1967), Crítica de Narrativa Castellana (1967) y Princesa de Asturias de las Letras (1986). Más recientemente ha obtenido los Premios: Planeta (1993), Miguel de Cervantes (1994), P. de la Paz (1996), Nobel de Literatura (2010), D. Quijote (2015) y Francisco Umbral (2019). Es, asimismo, miembro de distintas Reales Academias como la Academia Estadounidense de las Artes y las Ciencias, la Academia Brasileña de Letras y la Academia Peruana de la Lengua. Posée el título de Marqués de Vargas Llosa (855).

Nacido en 1936, años más tarde que Sartre (1905), le tocó vivir en relación a éste los efectos de las dos Guerras Mundiales (1914-1918 y 1939-1945), de la crisis mundial de 1929 y del desarrollo de los nacionalismos. Desde la experiencia francesa, ambos tuvieron que abordar (aunque desde perspectivas y circunstancias distintas) acontecimientos como la liberación de París (1944), la Guerra de Indochina (1947-1954), la guerra de Argelia (1958-1962), el fin de la IV República y comienzo de la Vª (1958), Mayo del 68, y el retiro de De Gaulle a Colombey –les deux Églises (1969) así como su muerte en 1970. Tras ellos se sucederían los distintos Gobiernos de G. Pompidou (1969) y V. Giscard d'Estaing (1974). F. Mitterand asumiría la Presidencia de la República un año después de la muerte de Sartre en 1980.

La obra de M. Vargas Llosa es realmente extensa y abarca (al igual que en Sartre) todos los géneros: desde el ensayo, a la novela, al teatro y al

(855) La carrera literaria de M. Vargas Llosa cobró notoriedad con la publicación de *La ciudad y los perros*, Premio Biblioteca Breve de 1962 y Premio de la Crítica en 1963. En 1965 apareció su segunda novela *La casa verde* que obtuvo el Premio de la Crítica y el Premio Internacional Rómulo Gallegos. Posteriormente publicó piezas teatrales como *La señorita de Tacna* y *La Chunga*; estudios y ensayos como *La orgía perpetua*, *La verdad de las mentiras* y *La tentación de lo imposible*; memorias como *El pez en el agua*; relatos como *Los cachorros* y sobre todo novelas como *Conversación en la Catedral*, *Los cuadernos de don Rigoberto* y *La Fiesta del chivo*.

periodismo. Sin embargo, para describir la “posible” conexión de Vargas Llosa con Sartre no encuentro documento más bello y sincero que su discurso oficial, pronunciado en respuesta a la recepción del Premio Nobel el 7 de diciembre de 2010. Según el acta oficial de la concesión del Premio Nobel, a Mario Vargas Llosa le fue concedido “por su cartografía de las estructuras de poder y sus imágenes mordaces de la resistencia del individuo, la rebelión y la derrota”. M. Vargas Llosa dedica su excelente texto al “Elogio de la lectura y la ficción” que, desde el inicio, me recuerda al de *Le Mots* (1963) de J. P. Sartre. Como éste, enfatiza el papel que los libros desempeñaron en sus primeros años y rememora con detalle a su familia: su madre, su abuelo...Aprendí a leer – nos dice el Premio Nobel- a los cinco años. “Es la cosa más importante que me ha pasado en la vida” (856).

Casi setenta años después –nos cuenta-, recuerdo con nitidez cómo esa magia de traducir las palabras de los libros en imágenes enriqueció mi vida, “rompiendo las barreras del tiempo y del espacio”. La lectura convertía el sueño en vida y la vida en sueño y “ponía al alcance del pedacito de hombre que yo era el universo de la literatura”. Me gustaría que mi madre estuviera aquí –recuerda como Sartre- ella que solía emocionarse y llorar leyendo los poemas de Amado Nervo y de Pablo Neruda, y también el abuelo Pedro...y el tío Lucho. Al igual que Jean Paul, nos confiesa su relación y aprendizaje precoz con / de los grandes autores, entre los que menciona al propio Sartre y Camus. Flaubert –matiza- me enseñó que el talento es una disciplina tenaz y una larga paciencia. Faulkner, que es la forma –la escritura y la estructura- lo que engrandece o empobrece los temas. Martorell, Cervantes, Dickens, Balzac, Tolstoy, Conrard, Thomas Mann, que el número y la ambición son tan importantes en una novela como la destreza estilística y la estrategia narrativa. SARTRE (el subrayado es mío), que las palabras son actos y que una novela, una obra de teatro, un ensayo, comprometidos con la actualidad y las mejores opciones, pueden cambiar el curso de la historia. Camus y Orwell, que una literatura desprovista de moral es inhumana y Malraux que el heroísmo y la épica cabían en la actualidad tanto como el tiempo de los argonautas, la Odisea y la Ilíada (857).

(856) Vargas Llosa, M.: *Elogio de la lectura y la ficción*. Discurso completo de M. Vargas Llosa en la aceptación del Premio Nobel, pronunciado el 7 de diciembre de 2010, ofrecido por la Fundación Nobel, Estocolmo, Suecia.

(857) Vargas Llosa, M.: *Elogio de la lectura y la ficción*. Discurso completo en la aceptación del Premio Nobel, o, cit., Estocolmo, 2010.

Vargas Llosa –siempre siguiendo su discurso oficial- está convencido de que gracias a la literatura...”la civilización es ahora menos cruel” que cuando los creadores de cuentos comenzaron a humanizar la vida con sus fábulas. “Seríamos peores de lo que somos” sin los buenos libros que leímos, “más conformistas, menos inquietos y sumisos” y el espíritu crítico, motor del progreso, ni siquiera existiría. La literatura nos conduce en Vargas Llosa al otro concepto fundamental de Sartre, la libertad, ya que “sin las ficciones seríamos menos conscientes de la importancia de la libertad”, para que la vida sea vivible y (seamos conscientes) del infierno en que se convierte cuando es conculcada por un tirano, una ideología o una religión. Como el Sartre de *Qu’est-ce que la littérature* (1948), el Premio Nobel propugna que la buena literatura “tiende puentes entre gentes distintas” y, haciéndonos gozar, sufrir o sorprendernos, nos une por debajo de las lenguas, creencias, usos, costumbres y prejuicios que nos separan. “La literatura crea una fraternidad dentro de la diversidad humana” y eclipsa las fronteras que erigen entre hombres y mujeres: la ignorancia, las ideologías, las religiones, los idiomas y la estupidez (858).

La respuesta sartreana a la pregunta de *Qu’est-ce que la littérature* es categórica: es *s’engager*, comprometerse, sintonizar con los problemas de cada tiempo. El escritor Vargas Llosa, por su parte, coincide con tal afirmación al enumerar algunas de estas cuestiones de su época: “como todas las épocas han tenido sus espantos -describe- la nuestra es la de los fanáticos y la de los terroristas suicidas”. Innumerables víctimas son inmoladas cada día en diversos lugares del mundo por quienes se sienten poseedores de verdades absolutas. Creíamos – insiste- que, con el desplome de los imperios totalitarios, la convivencia, la paz, el pluralismo, los derechos humanos, se impondrían y el mundo dejaría atrás los holocaustos, genocidios, invasiones, y guerras de exterminio pero, “nada de eso ha ocurrido”. Como el Sartre de *Les chemins de la liberté* (1945 y 1949) y como la Simone de Beauvoir de *Les belles images* (1966), Vargas Llosa se refiere a temas tan concretos como las guerras y las armas: “nuevas formas de barbarie –afirma- proliferan atizadas por el fanatismo y con la proliferación de armas de destrucción masiva, no se puede excluir que cualquier grupúsculo de enloquecidos redentores provoque un día un cataclismo nuclear (859).

(858) Vargas Llosa, M.: Discurso completo Premio Nobel, o. cit., Estocolmo, 2010.

(859) Vargas Llosa, M.: Discurso completo Premio Nobel, o. cit., Estocolmo, 2010.

De ahí que si la actitud del intelectual, según el *Qu'est-ce que la littérature* sartreano, es *comprometerse totalmente con las situaciones que le toca vivir*, la respuesta de la literatura de Vargas no es algo distinto, en absoluto. “No debemos dejarnos intimidar” – nos dirá- por quienes quisieran arrebatarnos la libertad que hemos ido conquistando en la larga hazaña de la civilización. Vargas tiene clara la ubicación política que representa su ideal, es la democracia liberal. Por eso, afirma sin ambages: “defendamos la democracia liberal” que, con todas sus limitaciones, sigue significando el pluralismo político, la convivencia, la tolerancia, los derechos humanos, el respeto a la crítica, la legalidad, las elecciones libres y la alternancia en el poder (recordemos, a este respecto, el interrogante que hemos planteado sobre el debate actual en torno a si el Sartre de sus últimos años fue proclive a un existencialismo liberal o un liberalismo existencialista). Enfrentándonos a los fanáticos -continúa- “defendemos nuestro derecho a soñar y a hacer nuestros sueños realidad” (860).

Sorprendentemente, Vargas Llosa nos expresa una confianza que afecta a una de las facetas más polémicas de Sartre: su acercamiento y posterior alejamiento del socialismo marxista. En mi juventud –confiesa Vargas Llosa- como muchos escritores de mi generación, fui marxista y creí que el socialismo sería el remedio para la explotación y las injusticias sociales que arreciaban en mi país, América Latina y el resto del Tercer Mundo. Mi decepción del estatismo y el colectivismo y mi tránsito hacia el demócrata y el liberal que soy –que trato de ser- fue largo y difícil, y se llevó a cabo despacio y a raíz de episodios como la Revolución Cubana, que me había entusiasmado al principio, al modelo autoritario y vertical de la Unión Soviética, el testimonio de los disidentes que conseguía escurrirse entre las alambradas del Gulag, la invasión de Checoslovaquia por los países del Pacto de Varsovia, y gracias a pensadores como RAYMOND ARON (subrayado mío), Jean François Revel, Isaiah Berlin y Karl Popper, a quienes debo mi revalorización de la cultura democrática y de las sociedades abiertas. Recordemos que esta relación de Sartre con el marxismo constituyó la piedra de toque que le distanciaría de gran parte de sus coetáneos. Simone de Beauvoir, fundadora de *Les Temps Modernes* con Sartre, M. Ponty y Camus, sostenía que su revista siempre denunció los campos de concentración de la Unión Soviética, si bien es cierto sin caer en actitudes claramente anticomunistas (861).

(860) Vargas Llosa, M.: Discurso completo Premio Nobel, o. cit., Estocolmo, 2010.

(861) Vargas Llosa, M.: Discurso completo Premio Nobel, o. cit., Estocolmo, 2010.

Respecto a la conexión de Vargas Llosa con la literatura y el pensamiento franceses, su referencia explícita del discurso nos recuerda enormemente al entorno que hemos descrito en la época de Sartre. “De niño – narra Vargas Llosa- soñaba con llegar algún día a París” porque, deslumbrado con la literatura francesa, creía que vivir allí y respirar el aire que respiraron Balzac, Stendhal, Baudelaire, Proust, me ayudaría a convertirme en un verdadero escritor. Y la verdad es que debo a Francia, a la cultura francesa, enseñanzas inolvidables, como que “la literatura es tanto una vocación como una disciplina”. Viví allí – nos cuenta- cuando SARTRE Y CAMUS (subrayado personal) estaban vivos y escribiendo, en los años de Ionesco, Beckett, Bataille y Cioran, del descubrimiento del teatro de Brecht y el cine de Ingmar Bergman, el TNP de Jean Vilar y el Odéon de Jean Luis Barrault. Era la época de la *Nouvelle Vague* y *le Nouveau Roman* y los discursos -bellísimas piezas literarias- de André Malraux y tal vez, el espectáculo más teatral de la Europa de aquel tiempo, las conferencias de prensa y los truenos olímpicos del general de Gaulle (a quien tanto se enfrentó el propio Sartre) (862).

V. Llosa nos informa simultáneamente de una gran vivencia personal. Acaso –nos comunica- lo que más le agradezco a Francia sea “el descubrimiento de América Latina”. Allí aprendí que “el Perú era parte de una vasta comunidad” a la que hermanaban la historia, la geografía, la problemática social y política; una cierta manera de ser y la sabrosa lengua en que “hablaba y escribía”. Y que en esos mismos años América Latina producía una literatura novedosa y pujante. Allí leí a Borges, a Octavio Paz, Cortázar, García Marquez, Fuentes, Cabrera Infante, Rulfo, Onetti, Carpentier, Edwards, Donoso y muchos otros. Gracias a ellos, Europa y buena parte del mundo descubrían que América Latina no era sólo el continente de los golpes de Estado, los caudillos de opereta, los guerrilleros barbudos, y las maracas del mambo y el chachachá, sino también “ideas, formas artísticas y fantasías literarias que trascendían lo pintoresco y hablaban un lengua universal”. Una América Latina –recordemos- que se suma al actual *renaissance sartrienne*, tras la muerte de Sartre. Como Sartre y Simone de Beauvoir, Vargas Llosa es un viajero incansable de espíritu abierto y libre. “Nunca me he sentido un extranjero – nos dirá- en Europa, ni, en verdad, en ninguna parte”. En todos los lugares donde he vivido, en París, en Londres, en Barcelona, en Madrid, en Berlín, en

(862) Vargas Llosa, M.: Discurso completo Premio Nobel, o. cit., Estocolmo, 2010.

Washington, Nueva York, Brasil o la República dominicana, “me sentí en mi casa” (863).

En los párrafos siguientes de su discurso, V. Llosa se refiere a la denuncia de las dictaduras. A tal efecto, recordemos que en lo que respecta a Sartre, una de las críticas más duras de sus compañeros –Aron, Nizan, M. Ponty, Camus...- era concerniente a la dureza con la que Sartre denunciaba las dictaduras “capitalistas” y la “paradójica” condescendencia con la que lo hacía respecto a las dictaduras “de izquierda”. En el caso de V. Llosa, su actitud es diáfana: “algunos compatriotas -afirma- me acusaron de traidor” y estuve a punto de perder la ciudadanía cuando, durante la última dictadura, pedí a los gobiernos democráticos del mundo que penalizaran al régimen con sanciones diplomáticas y económicas, como lo he hecho siempre con “todas las dictaduras, de cualquier índole”, la de Pinochet, la de Fidel Castro, la de los talibanes en Afganistan, la de los imanes de irán, la del apartheid de África del Sur, la de los sátrapas uniformados de Birmania. “Y lo volvería a hacer mañana”. (Mi denuncia) –corroboró- fue un acto coherente con mi convicción de que una dictadura representa el mal absoluto para un país, una fuente de brutalidad y corrupción y de heridas profundas que tardan mucho en cerrar, ...envenenan el futuro, demorando la reconstrucción democrática. Es penoso –se lamenta- que los gobiernos democráticos, en vez de dar ejemplo, solidarizándose con quienes, como las Damas de Blanco de Cuba, los resistentes venezolanos, o Aung Sang Suu Kyi y Liu Xiaobo, que se enfrentan con temeridad a las dictaduras que sufren, “se muestran a menudo complacientes no con ellos sino con sus verdugos (ya que) algunos valientes, luchando por su libertad, también luchan por la nuestra” (864).

Respecto a España, V. Llosa expresa su gratitud por la publicación de sus obras, recuerda el periodo de la dictadura de Franco (contra la que Sartre se pronunció en diversas ocasiones) y la época de la transición. Se refiere expresamente a los nacionalismos, causa entre otras de las dos Guerras Mundiales y la actual situación en Oriente Medio. “Quiero a España – confiesa- tanto como al Perú” y mi deuda con ella es tan grande como el agradecimiento que le tengo. En España “se publicaron todos mis libros, recibí reconocimientos exagerados, Barral y Balcells y tantos otros se desvivieron porque mis historias

(863) Vargas Llosa, M.: Discurso completo Premio Nobel, o. cit., Estocolmo, 2010.

(864) Vargas Llosa, M.: Discurso completo Premio Nobel, o. cit., Estocolmo, 2010.

tuvieran lectores”. De todos los años que he vivido en suelo español, recuerdo con fulgor los cinco que pasé en la querida Barcelona a comienzo de los sesenta. “La dictadura de Franco estaba todavía en pie” y aún fusilaba, pero era ya un fósil en hilachas. La transición española de la dictadura a la democracia “ha sido una de las mejores historias de los tiempos modernos”. Detesto “toda forma de nacionalismo”, ideología –o más bien, religión-provinciana, de corto vuelo, excluyente, que recorta el horizonte intelectual y disimula en su seno prejuicios étnicos y racistas. (El nacionalismo) convierte en valor supremo, en privilegio moral y ontológico, la circunstancia fortuita del lugar de nacimiento. Junto con la religión, “el nacionalismo ha sido la causa de las peores carnicerías de la historia, como las dos guerras mundiales y la sangría actual del Medio Oriente”. No hay que confundir el nacionalismo “con orejas” y su rechazo del “otro”, siempre semilla de violencia, con el patriotismo, sentimiento sano y generoso, de amor a la tierra donde uno vió la luz (865).

Al final de su discurso, V. Llosa vuelve a la literatura y vuelve a retrotraernos casi de forma literal a las obras sartreanas citadas de *Les Mots* y *Qu'est-ce que la littérature*. “El paraíso de la infancia – nos cuenta- no es para mí un mito literario sino una realidad que viví”. En esos años, escribir fue jugar un juego que me celebraba la familia, a mí, el nieto, el sobrino, el hijo sin papá, porque mi padre había muerto, aunque luego descubrí que en realidad estaba vivo. Mi salvación fue leer...refugiarme en esos mundos donde vivir era exaltante...”donde podía sentirme libre y volvía a ser feliz”. (Después) la literatura dejó de ser un juego. Se volvió “una manera de resistir la adversidad”, de protestar, de rebelarme, de escapar a lo intolerable, “mi razón de vivir”. Aunque “me cuesta mucho trabajo” – nos confiesa sorprendentemente- y “me hace sudar la gota gorda”, y, como todo escritor, siento a veces la amenaza de la parálisis, de la sequía de la imaginación, nada me ha hecho gozar en la vida tanto como pasarme los meses y los años “construyendo una historia”. Recoge la expresión de Flaubert (autor de tantas referencias sartreanas) cuando afirma que “escribir es una manera de vivir” (866).

(865) Vargas Llosa, M.: Discurso completo Premio Nobel, o. cit., Estocolmo, 2010.

(866) Vargas Llosa, M.: Discurso completo Premio Nobel, o. cit., Estocolmo, 2010.

Y se refiere al teatro -otra de sus proyecciones como escritor- al igual que el Sartre de *La Nausée*, 1938, *Le Mur* 1939, *Les Mouches*, 1943, *Huis-clos*, 1944, *Morts sans sépulture*, 1946, *La Putain respectueuse*, 1946, *Réflexions sur la question juive*, 1946, *Les Mains sales*, 1948, *Le diable et le Bon Dieu*, 1951, *Kean*, 1954, *Nékrassov* (representada en Madrid en 2019) etc.. Al hablar de la ficción- nos dice V. Llosa- “he hablado mucho de la novela y poco del teatro, otra de sus formas excelsas”. Una gran injusticia, desde luego porque “el teatro fue mi gran amor”. La literatura –finaliza- introduce en nuestros espíritus la inconformidad y rebeldía...(nos induce) a disminuir la violencia, no a acabar con ella, porque la nuestra siempre será, por fortuna, una historia inconclusa. Por eso -concluye- “tenemos que seguir soñando, leyendo y escribiendo”, la más eficaz manera que hayamos encontrado de aliviar nuestra condición perecedera, de derrotar a la carcoma del tiempo y “de convertir en posible lo imposible” (867).

Previo a la concesión del Premio Nobel en 2010, la fundación de librerías alemanas había otorgado a M. Vargas Llosa el Premio de la Paz (1996). La condecoración era en realidad un reconocimiento a la dimensión social del autor. El Acta oficial afirma que se lo ha concedido porque: "ha colocado la libertad y la justicia como condición para la paz en el centro de su obra creativa de ficción y de ensayo. Su obra vital es un discurso en favor de una cultura de la libertad y la verdadera justicia, como fundamentos indispensables tanto para la vida del individuo como de la sociedad". Curiosamente, la concesión del Nobel a Sartre en 1964 mencionaba características similares concernientes a “la búsqueda de la libertad y la justicia desde una óptica creativa”, si bien es cierto que la filosofía social sartreana difiere en ocasiones de forma sustancial de la expresada por M. Vargas Llosa (868).

En relación con dicho Premio, según información de la oficina del Premio de la Paz de librerías alemanas (1996), Vargas Llosa une su nombre a una larga lista de celebridades que van desde filósofos como Ernst Bloch y Karl Jaspers (a los que me he referido anteriormente), al psicoanalista Alexander Mitscherlich y los escritores Hermann Hesse, Max Frisch, Manes Sperber, Siegfried Lenz, Romano Guardini o Astrid Lindgren. Entre los galardonados

(867) Vargas Llosa, M.: Discurso completo Premio Nobel, o. cit., Estocolmo, 2010.

(868) Fundación de librerías alemanas: concesión Premio de la Paz, 1996.

figura también el Club de Roma, el cardenal alemán Agustín Bea, el presidente de Senegal Leopold Senghor, el, de Alemania Theodor Heuss, y el de la República Checa Vaclav Havel o el intelectual polaco Wladyslaw Bartoszewsky, quien después desempeñó la cartera de Asuntos Exteriores. Entre los hispanoparlantes que recibieron el premio figuran, junto a Vargas Llosa, el premio Nobel mexicano Octavio Paz, el poeta nicaragüense Eduardo Cardenal y el escritor español Jorge Semprún (al que también me he referido previamente) (869).

En fechas relativamente próximas, C. Fernández Cozman (2014) nos ha ofrecido una interesante descripción de la relación de Vargas Llosa con J.P. Sartre y especialmente de su debate permanente con A. Camus. Según este autor (2014), Vargas Llosa descubrió su pasión por la literatura en contacto con las letras francesas. Leyó a Sartre y a Camus, y “fue testigo privilegiado de una polémica que atravesó la cultura francesa durante algunas décadas”. Admiró a Victor Hugo y se nutrió de la enseñanza que subyace a *Les Misérables*: la fe en el progreso y la posibilidad de transformar creativamente esta sociedad para que reinen plenamente la libertad y la justicia. Leyó, igualmente, de modo inagotable, a Flaubert con quien se identificó plenamente. La evolución del pensamiento de Vargas Llosa “implica el paso de Sartre a Camus, desde la *littérature engagée* hasta la denominada “moral de los límites” que el artífice de *L'Étranger* supo poner sobre la mesa”. Para Fdez. Cozman, la novela total, la literatura comprometida, la defensa del individuo y el reconocimiento del otro “son conceptos que Vargas Llosa delineó a través de la asimilación del aporte de algunos escritores franceses, fundadores de la modernidad literaria”. En su opinión, la lectura de estos autores posibilitó al escritor arequipeño, peruano, sumergirse en una fecunda tradición literaria, desde el romanticismo al realismo, “hasta llegar a la filosofía existencialista”. El talento de Vargas Llosa se forjó y maduró cuando llegó a París en 1959, donde se encontró consigo mismo y se nutrió de la Ciudad de la luz “para edificar una obra que permanecerá, inalterable, en el tiempo” (870).

(869) Fundación de librerías alemanas. Concesión Premio de la Paz, o. cit., 1996.

(870) Fernández Cozman, C.: “Francia y su literatura en la ensayística de Mario Vargas Llosa”. *Rev. electrónica de estudios filológicos*, 27, 2014.

En realidad, el estudio de C. Fdez. Cozman (2014) sobre “Francia y su literatura en la ensayista de Mario Vargas Llosa”, se refiere a la obra del propio *Mario Vargas Llosa* que publicó un año después de la muerte de Sartre, en 1981, titulada expresivamente *Entre Sartre y Camus. En este trabajo, el Premio Nobel 2010* Vargas Llosa recoge una colección de ensayos y escritos sobre Sartre y Camus, que habían sido publicados previamente por Vargas Llosa en diferentes periódicos y revistas a lo largo de más de 20 años, entre 1960 y 1981. Según reza la presentación de la obra, en 1983 los escritos que componen el libro fueron incorporados a *Contra viento y marea* (1962-1982), publicada por Seix Barral en 1983. En esta obra analiza diversos temas sartreanos como: “los otros” (pp. 44-48), el Nobel (62-65), el marxismo (88-91), “los secuestrados” (97-100), el papel del intelectual (105-106), y Flaubert (105-106). Se refiere también, lógicamente, a Camus en su: “revisión” (15-20), la literatura (84-87), y “la moral de los límites”. A ambos les dedica un excelente prólogo. No olvida a Simone de Beauvoir en: “Una muerte muy dulce” (66-69) y en “Las bellas imágenes” (150-155), a cuyas obras me he referido en otro momento (871).

Por otra parte, en la misma obra (1986), Mario Vargas Llosa ha estudiado autores a los que igualmente he mencionado en capítulos anteriores como Ortega (“Rescate liberal de Ortega y Gasset”, 2010); Malraux (“La condición humana de André Malraux”, 2010); Semprún (“Las vidas de Jorge Semprún”, 2011); y Aron (“Raymond Aron, el espectador comprometido”, 2017 / “Raymond Aron, el compromiso liberal”, 2017). Los temas tratados respecto a dichos autores son en gran parte coincidentes con los que personalmente he enfatizado. Asimismo, tal como resume en su Discurso de obtención de Premio Nobel, V. Llosa defiende “la cultura de la libertad” (1987), a la que considera como “un desafío de fin de siglo” (1996), denunciando las dictaduras (2000), las amenazas de los nacionalismos (2010), y confesándose un liberal (2005), cuyo pensamiento considera “de actualidad” (2010), señalando de este modo “el camino hacia la ruptura” (2016). Recientemente (2020) ha publicado un estudio similar relativo a Borges en el que recopila artículos y conferencias de casi cincuenta años, describiendo magistralmente el contexto filosófico y sociocultural de la época. En definitiva, a la luz de su trayectoria profesional y personal no parece arriesgado poder afirmar que Mario Vargas Llosa -*entre Sartre y Camus*- expresa la búsqueda de su propio camino hacia el compromiso y la libertad.

(871) . Vargas Llosa, M.: *Entre Sartre y Camus*. Ed. Huracán. Lima, 1981
 . Vargas Llosa, M. : *Contra viento y marea (I)*, Seix Barral, Barcelona, 1983/1986
 . Vargas Llosa, M.: *Medio siglo con Borges*. Alfagoara, 2020.

XII.- SARTRE Y LOS PENSADORES EN LA ANTESALA DE LOS NOBEL: J. HABERMAS, Z. BAUMAN, A. TOURAINE, A. GIDDENS

Al comenzar nuestro apartado sobre la figura de J.P. Sartre en tanto que Premio Nobel, decíamos que tal reconocimiento nos permite conectarlo con todos los grandes nombres contemporáneos de las Letras y del Pensamiento. Entre los Premios Nobel de Literatura franceses, anteriores a él, citamos a Bergson (Nobel, 1927), Gide (1947), Mauriac, 1952), Camus (1957) y Saint-John Perse (1960). Después de la concesión a Sartre en 1964, recordamos igualmente a Milosz (1980), Goldin (1983), Seifert (1984), Modiano (2014), Aleksiéovich (2015) y Handke (2019). No podíamos asimismo dejar de mencionar a los Nobel de habla hispana, ligados a la figura de M. Vargas Llosa al que nos hemos referido en las páginas anteriores.

Entre estos Nobel hispanos nos encontramos con relevantes figuras que, como Sartre, desarrollaron su labor entre la literatura, la filosofía y los valores humanos, tal como reflejan las respectivas Actas oficiales de la concesión del Nobel. Sin ánimo de ser exhaustivos, no podemos menos que dejar constancia de: Miguel Angel Asturias (Guatemala. Nobel, 1967), “por sus logros literarios vivos, fuertemente arraigados en los rasgos nacionales y las tradiciones de los pueblos indígenas de América Latina». Vicente Alexandre (España. Nobel, 1977), “por una creativa escritura poética que ilumina la condición del hombre en el cosmos y en la sociedad actual, al mismo tiempo que representa la gran renovación de las tradiciones de la poesía española entre guerras”. Pablo Neruda (Chile. Nobel, 1971), “por una poesía que con la acción de una fuerza elemental da vida al destino y los sueños de un continente”. Gabriel García Márquez (Colombia. Nobel, 1982), “por sus novelas e historias cortas, en las que lo fantástico y lo real se combinan en un mundo ricamente compuesto de imaginación, lo que refleja la vida y los conflictos de un continente”. Camilo José Cela (España. Nobel, 1989), «por una prosa rica e intensa que con una compasión moderada forma una visión retadora de la vulnerabilidad del hombre». Octavio Paz (México. Nobel, 1990), «por una apasionada escritura con amplios horizontes, caracterizada por la inteligencia sensorial y la integridad humanística» (872)

En esta sintética relación de ilustres personajes literarios, pensadores y humanistas, tampoco podemos olvidar al estadounidense Ernst Hemingway

(872) Fundación Premio Nobel: *Actas del Jurado*. Estocolmo, años correspondientes

(Nobel, 1954), “por su dominio del arte de la narrativa y por la influencia que ha ejercido en el estilo contemporáneo”. Darío Fo (Nobel, 1997), “por emular a los bufones de la Edad Media en la autoridad flagelante y por defender la dignidad de los oprimidos»; al portugués José Saramago (Nobel,1998), “quien, con parábolas sostenidas por la imaginación, la compasión y la ironía, continuamente nos permite aprehender una vez más una realidad elusiva” (873)

Recapitulando las características que describen a todos estos autores, observamos que respectivamente se definen por: defender los pueblos indígenas, iluminar la condición del ser humano en el cosmos y en la sociedad actual, dar vida al destino y a los sueños de un Continente, así como reflejar la vida y los conflictos de dicho Continente. Se caracterizan igualmente por: formar una visión retadora de la vulnerabilidad del hombre, poseer una escritura apasionada caracterizada por la integridad humanística, por la influencia contemporánea, defender la dignidad de los oprimidos y aprehender una realidad elusiva. En suma, parecen describir, de forma coincidente, la figura sartreana caracterizada por la defensa a ultranza del ser humano, de su condición actual, de sus conflictos, de los derechos de los más desfavorecidos, de su vulnerabilidad, intentando dar sentido a su proyecto existencial y haciéndolo de una manera apasionada e integralmente humanista.

Así, pues, Sartre, había vivido por y para las Letras. Recordemos la magistral descripción que nos hace en *Les Mots* (1964) cuando nos cuenta que, desde sus primeros años, nació y vivió entre libros: *j'ai commencé ma vie comme je la finirai sans doute au milieu des livres*. En los libros encontró su religión y la biblioteca era como un templo para él: *J'avais trouvé ma religion: rien ne me parut plus important qu'un livre. La bibliothèque j'y voyais un temple* (874). Sin embargo, en el proceso que realizó entre *L'Être et le Néant* y *La Critique de la raison dialectique* fue proyectando gradualmente su elevada formación cultural hacia el estudio del ámbito de lo social que, evidentemente, le conecta con los científicos sociales de nuestros días. Su filosofía lleva implícito intrínsecamente el análisis de la sociedad en sus distintas vertientes, principalmente sociológica y psicosocial (*Questions de Méthode / Critique de la raison dialectique*, 1960). Sartre parte de una concepción de la filosofía según

(873) Fundación Premio Nobel: *Actas del Jurado*. Estocolmo, años correspondientes

(874) Sartre, J.P. : *Les Mots*, 1964, o. cit., pp. 37 y 53.

la cual se constituye para dar su expresión *au mouvement général de la société* y en tanto que ella vive, *c'est elle qui sert de milieu culturel aux contemporains*. La filosofía se adapta a la sociedad a través de miles de iniciativas, miles de búsquedas particulares, *car elle ne fait qu'un avec le mouvement de la société*. Desde este punto de vista, la sociología es una ciencia que, más allá de los datos meramente empíricos, se integra en una concepción totalizadora del Saber. Debemos, pues -dice Sartre- tener la precaución de reintegrar *le moment sociologique dans la totalisation de l'histoire* (Sartre *Questions de Méthode* - QM- 1960) (875).

A partir de estos supuestos no parece aventurado poder establecer una estrecha relación entre el Sartre contemporáneo y los sociólogos de nuestro tiempo. Como él, elaboran en su mayoría una teoría interdisciplinar filosófico-psicológico-sociológica sobre la sociedad y la condición humana. En efecto, no encuentro arriesgado relacionar al Sartre contemporáneo con otros ilustres contemporáneos como Jürgen Habermas, Zygmunt Bauman, Alain Touraine, Anthony Giddens, Manuel Castells, Saskia Sassen...considerados entre los mejores científicos sociales del mundo por el ranking del Social Science Citation Index. Todos ellos, como Sartre, obtuvieron grandes galardones. La mayor parte de ellos fueron reconocidos con el Premio P. de Asturias, considerado la antesala de los Nobel. Varios de ellos –Habermas, 2005 y Castells, 2012- fueron asimismo premiados con el Premio Holberg (*The Holberg International Memorial Prize*) designado por muchos como el «Premio Nobel» de las *Humanidades y Ciencias sociales*, otorgado por el Estado Noruego.

JÜRGEN HABERMAS: PRIORIDAD FILOSÓFICO-ONTOLÓGICA SARTREANA VERSUS SOCIOLOGISMO-POLÍTICO HABERMASIANO

En lo que concierne a Habermas (Dusseldorf, 1929), nació años más tarde que Sartre (1908), lo que le aporta una óptica distinta respecto a determinados hechos históricos. No obstante, son varios los puntos que ambos tienen en común. Desarrolló como él un perfil intelectual multidisciplinar. Estudió Filosofía, Psicología, Literatura (además de Sociología y Economía) en las Univ. de Gotinga, Zurich y Bonn. Desarrolló como Sartre (aunque en circunstancias distintas) una proyección social ya que ingresó en el Instituto de

(875) Sartre, J.P.: *La Critique de la raison dialectique /Questions de Méthode*. Gallimard,. Paris, 1960, pp. 7-12 y 102.

Investigación Social de Frankfurt bajo la tutela de su maestro Theodor Adorno. Fue profesor de Sociología y de Filosofía en Frankfurt desde 1964 a 1971 y profesor de Filosofía Social y Filosofía de la Historia desde 1983 a 1994. Altamente galardonado, como Sartre, fue Doctor honoris causa por diversas universidades. Obtuvo Premios como: Hegel de Stuttgart (1973), Sigmund Freud de Darmstadt (1976), Adorno (1980), Sonning (1987), Príncipe de Asturias (2003), Holberg (2005), J. Brunet UPNa (2009), y Das Glass der Vernunft (2013).

Su perspectiva intelectual también nos recuerda (siempre con matices diversos) a la de Sartre, siendo considerado como una de las figuras contemporáneas más destacadas del ámbito intelectual. Al igual que Jean-Paul, es un referente imprescindible del pensamiento moderno, del debate epistemológico de las ciencias sociales, paradigma del intelectual *engagé* con los problemas morales de su tiempo, comprometido con la defensa de los valores democráticos, con la justicia y la solidaridad. Ambos poseen una relación estrecha con la psicología, si bien en el caso de Habermas lo fue a través de Adorno, su modelo, y de la Escuela de Frankfurt, de cuya segunda generación fue una de sus más brillantes figuras. Adorno y Esc. de Frankfurt, por cierto, de gran influencia en la psicología contemporánea.

El Acta del Jurado del Premio P. de Asturias (2003) considera a Habermas un clásico de las ciencias sociales y de la filosofía, reconoce su compromiso con la investigación y la reflexión crítica sobre las teorías de la sociedad moderna y los problemas del hombre actual en busca de soluciones prácticas para el impulso de la democracia presente y futura. Según los miembros del Jurado, Habermas, en la tradición filosófica de Weber, Parsons y Mead, contribuye a la comprensión de las sociedades postindustriales y de las implicaciones ideológicas de la ciencia, la comunicación y la opinión pública, lo que le lleva a desarrollar una teoría de la acción comunicativa, una ética del discurso y una política basada en la deliberación. De esta descripción de Habermas realizada por el Jurado, deducimos que coincide con Sartre en aspectos tan esenciales como ser un clásico de la filosofía y ciencias sociales, llevar a cabo una reflexión crítica, preocuparse por los problemas del hombre actual y plantear el tema de la comunicación, de la ética y de la reflexión política (876).

(876) Fundación Premio P. Asturias: *Acta del Jurado*, Oviedo, 14- 05- 2003

Cuando observamos, en Habermas los temas de sus obras:, perfiles filosófico-políticos (1971), capitalismo tardío (1973), materialismo histórico (1976), conciencia moral y acción comunicativa (1983), el discurso filosófico de la modernidad (1985), el pensamiento postmetafísico (1990), la necesidad de revisión de la izquierda (1991), la inclusión del otro (1997), fragmentos filosófico-teológicos (1997), el Occidente escindido (2004), the dialectics of secularization (2006), el discurso en la aceptación del Premio J. Brunet de la UPNa (2008), etc., no nos resulta difícil establecer una conexión con los temas tratados por Sartre, si bien, como hemos señalado, con ópticas distintas y a veces encontradas. En tal sentido, al comparar a Sartre con Habermas es importante tener en cuenta, desde el principio, la acertada observación de C. Amorós (1995). A decir de esta analista, es preciso ser consciente de que Sartre plantea los problemas la mayoría de las veces, “a un nivel ontológico”, enfoque no siempre coincidente con el de Habermas de carácter más bien sociológico y político (877).

En *Perfiles filosófico-políticos* (1971/ 980), Habermas se refiere a Sartre en numerosos momentos de su obra – muchos de ellos con sentido crítico-principalmente en relación a Heidegger, Jaspers, Löwith, H. Marcuse y Sholem. Para Habermas, *L'Être et le Néant* y *Les Mouches* de Sartre contribuyeron a una especie de reimportación de Heidegger (al que en el Prólogo de la obra confiesa haber visto solamente una vez como asistente a un seminario privado en casa de Gadamer). Un renacimiento de Heidegger – exclama Habermas- a partir del espíritu de la resistencia: Qué fuente de malentendidos!. Aplica a Jaspers la misma objeción que Merleau-Ponty vertía sobre la filosofía de su amigo Sartre: una filosofía que ignora ese *milieu mixte, ni choses ni personnes*, la realidad del contexto vital objetivo que es creado por los hombres y que, sin embargo, se les enfrenta como un poder extraño. Al referirse a Löwith, Habermas entiende que este autor critica la experiencia de la relevancia absoluta de lo relativo como un presupuesto dogmático. Löwith realiza esta crítica mostrando la conexión que en la historia del pensamiento se da entre la fe cristiana en la creación, y el concepto de existencia que de Pascal a Heidegger y Sartre, pasando por Kant, Kierkegaard y Nietzsche no hace sino recibir una forma cada vez más extrema (878).

(877) Amorós, C.: “El mito de la Revolución francesa en el pensamiento de J.P. Sartre”. En, *Anthropos*, 1995, p. 61.

(878) Habermas, J.: *Perfiles filosófico-políticos*. Santillana, Madrid, 2000, 58ss (Heidegger), 73ss (Jaspers)

Habermas: analiza también la relación Sartre - H. Marcuse descubriendo, primero, el origen fenomenológico del marxismo marcusiano y corroborando, después, la mutua conexión Sartre-Marcuse. Sobre H. Marcuse, Habermas le relaciona con Sartre desde el ámbito fenomenológico. En efecto, los trabajos más antiguos de Marcuse, representan para Habermas el primer intento original de *un marxismo de orientación fenomenológica*. Pero fueron, sobre todo, *los Manuscritos de París*, los que proporcionaron el punto de apoyo para dar la vuelta a *Ser y Tiempo* y entenderlo como una analítica materialista del *Dasein* (o. cit. pp: 67, 81, 189). Para Habermas, Sartre encontró mucho más tarde este camino, cuando hacía ya mucho tiempo que Marcuse lo había abandonado. Marcuse, por su parte, recurrió en distintas ocasiones a importantes conceptos de la filosofía de Sartre. En *el hombre unidimensional*, sus citas de Husserl y Heidegger recuerdan el origen fenomenológico de su crítica a la ciencia y a la técnica. Marcuse habría sido el primer marxista heideggeriano adelantándose así al marxismo fenomenológico posterior de Jean-Paul Sartre, de Karel Kosik, de Enzo Paci y de los filósofos yugoslavos de la praxis (879).

En el *Diálogo* que Habermas mantiene con Marcuse (1977) le pregunta directamente sobre su relación con Sartre “que puede seguirse hasta *el hombre unidimensional*”, a lo que H. Marcuse responde claramente: se trató para mí, del estudio tardío de una ontología realmente concreta y no sólo pseudoconcreta. Esto puede demostrarse de forma totalmente específica. En Heidegger, el “Ser ahí” es neutral, esto es, un concepto abstracto. En Sartre, el “Ser ahí”, por ejemplo, está partido en dos sexos –todo un dominio que en Heidegger no aparece. En Sartre –continúa H. Marcuse- hay realmente una filosofía concreta. Y eso se ha comprobado también más tarde, pues el camino de *El Ser y la Nada* al Sartre “político” es realmente muy corto. Habermas cree ver una conexión –que Marcuse corrobora- entre la utilización marxista de la ontología fundamental de Heidegger por parte de Marcuse y el Sartre de *Marxismo y Existencialismo* que sería elaborado posteriormente. Resulta también sorprendente la aceptación que hace Marcuse de la afirmación de Habermas cuando éste le pregunta sobre la veracidad de que lo que aprendió de Freud tuvo entrada por el camino de “una tradición heideggeriana de izquierdas” vía Sartre (880).

(879) Habermas, J.: *Perfiles filosófico-políticos*, o. cit. 2000, pp. 227ss (Marcuse).

(880) Habermas, J.: *Perfiles filosófico-políticos*, o. cit. 2000, pp. 229, 248, 249, 289 y 333.

En *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío* (1973 / 1989), Habermas trata de analizar (con resultados no coincidentes) dos temas centrales para Sartre como son el capitalismo y el marxismo. En esta obra emprende un análisis de los fenómenos más recientes del capitalismo tardío o capitalismo de organización. La pregunta a la que Habermas pretende responder es: ¿se ha convertido el capitalismo en una formación social poscapitalista que dejó atrás las crisis como el modo en que transcurre el crecimiento económico?. Un concepto de crisis basado en las ciencias sociales que estudia en su capítulo primero (pp.15-48) y que clasifica como diversas tendencias de crisis –económica, de racionalidad, de legitimación y de motivación, en su capítulo segundo (pp. 49-116). Estudia el problema de la legitimación mediante conceptos que extrae de la crítica a las ideas sociológicas de la teoría de la acción, la concepción del mundo de-vida y la teoría de sistemas. Al mismo tiempo, retoma y reformula las proposiciones de Marx acerca de la dialéctica de desarrollo del modo de producción capitalista. Ya en sus primeras páginas, advierte que “la aplicación de la teoría de la crisis, de Marx, a la realidad modificada del “capitalismo tardío”) tropieza con dificultades”. Finaliza su obra con una toma de partido en favor de la razón afirmando que “un sistema totalitario podría instaurarse sólo si se reestructurase la relación de clases y se pusiese fin a un tipo de socialización en que los individuos son educados en valores universales y, por tanto, racionales” (881).

Desde el punto de vista de *La reconstrucción del materialismo histórico* (1976 / 1992), Habermas analiza varios temas muy próximos a Sartre como son el papel de la filosofía, las relaciones Filosofía-Marxismo, el capitalismo (mutación de valores para Habermas) y la conexión Existencialismo-Marxismo. Sus visiones, lógicamente, no son las mismas, pero sí –en mi opinión- la preocupación por los mismos temas y su interés por ofrecer su explicación particular a una sociedad ideológicamente plural. La obra gira en torno a cuatro conceptos esenciales: Perspectivas filosóficas (pp. 9-56), Identidad (pp. 57-116), Evolución (pp.117-242) y Legitimación. En efecto, en sus *perspectivas filosóficas* analiza la relación del Marxismo con la filosofía. En opinión de J. Habermas, el papel de la filosofía en el seno del marxismo ha sido y sigue siendo discutido, tal y como patentizan las reacciones que *Historia y conciencia*

(881) Habermas, J.: *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*. Amorrotu, Buenos Aires, 1989, pp. 15-48, 49-116, 13, 168-170, respectivamente.

de clases, de Luckás, y sobre todo *Marxismo y filosofía*, de Karl Korsch, desataron en los años veinte tanto entre socialdemócratas (Kautsky) como leninistas (Deborin). Para Habermas, esta discusión en torno al papel de la filosofía ha continuado tras la Segunda Guerra Mundial: en Francia, desatada por la discusión sartriana acerca de la relación entre existencialismo y marxismo. A su juicio, las nuevas constelaciones de la cultura burguesa encuentran expresión en una mutada valoración, entre otros, de cuatro elementos: a) la conciencia religiosa, b) valores morales, c) el arte moderno, y d) en la forma de la conciencia tecnocrática, la ciencia y la técnica producen hoy un efecto concomitante de signo ideológico. Habermas concluye su concepción acerca de la filosofía en la actualidad propugnando tres ideas fundamentales: a) la unidad de naturaleza e historia no resulta comprensible filosóficamente, mientras los progresos en la física y en la teoría social no conduzcan a una teoría general de la naturaleza o a una teoría general del desarrollo de la sociedad; b) a la filosofía corresponde la misión de explicitar la universalidad del pensamiento objetivador desarrollado en el seno de las ciencias, así como la universalidad de los principios que han de conformar una práctica vital racional y susceptible de justificación; c) la misión más sublime de la filosofía consiste en proclamar la fuerza de la autorreflexión radical contra toda forma de objetivismo, contra la autonomización ideológica, aparente, de ideas e instituciones frente a sus contextos prácticos, vitales, de surgimiento y aplicación. No acierto a ver -termina afirmando Habermas- cómo podríamos, sin la filosofía, “desarrollar y asegurar una identidad sobre una base que la razón brinda tan quebradiza” (882).

En su *Conciencia moral y acción comunicativa* (1983/1990), Habermas corrobora su concepción sobre el papel actual de la filosofía (idea central de Sartre. Lo hace desde su referencia a la psicología, a la visión existencialista, y a su diferenciación con la ciencia (aspectos cercanos para Sartre). Este trabajo de Habermas contiene curiosamente tres apartados dedicados al estudio de la epistemología genética de Jean Piaget, la teoría de la moral de Lawrence Kohlberg y la ética discursiva de Karl-Otto Apel, el cual “entre los filósofos vivos ha sido el que más influido en mi pensamiento”. Cree Habermas que la posición que ocupa la Filosofía abolida frente a la Ciencia coincide con la división existencialista del trabajo, “como se ha propagado desde Jaspers y -

(882) Habermas, J.: *La reconstrucción del materialismo histórico*. Santillana, Madrid, 1992, pp. 45, 48-49, 52-53.

Sartre hasta Kolakowski”: frente a la esfera de la Ciencia se alzan la creencia filosófica, la vida, la libertad existencial, el mito y la educación. Considera – interesante afirmación de Habermas- que la cooperación está abriéndose camino “entre la teoría de la ciencia y la historia de la ciencia, entre la ética cognitiva y una psicología del desarrollo de la conciencia moral, entre las teorías filosóficas de la acción y la investigación de la ontogénesis de las competencias de la acción”. Y finaliza con una sutil crítica a cierta concepción actual de la filosofía. Es -dice- la tozudez con que la Filosofía se aferra a la función de protectora de la racionalidad: una función que, según mi experiencia, “cada vez provoca mayores iras y, desde luego, ya no garantiza privilegio alguno” (883).

En cuanto al *Discurso filosófico de la modernidad* (1985/1989), Habermas se propone cuatro objetivos fundamentales: primero, precisar el concepto de racionalidad, introducido en su obra *Teoría de la acción comunicativa*; segundo, recorrer hacia atrás la historia de la discusión filosófica acerca de la Modernidad; tercero, mostrar que las corrientes que hoy se atribuyen una posición trascendente respecto del pensamiento moderno, más que “concepto”, son síntoma de esa aporética, de la que quedan prisioneras; cuarto, exponer el medio en que hoy cabe explicitar el “contenido normativo” del “proyecto inacabado” y “no superado” que la Modernidad representa. Respecto a este concepto de *modernidad*, tan querido para Habermas, es cierto que Sartre no lo utiliza expresamente. Sin embargo, en esta obra de Habermas encontramos varias alusiones explícitas a Sartre, que nos hacen pensar en una coincidencia mutua en lo que respecta al planteamiento de fondo. En primer lugar, Habermas considera a Sartre “una de las versiones del marxismo occidental”, provenientes de Gramsci y Luckás, junto a la escuela de Budapest, Merleau-Ponty, Castoriadis, la fenomenología de E. Paci y los filósofos yugoslavos de la praxis. Se refiere a Sartre al explicar el término “filosofía de la praxis”, que analiza en “las tres perspectivas de hegelianos y Nietzsche” que hemos mencionado anteriormente. Habermas menciona *la prosecución del proyecto de Hegel en términos de filosofía de la praxis*. Aclara Habermas que por filosofía de la praxis entiende no sólo las citadas distintas versiones del marxismo occidental, sino también las formas radicaldemocráticas del pragmatismo americano (G.H. Mead y Dewey) y de la filosofía analítica (Ch. Tylor) (884).

(883) Habermas, J.: *Conciencia moral y acción comunicativa*. Península. Barcelona, 1990, pp. 7, 22, 25 y 29, respectivamente.

(884) Habermas, J.: *El discurso filosófico de la modernidad* (1985/1990). Taurus. Madrid, 79-80 y 83, nota 14.

En segundo lugar –continuamos en el Discurso de la modernidad- Habermas hace referencia la revolución estructuralista que convirtió a Foucault en crítico de Sartre. A su juicio, la revolución estructuralista impresionó a Foucault tanto como a otros miembros de su generación. Lo convirtió, al igual que a Derrida, en un crítico del pensamiento fenomenológico-antropológico “predominante desde Kjève a Sartre”. Y en tercer lugar, Habermas se refiere a Sartre y en concreto a su dificultad de salir de la filosofía del sujeto. Propone la razón comunicativa versus la razón centrada en el sujeto. La renovada filosofía de la praxis –explica Habermas- renuncia a ser original precisamente en un punto en que no puede permitírsele: en la determinación de la praxis como un proceso de mediación racionalmente estructurado. Con tal renuncia se somete a las categorías dicotomizadoras propias de la filosofía del sujeto como ocurre –siempre en opinión de Habermas- con Sartre en el *que la historia es proyectada y hecha por sujetos que por su parte se encuentran ya a sí mismos aherrojados y hechos en el proceso histórico* (885).

Como no podía ser de otro modo, en *Pensamiento postmetafísico* (1990) Habermas analiza un tema filosófico central y, por tanto, esencial igualmente para Sartre. Una vez más, sus visiones no son coincidentes, más bien críticas, pero igualmente sugestivas. Habermas divide significativamente su obra en tres apartados dedicados al *¿Retorno a la Metafísica?* (pp. 11-64), *Giro pragmático* (65-152) y *Entre metafísica y Crítica de la Razón* (153-260). A decir de la presentación de la obra, en confrontación con las principales corrientes del pensamiento de nuestros días (entre las que se encuentra el pensamiento sartreano), “Habermas perfila un concepto de razón escéptico, pero no derrotista”. En él vuelve a resultar reconocible el sentido de aquel humanismo que, como proyecto históricamente situado, se expresó por primera vez en los ideales de la Ilustración europea. Esta obra de Habermas se transforma así en un trabajo de gran interés, dado que esta disputa con las corrientes del pensamiento contemporáneo “se convierte en una polémica en torno a los viejos temas que no envejecen (y que han sido habituales en Sartre) como: la unidad de la razón en la pluralidad de sus voces; la posición del pensamiento filosófico en el contexto de las ciencias; la tensión entre ciencia especializada e ilustración; la disputa, en fin, en torno a los límites entre filosofía y literatura” (886).

(885) Habermas, J.: *El discurso filosófico de la modernidad* o. cit., pp. 286 y 376.

(886) Habermas, J.: *Pensamiento postmetafísico*. Taurus. Madrid, 1990, Presentación, pp. 14, 17-18, 51-53, 22-201, respect.

En lo que concierne a los aspectos más afines a Sartre, *Pensamiento postmetafísico* (1990) hace alusión a cuestiones tan sugestivas como: el desplazamiento de la fenomenología hacia la filosofía analítica, las interconexiones Sartre-Marcuse en nombre de la filosofía de la praxis o de la conexión teoría-práctica, el problema no resuelto de la intersubjetividad, y su traslado a las concepciones de Fichte y G.H. Mead (887). En efecto, dentro de su interrogante sobre el retorno a la Metafísica, Habermas, al referirse al desplazamiento del horizonte de la modernidad, opina que mientras que la fenomenología –“tras su última hornada productiva en Francia representada por Sartre y Merleau-Ponty”- por así decirlo, se dispersa, es en los decenios siguientes a la Segunda Guerra Mundial cuando la filosofía analítica cobra su posición imperial “que sigue afirmando hasta hoy con Quine y Davidson”. Cuando explica los motivos del pensamiento moderno, Habermas cree que se produce una inversión de la relación clásica entre teoría y praxis con un predominio de ésta sobre aquella. Esto explica -opina Habermas- las interconexiones que en nombre de la filosofía de la praxis se produjeron (desde el primer Marcuse y el último Sartre) entre fenomenología y marxismo (888).

Al detenerse Habermas en el problema de la intersubjetividad que afecta al pensamiento postmetafísico, toca de lleno uno de los problemas fundamentales de Sartre y que, en su opinión, éste no supo resolver. Considera Habermas que el *Ser y Tiempo* de Heidegger acarrea un problema al propugnar un *Dasein* individual “con la autoría de la proyección soberana de mundo”. Problema que Husserl intentó resolver en vano en su quinta meditación y para el que –a su juicio- tampoco Sartre encontraría solución alguna en la tercera parte del *Ser y la Nada*. Pues, “en cuanto la conciencia trascendental se desmorona en el pluralismo de mónadas individuales fundadoras de mundo, se plantea el problema de cómo desde el punto de vista de ellas puede quedar constituido un mundo intersubjetivo en que cada subjetividad pudiera salir al encuentro de las demás no como un contrapoder objetivante sino en su espontaneidad originaria, proyectora de mundo”. Y es que este problema de la intersubjetividad resulta insoluble bajo la premisa de que se parte, de un *Dasein* que sólo en la soledad puede con autenticidad proyectarse en lo concerniente a sus posibilidades (889).

(887) Habermas, J.: *Pensamiento postmetafísico*. o. cit., pp. 14, 17-18, 51-53, 200-201, respect.

(888) Habermas, J.: *Pensamiento postmetafísico*. o. cit., pp. 14, 17-18.

(889) Habermas, J.: *Pensamiento postmetafísico*. o. cit., pp. 51-53.

Esta cuestión de la intersubjetividad la retoma posteriormente Habermas - en su apartado entre metafísica y crítica de la razón- cuando analiza la individuación por vía de socialización, y cuando estudia la teoría de la subjetividad de G. H. Meade que desarrolla la idea previa de Fichte. Habermas insiste en que el problema de la intersubjetividad “es irresoluble en los términos de la filosofía del sujeto” que vuelve aún a plantearse a través de la quinta Meditación Cartesiana de Husserl. Y cree Habermas que Sartre vuelve a intentarlo “incluso con más tozudez” en la construcción que hace del ser-para-otro. Considera que este problema “está ya en germen en Fichte”. Cree que Fichte mira a través del lenguaje, abriendo un nuevo acceso al concepto de individualidad. Establece una peculiar conexión entre reflexión y ejecución de una acción. Idea que será desarrollada por G.H. Mead, el cual traslada en definitiva todos los conceptos filosóficos fundamentales “de la base de la conciencia a la base del lenguaje” (890).

En relación con *La necesidad de revisión de la izda* (1991), Habermas plantea un tema que Sartre expuso abiertamente en su *Qu'est-ce que la littérature*, sobre el papel del intelectual en la sociedad contemporánea. En mi opinión, Habermas estaría de acuerdo en el *engagement* que Sartre atribuye a los intelectuales, pero creo que añade dos nuevas matizaciones. Estarían en relación, por una parte, con una concepción menos teórica y más competencial y, por otra, con una visión más autocrítica y menos narcisista. En realidad, esta obra de Habermas está compuesta por entrevistas realizadas con Angelo Bolaffi, Robert Maggiori, Hans Peter Krüeger, Barbara Freitag, y Hivid Nielsen. La que a nosotros nos interesa especialmente es la realizada con Krueger (891).

A la pregunta de Krueger sobre qué significa para Habermas ser hoy un intelectual, éste responde con toda claridad: el intelectual es alguien que, aun careciendo de competencias para tomar decisiones, “se siente responsable de las cosas”. Los intelectuales –afirma- “ya no son hoy solamente escritores o filósofos como Sartre y Adorno”, sino los “expertos que entienden algo de economía o de cuestiones de salud o de energía atómica”. Saben que no tienen ningún acceso privilegiado a la verdad, que también pueden equivocarse en sus contrainformes o en sus contraopiniones político-morales.

(890) Habermas, J.: *Pensamiento postmetafísico*. o. cit., pp. 200-201.

(891) Habermas, J.: *La necesidad de revisión de la izquierda*. Tecnos. Madrid, pp. 33-45, 46-58, 117-141, 142-162 y 163-210.

Y sin embargo -añade- “es esta especie de intelectuales la que resulta hoy más necesaria que nunca”, para ampliar el espectro de temas y razones convertibles y mantener abierta la comunicación política. Yo percibo a menudo –insiste- el papel de intelectual como “perturbador y molesto” para mi trabajo científico. Por lo demás, al papel del intelectual pertenece también algo que nos falta a menudo, a saber, “la autocrítica, pues si no degenera fácilmente en la autoescenificación narcisista adicta a los medios de comunicación de masas” (892).

En *El Occidente escindido* (2004 / 2006), Habermas trata de analizar la política occidental representada principalmente por EEUU. Su punto de vista crítico nos recuerda al periodo sartreano opuesto al “capitalismo americano”. En opinión de Habermas, aunque se pensaba que Occidente estaba unido, “Occidente está escindido”. Lo que ha causado este proceso es, por una parte, la política de EEUU que ignora el derecho internacional, margina las Naciones Unidas y parece dispuesta a asumir el coste de una ruptura con Europa. Por otra parte, el occidentalismo de la República Federal de Alemania se disgrega en sus dos elementos: la adaptación oportunista al poder hegemónico y la orientación intelectual y moral en valores de la cultura occidental. En opinión de Habermas, el proyecto kantiano de un orden cosmopolita solo podrá proseguirse “si EEUU regresa al internacionalismo que defendió enérgicamente después de las dos guerras mundiales y asume de nuevo su función histórica pionera en el camino de la evolución del derecho internacional hacia una situación cosmopolita” (893).

Por otra parte, en “Una entrevista sobre la guerra y la paz” (pp. 87-112) Habermas es interpelado sobre su posicionamiento muy crítico con la guerra que EEUU emprendió en Afganistán e Irak y su diferente actitud en Kosovo en cuyo caso justificó “una forma de humanismo militar”. Tal interpelación nos recuerda también al Sartre duramente crítico con la guerra del Vietnam y muy condescendiente con las “guerras” soviéticas. Habermas intenta justificar su diferente actitud aludiendo que en el primer caso “nadie tiene derecho a emprender una guerra fundándose en sospechas”. La diferencia con la situación de Kosovo es, en su opinión, que “Occidente tuvo que decidir, tras las experiencias de la guerra de Bosnia, si prefería asistir a otra limpieza étnica de Milosevic, o bien intervenir” (894).

(892) Habermas, J.: *La necesidad de revisión de la izquierda*, o. cit. pp. 138-139

(893) Habermas, J.: *El Occidente escindido*. Trotta. Madrid, 2006, p. 9.

(894) Habermas, J.: *El Occidente escindido*. O. cit. pp. 87-88.

Sobre esta característica idiosincrasia de los EEUU, la ideología alemana kantiana, e incluso sobre su posible comparación con la concepción europea, J.M. Hernández Losada (2012) ha realizado un interesante trabajo en su artículo: "Las razones emocionales de nuestra seguridad. Hobbes ante el reto de las relaciones internacionales". Hernández Losada comienza sintetizando la idea central de Hobbes, para el que las razones de seguridad del Estado se hacen reales para los individuos que lo componen a través de sus emociones (la competencia y la cooperación, el miedo y el orgullo, la gloria y la vanagloria). Solo en la medida en que las comunidades humanas se van transformando en estados, en sujetos con voluntad e identidad propias, es posible hablar de los auténticos sujetos racionales y emocionales del Derecho de gentes. Estos sujetos artificiales son los únicos sujetos que pueden dotar de contenido a la Ley Natural (895).

Más adelante, Hernández Losada insiste en explicar la posición de Hobbes aclarando que decir que Hobbes es un realista y Kant un idealista significa pasar por alto no solo la importante deuda del segundo con el primero (Kant no era un idealista como pretenden algunos), sino algo que es todavía más importante aquí: "el hecho indudable de que el mundo de las relaciones internacionales para Hobbes no es un mundo anárquico sino un mundo en el que las leyes naturales y las leyes de las naciones son la misma cosa". Es ésta una afirmación clave para entender que las leyes naturales no son las de la jungla, "como también se le atribuye erróneamente a Hobbes bastante a menudo", sino algo bien distinto. El argumento clave en Hobbes es que "no es posible dotar de contenido al derecho natural si no es a través del derecho de gentes". Citando a D. Runciman, Hernández Losada concluye que "es posible que los europeos sean, al fin y al cabo, los auténticos hobbesianos", con su insistencia en identificar los sujetos del derecho de gentes, los viejos y los nuevos sujetos del orden jurídico internacional fruto de los acuerdos alcanzados entre las grandes potencias después de la Segunda Guerra Mundial; mientras que, de otro lado, "los americanos aparecen, en este mismo esquema intelectual, más inclinados a adherirse "kantianamente" a ciertas condiciones ideales y peligros sobre los que podemos especular". Desde el punto de vista emocional –sigue afirmando Hernández Losada– "la resiliencia de los Estados Unidos como nación empieza, desde su misma Constitución, -

(895) Hernández Losada, J.M. : "Las razones emocionales de nuestra seguridad. Hobbes ante el reto de las relaciones internacionales", *Relaciones Internacionales*, GERI-UAM, N° 20, Junio, 2012, p. 1.

por limitar y poner coto a las decisiones políticas tomadas desde una posición excesivamente manipuladora de la opinión pública” (896).

Volviendo sobre Habermas, un estudio sorprendente es el que nos presenta de forma conjunta con J. Ratzinger (el Papa Benedicto XVI) en su *The dialectics of secularization. On Reason and Religion* (2006), que tuvo una gran repercusión y que contrasta en principio con la actitud del ateísmo sartreano. No es ninguna exageración – afirma en la Introducción de la obra el Dr. Florian Shuller, Director de la Academia Católica en Baviera- afirmar que este encuentro entre uno de los más grandes filósofos contemporáneos y el entonces Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fé “attracted worldwide attention”. En efecto, en este texto Jürgen Habermas centra su estudio interrogándose: *Pre-political Foundations of the Democratic Constitutional State?* y analizando: *the justification of the secular constitutional state on the basis of the sources of practical reason*. Por su parte, el Cardenal Joseph Ratzinger plantea *That Which Holds the World Together: The Pre-political Moral Foundations of a Free State*, y estudia *presuppositions of the law: Law - nature-ration* (897).

Según F. Schuller, Habermas ha sorprendido a muchos observadores con su llamada “for the secular society to acquire a new understanding of religious convictions”. Habermas *discusses whether secular reason provides sufficient grounds for a democratic constitutional state*. Ratzinger, por su parte, *argues for the necessity of certain moral principles for maintaining a free state as well as for the importance of genuine reason and authentic religion, rather than what he calls “pathologies of reason and religion”*, in order to uphold the state’s moral foundations. La conclusión que podemos deducir de este encuentro es que, en mi opinión, el concepto de “razonamiento secular” abre posibilidades de debate entre un planteamiento moral de la Religión y el planteamiento habermasiano que, sin duda, puede hacerse extensivo al existencialismo humanista de Sartre. Como afirma F. Shuller, “a pesar de sus diferencias, ambos deben aprender mutuamente”: *both men insist that proponents of secular reason and religious conviction should learn from each other, even as they differ over the particular ways that mutual learning should occur* (898).

(896) Hernández Losada, J.M. : 2012, o. cit. pp. 27-28.

(897) Habermas, Jürgen and Ratzinger, J. : *The dialectics of secularization. On Reason and Religion*. Ignatius Press. San Francisco, 2006, pp. 19-52, 24-28, 53-80 y 67-72.

(898) Habermas, Jürgen and Ratzinger, J. (2006), o. cit, presentación de la obra por F. Shuller.

En el año 2009, la Universidad Pública de Navarra, concedió a Habermas el Premio Internacional de Derechos Humanos J. Brunet, a cuyo acto tuve el honor de asistir. En su Discurso de aceptación del Premio, Habermas se refirió a temas todos ellos centrales en la filosofía de Sartre. Entre ellos, la mención a la Segunda Guerra Mundial, la Declaración de los Derechos Humanos, la lucha por tales derechos, la dignidad humana, la exigencia moral, la libertad, las minorías, la exclusión social y la política predominante en los últimos años. Comenzó su disertación afirmando: “Hace hoy 64 años finalizó la Segunda Guerra Mundial. No hay fecha más idónea para la entrega de un premio que la Fundación Brunet y la Universidad Pública de Navarra crearon para fomentar la política a favor de los derechos humanos”. La fundación de las Naciones Unidas y la Declaración Universal de los Derechos Humanos del 18 de Diciembre de 1948 “constituyeron una respuesta a aquella guerra y a los crímenes masivos perpetrados bajo el régimen nazi” (899).

Desde entonces –continuó– la lucha por la instauración de los derechos humanos continúa en China, África, Bosnia o Kósovo, y también en nuestros propios países: “fugitivos de la pobreza, minorías religiosas, raciales y culturales, familias inmigrantes...”. El concepto de dignidad humana “está estrechamente ligado a la alta exigencia moral”. Esta exigencia moral debe plasmarse como realidad jurídica. Los derechos humanos constituyen, por lo tanto, “aquella parte de la moral” que no sólo hay que respetar en el trato personal, sino que “debe convertirse en realidad política”... El afianzamiento de los derechos humanos “es problemático”, en el ámbito internacional y en tantas otras sociedades. Por ello, los derechos fundamentales clásicos sólo tendrán “el mismo valor” (Rawls) para todos los ciudadanos “cuando éstos se complementen con los derechos sociales y culturales”... Se dirigen contra la apertura de grandes diferencias sociales, y “contra la exclusión de grupos enteros” del circuito global de la cultura y la sociedad. Y, en cuanto a la política predominante de los últimos diez años, no sólo en los EEUU y Gran Bretaña, sino en todo el continente europeo, e incluso mundial, es decir, la política que pretende garantizar al ciudadano una vida autodeterminada apoyándose, *ante todo*, en la garantía de libertades económicas, “destruye el equilibrio entre las

(899) Habermas, J.: Discurso completo impartido con motivo de la entrega del Premio pro Derechos Humanos en la Universidad Pública de Navarra, 2009 (relativo a 2008), pp. 1-7.

distintas categorías de derechos fundamentales”. Los derechos fundamentales -concluye- sólo conseguirán cumplir políticamente la promesa moral de respetar la dignidad humana de cada persona cuando *interactúen equilibradamente* en todas sus categorías. No en vano, los derechos fundamentales son indivisibles, al igual que la dignidad humana, “que es en todas partes y para cada uno de nosotros la misma” (900).

En la *Laudatio* previa *dedicada* a J. Habermas -en la concesión de dicho Premio UPNa pro Derechos Humanos- la profesora M. Rodríguez (2009) había recordado la situación dramática y pesimista de la sociedad del siglo XX -tras las dos Guerras Mundiales y la deriva de los fascismos europeos especialmente de su Alemania natal- con la que Habermas le había tocado vivir. Recordemos que esta misma situación había sido vivida y descrita una y otra vez por Sartre. Pero la Prof. Rodríguez enfatiza simultáneamente la reacción de Habermas frente a ese pesimismo, tratando de recuperar la confianza en el progreso que Adorno, Horkheimer, Marcuse, Benjamin, Löwenthal, Fromm y tantos otros habían perdido en cierta medida. No olvidemos que Sartre, en las mismas circunstancias históricas, mantuvo una similar reacción (habitualmente minusvalorada) a través de la superación de la angustia, de su defensa del humanismo y de la libertad y, en definitiva, de su proyecto existencial. Frente a ese desánimo generacional, - explica M. Rodríguez- Habermas se propone recuperar el proyecto moderno “donde la racionalidad podría volver a encauzarse como racionalidad comunicativa”. En su opinión, Habermas -superando el derrotismo de sus antecesores en la escuela de Frankfurt- “retoma el impulso moderno en pro de la emancipación humana, no renunciando a los valores positivos de la modernidad”. A su juicio, Habermas apuesta intelectual y humanamente por imprimir a la racionalidad moderna un aliento comunicativo, “aquel que enlaza con la búsqueda del entendimiento y del consenso”. La pasión por los valores del humanismo -concluye la profesora Rodríguez- son una clara muestra del “compromiso moral” de Habermas con la defensa de la justicia y con la crítica hacia las miserias del desenvolvimiento de la vida social y “hacia la falta de respeto a los derechos humanos fundamentales” (901).

(900) Habermas, J.: Discurso de la entrega del Premio pro Derechos Humanos UPNa, 2009, o. cit. en la Universidad Pública de Navarra, 2009 (relativo a 2008), pp. 7-9.

(901) Rodríguez, M.: *Laudatio a J. Habermas*. Premio J. Brunet pro Derechos Humanos, 2009, o. cit. pp. 12, 13 y 16.

En suma, son justamente estos valores los que relacionan a J.P. Sartre con J. Habermas. A pesar de sus diferentes matizaciones filosófico-sociológicas, de sus lógicas diversas interpretaciones intelectuales y de sus comprensibles distintos posicionamientos políticos, ambos son ante todo dos referentes relevantes del pensamiento moderno, comprometidos con los problemas morales y sociales del ser humano. Ambos avalan su mutua contemporaneidad.

ZYGMUNT BAUMAN: UN MARXISTA QUE NUNCA DEJÓ DE SERLO VERSUS UN EXISTENCIALISTA SARTREANO QUE NUNCA LLEGÓ A SERLO

Algo similar a lo que hemos descrito de J. Habermas, podríamos afirmar en relación a Zygmunt Bauman, (1925 – 2017). Nacido como Habermas años más tarde que Sartre, comparte no obstante con éste muchos de los hechos históricos del Siglo XX que hemos mencionado. Con matices ideológicos diferentes, ambos se prolongan hacia el Siglo XXI. Bauman fue un excelente filósofo, sociólogo, profesor universitario y ensayista polaco, de origen judío. Afincado en Reino Unido fue, ciertamente, no menos ensalzado y criticado que el propio Sartre. Entre sus galardones hallamos el Premio Europeo Amalfi de Sociología y Ciencias Sociales (Italia, 1989) y el Premio T. W. Adorno de Fráncfort (Alemania, 1998). En 2010, fue reconocido con el Premio P. de Asturias, precisamente de forma conjunta con Alain Touraine, al que nos referiremos a continuación. A decir de la Fundación ambos -representantes de la más brillante tradición intelectual del pensamiento europeo- han creado, independientemente uno del otro, instrumentos conceptuales singularmente valiosos “para entender el cambiante y acelerado mundo en el que vivimos”. El Premio le fue concedido “por haber estudiado a fondo la condición social del hombre postmoderno” en un mundo inestable y de valores perecederos, y por haber acuñado, en su decisivo análisis de esta realidad, el término de “modernidad líquida” (902).

En su Discurso de recepción del Premio P. de Asturias en 2010, Baauman liga su concesión a la conexión de su pensamiento filosófico-sociológico con las humanidades y con la comunicación humana, que nos recuerda profundamente a la concepción sartreana. “Hay muchas razones –

(902) Bauman, Z.: Acta oficial de concesión del Premio P. de Asturias. Oviedo, 2010.

afirma- para estar inmensamente agradecido por la distinción que me han concedido, pero tal vez la más importante de ellas es que hayan considerado mi obra dentro de las humanidades y como una aportación relevante para la comunicación humana”. Toda mi vida –continúa- he intentado hacer sociología del modo en que mis dos profesores de Varsovia, S. Ossowski y J. Hochfeld, me enseñaron hace ya sesenta años. Y lo que me enseñaron fue a “tratar la sociología como una disciplina de las humanidades”, cuyo único, noble y magnífico propósito es el de “posibilitar y facilitar el conocimiento humano y el diálogo constante entre humanos”. En su trayectoria ideológica constatamos influencias de Marx, Weber, Freud, de la Escuela de Frankfurt (tan cercana a Habermas), de Giddens y de Hannah Arendt (903).

Bauman es considerado uno de los sociólogos contemporáneos más significativos por su análisis de los cambios y los movimientos sociales de los siglos XX y XXI. La temática de sus obras nos conduce, dentro de sus evidentes diferencias, al igual que en Habermas, a muchas de las cuestiones tratadas por Sartre, aunque a veces con términos diferentes: *freedom* (1988), *en busca de la política* (1999), *Culture as praxis* (1999), *Hermeneutics and social Science* (2001 y 2002), *la ambivalencia de la modernidad* (2002), *múltiples culturas, una sola humanidad* (2008), *The art of life* (2009) etc.. Su concepto nuclear de “sociedad líquida” nos retrotrae a la concepción sartreana de la fluidez, el cambio, la adaptación, la emancipación, la transformación, la trascendencia.... Desde sus conceptos de *modernidad sólida* y *modernidad líquida* se refiere frecuentemente a Sartre a lo largo de sus obras llegando, incluso, a considerar muy acertada la traducción de los viscoso de la náusea por el *slimy* inglés. Hay igualmente una cierta conexión entre las respectivas concepciones de la libertad individual-colectiva. Concibe, como hemos mencionado, la sociología desde una acepción profundamente antropológica, como lo hace Sartre y, para algunos analistas, existe una analogía entre su idea del proletariado marxista y los conceptos del *en-soi*, *pour-soi* y la *conscience* sartreanos.

Se separa de Sartre, entre otras cosas, en la aceptación de algún impulso innato, determinista, que le asocia a Freud. Pero se diferencia principalmente de él en que mientras Sartre no acabó nunca de ser un verdadero marxista, Bauman nunca dejó de serlo. Bien es cierto que sus rela-

(903) Bauman, Z.: Discurso en la aceptación del Premio P. Asturias. Oviedo, 2010.

ciones con el socialismo marxista, al estilo sartreano, no siempre fueron fáciles. Si recordamos, durante y después de la Segunda Guerra Mundial se había comportado como un comunista comprometido, pero en 1968, a consecuencia de la purga originada en Polonia, fue expulsado junto a otros comunistas de ascendencia judía y renunció al Partido Unificado Polaco.

En efecto, en su obra *Freedom* (1988), Baumann analiza una de las cuestiones centrales de Sartre, la libertad. Significativamente, la distribución de los distintos capítulos nos indica el enfoque concreto que el autor quiere imprimir a su obra. Bauman divide su investigación en cinco apartados dedicados a *Freedom as Social Relation*, *Sociogenesis of Freedom*, *Profits and Cost of Freedom*, *Freedom, Society and Social System*, y *The future of Freedom. Some Conclusions*. En *The future of Freedom. Some conclusions*, Bauman comienza diciendo *que the competence of sociology ends where the future begins*. En su opinión, lo mejor que puede hacer el sociólogo *when thinking of the future shape of society, is to extrapolate from its present shape* (p. 89). Desde esta perspectiva, *the central proposition of the book is that in the contemporary, consumer stage of modern society, "seduction" replaces repression as the method of social control for the majority of society members* (904).

Entiende Baumann que en este tipo de sociedad, *the problematics and battlegrounds of freedom shift from the sphere of production to that of consumption; individual freedom is constituted as, first and foremost, freedom of the consumer (presentación de la obra citada)*. Acertadamente, recuerda la conexión establecida por Hannah Arendt entre la falta de libertad y el no resuelto problema de la pobreza: *a quarter of a century ago –dice Bauman- in her profound study of revolution as a modern phenomenon, Hannah Arendt related the historical defeat of freedom in its public, active form to the unresolved problema of poberty*. Y es que H. Arendt había afirmado que *Freedom and luxury have always been thought to be incompatible*. Efectivamente, *Arendt blames the frustration of the revolutionary thrust toward public freedom on the unresolved problem of genuine poverty, which diverted politics to the "social question", that is the provision of true freedom from necessity and thus the survival and subsistence of the people in need* (905).

(904) Baumann, Z. : *Freedom*: University of Minnesota, 1988, pp. 9-27, 28-48, 49-70, 71-88, y 89-98, respectivamente.

(905) Baumann, Z. : *Freedom*: 1988, o. cit., pp. 89, y 96-97.

Cuando Zigmunt Bauman elaboró su obra *En busca de la política* (1999)– era profesor emérito de sociología en las Universidades de Leeds y Varsovia y uno de los más lúcidos y originales pensadores de nuestro tiempo. En ella, al igual que Sartre, destaca el papel de la política. En la presentación del texto leemos que Bauman desarrolla un análisis provocador sobre la sociedad contemporánea que no conduce a una visión escéptica o desencantada sino, al contrario, “a la valorización de la acción política como medio para llevar adelante los cambios urgentes y necesarios”. En conexión con el Sartre de sus últimos tiempos, la argumentación de esta obra propugna que la libertad individual solo puede ser conseguida y garantizada colectivamente. Dividida en tres capítulos, la obra analiza sucesivamente la búsqueda de un espacio público, la búsqueda de agencia y la búsqueda de visión. Llamamos especialmente la atención en el capítulo 2 los dos “excursos” o apartados del mismo dedicados al análisis de la ideología en el mundo postmoderno y al estudio de la posmodernidad y crisis moral y cultural (906).

El capítulo tercero, por su parte, recoge la idea –permanente en Bauman– de la incertidumbre en la que se mueve el ser humano en el mundo posmoderno, idea que Sartre analizó sucesivamente y por la que fue acusado de pesimismo existencial. Al analizar la ideología en el mundo postmoderno, Bauman se refiere a la idea de Marx de que lo importante no era la interpretación filosófica del mundo sino su transformación (concepto desarrollado por Sartre en su idea de *proyecto*). “Cuando Karl Marx escribió su Ideología alemana con la ayuda de su amigo Friedrich Engels –dice Bauman– cambió el significado del término “ideología”. En vez de pensar en cambiar el mundo combatiendo las ideas equivocadas, debían poner en primer lugar el cambio del mundo material. En otras palabras –sigue diciendo Bauman– Marx y Engels rechazaron el proyecto de la “ideología” alegando que era tan solo una versión más del idealismo histórico, que compartía la inanidad de la filosofía idealista”. Sartre insistiría en que toda filosofía es práctica y aplicada. Respecto al tema del multiculturalismo –otra idea presente en el pensamiento de Sartre – a Bauman no le acaba de convencer el término y se pregunta por la alternativa: ¿multiculturalismo o polivalencia cultural?. Matiza por ello la propuesta de Alain Touraine en su *Faux et vrais problèmes en Une société Fragmentée* (La Découverte, París, 1997). Por razones que el mismo Touraine expuso impeca-

(906) Bauman, Z.: *En busca de la política*. Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires, 1999/2001, Presentación de la obra y Cap. 2, pp. 119-140 y 149-162.

blemente –afirma Bauman- pero de las cuales, sin embargo, no extrajo la necesaria conclusión, el “multiculturalismo” no parece ser el más feliz de los términos (907).

En *Culture as praxis* (1999 / 2002) Bauman investiga sobre un tema -la cultura- a cuyo término Sartre no se refirió expresamente en sus publicaciones, pero que constituyó una cuestión esencial en su vida y en su pensamiento. En esta obra Bauman pretende clasificar los significados de la cultura distinguiendo entre *culture as a concept*, *culture as a structure* and *culture as praxis*. Enfrentado al enfoque relativista, Bauman considera que la cultura *is a living, changing aspect of human interaction which must be understood and studied as an integral part of human life*. En el fondo de esta aproximación subyace una propuesta según la cual la cultura es intrínsecamente ambivalente. Es tanto *an agent of disorder as it is a tool of order*. *Es a la vez the seat of creativity and the framework of normative regulation*. Bauman cree que aquellos que priorizan una faceta de la cultura en detrimento de las otras *are bound to produce a skewed understanding of the subject*. La edición de la obra que he consultado incluye una acertada introducción que demuestra la relevancia de *la cultura como praxis* en la obra más reciente del autor en torno a la modernidad, la posmodernidad y la ética. La obra se convierte así en un eslabón crucial en el desarrollo del pensamiento de Bauman. Es, en su opinión, la primera obra que intenta tantear *a new kind of social theory, in contrast to the false certainties and gross theorems that dominated much of the post-war period*. En ella encontramos “al mejor Bauman, el más insolente pero también el más sutil” (908).

En esta obra Bauman se refiere explícitamente a Sartre al menos en tres ocasiones en las que considera que Sartre manipuló de algún modo el concepto estructuralista de la cultura, constata una gran disparidad entre los existencialistas respecto a la experiencia dual del ser humano y entiende acertada la traducción del término “*visqueux*” por el inglés de “*slimy*”. En efecto, refiriéndose al estructuralismo, Bauman cree que el mensaje de Lévi-Strauss resultó algo debilitado por la atención que prestó, en detrimento de otros aspectos

(907) Bauman, Z.: *En busca de la política*. Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires, 1999/2001, Cap. tercero, pp. 180-188, 121, 206-208.

(908) Bauman, Z.: *Culture as praxis*, SAGE, London, 1999 (*La cultura como praxis*, Paidós, Barcelona, 2002), pp. Presentación de la obra y: 1-47, 47-86 y 87-144.

tos, a otro dilema desorientador, el de la sincronía versus diacronía. Curiosamente considera que a ello se añadió la mala suerte de ser manipulado por Jean-Paul Sartre *into the famous debate o history and historicity*, durante el cual el tema derivó hacia unas posiciones y enfoques secundarios. Por otra parte, al explicar la cultura como praxis”, se remite a la dualidad irreductible de “la experiencia humana inmersa en un contexto social pluralista y heterogéneo y entre encontronazos entre los deseos y la realidad”. Bauman entiende que quizás fue W. James quien más se acercó a captar globalmente la totalidad de esta partición multifacética. Lo afirma así porque interpreta que el *mí* y el *yo* de James reposan en gran medida en un conjunto de antecedentes tan dispares los unos de los otros como *those manifested in the existentialist explorations of Jaspers, Heidegger or Sartre, the pseudophenomenologist inquiries into the nature of social like undertaken by Merleau-Ponty or Shutz, or the temerity of the behaviourist revolution in psychology*. Y en cuanto al curioso interés por la traducción del termino “visqueux” de *L’Être et le Néant* por el inglés “slimy” que considera satisfactoria, ¿se está refiriendo en realidad a una proximidad del término sartreano con su concepto de “líquidez”? (909).

En cuanto a *Hermeneutics and social Science* (2001/2002), Bauman analiza la relación de la hermenéutica con las Ciencias concretas que nos remite al planteamiento reiterado por Sartre principalmente en *Questions de Méthode*. Lógicamente, Sartre se refería entonces a la diferencia entre Filosofía y Ciencias específicas y a su concepción antropológica de la sociología. Bauman, por su parte, hace mención más explícita a la relación diferencial Sociología- ciencias naturales y desde ella analiza la proyección sujeto-objeto y su compromiso social. ¿Cuáles son los ejes centrales de esta obra y cuáles sus autores principales de referencia?. El objetivo de la misma es analizar *the rise of hermeneutics, understanding as the work of history en Karl Marx), Max Weber, y Karl Mannheim*. Analiza, asimismo, *understanding as the work of reason en Edmund Husserl, Talcott Pearsons, Martín Heidegger, y desde Shutz a la etnometodología* (910).

(909) Bauman, Z.: *Culture as praxis*, SAGE, London, 1999 (*La cultura como praxis*, Paidós, Barcelona, 2002), pp.: xxvii, 89 y 109.

(910) Bauman, Z.: *Hermeneutics and social Science*, Ashgate, Aldershot-England, 2001 (*La hermenéutica y las ciencias sociales*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2002), pp.: 23-47, 69-88, 89-110, 111-130, 131-147, 148-171 y 172-186, respectivamente.

La aportación de estos autores – explica Bauman- nos conduce a la idea de que los triunfos de las ciencias naturales llevaron a emular en el conocimiento social el mismo tipo de iluminación sensacional y poder explicativo de aquellas, pero pronto se descubrió que el desafío que se presentaba a la hermenéutica ante la idea de que las ciencias sociales habrían podido estar a la altura de los estándares de la lógica y la autoridad de las ciencias naturales radicaba en dos problemas: el del consenso y el de la verdad. Por consiguiente, las ciencias sociales, al afirmar su estatus científico, debían limitarse a probar que sus reglas de consenso y su estándar de verdad en la interpretación del sentido alcanzaran un grado comparable al que se había logrado en el estudio de la naturaleza. De ahí que en esta obra Z. Bauman “pretenda discutir los más destacados intentos para ofrecer prueba de ello, a través de las aportaciones de los autores citados” (911).

Respecto a la interrelación sujeto-objeto, Bauman entiende que los métodos de la actividad científica conocida como Sociología deben tener en cuenta el hecho de que –al contrario de las ciencias que encaran la naturaleza como su objeto- la negociación y el consenso en sociología incluyen sus objetos como “sujetos reconocidamente autónomos”: in the course of this discourse, both “objects” and “subjects” employ essentially the same resources (recordemos que la hermeneútica debió asumir el descubrimiento kantiano del papel crucial del sujeto en el proceso del conocimiento). Y respecto a la dimensión comprometida de la sociología, Bauman lo tiene claro: la sociología –afirma- “is socially engaged” no a pesar de, o como violación de sus motivos de búsqueda de la verdad, sino como consecuencia de dichos motivos. Inversamente –sigue afirmando- la sociología puede perseguir su objetivo en busca de la verdad, diferente de la comprensión meramente consensual understanding only thanks to its active engagement with the task of promotion of equal opportunity and democracy (912). En ambos aspectos, de la diferente forma de plantear la conexión sujeto-objeto de la filosofía y de la sociología en relación a las ciencias concretas y del compromiso social intrínseco a ambas, corroboramos el claro pronunciamiento de J.P. Sartre.

(911) Bauman, Z.: *Hermeneutics and social Science*, 2001/2002, o. cit. Presentación de la obra.

(912) Bauman, Z.: *Hermeneutics and social Science*, 2001/2002, o. cit. , pp. 245-246.

En lo que respecta a la obra *La ambivalencia de la modernidad y otras conversaciones* que Z. Bauman elaboró conjuntamente con K. Tester (2002), recoge cinco *conversaciones* entre ambos, concernientes textualmente a: *Contexto y horizontes sociológicos, Ética y valores humanos, La ambivalencia de la modernidad, Individualización y sociedad de consumo y Política*. A través de este sugestivo diálogo surgen las perspectivas de Bauman en tanto que: persona comprometida, filósofo y sociólogo, ética y socialismo, lucha contra la injusticia y a favor de los marginados, la libertad, la política y hasta el planteamiento religioso. No es necesario insistir, una vez más, que tales aspectos definen igualmente a Sartre, más allá de las diferencias lógicas en los planteamientos y resolución de los mismos.

Respecto al compromiso –recordemos el *engagement* de Sartre- el diálogo con Tester deja patente que lo que siempre parece haber guiado el trabajo de Bauman es “un profundo e inflexible compromiso con la humanidad”. Según Tester, este compromiso adopta diferentes formas en los distintos momentos, pero nunca desaparece. Es algo que Z. Bauman jamás pierde de vista. Y es este compromiso el que convierte su voz en “tan distintiva, desafiante y significativa”. El compromiso -al igual que en Sartre- es fundamental para entender quién es Bauman (Sartre), “qué hace y por qué lo hace”. En la primera *Conversación*, Keith Tester pregunta a Bauman sobre las causas que le llevaron a elegir sociología en lugar de filosofía. La respuesta no deja de ser sugestiva: “me licencié en Filosofía, pero la “vieja guardia” no tardó en regresar y la sociología recibió pleno estatus académico, al tiempo que pasaba rápidamente a ocupar el centro del interés público”. Por otra parte – sigue respondiendo- “una vez acabado el episodio estalinizador, el Departamento de Filosofía y Sociología de la Universidad de Varsovia se convirtió en un poderoso centro de pensamiento, en el cual, diversas tradiciones sociológicas confluían bajo un mismo techo y entablaban una conversación” (913).

En la segunda *Conversación*, Tester le pregunta sobre la ética y su visión del socialismo –dos cuestiones muy próximas a Sartre-. El aspecto ético -le dice Tester- siempre ha sido una constante de su trabajo. ¿Se puede contemplar el socialismo como ético?. “Cuando escribí *Socialism: The Active Utopía* –le responde Bauman- algo se había roto para siempre dentro de mí: la

(913) Bauman, Z y Tester, K.: *La ambivalencia de la modernidad y otras conversaciones*. Paidós, Barcelona, 2002, pp. 29-30, 33 y 35.

concepción del socialismo como un estado que alcanzar. En su lugar, surgió una concepción del socialismo como un horizonte en constante movimiento. Su atracción no residía en la promesa del descanso, sino en mantener a los hombres en un movimiento continuo, en llamarlos a la lucha contra toda nueva injusticia y de tomar partido por las capas sucesivas de los desheredados, los maltratados, los humillados (914).

En las siguientes *Conversaciones*, Tester pregunta: en *La cultura* – léase “la literatura” en Sartre- *como praxis*, vd. enlazaba la cultura con la creación y en definitiva con, con la liberación de la necesidad y de la coacción. El mismo tema constituye el núcleo de su disquisición acerca de los valores humanos en la lección inaugural impartida en la Universidad de Leeds, en 1971. “Algo que los humanos –responde Bauman- con toda su libertad no pueden conseguir es el dejar de ser libres, indeterminados, inacabados, incompletos, “todavía pendientes”. Si recordamos, Sartre afirmó que el hombre está condenado a ser libre. Siempre –corroboraba Bauman- queda algo por hacer, algún asunto que terminar, un pedazo de camino por recorrer -Sartre hablaba de *proyecto*-. La libertad es el mayor de los valores humanos –total coincidencia sartreana- pero, en primer lugar y por encima de todos, es un *destino*. Los seres libres, dado que lo son, pueden abrazar ese destino o tratar de eludirlo, convertirlo en su vocación o combatirlo; y ésta es también una capacidad que deben a su libertad”. Y se refiere a Erich Fromm cuando escribió que la huida de la libertad era una de las motivaciones más frecuentes de las empresas humanas, mientras que Alfred Schütz señalaba nuestra inclinación, igualmente común, a esconder las motivaciones finalistas (para qué) detrás de las motivaciones causales (por qué) (915).

En la *Conversación* quinta, referente a la concepción de Bauman sobre la Política, Tester le interroga sobre la influencia de Levinas en relación con la conexión ética-política. En realidad le plantea el tema del diálogo religioso – central en el ateísmo de Sartre- curiosamente entre un marxista y un Papa. Levinas -recordemos- introdujo a Sartre en el pensamiento de Husserl. Continuando con la *Conversación*, Tester “recrimina” a Bauman que, en realidad, hace una interpretación secular de Levinas ya que la “parte de Dios”

(914) Bauman, Z y Tester, K.: 2002, o. cit., pp. 71 y 73.

(915) Bauman, Z y Tester, K.: 2002, o. cit., pp. 74 y 75.

de Levinas brilla por su ausencia en Bauman. La contestación de Bauman es sorprendente y nos retrotrae en este caso a la obra conjunta de Habermas con con el cardenal Ratzinger (posterior Benedicto XVI, sucesor de Juan Pablo II). Responde Bauman: “¿la ética de Levinas apunta directamente hacia la teología?. Podría estar de acuerdo con esto si aclaráramos de que estamos hablando”. Por cierto –insiste Bauman- el hecho de que Juan Pablo II cita a Levinas implica un movimiento de la teología hacia la ética “tanto o más que un alargamiento de la ética hacia Dios”. Y, lo que es más sorprendente todavía, Bauman concluye: “Juan Pablo II es tal vez el filósofo ético más grande, más sano y franco de la historia del papado. Ha dedicado todo su pontificado a restaurar la soberanía perdida de la moralidad sobre la vida humana en el mundo” (916). Afirmación que, dentro de cierta perplejidad, podemos relacionar con la expresada en *Múltiples culturas, una sola humanidad* (2008). En una nueva entrevista realizada con Daniel Gamper Sachse, Bauman responde - entre la esperanza-deseesperanza-sartreana-religiosa- “si perdemos la esperanza será el fin, pero Dios nos libre de perder la esperanza” (917).

Finalmente y a modo de síntesis, en *The art of life* (2009) encontramos una nueva y sorprendente conexión Sartre-Bauman. Bauman liga su arte de vivir al proyecto o elección vital de Sartre. En efecto, en el capítulo de *We, the Artist of Life* Bauman se refiere a Sartre con cierta admiración en torno a su concepción sobre la elección del proyecto de vida: *As a young man, together with most of my contemporaries, I read attentively the instructions of Jean-Paul Sartre concernin the choice of le projet de la vie*. Esta “elección del proyecto de vida” significaba, según Bauman, la “elección de las elecciones”, la “meta-elección” que determinaría de una vez por todas *from beginning to end, all the rest of the (subordinate, derivative, executory) choices*. Lo que aprendimos de Sartre –dice Bauman- es que cada proyecto estaría ligado *a road map and a detailed description of the itinerary*. La descripción que Bauman de este proyecto sartreano es atractiva: una vez elegido el destino, el resto sería solo cuestión de trazado *the shortest and least hazardous road with the help of the map, a compass, and road signs...* Sartre propuso –concluye elogiosamente Bauman- que el cumplimiento permanente del proyecto vital era *the essence of the art of life* (918).

(916) Bauman, Z y Tester, K.: 2002, o. cit., pp. 177-179.

(917) Bauman, Z. : *Múltiples culturas, una sola humanidad*. Katz, 2008

(918) Bauman, Z.: *The art of life*, Polity Press, Cambridge-UK, 2009, pp. 51-92, 65 y 74-75.

En suma, a Bauman que había nacido unos años más tarde que Sartre, le toca vivir en gran parte unos mismos hechos históricos, dramáticos, sociales y políticos. Posiblemente sea ésta una de las causas por la que ambos coinciden en muchos de los temas planteados. Ciertamente, existen también notables diferencias. Entre ellas se encuentra, por una parte, el distinto enfoque de sus análisis, entre la filosofía y la psicología en Sartre y entre la filosofía y la sociología en Bauman. Por otra parte, Bauman es proclive a admitir un cierto determinismo que le acerca a Freud y que lógicamente le distancia de Sartre. Finalmente, la distinta relación con el socialismo marxista marca y condiciona su reflexión ideológica. Ambos tuvieron periodos de acercamiento y distanciamiento con el marxismo, pero Sartre quizás fue un existencialista que nunca llegó a ser marxista y Bauman un marxista que nunca dejó de serlo. En cualquier caso, ambos son considerados figuras clave del pensamiento social actual, indiscutibles personalidades del pensamiento en el siglo XX y, con distintos matices, presentes en el siglo XXI.

ALAIN TOURAINE: RECONOCIMIENTO AL SARTRE DEL *EH* Y CRÍTICA AL SARTRE RADICAL

Alain Touraine (1925), nacido como Bauman (1925) y Habermas (1929) años más tarde que Sartre, sufrió como éste la vivencia de una intensa y dramática realidad social y política, a la que nos hemos referido previamente. Estudió en la Escuela de Estudios Superiores en Ciencias Sociales y, al igual que Sartre, en la Escuela Normal Superior de París. Sociólogo, francés como Sartre, investiga principalmente la sociedad post-industrial y los movimientos sociales (tema cercano a J. Paul). En 2010 compartió con Z. Bauman el Premio P. de Asturias “por sus trabajos fundamentales sobre la sociedad post-industrial que han permitido entender e interpretar el sentido profundo de las grandes transformaciones de nuestra época, ofreciendo a la vez una reflexión continua y enriquecedora acerca de los problemas derivados de una convivencia necesaria por encima de las diferencias humanas (919).

En su Discurso de aceptación del Premio, Touraine se refiere a la incertidumbre europea, al papel de las ciencias sociales, al compromiso, a los derechos fundamentales, a los que carecen de ellos, a la universalidad y a la pluralidad de las culturas, temas con los que, sin duda, Sartre se identificaría

(919) Premio P. Asturias (compartido con Z. Bauman). Oviedo, 2010.

profundamente. Cuando el futuro de todos los europeos “se hace más incierto” – afirma Touraine- es necesario que sin renunciar al trabajo crítico que “es una parte vital de las ciencias sociales”, nos “comprometamos” con la misma pasión a defender y ampliar lo mejor que hayamos ofrecido al mundo, la pasión de la razón y el respeto de “los derechos universales de todos los seres humanos”, y en primer lugar a todos aquellos “a los que les fueron negados esos derechos”. La tradición cristiana, el espíritu de la Ilustración y los movimientos de liberación se han unido para defender este universalismo. En este mundo “policéntrico y móvil”, nuestro futuro depende en gran medida de nuestra capacidad de combinar “nuestra defensa de la pluralidad de las culturas con el universalismo de los derechos fundamentales, políticos, sociales y culturales” (920).

En su extensa obra, encontramos las preocupaciones de Touraine y su relación con Sartre y además, en este caso, con Simone de Beauvoir. *Pourrons-nous vivre ensemble? Egaux et différents*, se preguntaba en 1997; “L’un et l’autre sexe”, 2001; *Un nouveau paradigme*, 2005; *El mundo de las mujeres*, 2007; *La mirada social*, 2009; *Premio citado P. Asturias* en 2010, y *Después de la crisis. Un futuro sin marginación*, 2011, son algunas de ellas. En efecto, junto a los temas señalados en su *Discurso* del Premio P. de Asturias, sorprende que una de las cuestiones a las que Touraine presta una especial atención es “el mundo de las mujeres” que le liga con Sartre y especialmente con Simone de Beauvoir. En *la ceremonia del adiós* (1982) Sartre se refería a la igualdad entre hombres y mujeres y a la importancia que éstas habían tenido en su vida (921) y sobre S. de Beauvoir nos remitimos a nuestro análisis anterior. En el caso de Touraine, las cuatro primeras obras que hemos citado - *Pourrons-nous vivre ensemble? Egaux et différents*, se preguntaba en 1997; “L’un et l’autre sexe”, 2001; *Un nouveau paradigme*, 2005; *El mundo de las mujeres*, 2007, se refieren a este tema femenino. En Touraine “el tema femenino”, como él lo denominaba, debe ser interpretado desde su pensamiento general, relativo a los movimientos sociales de liberación, la igualdad y las diferencias, y la sociología de la libertad (922).

(920) Touraine, A.: *Discurso de aceptación del Premio P. Asturias*. Oviedo, 2010.

(921) Beauvoir, S.: *La ceremonia del adiós. Seguido de Conversaciones con Sartre*, Edhasa. Barcelona, 1982, pp. 368-389.

(922) TOURAINE, A.:
- *Pourrons-nous vivre ensemble? Egaux et différents*, Fayard, París, 1997.
- “L’un et l’autre sexe”, *Esprit*, marzo-abril, 2001.
- *Un nouveau paradigme*. Fayard, París, 2005

Así, en su obra *El mundo de las mujeres* (2007), Alain Touraine señala sus objetivos al dividirla en tres partes significativas. La primera está dedicada a *la afirmación*, la segunda orientada al estudio evolutivo de *la sociedad de los hombres a la sociedad de las mujeres*, y la tercera centrada en los *resultados e interpretaciones*. Según explica su autor, esta investigación no es un trabajo cualquiera sino que fue el resultado de tres años de dedicación en el seminario de Touraine de la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales, y en el marco del Centro de Análisis e Intervención Sociológicas, dirigido por M. Wieviorka. Al presentar la obra, Touraine explica los motivos de su realización que no son otros que aquellos relativos a *mostrar que las mujeres están creando una nueva cultura y a definir la naturaleza histórica y social de este profundo cambio cultural*. En opinión de Touraine, ahí latan preocupaciones de sociología general, y *tanto los hombres como las mujeres se encuentran en la misma situación*. A través de este estudio, Touraine espera contribuir al redescubrimiento de las mujeres como agentes sociales y a *revelar su voluntad de ser los sujetos de su propia existencia* (923).

A lo largo de la investigación, Touraine se va remitiendo a sus obras precentes, que hemos citado, como: *Pourrons-nous vivre ensemble? Egaux et différents*, *Un nouveau paradigme* y “L’un et l’autre sexe”. Touraine concluye su análisis dedicando las últimas páginas a una *sociología de la libertad*. Opina que en el enfrentamiento entre los determinismos y los poderes sociales, de un lado, y la reivindicación de los derechos y del derecho a tener derechos, del otro, es donde la sociología debe considerar el objeto central de sus análisis y de sus observaciones. Las luchas protagonizadas por los movimientos de liberación de todo orden han hecho posible este vuelco social. Pero *en el pasado, lo habitual fue que se produjera una evolución de signo inverso, cuando movimientos de liberación se transformaron en poderes autoritarios*. La conciencia de las mujeres a las que estudiamos en esta obra, nos ha permitido acercarnos al sentido de su propia existencia. Nuestra tarea común como investigadores es *construir el pensamiento del sujeto, de los movimientos sociales, de las libertades y de las liberaciones que tanto necesitamos* (924).

(923) Touraine, A.: *El mundo de las mujeres*. Paidós, Barcelona, 2007, pp. 19-94, 95-178, 179-224: 13, 15 y 16, respectivamente.

(924) Touraine, A.: *El mundo de las mujeres*, 2007, o. cit. pp. 222-223.

En *La mirada social* (2009) Touraine define el objetivo de su análisis como “un marco de pensamiento distinto para el siglo XXI”. Nos propone un enfoque distinto a la hora de reflexionar sobre el individuo en la sociedad del siglo XXI. En obras anteriores, Touraine había estudiado los grandes cambios que han transformado nuestra vida personal y colectiva. En este nuevo trabajo decide ocuparse de la necesidad de cambiar “nuestra manera de pensar dichos cambios”. Nos invita a descubrir que el único principio que permite evaluar las conductas personales y las situaciones sociales es “el reconocimiento de los derechos: políticos, sociales y culturales” de todos los seres humanos, reconocidos como seres libres e iguales. ¿Cómo pretende conseguir este propósito?. Divide expresivamente su trabajo en dos partes. Dedicamos la primera a lo que él llama una *sociedad ciega*, en la que se refiere entre otros temas a: la época de la Guerra Fría y la singularidad francesa, las dos izquierdas y la división de los intelectuales y la República. Centra su segunda parte en describir lo que él entiende como *una nueva mirada*. Nos habla de la modernidad, el sujeto, conflictos y movimientos, el Sujeto, el Otro y los Otros y El *punto de llegada*, donde se pregunta ¿*dónde estamos?* (925).

Pero, lo más sugestivo para nosotros es constatar la existencia de un capítulo dedicado a *Sombras y Luces*, donde analiza el tema: “Después de Jean-Paul Sartre”. En él entiende Touraine que el discurso interpretativo dominante, y que ocupa los capítulos precedentes de su obra, no puede comprenderse sin conocer el contexto histórico en que se ejerce su influencia: la Guerra Fría que quebró las iniciativas y revueltas a ambos lados del telón de acero, aunque con métodos muy distintos. Para entender, a su vez, este discurso dominante es preciso consultar a los mejores autores que contribuyeron a difundirlo, entre los que, en su opinión, se encuentra J.P. Sartre. Touraine entiende que Sartre es quien tuvo mayor influencia y quien más ataques recibió de quienes aborrecían su humanismo. Una incompreensión –opina Touraine- a todas luces extraña pues la obra de Sartre está impregnada del fin de la sociedad burguesa y del movimiento obrero (926).

(925) Touraine, A.: *La mirada social*. Un marco de pensamiento distinto para el siglo XXI. Paidós Ibérica. Barcelona, 2009: Presentación de la obra y pp. 28-29, 51-56, 81-90, 117-142, 143-170, 175-196, 197-225 y 225-249, respectivamente .

(926) Touraine, A.: *La mirada social...*(2009), o. cit. pp. 91-95.

La adhesión de Sartre a la política comunista desde 1956 -continúa Touraine- nos dejó un sabor a solidaridad más que una esperanza en futuros redentores. La ambigüedad de Sartre -siempre en opinión de Touraine- lo convirtió en el mejor testigo y el más influyente de la posguerra hasta 1956 e incluso 1968. Obedece a que mostró a individualidades víctimas de su ilusión por hallar el bien, lo justo y el sentido, pero estaban ciegos a las realidades que los asedian por lados diversos. Es lo que le ocurría a Goetz, el personaje más extremo creado por el Sartre dramaturgo, que acaba poniéndose al mando de los campesinos alemanes después de haberlo rechazado. Pero en Sartre “las masas sociales no son actores históricos”. “No hay movimiento social” sino, por el contrario, esa seudovida social que terminó afectando al otro personaje de la Nausée, Roquentín. Ni capitalistas ni empresarios, sino “burgueses” satisfechos de sí mismos, más apegados al orden establecido que a la creación de una sociedad industrial. Esa historia vaciada de historia no es la verdad de un periodo donde el movimiento obrero no existía, sea porque fue aniquilado por los partidos comunistas, sea porque fue absorbido por el brutal desarrollo capitalista. Sartre -sigue opinando Touraine- se fija sobre todo en las categorías intermedias más ambiguas donde viven esos a los que Francis Jeanson llamó acertadamente los “bastardos” o “impostores”, cuyos personajes adquieren gran relevancia en la obra teatral sartreana (927).

Para Touraine, hay un Sartre “dulce” o “blando” (según sus más críticos) que escribió *L'Existentialisme est un humanisme* y que intentó la aventura del RDR (Rassemblement Démocratique Révolutionnaire) con D. Rousset y G. Altman. Este movimiento, que Sartre abandonó en 1949, repudiaba tanto el estalinismo del PC francés como el reformismo socialdemócrata. Pero, había también otro Sartre “irreal”, cuya imagen se disolvió en las posturas progresivamente radicales que fue asumiendo a partir de 1956. El Sartre que vendía *La Cause du peuple* a la entrada de las fábricas Renault estaba, en consecuencia, sumido en toda suerte de contradicciones. Contradicciones que reflejaba Mathieu, el personaje de *L'Âge de Raison*: Mathieu es un sujeto que construye su vida sin someterla a ninguna autoridad o ideología exterior. Es incluso un sujeto que nos protege tanto de las movilizaciones como de los buenos modales. Defiende un espacio de libertad contra una burguesía impotente o cobarde. Pero simultáneamente, este personaje solo existe no actuando, no afrontando el mal, la injusticia o la igno-

(927) Touraine, A.: *La mirada social...*(2009), o. cit. pp. 91-95.

rancia, queda reducido a la no existencia. De este modo- sostiene Touraine- Sartre se fue encerrando en una historia sin actores, sin conflictos, sin reformas, sin conciencia posible. Y, es a su juicio, este conjunto de opiniones negativas sobre una perspectiva de la sociedad sin sentido, lo que explica la relevancia y el inmenso éxito de Sartre, dado que la sociedad en la que él escribió vivía “una época sórdida” (928).

Si ponemos a Sartre donde la Historia lo ha colocado –asevera Touraine- en el punto de partida de los movimientos intelectuales de las décadas de 1950, 1960 e incluso en 1970, salta a la vista que no pertenece al campo de los que cabría llamar “postmarxistas”. En el meollo de su reflexión se entremezclan tendencias del todo opuestas. En *Los comunistas y la paz*, se dirige a los comunistas sin adherirse al Partido. Es demasiado fácil ser irónico con Robinet, editorialista del diario Le Figaro o condenar de manera demasiado tosca al periodista G. Altman, que como muchos otros tomó el camino que iba desde la izquierda a la derecha. A decir de Touraine, será en definitiva en un texto claramente anterior, fechado en 1946 (publicado de nuevo en Situaciones 3: *Materialismo y revolución*), donde encontramos a fin de cuentas lo que centra mejor la imagen que nos ha quedado del pensamiento de Sartre. Condena el materialismo, que tacha de contrario al espíritu revolucionario, pues éste no existe sin voluntad de libertad y de liberación de todos los hombres, y no solamente de una clase. Cada página de este texto –opina Touraine- es digna de una cita: ¿existe –se pregunta- una manera de afirmar con mayor claridad la primacía de una libertad que sólo existe en una subjetividad impotente? (929).

Es en las últimas páginas de este interesante capítulo de Touraine dedicado a Sartre, donde le vierte la crítica más sentida y personal por su apoyo al comunismo. Según Touraine, el texto más complejo de Sartre dedicado a la clase obrera y al comunismo es *La respuesta a Lefort*, escrito en 1953 (recuperado también en Situaciones III). No pretendo juzgar su pensamiento –afirma Touraine- y en concreto la opinión básicamente favorable que Sartre expresa acerca del Partido Comunista, *una opinión que suena algo extraña y molesta a un historiador-sociólogo como yo, que ha aprendido con Hannah Arendt y con el propio Claude Lefort qué es el totalitarismo*. En este punto cardinal –opina Touraine- creo que Sartre perdió la partida: las sutilezas

(928) Touraine, A.: *La mirada social...*(2009), o. cit. pp. 91-95.

(929) Touraine, A.: *La mirada social...*(2009), o. cit. pp. 91-95.

de su pensamiento sobre el vínculo y la distancia entre clase y partido se resuelven a fin de cuentas en decir que el Partido Comunista es necesario para que la revolución se haga realidad (930).

¿Por qué –sigue preguntándose Touraine- un punto de vista tan negativo y unilateral (de Sartre) del trabajo obrero?, ¿Por qué hablar sólo de las “masas” cuando en vísperas de la Primera Guerra Mundial más de la mitad de los obreros eran ya cualificados?. Es verdad que Sartre no llega a identificar del todo el sentido de la acción con el Partido; se limita a exigir que nadie encierre a la clase obrera en sí misma. Sin embargo, el resultado es justamente la negación de la capacidad de esta clase de actuar con autonomía y libertad. En síntesis, para Touraine: *Sartre es el gran testigo del crepúsculo del movimiento obrero. Lo capta en el momento en que deja de ser un movimiento social, pero no se pregunta si no es la influencia totalitaria de los partidos comunistas lo que explica su degeneración.* Todo ello demuestra –concluye Touraine- el carácter negativo del “clima” intelectual del último medio siglo, “el que empezó con la decadencia de Sartre” (931).

En cuanto al interesante trabajo *Después de la crisis. Un futuro de marginación* (2001), el enfoque sociológico de Touraine parece apartarse formalmente de la estricta reflexión filosófica de Sartre. Sin embargo, en mi opinión, ambos planteamientos pueden ser complementarios ya que los principios que subyacen, tanto a la crisis como a su solución planteada por Touraine, son netamente filosófico-sociológicos. En efecto, en la primera parte de su obra analiza, *las crisis en situación* y efectúa un diagnóstico. Incluye como elementos de diagnóstico los análisis de: la sociedad capitalista, los déficits de la vida social, la exclusión social, las instituciones sociales y políticas, el uso de la moral, la necesidad del retorno a lo social y los cambios culturales, todo lo cual no parece alejarse demasiado de los planteamientos sartreanos sino más bien lo contrario (932).

En la segunda parte del texto Touraine se refiere “a la sociedad posible”. Al describir las crisis, estudia la perspectiva más allá de la sociedad industrial, la crisis de la sociedad capitalista, la caracterización de la crisis, la descomposición de la vida social, y se plantea la cuestión del beneficio contra

(930) Touraine, A.: *La mirada social...*(2009), o. cit. pp. 91-93.

(931) Touraine, A.: *La mirada social...*(2009), o. cit. pp. 93-95.

(932) Touraine, Alain: *Después de la crisis. Un futuro sin marginación.* 2011, o. cit. pp: 35-83.

los derechos. Deduce como *Conclusiones* la relevancia de: el análisis social de la realidad, la necesidad de construir un nuevo tipo de vida económica y social, una nueva forma de relaciones sociales y de nuevas instituciones. Apela, asimismo, a los derechos universales de todos los seres humanos: derecho a la libertad, al reconocimiento por los otros de esta libertad, al mismo tiempo que a las identidades sociales y culturales. Liga el tema moral contra el tema económico y volver a dar vida a un humanismo respetuoso con las exigencias de todos los seres humano. Llama, así, “al respeto por los derechos humanos en nuevas formas de relaciones sociales”. Al realizar su pronóstico sobre *la sociedad posible* rechaza algunas hipótesis falsas, se refiere a la situación postsocial, a la aparición de actores no sociales, y a las nuevas instituciones sociales y políticas. Aspectos todos ellos, estrechamente ligados al pensamiento sartreano.

Finalmente, Touraine se refiere a la salida de la crisis. Propugna como soluciones aquellas de: promover el respeto por los derechos humanos “en nuevas formas de relaciones sociales”. Entender que, dado que, una crisis económica es, ante todo, la ruptura entre un sistema económico y un sistema social, la respuesta más eficaz a una crisis es “la reconstrucción de las relaciones entre los actores económicos, así como la formulación de sus valores comunes”. Transformar la democracia en responsabilidad ciudadana, defender las libertades, así como “dinamizar y controlar al mundo político”. Cuestiones planteadas insistentemente desde el *engagement* de Sartre (933).

En resumen, Alain Touraine, que comparte con Sartre gran parte de los acontecimientos de la época actual, coincide con él en la mayoría de los temas planteados, si bien con los diferentes matices de los enfoques sociológicos y filosóficos respectivos. Touraine muestra en sus obras ser buen conocedor de la obra sartreana. Para él, hay un Sartre “dulce” o “blando” que escribió *L’Existentialisme est un humanisme* y que intentó la aventura del RDR, movimiento que, en opinión de Touraine, repudiaba tanto el estalinismo del PC francés como el reformismo socialdemócrata y que Sartre abandonó en 1949. Pero, había también otro Sartre “irreal”, cuya imagen se disolvió en las posturas progresivamente radicales que fue asumiendo a partir de 1956, proclives al pensamiento del socialismo marxista. En cualquier caso, ambos son considerados dos de los pensadores sociales más lúcidos de nuestro tiempo, que ofrecen sus análisis -coincidentes y divergentes- a la sociedad contemporánea.

(933) Touraine, Alain: *Después de la crisis. Un futuro sin marginación*. 2011, o. cit. pp: 21-34 35-44, 45-54, 55-66, 67-83, 83-104, 105-119,8, 119-132, 133-154, 165-167, respect.

ANTHONY GIDDENS *VERSUS* ¿UNA TERCERA VÍA SARTREANA?

A. Giddens (1938), nace unos años más tarde que J.P. Sartre (1908) y más próximo a los anteriores autores citados: Z. Bauman (1925), A. Touraine (1925) y J. Habermas (1929). Por tanto, aunque todos ellos pueden ser considerados contemporáneos, lógicamente está más ligado a las circunstancias sociopolíticas de éstos últimos. Sociólogo inglés, es considerado el teórico social contemporáneo más importante de Gran Bretaña y uno de los más influyentes del mundo. Nacido en el seno de una familia de clase media, fue el primer miembro de su familia que acudió a la universidad. Fue educado en Univ. de Hull, London Schools of Economics, King's College, obteniendo en 1959 el título de Maestría en la London Schools of Economics and Political Science y adquiriendo el doctorado por la Univ. de Cambridge en 1974.

Es considerado uno de los precursores de la sociología británica. Sigue a Norbert Elias y posee, en mi opinión, una cierta afinidad con su coetáneo el filósofo estadounidense John Rawls (1925). Dentro de su perfil de sociólogo, desarrolla gran parte de su actividad en Psicología Social, labor que llevó a cabo en 1961 en la Univ. de Leicester. Trabajó durante muchos años en Cambridge, siendo promovido a Prof. Titular en 1987. Fue profesor invitado en Boston, Harvard, Nueva York, Berkeley, Stanford (EE.UU.), British Columbia (Canadá), Roma, Melbourne (Australia) y La Sorbona (Francia). Es conocido por su "Teoría de la estructuración, su mirada holística de las sociedades modernas, su *doublé hermeneutic* y la sociedad del riesgo". Sigue la influencia de J. Locke, K. Marx, M. Weber e influye, a su vez, en Amartya Sen y Michael Sandel, a los que mencionaremos posteriormente. Desde el punto de vista político, ocupó distintos cargos entre los que destacan los de miembro de: la Cámara de los Lores, Academia de Ciencias de Rusia, Academia Estadounidense de las Artes y las Ciencias y Academia Europea. Perteneció al Partido laborista, de Centro izquierda, siendo asesor del entonces primer ministro Tony Blair con el que compartió su concepto de "Tercera vía". En 2002, obtuvo el Premio P. de Asturias de Ciencias Sociales.

De sus datos biográficos deducimos que, desde el punto de vista comparado con Sartre, Giddens no vive el drama de la Primera Guerra Mundial, aunque sí los efectos de la crisis del 29 y la Segunda Guerra Mundial. Su origen familiar, de clase media y nivel cultural medio, dista mucho del elevado ambiente intelectual en el que Sartre se educó. Del resto de los acontecimientos socio-políticos participa vivencialmente como Sartre, aunque

desde una óptica anglosajona. Giddens es considerado un sociólogo en el pleno sentido de la palabra, *versus* el currículum netamente filosófico de Sartre, aunque es cierto que ambos están ligados a la psicología, en el caso de Giddens más directamente con la Psicología Social. Se distancia de Sartre en el sentido de que Giddens actúa como un profesor universitario, en el ámbito académico, función que Sartre apenas desarrolló. Algo similar podríamos afirmar respecto a los cargos desempeñados en la vida política, a los que Sartre siempre renunció. Políticamente Giddens se ubica de forma decidida en el centro izquierda, muy diferente a las posiciones oscilantes y a veces extremas de Sartre. Ambos, no obstante, son reconocidos como excelentes analistas de la realidad social. En Giddens fue su famosa “tercera vía” la que orientó la dirección de sus investigaciones. Nos preguntamos ahora si, desde esta perspectiva, podríamos establecer alguna línea de conexión con la “tercera vía” que Luckás atribuía al existencialismo sartreano. Más todavía, el Sartre del *Existentialisme est un humanisme* y el de su última etapa, ¿aceptaría globalmente los postulados “equilibrados” de Giddens?.

En 2002, Anthony Giddens obtuvo el Premio Princesa de Asturias. El Jurado quiso reconocer la “continuada contribución” de Anthony Giddens al conocimiento y desarrollo de “la estructura de las sociedades avanzadas”, de las consecuencias de “la modernidad” y del papel de las clases y de las elites en “la sociedad del bienestar”. Asimismo, el Jurado quiso destacar la aportación de Giddens al “debate y renovación de las ideas políticas”, planteando una armonización entre las exigencias del mercado internacional y los problemas sociales, “a partir de nuevas vías de reflexión y actuación democrática” (934).

En general, existe un amplio consenso en considerar la obra de Giddens (como en Sartre) de una forma dinámica, en evolución. A decir de la presentación de sus diversas publicaciones, Giddens comienza efectuando un replanteamiento de la sociología, basado en una reinterpretación de los autores clásicos como Marx, Durkheim y Weber. Desarrolla posteriormente lo que se ha convenido en llamar su *teoría de la estructuración* y dedicaría sus últimos trabajos a una perspectiva más aplicada. En éstos se refiere a modernidad, globalización e impacto de ambas sobre la vida social y personal de los ciudadanos. A su primer periodo pertenecen obras como *El Capitalismo y la Moderna Teoría Social* (1971), y *Las Nuevas Reglas de Método Sociológico* (1976), temas cercanos a Sartre aunque lógicamente planteados desde enfo-

(934) Fundación Premio Princesa de Asturias: *Acta oficial*. Oviedo, 29 -02-2002

ques distintos. A la segunda etapa corresponden obras como *Problemas Centrales en Teoría Social* (1979) y *la Constitución de la Sociedad* (1984), cuestiones igualmente próximas al pensamiento sartreano, si bien elaboradas desde una perspectiva propiamente sociológica. En los años posteriores hallamos textos como *The Class Structure of the Advance Societies* (1989), *Modernity and Self Identity* (1991), *The consequences of Modernity* (1991), *Más allá de la izquierda y la derecha* (1996), *Capitalismo y la moderna teoría social* (1998) y *Sociology* (2006).

En efecto, en *The Class Structure of the Advance Societies* (1989), Giddens plantea (recordemos, desde un enfoque sociológico) un tema que preocupó a Sartre respecto a la estructura de las clases y su explicación desde el dualismo capitalismo y socialismo. La crisis del pensamiento contemporáneo –explica Giddens– nace tanto de la ruptura de la llamada política de consenso en los países occidentales y de la aparición de signos inequívocos de conflicto en las naciones socialistas como “de la escasa capacidad mostrada por la teoría para dar respuesta a estos hechos”. Giddens trata de ofrecer planteamientos creativos e innovadores a esta situación, pero también una reflexión crítica previa de los enfoques clásicos sobre la gran transformación que destruyó la sociedad tradicional y dio nacimiento al orden moderno. Su punto de partida lo constituye “la revisión de las teorías clásicas de Marx y Max Weber” sobre las clases y de las críticas post-weberianas al enfoque marxiano, “desarrolladas fundamentalmente por Dahrendorf, Aron y Ossowski”, con las que Sartre no había estado muy de acuerdo. De este modo, Giddens cree restituir el concepto de clase social al lugar central que le corresponde *as one of the central problema áreas of sociology* (935).

Respecto al dualismo capitalismo-socialismo, Giddens aclara: si hasta el momento no he examinado las sociedades socialistas estatistas, ello no quiere decir que considere más satisfactorios los capítulos consagrados a las mismas que los dedicados a las naciones capitalistas. Más bien ocurre lo contrario; los capítulos que se ocupan de las sociedades del Este de Europa “me parecen hoy mucho más necesitados de revisión que las restantes partes del volumen”. El socialismo estatal, no puede considerarse como la superación

(936) Giddens, A.: *The Class Structure of the Advance Societies*. Unwin Hyman Ltd, London, 1989, pp. 53-69 (*La estructura de clases en las sociedades avanzadas*, Alianza, Madrid, 1993)

dialéctica del capitalismo, sino “como una formación social alternativa que también promueve la industrialización y el desarrollo económico”. Ahora bien - aclara - hoy en día ya no hablaría de la “paradoja del socialismo”. La expresión tiene connotaciones demasiado negativas. Y, Giddens puntualiza: *What I called “the paradox of socialism” is the same in logical form, although not in substantive content, as the contradictory nature of capitalism: socialism also has its contradictions* (937).

En cuanto a *Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea* (1995/1991) Giddens desarrolla ideas expuestas en los seminarios de la Facultad de Ciencias Sociales y Políticas de la Universidad de Cambridge y el Departamento de Sociología de la Universidad de California, en Santa Bárbara. Giddens que, como hemos mencionado, marca una etapa decisiva en la evolución del pensamiento contemporáneo, dice sentirse especialmente en deuda, entre otros, con Zigmunt Bauman (p. 7). Desarrolla una nueva descripción de la modernidad estructurada a partir de su relación con el yo. Al analizar el “yo” estudia el concepto de la vergüenza que considera afecta de manera directa a su identidad, pues es en esencia “angustia referida a la adecuación de la crónica por la que el individuo mantiene una biografía coherente”. Se refiere explícitamente a Sartre en el análisis que éste efectúa en *L'Être et le Néant*. Sartre –dice Giddens- trata la vergüenza como un fenómeno esencialmente visible, proponiendo como ejemplo al hombre que ejecuta un gesto vulgar cuando un suceso concreto le produce cierta irritación; en ese momento, “advierde que ha sido observado y, al verse de pronto ante los ojos del otro, siente vergüenza” (938).

(937) Giddens, A.: *The Class Structure of the Advance Societies*, 1989, p. 320 / *La estructura de clases en las sociedades avanzadas*, Alianza, Madrid, 1993, pp. 382-383.

(938) Giddens, A.: *Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea*, Península, Barcelona, 1995, pp. 7 y 87-88, respectivamente (*Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age*, Polity Presse, Cambridge-UK, 1991)

En *Consecuencias de la modernidad* (2008/1991), Giddens utiliza un término “modernidad” que no es habitual en Sartre, aunque en él encontramos la descripción de lo que sí Giddens podría considerar como hombre “moderno”. Giddens se refiere a aspectos nada alejados de la concepción sartreana. En efecto, Giddens considera que, frente a los que piensan que la modernidad ha sido sobrepasada, nos hallamos en un periodo de “alta modernidad” en el que “las tendencias anteriores en vez de debilitarse se radicalizan y universalizan”. Hace incapié en los aspectos “cultural y epistemológico”. Se refiere a “la institucionalización de la duda como consecuencia de la ruptura con la tradición” la intersección de fiabilidad y riesgo, seguridad y peligro, para llegar finalmente a un “perfil de riesgo” distinto en esencia de los imperantes en los órdenes premodernos. Giddens concluye su obra describiendo un nuevo mundo. El nuevo mundo –dice- no sería aquel que se colapsa externamente en organizaciones descentralizadas sino uno que, sin duda, “entrelazaría lo local con lo global de manera compleja”. Consecuentemente -se pregunta: ¿llevaría ese mundo a una “reorganización radical del espacio-tiempo”? Y responde: “parece probable”. De tal manera que con esta clase de reflexiones, comenzamos a “disolver la conexión entre la especulación utópica y el realismo” (939).

Más sorprendente es la idea que encontramos en *Más allá de la izda y la derecha. El futuro de las políticas radicales* (1996). Contradice la concepción del Sartre radical y, no obstante, se aproxima mucho al Sartre decepcionado del progresismo de la izquierda socialista. Giddens cree paradójica la situación del radicalismo de derechas e izquierdas a finales del siglo XX y comienzos del siglo XXI. En el Prefacio de la obra nos aclara que, curiosamente, esta obra contiene ideas previstas para un tercer volumen en torno a su obra “Crítica contemporánea del materialismo histórico”. Este libro -nos dice Giddens- empezó hace aproximadamente quince años; pretendía que fuera el tercer volumen de lo que entonces llamé una “crítica contemporánea del materialismo histórico”. Nunca escribí ese tercer volumen, porque mi interés asumió direcciones ligeramente distintas. La presente obra –sigue explicando su autor- se basa en las ideas que esboqué para ese tercer volumen, pero también se inspira, en gran parte, en conceptos que he desarrollado en ensayos publicados posteriormente (940).

(939) Giddens, A.: *Consecuencias de la modernidad*, Alianza, Madrid, 2008: Presentación de la obra y p. 166 / *The consequences of Modernity*, Polity Press, Cambridge-UK, 1991.

(940) Giddens, A.: *Más allá de la izquierda y la derecha. El futuro de las políticas radicales*. Madrid. Cátedra, 1996, Prefacio, p. 9.

Volviendo a la idea central del texto, Giddens entiende que normalmente el radicalismo político ha sido asociado con una posición política de izquierdas, en oposición a la postura retrógrada del conservadurismo. Actualmente, sin embargo -en su opinión-, la izquierda se ha vuelto defensiva mientras que la derecha se ha hecho radical en nombre de la libertad de mercado. Para explicar esta curiosa perspectiva, Giddens desarrolla un nuevo marco en el que insertar el radicalismo político, recurriendo a lo que él llama un “conservadurismo político”, pero aplicando este punto de vista al servicio de los valores que normalmente se han asociado con la izda. En este contexto, Giddens ofrece una interesante interpretación sobre cuestiones de actualidad como el resurgimiento del fundamentalismo, la democracia, la persistencia de las divisiones de género y el problema de una teoría política normativa de la violencia. Es decir, la obra representa una aproximación a los cambios políticos con que Giddens se enfrentaba al final del siglo XX y preveía para el comienzo del siglo XXI (941).

La conclusión de Giddens no es menos sorprendente. Constata la existencia simultánea de la incertidumbre junto a los valores compartidos, la coexistencia de tendencias opuestas que, paradójicamente –una vez más- posibilita, en lugar de obstaculizar, la permanencia de los valores universales. La impredecibilidad, la incertidumbre fabricada, la fragmentación –afirma- no son más que una cara de la moneda de un orden universalizador. En la otra cara están “los valores compartidos” procedentes de una situación de interdependencia mundial, organizada a través de la “aceptación cosmopolita de la diferencia”. En un mundo en el que no hay otros, “todos compartimos, por principio, intereses comunes, del mismo modo que afrontamos riesgos comunes”. Empíricamente, “son posibles muchas situaciones de desastre”: el ascenso de nuevos totalitarismos, la desintegración de los ecosistemas del mundo, una sociedad fortaleza de ricos, en lucha permanente con la mayoría pobre. Pero en la realidad “existen tendencias opuestas a estas situaciones”, del mismo modo que hay fuerzas que se oponen al nihilismo moral. Lejos de ver la desaparición de los valores universales, “ésta es quizá la primera ocasión, en la historia de la humanidad, en la que dichos valores tienen una verdadera posibilidad de salir adelante” (942).

(941) Giddens, A.: *Más allá de la izquierda y la derecha. El futuro de las políticas radicales*. 1996, o. cit. Presentación de la obra.

(942) Giddens, A.: *Más allá de la izquierda y la derecha. El futuro de las políticas radicales*. 1996, o. cit. pp. 261-262.

Respecto a *El Capitalismo y la moderna teoría social. Un análisis de los escritos de Marx, Durkheim y Max Weber* (1998), es interesante comprobar cómo, al igual que Sartre lo había hecho con Husserl y Heidegger, Giddens trata de analizar a los tres autores comparándolos, sintetizándolos y tratando de superarlos en una nueva perspectiva. Al mismo tiempo se refiere a un tema relevante para Sartre, la relación marxismo-capitalismo. En efecto, como sabemos, Marx, Durkheim y Weber, fueron los tres pensadores que establecieron el marco básico de la sociología contemporánea. En esta obra Giddens pretende analizar específicamente a cada uno de estos escritores, demostrando la coherencia interna de sus respectivas contribuciones a la teoría social y tratando de establecer “las diversas maneras en que pueden ser comparados entre sí”. Se ha escrito el presente libro –dice Giddens en el Prólogo- creyendo que se extiende entre los sociólogos la impresión de que hay que revisar radicalmente la teoría social contemporánea. Mi objetivo –dice el autor- es doble: primero, exponer “un análisis preciso de estos autores”, y segundo, considerar alguno de los principales “puntos de divergencia” entre las opiniones características de Marx, por un lado, y las de los otros dos autores, por otro. No pretendo establecer –puntualiza- una evaluación global de la relación entre sociología “marxista” y sociología “burguesa”, pero espero que este libro “contribuya a la tarea preparatoria de clarificar el camino” (943).

Si se me permite la comparación con Sartre-Husserl-Heidegger, Giddens propugna volver a los puntos centrales que plantearon los tres autores, pero “liberándonos de una excesiva dependencia de ellos”. Esto representa una vuelta a los puntos que sobresalieron en los escritos de los tres autores ya que sus obras “deben constituir todavía el principal punto de partida”, si queremos obtener una importante reorientación de la teoría social. No obstante, ello no significa “un seguidismo literal de sus ideas”. Así, pues, lo que propone Giddens es tener muy en cuenta, valorar, la aportación de los tres autores citados pero, adaptándolos a las nuevas situaciones (léase nueva fenomenología-ontología en Sartre). Por ejemplo –insiste Giddens- puede suponerse que el modelo de capitalismo que da Marx, tomado íntegramente, “no es apropiado para la sociedad industrial postburguesa en que vivimos”. Pero, igualmente, de esto no se sigue que “algunos de los elementos más importantes del análisis de Marx de la sociedad burguesa no tengan hoy una

(943) *El Capitalismo y la moderna teoría social. Un análisis de los escritos de Marx, Durkheim y Max Weber* (1998), Idea Books. Barcelona, 1981, p. 9.

considerable significación”. Se trata, en cualquier caso, de afirmar que el análisis de Marx plantea temas que deben considerarse todavía problemáticos para la sociología moderna. Y “lo mismo hay que decir de los escritos de Durkheim y Weber”. Sostener que una de las principales tareas de la sociología moderna debe consistir en una vuelta a alguna de las preocupaciones de sus fundadores, no equivale a proponer un camino totalmente regresivo: paradójicamente –sostiene Giddens- al reasumir los problemas que ocuparon primordialmente su atención, “podemos esperar en último término liberarnos de nuestra excesiva dependencia respecto a las ideas que ellos formularon” (944).

Quizás la obra que compendia los temas que realmente interesan a Giddens sea su texto de *Sociología*, que elaboró conjuntamente con Ph. W. Sutton (2006). Trata matizadamente los debates clásicos de la sociología y las cuestiones más complejas se explican de forma rigurosa. Aborda los acontecimientos globales recientes y las nuevas ideas que han surgido en la sociología. Los tres primeros capítulos los dedican a explicar qué es la sociología (pp. 27- 56), preguntas y respuestas a las cuestiones sociológicas (pp. 57-96), y las teorías y perspectivas sociológicas (pp. 97-139). En relación a los temas afines a los tratados por Sartre, Giddens analiza temas como Trabajo y Economía (pp. 292-350) en los que se refiere a la sociología económica, la naturaleza cambiante del trabajo y el significado social del trabajo. Estudia la interacción social y la vida cotidiana (351-387), el curso de la vida en los que incluye el yo social y la socialización, las etapas evolutivas de la vida: infancia- vejez- muerte. Analiza la sociología del cuerpo y la sociología de la salud (497-500), la estratificación y la clase social (546-598). Realiza un análisis crítico sobre: la pobreza, exclusión social y bienestar (598-645), la desigualdad global (646-702), la sexualidad (703-755), el racismo y emigración (766- 799). La religión abarca desde el estudio sociológico de la religión hasta las tendencias en la religión contemporánea (805-855). Ocupan un lugar relevante los medios de comunicación (prensa, cine, 856-918), las organizaciones y las redes (919-969). Finaliza con la política, el gobierno y los movimientos sociales (1082-1131) así como con el tema de las naciones, la guerra y el terrorismo (1132-1171). Como no podía ser de otro modo, presta especial atención al estudio del Capitalismo (pp. 40-42, 672, 682, 934) y Marxismo. (pp. 1002-103, 955) (945).

(944) *El Capitalismo y la moderna teoría social. Un análisis de los escritos de Marx, Durkheim y Max Weber* (1998), Idea Books. Barcelona, 1981, p. 393.

(945) Giddens, A. y Sutton, Ph. W. : *Sociología* (7ª Edición). Alianza, Madrid, 2013 (*Sociology*, Polity Press, Cambridge-UK, 2006), paginación citada.

Desde otra perspectiva, Anthony Giddens era también, al igual que Sartre, colaborador de prensa en la que ambos expresaban las ideas de su pensamiento sociológico-filosófico respectivos. A modo de ejemplo, me referiré a algunos interesantes artículos publicados en el País, entre 2006 y 2012. En efecto, en Abril de 2006, se refería al tema universitario a cuyo ámbito (como hemos comentado) él pertenecía, a diferencia de Sartre que se dedicó casi de forma exclusiva a su labor de escritor. En este artículo se refería Giddens a un discurso pronunciado en abril de 2005 por el presidente de la UE, José Manuel Durão Barroso, en el que afirmaba que "las universidades nunca han ocupado un lugar tan destacado en la agenda de la Comisión". Giddens quería transmitir el mensaje de que los países que no amplíen radicalmente su educación post-secundaria sencillamente no serán competitivos en la economía mundial, "ni podrán lidiar con los problemas de la exclusión social y del bienestar" (temas relevantes para Sartre) (946).

Es justo decir – afirmaba Giddens- que quienes trabajamos en universidades tenemos una actitud ambivalente hacia esos procesos de expansión a gran escala. Se refería, lógicamente, al debate en torno a las universidades de élite o/y a la multiplicación de universidades en el espacio europeo. En tal sentido se preguntaba: ¿cómo deberíamos abordar el hecho de que las europeas hayan quedado rezagadas con respecto a sus homólogas de EE UU?. Porque las clasificaciones de las mejores universidades del mundo están dominadas por instituciones estadounidenses, y sólo un puñado de facultades europeas, como Oxford y Cambridge, figuran entre las 100 primeras del mundo. Muchos académicos destacados abandonan Europa y se dirigen a EE UU; sólo una minoría regresa alguna vez (947).

Pero, Giddens observa paralelamente la otra cara de la proyección universitaria que coincide con la crítica vertida insistentemente por Sartre respecto a la institución universitaria. Es cierto –dice Giddens- que Europa mira con envidia al otro lado del Atlántico. Sin embargo, no todo va bien en la educación superior estadounidense. En las universidades privadas, el precio de las matrículas ha aumentado de forma desorbitada. Las solicitudes de estudiantes de origen más pobre se han desplomado. Sólo una pequeña mino-

(946) Giddens, A.: "Mejorar las universidades europeas". El País, 10 Abril 2006.

(947) Giddens, A., 2006, o. cit..

ría de instituciones puede permitirse ofrecer financiación para cubrir parte del déficit. Además, existen grandes preocupaciones por el papel cambiante de las universidades. Éstas, como se afirma de forma generalizada, se están viendo demasiado arrastradas hacia el terreno de los negocios: ¿qué ha ocurrido –se pregunta Giddens- con su misión clásica de fomentar la investigación desinteresadamente? (948).

¿Cómo reestructurar la universidad del futuro?. Giddens propone una solución equilibrada que combine el desarrollo del conocimiento con la formación en valores humanísticos (con la que posiblemente Sartre estaría más de acuerdo). Los europeos -concluye- deberíamos escuchar las preocupaciones mencionadas, en el momento en que nos proponemos reestructurar nuestras universidades y mejorar su calidad a nivel mundial. Es cierto que necesitamos más universidades de élite, puesto que son los centros primordiales de investigación e innovación, Sin embargo, “estas universidades no deberían convertirse exclusivamente en fábricas de conocimiento ni deberían estar supeditadas a los imperativos económicos”. La educación superior es vital, ya que ayuda a transmitir unos valores más amplios de cosmopolitismo y ciudadanía. Conforme crece el sistema universitario, “los valores humanistas y las tradiciones liberales deben continuar ocupando su lugar” (949).

En Septiembre de 2007 Giddens escribía sobre un tema que había expuesto en varios trabajos anteriores, “la modernización de la izquierda”, que contradecía al Sartre radical, pero que simultáneamente coincidía con el Sartre “converso” del socialismo marxista. Más todavía, constata la aparente paradoja de una derecha moderna y de una izquierda conservadora. Modernización – afirmaba Giddens- significa “elaborar políticas que nos permitan adaptarnos a un mundo distinto del anterior”, en el que la globalización es el principal motor del cambio. Y “ya no tiene por qué identificarse a la derecha política con el conservadurismo”. Puede haber modernizadores de derechas. Por el contrario,

(948) Giddens, A., 2006, o. cit..

(949) Giddens, A., 2006, o. cit..

el futuro de la izquierda en Francia y en general, está en adoptar la modernización; en otras palabras, en elaborar políticas que nos ayuden a preservar y profundizar los valores de izquierdas en la era de la globalización. Tenemos que convencer a los conservadores de izquierdas de que “avancen hacia la modernidad” (950).

Más rotundas son sus afirmaciones posteriores. El socialismo en sí “es un proyecto muerto”, porque se basaba en la idea de que los mecanismos de mercado pueden sustituirse por una economía regulada y en la tesis de que es posible superar el capitalismo con una sociedad muy distinta. El socialismo fue hijo de la sociedad industrial, mientras que ahora vivimos en una sociedad posindustrial (globalizadora), con una estructura de clase distinta y una dinámica diferente. Ya no podemos definir la izquierda “en función de la lucha de la clase obrera”; la clase obrera está desapareciendo. La izquierda de hoy “tiene que ir mucho más allá de sus partidarios establecidos”. La izquierda sólo puede prosperar como "centroizquierda" (951)

Giddens recuerda la historia reciente de la izquierda europea. Después de su derrota, la izquierda francesa está tratando de reformarse. Se fundó a principios del siglo XX y fue el vehículo del "socialismo democrático", es decir, los que deseaban establecer el socialismo a través del proceso democrático, no mediante la revolución. Se disolvió durante la I Guerra Mundial, luego volvió a organizarse y posteriormente se escindió en diversos fragmentos. A partir de 1951 se produjo una nueva reestructuración. En EEUU, el país más poderoso del mundo, el Partido Demócrata “no cumple los requisitos”. El único partido estadounidense afiliado es el diminuto Partido de los Socialistas Democráticos de América (952).

Y, concluye: La IS “necesita reformarse y modernizarse, por su propio interés”. No hay motivos para insistir en imponer límites estrictos entre unos partidos progresistas que incluyen en su nombre "socialista" o "socialdemócrata" y otros que no. Un cambio de nombre y una entrada de aire fresco entre los miembros no servirían por sí solos para hacer que la IS tuviera más influencia en el mundo, pero “constituirían un comienzo” (953).

(950) Giddens, A.: “Modernizar la izquierda”. El País, 9 Sept. 2007.

(951) Giddens, A.: 2007, o. cit.

(952) Giddens, A.: 2007, o. cit.

(953) Giddens, A.: 2007, o. cit.

En 2008, Giddens escribió “Aquel Mayo del 68 en California”, haciendo alusión al Mayo del 68 francés del que, obviamente, Sartre fue el símbolo por excelencia. Giddens se muestra crítico con los radicales de izquierda franceses a los que califica como “tradicionales” y “poco profundos”, muy diferentes a los radicales de California que lo eran “en todos los aspectos de la vida”. París – describe Giddens- fue el foco de la conmoción de 1968 desde una perspectiva europea. Pero California fue más lejos: si eras un radical tenías que serlo no sólo políticamente, sino en todos los aspectos de la vida cotidiana. En Mayo del 68 – nos narra- no estaba en París sino a casi 10.000 kilómetros de distancia, en California (954)

Desde una perspectiva europea nos dice- podría parecer que París fue el foco principal de 1968, pero “créanme que no fue así”. En Europa los radicales eran bastante tradicionales. Se proclamaban heraldos de una nueva era, pero “se comportaban de forma muy similar a la de los radicales de toda la vida”. Eran estudiantes que asolaban todo a su paso y “su radicalismo no profundizaba”. En California, por el contrario, al menos para mucha gente, si eras radical tenías que serlo hasta el fondo, no sólo políticamente, sino en casi todos los aspectos de tu forma de vida, incluyendo la educación. En su opinión, “1998 tiene para la izquierda una mística que no se merece”, pero los derechistas que le echan la culpa de todos nuestros males “también se equivocan” (955).

Finalmente, en 2012, Giddens publica su texto interrogándose: “Qué motivo hay para la esperanza?”. Si recordamos, en apartados anteriores me referí a este tema de la esperanza desde la respuesta dada por las distintas tendencias existencialistas. En el caso de Sartre, se le ha acusado frecuentemente de desesperanza ligada al pesimismo y la angustia, olvidando que en gran parte describía la dramática experiencia ocasionada por las Guerras Mundiales y olvidando también que, junto a esta difícil experiencia, Sartre propone la reacción de un “proyecto existencialista” basado en la fe en el ser humano y en su total responsabilidad. Pues bien, Giddens califica la esperanza, en este caso europea, de “existencialista”, menciona la relevancia de las crisis como origen de su pérdida, recuerda las consecuencias de la Segunda Guerra Mundial (a él no le tocó vivir la Primera), y cree en una Europa

(954) Giddens, A.: “Aquel Mayo del 68 en California”. El País, 6 Mayo 2008.

(955) Giddens, A., 2008, o. cit.

que impulsa “proyectos humanitarios”. El motivo para esperar –afirma- “se encuentra, en gran parte, en la conmoción que ha causado la propia crisis”. La crisis en Europa “es existencial”. Se trata de saber si la UE va a sobrevivir o no como entidad reconocible. “Lo escribo como proeuropeo”. La historia de la Unión es accidentada, pero ha logrado grandes triunfos hasta ahora. Ha unido “un continente dividido por la Segunda Guerra Mundial” y la caída del imperio soviético. El mercado único ha generado grandes niveles de comercio interno y externo. La UE, en fin, “ha impulsado proyectos humanitarios en todo el mundo” (956).

A la luz de lo expuesto sobre A. Giddens, podemos ya preguntarnos sobre la corrección o no de la descripción que Georges Luckas hace del Existencialismo precisamente como “una tercera vía”. Para el marxista Luckas - *Existentialisme ou Marxisme* (1961)- el existencialismo representa efectivamente una “tercera vía”, pero nada menos que como “el culmen de la evolución burguesa e imperialista”. De tal modo que, en principio, en relación con la posición de centro izquierda que propugna Giddens, Sartre –siempre desde la perspectiva de Luckas- estaría en posiciones claramente de una “derecha burguesa”. Pero, ¿cómo llega G. Luckas a esta conclusión?. El existencialismo para él, es decir, su ontología basada en la fenomenología *représente le sommet actuel et l’aspect le plus poussé de la “troisième voie” philosophique, propre au stade de l’imperialisme*. Por si hubiera alguna duda, corrobora: *l’existentialisme représente le sommet de l’évolution bourgeoise, encore que ses résultats soient du type d’une “troisième voie”*. Hay ideas – continúa- que son responsables *du chaos monstrueux qui règne dans la philosophie autor de la notion de la liberté* (957).

Más todavía, lo que hace aumentar este caos es, en su opinión, la incompreensión burguesa *pour le problème social essentiel de notre temps*. Y he ahí que: *là encore, l’existentialisme représente la forme la plus évoluée de la “troisième voie”*. Ahora bien, no acabando de ver claras las afirmaciones de Luckas, nos preguntamos: ¿exactamente por qué el existencialismo representa esa tercera vía burguesa-imperialista?. La respuesta es contundente: *puisqu’il opère avec une conception extrême, abstraite et subjective de la liberté*. Y, seguimos interrogándonos, ¿en relación con el socialismo-marxismo cómo de-

(956) Giddens, A.: “Qué motivo hay para la esperanza?”. El País, 25 Enero 2012.

(957) Luckas, G.: *Existentialisme ou Marxisme*. Nagel, Paris, 1961, pp. 18-19.

bemos interpretar esa “tercera vía”? Para Luckas la interpretación debe darse teniendo en cuenta que aquella concepción extrema, abstracta y subjetiva de la libertad, se produce precisamente *en liaison avec une approbation –abstraite encore- du socialisme et avec une protestation contre l’absence de liberté dans les manifestations le plus boyantes du capitalisme*. De donde se deriva lógicamente la conclusión de Luckas: *L’existentialisme reflète ainsi, sur le plan de l’idéologie, le chaos spirituel et moral de l’intelligence bourgeoise actuelle* (958).

Desde el punto de vista del conocimiento, el tema de la “tercera vía” queda más claro entendiendo por tal el proceso existente entre *l’idealisme subjective* y *l’objectivité*. Para Luckas, *son origine remonte en partie á Nietzsche, en passant par Husserl, jusqu’à l’ontologie existentialiste*. Para Luckas, la “tercera vía” *qui maintient intacts tous les principes de la théorie de la connaissance de l’idéalisme*, sin embargo “escamotea” sus límites cuando se trata de reconocer *les réalités objectives*. Siempre a juicio de Luckas, la filosofía burguesa que habla siempre de la polaridad *Idéalisme-réalisme*, no pronuncia nunca la palabra *materialisme*. Por eso, él entiende que *l’acceptation de l’imperialisme* representa *la négation du socialisme* (959).

Retomando nuestro discurso, más allá del radicalismo marxista de Luckas, podríamos simplificar la “tercera vía de Sartre” remitiéndonos a una posición intermedia entre el Sartre de *L’Être et le Néant* y el Sartre de *La Critique de la razón dialectique*. La realidad es algo más compleja, dado que como hemos explicado en las primeras páginas de nuestra tesis, dentro de cada uno de estas dos grandes etapas –*EN / CRD*- existen otros estadios intermedios que introducen matizaciones diversas. A la hora, pues, de establecer una comparación, siquiera metafóricamente hablando, entre Sartre y Giddens, debemos concretar a qué Sartre nos referimos exactamente. Desde aquel “yo soy un pequeño burgués” de *Les Mots*, al intelectual duramente crítico con el capitalismo, al Sartre condescendiente y defensor del marxismo, y posteriormente al Sartre igualmente crítico con el socialismo marxista, hay una evolución difícil de explicar, llena de lagunas y contradicciones. Hay una diver-

(958) Luckas, G.: 1961, o. cit. pp. 18-19.

(959) Luckas, G.: 1961, o. cit. pp. 49-51.

sidad de “Sartres”, no hay un solo Sartre. Si a ello añadimos la sugerencia esbozada por algunos comentaristas actuales, en torno a la posibilidad de un liberalismo existencialista o existencialismo liberal de sus últimos años, el polifacetismo sartreano se complica...o se enriquece, según se mire. Mi impresión es que es injusto juzgar a Sartre desde una situación actual y que para ver su auténtica realidad personal e ideológica, debemos contextualizarlo en un proceso histórico, sociopolítico, de enorme dificultad, en permanente cambio al que él, en gran parte, tuvo que adaptarse. Una imaginaria síntesis de las distintas facetas de Sartre nos aportaría quizás la posibilidad de establecer una “tercera vía” aproximadamente coincidente con la propugnada por Giddens.

Desde otro punto de vista, decía al comienzo de este apartado sobre Giddens que personalmente encontraba una similitud con J. Rawls al que J. Habermas y el profesor J.M. Losada dedican una mención. En el caso de J. Habermas, realiza un trabajo conjunto con J. Rawls en su *Debate sobre el liberalismo* (1998). Como sabemos, ambos autores se encuentran entre los más grandes filósofos contemporáneos, representantes del discurso ilustrado en filosofía moral y política. Según nos confirma F. Vallespin, en la Introducción de la obra citada (1998), ambos coinciden en una fundamentación de “la teoría de la justicia” que se apoya en una reconstrucción procedimental de sus supuestos kantianos. Habermas critica el liberalismo político de Rawls, al que éste lógicamente responde. Habermas se vincula a un mayor compromiso con la democracia y las “virtudes republicanas” de la participación política. Rawls, principalmente el de su última etapa, insiste en su promoción de la justicia social y propugna, dentro de su evidente dificultad, una teoría política en la que puedan reconocerse todas las concepciones filosóficas, políticas y morales presentes en las “sociedades pluralistas de nuestros días” (960).

Ambos provienen de “tradiciones filosóficas bien diferentes”: Rawls de la filosofía moral de inspiración analítica, Habermas de la filosofía y sociología neomarxista de la Escuela de Francfort. Tienen incluso un “talante personal casi opuesto”: Rawls es el concienzudo académico norteamericano de trabajo lento y efectivo, tímido y retraído; Habermas, por el contrario, “se asoma (como Sartre) continuamente a cuantos debates haya”. En relación a Sartre, el peque

(960) Habermas, J. / Rawls, J.: *Debate sobre el liberalismo político*. Paidós, Barcelona, 1998, pp. 75-146.

ño estudio comparativo que he trazado respecto a Habermas, vale también para Rawls, teniendo en cuenta las diferencias reseñadas de éste respecto a Habermas. De acuerdo al comentario que he expuesto respecto a la “tercera vía” sartreana, depende del Sartre que tomemos como referencia (según sus diversas etapas evolutivas), la coincidencia o divergencia será mayor o menor respecto a Habermas o Rawls (961).

Por su parte, J.M. Hernández Losada (2005) hace alusión a ambos autores -Giddens y Rawls- en su investigación “Gigantes y enanos. El contrato social en la era de la globalización”. Hernández Losada parte de la ficción que Jonathan Swift publicó en 1726 a la que considera como una obra maestra de la sátira política. A través de sus personajes –Gulliver y los Liliputienses- considera que su mutua relación reproduce “con una fidelidad pasmosa” las alegrías y tristezas de los ciudadanos contemporáneos ante el hecho de la globalización. Para sus partidarios, la globalización constituye “un mundo repleto de nuevas posibilidades”. Para los retractores de ella, en cambio, es tan sólo la última fase de un proceso “siguiendo la lógica expansiva de la naciente corporación capitalista”. Hernández Losada recoge la propuesta de Max Weber de una noción de “tipo-ideal” que podría traducirse en una sociedad civil global ante la que deberían rendir cuenta los Estados y las corporaciones multinacionales. Se refiere, paralelamente, a la idea de Anthony Giddens -expuesta en la presentación del primer Anuario de la Sociedad Civil- respecto a que “una esfera pública global, fuera del Estado y del mercado, es necesaria: una esfera pública creada por los ciudadanos” (962).

En el mismo artículo, Hernández Losada cita varias obras de John Rawls, refiriéndose concretamente a: *A Theory of Justice* (1999), aludiendo a los dos principios en que se basa la formulación rawlsiana sobre su teoría de la Justicia. Cita asimismo las obras de J. Rawls *El liberalismo político* (1996) y *El derecho de gentes* (2001). A decir de Hernández Losada, la pregunta que se hace Rawls con la mejor de las intenciones es “si hay pueblos noliberales que sean decentes”, a lo que el mismo Hernández Losada replica interrogándose

(961) Vallestín, F.: *Introducción* a la obra citada de Habermas-Rawls, 1998, pp. 9-40.

(962) Hernández Losada, J.M.: “Gigantes y enanos. El contrato social en la era de la globalización”, *RIFP* / 25, 2005, pp. 109-129: 112.

“si nuestros pueblos liberales son también pueblos decentes” (963). La propuesta de Hernández Losada para la sociedad del futuro es la de un pacto global consistente en un individualismo igualitario moral y un liberalismo internacional. Cree, en efecto, que la formulación más reciente de un nuevo planteamiento es posiblemente la realizada por Dasvid Held en su libro *Global Convenat. The Democratic Alternative to the Whashington Consensus* (2004). Según esta idea, la alternativa socialdemócrata al neoliberalismo dominante estaría en “un pacto global para una época también global” orientado hacia la justicia cosmopolita. La socialdemocracia global, se basaría “en el individualismo igualitario, en el terreno de la moral, y en el liberalismo internacional, en el terreno de la política” (964).

Hernández Losada (2005) propone también la idea de un *proyecto* (el enfatizado es mio) que me recuerda al *proyecto* propugnado categóricamente por Sartre sobre la base de la confianza en la capacidad el ser humano que tiene que “construir” su futuro. El futuro del contrato global –nos dice Hernández Losada- con independencia de las formas institucionales que adquiera, dependerá de nuestra “capacidad” para generar sentido a través de un nuevo *proyecto* que no tiene que ser un proyecto universal pero que habrá de ser un “proyecto compartido”. Lo que hace posible este contrato –sigue afirmando- no son los supuestos valores universales de partida sino “la capacidad humana para crear estos valores”, para generar acuerdos a partir de las circunstancias particulares. El contrato global sería algo así “como una novela en la que cada generación tiene que escribir su capítulo”. Nuestra obligación, por tanto, es “la de escribir ese nuevo capítulo de la historia humana”. Vuelvo a recordar –insiste Hernández Losada- que el género literario de la soberanía estatal suponía al menos “un proyecto civilizador para la esfera global...un nuevo proyecto civilizador” (965). En relación a Sartre, para

(963) Rawls, J. citado por Hernández Losada en la obra citada igualmente 2005:

- . Rawls, J: A Theory of Justice. Cambridge, Mass, Harvard University Press, 1999, Edición revisada, 1999: secciones 11 y 46, pp. 60, ss y 298-303.
- . J. Rawls *El liberalismo político*. Barcelona, Crítica, 1996.
- . Rawls, J.: y *El derecho de gentes*. Barcelona, Paidós, 2001.

. Hernández Losada, J.M.: 2005, o. cit. p. 122.

(964) Hernández Losada, J.M. 2005, o. cit. p. 124.

(965) Hernández Losada, J.M. 2005, o. cit. p. 127.

evitar ser reiterativo, me remito al comentario que he realizado sobre la “tercera vía” en relación a Giddens. Sartre, en efecto, no habla explícitamente de “globalización” ni de “contrato” social, aunque en realidad su filosofía es siempre referente al ser humano en su globalidad. De forma más específica el individualismo de *L'Être et le Néant* ligado a la idea social, igualitaria, de *La Critique*, su apuesta por el ser humano frente al Estado, la apelación constante a la moral, su idea de proyecto, y su “posible” liberalismo existencialista de sus últimos años aportan, entre otros, elementos interesantes para el debate actual.

En suma, la conexión Sartre-Giddens, más allá de sus diferencias de edad, biográficas, sociológicas-filosóficas, académicas, de posicionamiento político etc., nos refleja una coincidencia contemporánea fundamental. Ambos son considerados dos analistas de primer orden de la realidad social, efectuada incluso, en determinadas situaciones, desde una misma perspectiva psicosocial. Si Sartre trata de sintetizar y superar a Husserl y Heidegger, Giddens lo hace respecto a Marx, Durkheim y Weber. Las obras de Giddens sobre la Teoría de la estructuración, la Teoría Social, la relación Capitalismo-Marxismo, la constitución de la sociedad, más allá de la izquierda y la derecha...posibilitan sin duda un debate mutuo. Los dos se preocupan de la condición humana en su vida cotidiana. Hacen alusión a la interacción social, las etapas evolutivas de la infancia-vejez-muerte y a la psicosociología del cuerpo y de la salud. Prestan especial atención a la pobreza y la exclusión social, al racismo y la emigración, a los movimientos sociales y al hecho religioso. Giddens se ubica políticamente en el centro izquierda, mientras Sartre oscila evolutivamente adoptando con frecuencia actitudes extremas. Sartre se comporta a veces como el Habermas neomarxista de la Escuela de Francfort y en ocasiones como el Rawls procedente de la filosofía moral de inspiración analítica. Giddens contradice al Sartre radical y se aproxima al Sartre decepcionado del socialismo marxista. La “tercera vía” entre capitalismo y marxismo que constituye la característica que le define y cuya denominación Luckas atribuye al existencialismo, puede ser compatible si tomamos como referencia la síntesis del Sartre del *L'Être et le Néant* y de la *Critique de la raison dialectique*. Se asimila más al Sartre del *Existentialisme est un humanisme* y a aquel que algunos analistas atribuyen en sus últimos años a su “existencialismo liberal”. Por encima de todo, ambos defienden al ser humano y los valores universales, y marcan un hito en el pensamiento contemporáneo.

XIII.- RELACIONES INTERNACIONALES Y MULTICULTURALES

Los capítulos precedentes intentan mostrar - demostrar la contemporaneidad de J.P. Sartre. El significativo *renaissance* tras su muerte, la conexión con los autores fenomenólogos - existencialistas - estructuralistas, la relación con sus coetáneos, su estatus de Premio Nobel y su proximidad con los otros Nobel, la afinidad con el resto de grandes autores en la antesala de los Nobel son, sin duda, argumentos sólidos que corroboran la propuesta de nuestra tesis. Ahora bien, en mi opinión, existen todavía más razones para consolidar los testimonios anteriores. Entre ellas, considero que la proyección internacional de Sartre -que ejemplarizaremos en el caso de Estados Unidos- y la dimensión multicultural -que analizaremos a través del fenómeno de China-, nos aportan elementos relevantes de indudable interés.

ESTADOS UNIDOS: UNA RELACIÓN AMBIVALENTE

La relación de Sartre con Estados Unidos debe entenderse, como no podía ser de otro modo, en el contexto de su evolución vital-ideológica de (recordemos) burgués-anticapitalista-socialista-antimarxista. Los comienzos de tal relación no fueron fáciles. Sin embargo, Sartre tiene el gran mérito de haber conseguido progresivamente una aceptación americana posterior y de haber obtenido, además, un significativo reconocimiento tras su muerte.

Las primeras experiencias americanas de Sartre

Annie Cohen-Solal (2005^a), que cuenta con la información privilegiada de Simone de Beauvoir -testigo preferente, a su vez, en los viajes y contactos americanos- dedica al tema el capítulo 17 de su obra *Sartre 1905-1980*. Comienza narrándonos que el 26 de enero de 1946, Sartre aparece en el semanario *Time Magazine*, bajo el epígrafe “Informaciones internacionales”, sección “Europa”, subsección “Existencialismo”. El periódico anuncia que “el nuevo niño mimado de la literatura francesa llega a Manhattan para dar una serie de conferencias”. Como anécdota, el semanario subtitula: “Philosopher Sartre: Women swooned” (966).

(966) Cohen-Solal, A.: Sartre, 1905-1980. Edhasa, Barcelona 2005^a, pp. 353-365: 353-355.

Es el momento –continúa Cohen-Solal- en el que un filósofo se enfrenta con “los meandros íntimos de su propia reflexión” en una pugna casi física con sus ideas que no deja de pensar, en un debate absolutamente incesante consigo mismo, enzarzado en su propio trabajo y, “para colmo, sin tener la menor idea de la acogida que le van a dispensar en Nueva York”. Describe que, según D. Norman, del New York Post - las revistas de vanguardia de toda América rebosan de artículos del brillante escritor francés, cuando no de textos de su propia mano. Y, sintetiza magistralmente la situación: “los comunistas le atacan, los intelectuales antiestalinistas de la *Partisan Review* le aplauden y el New Yorker sonrío” (967).

En efecto, la América bien pensante -corroborada Cohen-Solal - alertada por la prensa sobre la inminente importación de esa “filosofía siniestra del pesimismo, derivada de los textos de un místico danés, por obra de un ateo francés”, pronto se enfrentó “con toda la fuerza de sus virtudes éticas, contra la penetración del virus galo”. En aquella época, “fue todo un escándalo”. El hecho es que –seguimos la descripción de Cohen-Solal- por aquel entonces el existencialismo en América tenía la reputación de un pensamiento derrotista. Hery Peyre, llegado en 1939 de El Cairo para dirigir el prestigioso departamento de francés de la Yale University, en Connecticut, y que se convertiría en el hombre clave de la vida literaria y universitaria francesa en América, había invitado a Sartre a pronunciar una conferencia en Yale. Al enterarse de que Sartre iba a venir aquí, “un hombre de negocios protestó al presidente de la universidad” (968).

A pesar de estos altercados -prosigue- Sartre dio su conferencia ante doscientos cincuenta profesores y alumnos de Yale. Retomó, entre otros, los temas de *L'Existentialisme est un humanisme*. Sartre se mostró particularmente impresionado por el verdadero ejército de “exégetas sartrianos” que había en el departamento. Además de H. Peyre, estaban J. Boorsch y K. Douglas. Pronto se publicarían en Estados Unidos las primeras novelas francesas escritas bajo la ocupación. Dos años más tarde, la excelente revista *Yale French Studies* dedicaba un número íntegro a Sartre y al existencialismo. Sartre también habló en Boston, en la Universidad de Harvard, donde impartía clases su antiguo compañero Jean Seznec. Cuenta Cohen-Solal que antes de

(967) Cohen-Solal, A.: 2005^a, o. cit. pp. 354 – 356.

(968) Cohen-Solal, A.: 2005^a, o. cit. pp. 358.

la conferencia expresó su deseo de cambiar el tema de su conferencia. Iba a tratar sobre una visión francesa de los novelistas americanos, pero pidió hacerlo precisamente sobre A. Camus. Uno de los organizadores de la conferencia, H. Levine, describe que “Sartre, improvisando, dio una conferencia sobre *La peste*, dando un extraordinario ejemplo de elocuencia y entusiasmo” (969). Observemos que, en este momento, las relaciones de Sartre con Camus eran excelentes y de ahí los elogios sartreanos a su obra. Para una mejor comprensión de la mutua relación me remito a nuestro apartado anterior sobre ambos.

En su periplo americano, Sartre –siempre según la expresiva descripción de Cohen-Solal- continuó su gira “de Yale a Harvard, de Princeton a Columbia, de Nueva York a Toronto, de Ottawa a Montreal, de aulas a salas de conciertos, como por ejemplo en el Cornegie Hall”. Sus conferencias se vieron especialmente concurridas por las informaciones de la prensa y por el hecho, también, de que las traducciones de sus obras al inglés eran, hacia 1946, todavía escasas. Las críticas en general eran muy positivas. Citadas por Cohen-Solal, L. Abel, por ejemplo, se mostraba impresionado por “la evidente virilidad que emanaba de su forma de hablar, de su fuerza física, de su actitud frente al dolor y señalaba sobre todo su extraordinaria capacidad de comunicación”. Por su parte, W. Barret –que dedicaría más adelante numerosos artículos a Sartre en *Partisan Review* o en *Atlantic Monthly* y a quien se debe la famosa obra *What is existentialisme?*- al asistir al acto del Carnegie Hall, recuerda que la sala estaba abarrotada, que había cierto número de surrealistas americanos y que Sartre estuvo “muy interesante, con un gran brío oratorio” y confiesa que “era un hecho excepcional encontrarse con un filósofo de su temple”. A su vez, I. Howe, que también escribiría numerosos trabajos sobre Sartre, destaca la “extraordinaria atracción de la imagen sartriana”. Lo describe como un “intelectual independiente, fuera de cualquier institución, libre de todo determinismo”, aunque añade, “nos era muy difícil pensar en los mismos términos, por ejemplo políticamente” (970).

Sartre fue, sin duda, elogiado, pero también criticado por sus entrevistas con el grupo de la *Partisan Review* y por su posterior acercamiento al PCF que acabará decepcionando a sus amigos americanos. En este momen

(969) Cohen-Solal, A.: 2005^a, o. cit. pp. 358 – 359.

(970) Cohen-Solal, A.: 2005^a, o. cit. pp. 359 - 361.

to, su actitud hacia Camus había cambiado y en respuesta a una pregunta sobre él, Sartre afirma: “¿Camus?, Sí, es un amigo, un escritor con talento, un buen estilista, pero no realmente un genio”. En la misma entrevista, en cambio, sorprende a todos respondiendo de improviso: “...pero tenemos ahora un verdadero genio en Francia que se llama Jean Genet y su estilo es el de Descartes”. Poco después, “la *Partisan Review* dedicaría un artículo a Genet” (971).

En su estancia en Nuew York, Sartre no vió a los supervivientes de la Escuela de Frankfurt, como el filósofo Horkhemeiker, que enseñaba entonces en la *News School of Social Studies* de dicha ciudad. Entre otras razones, porque éste último se había mostrado muy crítico con Sartre. Al parecer – seguimos con Cohen Solal- había confesado a N. Guterman que Sartre no era más que “un truhán y un chantajista en el mundo de la filosofía”. Sartre tampoco conoció a muchos sociólogos o antropólogos americanos, formados en la célebre Escuela de Chicago, “aunque sus trabajos tuviesen en común amplios campos de investigación”. No olvidemos, a este respecto, la referencia que hice en su momento sobre la “afiliación” de Habermas respecto a la Escuela de Franfurt y la afinidad que reflejaré posteriormente de Sartre con muchos de los sociólogos de la actualidad. En efecto, recordemos con Cohen-Solal que esa sociología de la vida cotidiana que aflora en numerosas ocasiones en *El Ser y la Nada*, “podía haber seducido a hombres como T. Parsons, H. Blumer, Schutz, K. Burke o G.H. Mead”. De hecho, el libro no sería traducido al inglés hasta diez años más tarde, y sólo Herbert Marcuse hizo referencia a él, ya en 1948, en un artículo en el que manifestaba que “el análisis existencial de Sartre era un análisis estrictamente filosófico, puesto que desdeña los factores históricos que construyen lo concreto empírico” (972). Sobre la conexión Sartre-Marcuse, me remito igualmente al análisis que realicé en páginas anteriores.

En su experiencia americana descrita por Cohen-Solal, un caso especial lo representa la relación de Sartre con el sociólogo-filósofo Erving Goffman, al que no cité intencionadamente en su momento entre los sociólogos próximos a Habermas. Efectivamente, cuando Sartre visitaba Estados Unidos en 1946, Cohen Solal nos recuerda que E. Goffman -que algunos relacionarán más tarde con Sartre- solo tenía veinte años y estudiaba filosofía con H. Blu -

(971) Cohen-Solal, A.: 2005^a, o. cit. pp. 361.

(972) Cohen-Solal, A.: 2005^a, o. cit. pp. 361-362.

mer y W. Thomas en la Universidad de Chicago. Sin embargo, opina Cohen-Solal, la filosofía que subyacía en sus trabajos y el campo de sus investigaciones “presentarían numerosas similitudes”. El interés por la marginación social representó para Sartre “el origen de un compromiso ético-político”, mientras que para Goffman fue la ocasión de “investigaciones profundizadas en microsociología”. Sorprendentemente, Goffman (citado por Cohen-Solal), ya en 1982, confiesa que Sartre en *El Ser y la Nada* había elaborado una sociología a lo G.H. Mead, pero “cuando éramos estudiantes no estaba todavía traducido y cuando pudimos leerlo, ya estábamos formados”. En cualquier caso –explica Cohen-Solal– “sus perspectivas filosófico-sociológicas se mantendrán paralelas, próximas la una a la otra”. Goffman permanecerá inmerso en “la observación participativa de la sociedad y de todos sus extravíos” y Sartre se interesará apasionadamente por los mismos fenómenos pero “como filósofo o como militante ético”. Y, concluye acertadamente: “ambos con el mismo tipo de mirada, despojada de la menor complacencia, sin contemplaciones, enfilando directamente lo real, lo existencial” (973). En suma, hasta aquí la primera experiencia de Sartre en Estados Unidos. La segunda estancia de Sartre fue igualmente muy fructífera en la que encontró, entre otros muchos intelectuales, al escritor A. Miller (1982) y a la que me referiré en un apartado posterior.

Sartre y Estados Unidos en el Siglo XXI

Así pues, la intensa relación entre los demócratas americanos y el pensamiento de Sartre posiblemente se fraguó a continuación de la Segunda Guerra Mundial –*un moment décisif pour le contexte géopolitique*-. Así nos lo cuenta Cohen-Solal (2013) en una nueva obra que significativamente tituló: *Une renaissance sartrienne*. Sucedió posiblemente en una trama personal de Sartre en Nueva York, ligada a la persona de una mujer, periodista, actriz, Dolores Vanetti que sorprendentemente desapareció en la misma ciudad en Julio de 2008. Ella fue quien, en un periodo histórico crucial, abrió a Sartre la puerta de otro continente y le ofreció todas las claves para entender los Estados Unidos. Gracias a ella conoció a Calder, Duchamp, Breton, Dos Pasos (e incluso *les boîtes de jazz*) y le mostró *le pays de la modernité par excellence*. Sus encuentros durante aquellos años (1946-1950) eran *un amalgame de gens*

(973) Cohen-Solal, A.: 2005^a, o. cit. pp. 362.

rapprochés par la guerre: Saint-Exupéry, Lévi-Straus, Erns, Camus...(974).

Paradójicamente –continúa Cohen-Solal (2013)- es en los Estados Unidos donde la figura de Sartre, caracterizada como el arquetipo del intelectual antiamericano, vive sus años más fecundos. En 2003, en la revista *The Chronicle of Higher Education*, el crítico Scott McLernnee describe: *la vague de jeunes chercheurs nord-américains plein d'avenir qui (sont) conscients que les passions et les problèmes qui guidaient son travail (el de Sartre) continuent de hanter le XXI siècle*. El interés por la figura de Sartre quedó patente en 2005, en la celebración de su centenario, en cuyos coloquios estuvieron presentes junto a Annie Cohen-Solal, Daniel Cohn-Bendit de la Literaturhaus de Munich, el filósofo americano Cornel West de la Universidad de Princeton, el filósofo Paulin J. Hountondji de la Universidad de Harvard, el filósofo italiano Paolo Flores d'Arcais de la Universidad de La Sapienza de Roma y el filósofo argelino Ismael Abdoun de la Universidad de Ben Aknoun de Argelia. Cohen-Solal pudo asimismo escuchar las referencias de Antanas Mockus, el matemático colombiano que, en Bogotá, fue a la vez alcalde y decano de la Facultad y pudo también contar en Brasilia con la positiva opinión de Gilberto Gil, ministro de cultura, al que hacemos referencia en otro momento (975).

En Memphis, Tennessee, en 2009, en la reunión anual de la *North American Sartre Society*, Cohen-Solal pudo comprobar que a la luz de la era Obama, la voz de Sartre estaba más presente que nunca más allá del Atlántico. Memphis, como sabemos, es una metáfora de todas las esperanzas y de todas las tragedias de la población afro-americana. El hecho de que la Conferencia de la NASS tuviera lugar en el museo de los *Droits civiques*, en el *Lorraine Motel* donde Martín Luther King fue asesinado, hacía de la situación *encore plus bouleversante*. Como ya hemos mencionado anteriormente, la violencia racial que tanto marcó a Memphis había marcado también al filósofo francés en un momento crucial de su trayectoria. Fue precisamente el descubrimiento de la discriminación racial en los Estados del Sur, el que provocó su primera toma de postura como militante ético (976).

(974) Cohen-Solal, A.: *Une renaissance sartrienne*. Galimard. Paris, 2013, pp. 17-18

(975) Cohen-Solal, A.: *Une renaissance sartrienne*.o. cit, 2013, p. 13.

(976) Cohen-Solal, A.: *Une renaissance sartrienne*.o. cit, 2013, p. 14.

Por aquella época, en opinión de Cohen-Solal (2013), los textos de Sartre continúan siendo una fuente intelectual para profesores y estudiantes que trabajan en disciplinas tan variadas como la historia, la historia de las ideas, los estudios postcoloniales, la sociología, la literatura comparada, los estudios africanos, las ciencias políticas, la filosofía política y la antropología. Sus textos son utilizados como herramienta interdisciplinar por excelencia *qui s'offre à une lecture critique*. Desde hace mucho tiempo, las grandes figuras intelectuales afro-americanas exigen la lectura de textos sartrianos en sus programas académicos. En Detroit, por ejemplo, en el Michigan (*Wayne State University*), Ronald Aronson pedía a los estudiantes que analizaran la *Critique de la raison dialectique* aplicando su reflexión a la guerra de Afganistán sobre la que demandaban a Obama pusiera fin. Del mismo modo, en Memphis, Tennessee, en *Harrisburg, Pensylvanie (Penn State University)*, y en *New York*, los seminarios de Jonathan Judaken, de Robert Bernasconi o de Robert C. Young, entre otros, crearon nuevas generaciones de filósofos (sobre todo afro-americanos) para los Estados Unidos de Barack Obama, *dans la vraie tradition sartrienne*, leyendo y releendo los textos: *La Nausée, Orphée noir, Critique de la raison dialectique etc.* (977).

La obra de Sartre provoca además otras muchas sorpresas. Así, en Miami, en Florida, con ocasión del Miami ArtBasel, poco después de la Conferencia de Menfis en 2009, Cohen-Solal encontró una exposición – coordinada por *la commissaire madrilène, Berta Sichel*– de sesenta obras producidas por artistas contemporáneos como Ch. Akerman, R. Lozano-Hemmer, Muntean / Rosenblum, R. Rhode, Sh. Neshat, B. Viola y F. Woodman. Esta exposición –informaba su presentación– denominada “Being in the World”, *s’inspire de la notion de situation telle qu’elle a été développée par le philosophe Jean-Paul Sartre. Para Sartre, la situation, ou l’être-au-monde, intègre la position sociale d’un individu - ou le contexte dans lequel is se trouve - ainsi que sa propre mémoire, ce qui représente un ensemble d’éléments déterminants*. Este modelo -siempre a juicio de Cohen-Solal- se convierte en una forma de comprender las obras de arte contemporáneo en su actitud frente al combate cotidiano del individuo en un monde en transformación. Los vídeos presentados en “Being in the World” nos recuerdan simultáneamente la comparación establecida por Sartre entre el arte y la vida: para él, de una manera o de otra, cada una de las obras presentadas nos cuenta una historia -

(977) Cohen-Solal, A.: *Une renaissance sartrienne*.o. cit, 2013, p. 15.

(lo mismo que hacía el propio Sartre). Estas obras e historias describen situaciones, des modes d'être au monde. En su conjunto, ellas nos comunican *l'idée d'une liberté de l'art, d'un libre arbitre, la seule liberté reconnue par Sartre*. Y, precisamente por ello, *telle est leur valeur intrinsèque* (978).

A juicio de Cohen-Solal (2013), parte de la conexión de Sartre con los Estados Unidos debe entenderse desde la óptica de la ética protestante, que constituyó la base de su educación y representa simultáneamente los valores de la democracia americana. La especialidad del Americano – afirma Sartre- *c'est de tenir sa pensée pour universelle*, de pensar que lo que él piensa lo piensa todo el mundo, o lo que a él le ocurre, le sucede a todo el mundo en general. Se observa, pues, en Sartre una empatía con los americanos quizás explicable por aquella educación ético-protestante recibida de su abuelo Schweitzer y que podríamos calificar como *un puritanisme*. Cuando Sartre trata de describir a los americanos, aplica consciente o inconscientemente esta perspectiva protestante-puritana, incluso para detallar la vida americana cotidiana. Así, cuando en su artículo *Les Américains tels que je les ai vus - L'Ordre*, 14 Julillet 1945- describe a los americanos, Sartre interpreta que por ejemplo el dinero, para ellos no sólo significa ambición o gusto por el lujo, sino sobre todo *réussite, vertues morales de l'intelligence, optimisme*. De donde deduce “une origine religieuse; *l'idée puritaine que le succès va de pair avec la moral*. Por todo ello -deduce Annie Cohen-Solal- *n'est-ce pas en effet son éducation protestante qui pourrait expliquer les affinités de Sartre avec les valeurs fondatrices de la démocratie américaine?* (979).

J.P. Sartre, M. Luther King, B. Obama: tres Premios Nobel, impulsores de los nuevos movimientos sociales

Cuando Sartre volvió a París, después de su primer viaje a Estados Unidos en 1946, era *un homme profondément transformé*. El descubrimiento de la discriminación racial en los Estados del Sur de los Estados Unidos, había provocado *sa première prise de position de militant éthique*. Recordemos que por aquella época, después del fin de la ocupación alemana, Sartre emergió

(978) Cohen-Solal, A.: *Une renaissance sartrienne*, o. cit, 2013, p. 16-17.

(979) Cohen-Solal, A.: o. cit, 2013, pp. 68-69.

como *un leader spirituel pour mille jeunes gens*. Por aquel entonces, lanzó la publicación de su revista *Les Temps Modernes* en torno a *la nécessité pour un intellectuel de s'engager et d'écrire pour le présent*, llegando a hacer del *existentialisme* la palabra de moda, el intelectual *organique* de Saint-Germain-des Prés. En aquel momento, cuando le preguntaban qué era el existencialismo, respondía abruptamente: *L'existentialisme, je ne sais pas ce que c'est. Ma philosophie es une austère philosophie de l'existence*. Atacado, por una parte, por la extrema derecha y por los comunistas, por otra, y defendido por las nuevas generaciones, llegó a ocupar un lugar hegemónico a través de sus obras de teatro, sus novelas, sus artículos, sus prefacios, sus conferencias, sus ensayos filosóficos e incluso sus canciones, *touchant également le gran public* (980).

Pues bien, Sartre aprovechó aquel sentimiento ético y aquella hegemonía para defender la causa de los Afro-Americanos. En Estados Unidos –afirmaba Sartre– *un homme sur dix est privé de ses droits politiques...Ils se nomment eux-mêmes "citoyens de troisième classe". Ce sont les Noirs. ..Telle es aujourd'hui la situation de la population noir aux États Unis*. Como prediciendo la elección del presidente Obama, afirmó: *Il y a tout lieu d'espérer qu'un profond changement naîtra alors tout à la fois aux États-Unies et dans le monde en général*. Su encuentro, por aquella época, con Alioune Diop, fundador de *Présence africaine*, provocó una serie de fuertes publicaciones como: *Orphée noir* en 1949, Prefacio al *Portrait d'un colonisé* d'Albert Memmi en 1957, el Prefacio a los *Damnés de la terre* de Frantz Fanon en 1961, *La pensée politique de Patrice Lumumba* en 1963, y *Colonialisme et néocolonialisme* (1964), a través de los cuales el filósofo francés se convirtió en el portavoz de los colonizados y en defensor de pensadores, poetas y escritores de los Estados Unidos, del Caribe y de Africa (981).

Si recordamos también, en *Los condenados de la Tierra* (1964/1968), al referirse a Europa y Estados Unidos como países colonizadores, afirmaba duramente: “sabeis muy bien que somos explotadores. Sabeis bien que hemos tomado el oro, los metales y luego el petróleo de los *continents nouveaux* y nos los hemos traído a las *metrópolis viejas*. No sin excelentes resultados: palacios, catedrales y capitales industriales”. Y ¿qué decir –seguía afirmando– “de ese

(980) Cohen-Solal, A.: o. cit, 2013, pp. 56-57.

(981) Cohen-Solal, A.: o. cit, 2013, pp. 57-58 y 59.

monstruo supraeuropeo, los Estados Unidos?. Qué palabrería: libertad, igualdad, fraternidad, amor, honor, patria y ¡qué se yo” (982). Del mismo modo Sartre escribió un duro Prefacio a la obra de F. Fanon bajo el mensaje de *le colonialisme est un système*, que no le fue perdonado por una gran mayoría de franceses. Sartre -reafirmaba Cohen-Solal- llegó a convertirse en un embajador sin mandato –*reçu par tous les chfs d’États du monde*- convirtiéndose en un profeta del tercer mundo, denunciando los crímenes de guerra en Vietnam...y emergiendo como *le premier intellectuel radical et global. La gratitude y la deuda expresada por los escritores de los países colonizados, à l’égard de Sartre restent remarquables* (983).

Pero, retomemos nuestro hilo conductor. He comentado anteriormente que en 2009 tuvo lugar en Memphis, Tennessee, la reunión de la *Nort American Sartre Society* que en esta ocasión estuvo muy ligada a la era Obama y a Martín Luther King. El año 2009, en efecto, era el que señalaba el 50 aniversario de la *Critique de la raison dialectique*, justo después de la elección de Barack Obama. Se celebró, además, en el museo de los Derechos cívicos en *Le Lorraine Motel* (Memphis, Tennessee), donde fue asesinado Martín Luther King. Sorprendentemente, Cohen-Solal expresa una afirmación muy interesante, estableciendo una diferencia esencial en la relación de Sartre con Estados Unidos. Ante todo, me gustaría –dice Cohen-Solal- recordar la *doxa* que tiende a estigmatizar a Sartre como el intelectual antiamericano por excelencia. Je pense bien au contraire -aclara- que *Sartre est, dans le même temps, tout à la fois empathique para rapport aux valeurs de la démocratie américaine et féroce ment opposé à la force néo-impérialiste de ce pays* (984).

Quizás teniendo en cuenta esta diferenciación americana entre democracia y neo-imperialismo es como debemos interpretar las palabras del profesor Hernández Losada (a las que ya nos referimos en otra ocasión) relativas a la segunda acepción. En efecto, en su obra *El retrato de un dios mortal. Estudio sobre la filosofía política de Thomas Hobbes* (2002), se refiere a la posición hegemónica del liberalismo norteamericano “que conduce finalmente a reasumir la ideología comunitarista, conservadora y reaccionaria en su forma más acrítica”; ideología, que considera “más inaceptable para el

(982) Sartre, J.P.: “Los condenados de la tierra”. En Sartre: *Colonialismo y Neocolonialismo*. Situations V, Losada, B. Aires (Argentina), 1968, pp. 120-139: 135 (Colonialisme et Néocolonialisme, Gallimard, Paris, 1964).

(983) Cohen-Solal, A.: o. cit, 2013, p. 60.

(984) Cohen-Solal, A.: o. cit, 2013, p. 55-56.

racionalismo político comprometido sinceramente con los valores políticos de la modernidad” (985). El mismo profesor Hernández Losada, en “Las razones emocionales de nuestra seguridad. Hobbes ante el reto de las relaciones internacionales” (2012), hace relación a la resiliencia de los Estados Unidos que como nación empieza, desde su misma Constitución, “por limitar y poner coto a las decisiones tomadas desde una posición manipuladora de la opinión pública” (986).

Volviendo sobre la relación de Sartre con Estados Unidos, Cohen-Solal observa que “por una curiosa coincidencia”, el jurado de Stokolmo concedió, en octubre de 1964, el Premio Nobel de la paz a Martín Luther King y el Premio Nobel de la Literatura a Jean-Paul Sartre, un día después. Sartre rechazó el premio. En cuanto a Martín Luther King, su discurso de aceptación *renferme des échos sartriens. Je pense* –insiste Cohen-Solal- *qu’aujourd’hui, à la lumière de l’ère Obama, la voix de Sartre est plus presente que jamais dans les États-Unis d’Amérique*. Ciertamente, si en la ciudad de Memphis, bajo la nueva presidencia de Barack Obama, *on pouvait relever partout des traces et de résonances de l’oeuvre du philosophe français*, cómo no entender igualmente *des échos sartriens dans les discours et les textes du nouveau président américain?* Annie Cohen-Solal cree ver similitudes, por una parte, entre Sartre y Obama, empezando por sus respectivas biografías. Esta autora compara la autobiografía *Dreams form my Father?* de B. Obama, con *Les Mots* de Sartre y observa algunos rasgos comunes: su percepción no muy positiva de su infancia, su estructura familiar coincidente (ausencia de un padre, una heroica e infatigable madre, entornos e influencias de los abuelos, exigencia académica familiar...), y un espacio geográfico triangular (Paris-Alsace-SudOuest, para Sartre / Hawaii-Indonésie-Afrique, para Obama) (987).

Constata también Cohen-Solal que existen determinadas similitudes entre Obama, Martin Luther King Jr. y Sartre. Obama confesó frecuentemente que su filósofo favorito era Reinhold Niebulr (1892-1971). King llevó a cabo su tesis doctoral en 1951 sobre Paul Tillich (1886-1965), quedando muy influencia

(985) Hernández Losada, J.M.: *El retrato de un dios mortal: Estudio sobre la filosofía política de Thomas Hobbes*. Anthropos. Barcelona, 2002, pp. 327-328.

(986) Hernández Losada, J.M.: “Las razones emocionales de nuestra seguridad. Hobbes ante el reto de las relaciones internacionales”, *Relaciones Internacionales*, GERI-UAM, N° 20, Junio, 2012, p. 28.

(987) Cohen-Solal, A.: o. cit, 2013, p. 55-56 y 72.

do por Karl Barth (1886-1968). Tillich, Barth y Niebuhr, pastores pro-testantes y profesores de filosofía, de origen alemán o suizo-alemán, pertenecen todos a la tradición del “Cristianismo social”, “Teología dialectique” o “Protestantismo mesiánico” y haciendo gala de “Teologies contestuelles”, a veces revolucionarias, a veces tercer-mundistas que fundamentaban sus análisis sur *l’observation de l’homme dans le monde*. Niebuhr incluso fue calificado a veces de *existentialiste chétien* (988).

Por tanto, nos encontramos por un lado con una genealogía intelectual común entre King y Obama que, en tanto que activistas americanos, se refieren a una cierta teología radical y por otro lado hallamos a Sartre en tanto que filósofo existencialista de formación protestante coincidente en muchas de sus ideas y actitudes con los anteriores. Sartre, además, tenía un tío-abuelo, el doctor Albert Schwitzer (1875-1965), misionero africano en Lavaréné (Gabon), que pertenecía a la misma tradición del protestantismo alemán y había recibido el premio Nobel de la paz en 1952. Aunque sus relaciones con él no eran de gran admiración, sin embargo mantenía una cierta afinidad ideológica: *nous avons bien souvent – le escribía en 1962- les mêmes buts sans avoir les mêmes principes...(encore) tu as une très grande expérience de ces pays sous-développés qui sont au centre de nos préoccupations* (989).

En el Chicago de los años 1990, Barack Obama se inspiraba en un texto violento como *Rules for Radicals* de Saul Alinsky para formar a los jóvenes de los barrios con dificultades. Sartre, por su parte, en el París de mayo del 68 intentaba estimular la responsabilidad crítica de los estudiantes, proponiéndoles la imagen del intelectual como alguien *qui est fidèle à un ensemble politique et social, et qui ne cesse de le contester*. En Mayo de 2009, cuando Obama fue invitado a recibir un doctorado *honoris causa* en la Arizona State University, comprobó que algunos de los miembros del Consejo de administración consideraban inapropiada la concesión del doctorado entendiéndolo *qu’il n’avait pas encore accompli suffisamment de choses dans sa vie*. Obama, salió admirablemente de la situación afirmando que estaba de acuerdo con esta objeción: *Je viens ici, déclara-t-il, pour affirmer que je n’ai pas assez accompli...et je viens pour déclarer devant vous que, quelque titre que ce soit, même celui de président des États-Unis, révèle très peu de choses sur*

(988) Cohen-Solal, A.: o. cit, 2013, p. 72-73.

(989) Cohen-Solal, A.: o. cit, 2013, p. 73-74.

la manière dont une vie a été conduite, puesto que por muchas cosas que hayais realizado, por muchos que hayan sido los éxitos obtenidos, *il y a toujours davantage à accomplir, davantage à apprendre, et davantage à construire* (990).

Estas palabras hacen preguntarse a Cohen-Solal si en esta dialéctica entre extrema humildad y extrema responsabilidad, en esta llamada hacia el devenir, en la certeza que todo acto pertenece al futuro, *ce discours d'Obama ne semble-t-il pas répondre au Sartre des Mots, lorsqu'il se décrit comme un homme fait de tous les hommes et qui les vaut tous et que vaut n'importe qui* (últimas palabras de *Les Mots*). Las palabras de Obama recordaron también a Cohen-Solal un sueño que Sartre tuvo hacia 1960 en el que el decano de una universidad le anunciaba *avoir voté des crédits pour lui eriger une statue dans le jardin*, a lo que Sartre respondía que en unos años él sería o bien *totalelement inconnu ou bien célèbre pour avoir sa statue dans le jardin* (991).

En cuanto a la reacción al premio Nobel, Martin Luther King aceptaba en 1964 la distinción más que como un honor personal, *au nom d'un mouvement, au nom de tous les hommes qui aiment la paix*. Como sabemos, el mismo año se le concedía también el Premio Nobel de Literatura a J.P. Sartre, premio que él rechazó *en raison de son refus de se distinguer des autres*. El Premio Nobel hubiera sido precisamente una distinción, un poder, una separación, pero *Moi –dira J.Paul- je n'ai de rapports qu'avec mon public*. Por su parte, en las frases de Barack Obama, en el momento de recibir el Premio Nobel de la paz en octubre de 2009, se podían igualmente escuchar los ecos del discurso de King en nombre de un conjunto de causas, al igual que el rechazo de Sartre *au nom d'un appel à la responsabilité collective*. Si Sartre exigía que se le reconociera *la forme radicale de la condition humaine* más que *des différences fines et spécifiques*, Obama sugería *de ne pas laisser les différences entre les peuples définir la manière dont nous percevons l'autre* (992).

Annie Cohen-Solal no cree forzar la comparación entre Sartre y Obama, en relación a sus respectivos discursos o referencias de aceptación y rechazo de sus Premio Nobel. En ambos aparecen como ideas centrales aque-

(990) Cohen-Solal, A.: o. cit, 2013, p. 74-75.

(991) Cohen-Solal, A.: o. cit, 2013, pp. 75-76.

(992) Cohen-Solal, A.: o. cit, 2013, p. 77.

llas de la responsabilidad, del compromiso y del papel del individuo dentro de la colectividad. Obama hablaba *d'une nouvelle ère d'engagement dans laquelle toutes les nations doivent assumer la responsabilité pour le monde nouveau que nous cherchons à créer...* y se refiere repetidamente al liderazgo americano *au nom des aspirations à représenter toutes les peuples*. Cohen-Solal cree encontrar igualmente en ambos la idea de que el Premio Nobel significaba *un moyen d'action*. Yo hubiera aceptado el Premio Nobel, viene a decir Sartre, si me lo hubieran concedido no como una distinción personal sino como, en el momento del manifiesto de los 121, hubiera significado *une action radicale contre las guerre*. Por su parte, Obama afirma que la razón por la que aceptaba esa distinción era *comme un appel à l'action, un appel pour que toutes les nations puissent faire face ensemble aux nouveaux défis du XXI siècle* (993).

En relación con el crucial tema de la violencia, Cohen-Solal, ve una coincidencia fundamental en Sartre, King y Obama respecto a su rechazo, aunque observa formas diferentes en su actuación. Se objetará, dice Cohen-Solal que Sartre, Obama y King no plantearon de igual modo la respuesta a la violencia. Ciertamente, en los Estados Unidos en su tiempo King optó por la no violencia -en referencia a Ghandi- oponiéndose a Malcom X y otros. Sartre, en la Francia del siglo XX, no se posicionó como los Afro-Americanos en los Estados Unidos. De hecho, como él mismo reconoce en distintas ocasiones en *Les Mots*, era un pequeño burgués, perteneciente a una familia privilegiada, educado en las mejores instituciones del país. Sin embargo ello no le impidió que, simultáneamente, se comprometiera con los judíos, los negros, el tercer mundo, enfrentándose a los más altos poderes. Lo hizo en la línea de escritores extraordinarios que se comprometieron en causas excepcionales como Voltaire en el caso Calas, Hugo en la Comunidad de París y Zola en el caso Dreyfus. Sartre, incluso, fue más allá que sus predecesores al afirmar que *dans une situation d'oppression, lorsque la violence est le dernier recours, on doit la laisser s'exprimer*. Idea similar a la que, por cierto, fue expresada por Obama al aceptar su Premio Nobel de la Paz (994).

Así, pues, la coincidencia en la perspectiva ético-protestante y en la trayectoria de personajes tan relevantes como Obama y Martin Luther King, parecen explicar de algún modo la actualidad de los estudios sartreanos en los

(993) Cohen-Solal, A.: o. cit, 2013, p. 78-79.

(994) Cohen-Solal, A.: o. cit, 2013, p. 79.

Estados Unidos. Si hace unas decenas de años, los artistas afro-americanos iban a París porque Francia valoraba su arte e ignoraba sus luchas raciales, ahora –opina Cohen-Solal– *les minorités luttent en France pour une reconnaissance de leur intégration*. De igual modo, insiste Cohen-Solal– si Obama tuvo dificultades políticas para cerrar Guantánamo o si nos hubiera gustado ver un posicionamiento más firme del Presidente de Estados Unidos contra la falta de derechos civiles en China, ello nos hace recordar la dificultad sartriana de conciliar moral y política: *la morale en politique est tout à la fois absolument nécessaire et strictement impossible*. En suma, concluimos con Cohen-Solal, interrogándonos: ¿será posible aceptar que desde 1948 Sartre haya desarrollado una visión postcolonial que sucesivamente ha llegado a ser la espina dorsal de numerosos movimientos de liberación a través del mundo?. Más aún, ¿es posible asumir que, ironiquement, ce soient les États-Unies et non la France qui aient suivi la piste sartrienne pour considerer leur politique d’identité comme d’identité comme un priorité, dans une “claire inversión” de stéréotypes entre les supposés “gauchisme français et conservatisme américain”? (995). Tal análisis conduce a J.P. Boulé (2013) a corroborar que la obra de Cohen-Solal *offers a convincing case for Sartre’s relevance today* (996).

(995) Cohen-Solal, A.: o. cit, 2013, p. 81.

(996) Boulé, J.P.: “Annie Cohen-Solal: une renaissance sartrienne. Times Literary Supplement, Sept., 6, 2013, reseña.

CHINA: UNA FILOSOFÍA INTER - MULTICULTURAL

Si en 1945-1946 Sartre tuvo los primeros contactos con Estados Unidos, fue a partir de 1955 cuando, después de su primer viaje a China conoció personalmente este país. Su primera impresión contrastaba con sus recuerdos infantiles y corroboraba la pobreza de un país. Más tarde afirmaría que la revolución china había sido uno de los acontecimientos políticos más importantes del siglo XX. En su opinión, a diferencia de la Revolución soviética, la Revolución china hablaba de otros pueblos, y arrastraba en su estela a todos sus hermanos de África y de Asia, explotados, ignorados o mal conocidos.

Colonialisme et Neocolonialisme: “De una China a otra”

En sus *Conversaciones con Sartre* (1982) éste cuenta a Simone de Beauvoir que, cuando era niño, la necesidad de aventuras le obligaba a situarlas en América, en África y en Asia. Como tantos otros niños, había sido víctima de “lo pintoresco”. En relación a China recuerda que, “se hizo todo lo posible para hacer temibles a los chinos”. Nos decían –cuenta- que *sus pobladores eran amarillos y que habían cometido las mayores atrocidades: matanzas y torturas*. Así, “yo me veía como el invencible paladín, contra los amarillos, de una joven Europa que se encontraba en China contra su voluntad”(997).

En “De una China a otra” (1964/1965) interpreta estos recuerdos infantiles remitiéndonos a su concepción del *Para-Otro*, esbozado en la tercera parte de *L'Être et le Néant* (1943 /1966) cuando nos habla de “la existencia del prójimo “y de “las relaciones concretas con éste” (998). En realidad -nos dice en el artículo citado (1964/1965)- las primeras noticias acerca de Asia procedían de misioneros irritados y de soldados. Luego llegaron los viajeros -comerciantes y turistas- “que son militares disminuidos: el saqueo se llama “shopping”, y las violaciones se practican onerosamente en los establecimientos especializados”. La actitud era siempre la misma: en el origen de aquella imagen “pintoresca” infantil está la negativa de comprender al otro, al que consideramos como enemigo y con el que consecuentemente estamos en guerra. Y, ¿qué es lo que pasa – se pregunta en “De una China a otra”- cuando

(997) Beauvoir, S. de: La ceremonia del adiós seguido de *Conversaciones con J.P. Sartre*, Edhasa, Barcelona, 1982, pp. 294-295.

lo pintoresco se borra y dice adiós a la poesía europea? (998).

La respuesta de Sartre es terriblemente dura cuando describe la realidad china: “lo que queda es la verdad material, la miseria y la avidez de un viejo parásito del régimen caduco”. Y describe detalladamente: he aquí unos campesinos: el hambre los ha atraído hacia Pekín. ¿Qué hacer en una capital sin industria, cuando la técnica artesanal exige largos aprendizajes?. “La miseria es la cosa mejor repartida del mundo”. Es cierto –continúa- que hemos perdido la costumbre de engancharlos a los carricoches para llevar a los ricos...¿han dejado de ser nuestras bestias de carga?. (Ahora) se les engancha a las máquinas. ¿Y a quién llevan? A los señores bien, de sombrero y blando y ropaje talar. ¿Os reis de su traje (chino)?. Entonces hay que reírse de nuestros curas...Cuatrocientos millones de chinos tienen hambre...que son explotados por la familia Ching-Kai-shek, como las tres cuartas partes de los occidentales por los grandes feudales del capitalismo (999).

Se refiere a continuación a la obra del fotógrafo Cartier-Bresson a cuya obra le dedica este artículo a modo de Prefacio. Las instantáneas del Cartier-Bresson – dice Sartre- captan al hombre a toda velocidad. En una centésima de segundo somos todos *iguales*, todos en el centro de nuestra condición humana...De ese inmenso Imperio agrícola “los comunistas, que son los dueños del campo” sólo nos mostrarán las ciudades. Pero “cada foto nos descubre los males de una economía atrasada: artesanado, superpoblación, miseria....multitudes de Asia”. Hay que agradecer a Cartier-Bresson –insiste- el no haber decidido revelarnos su “hormiguelo”. Porque “no hormiguelan o lo hacen muy poco: se organizan”. Cartier-Bresson nos hace adivinar por todas partes esa constelación fantasma, dividida en constelaciones minúsculas, esa amenaza de muerte discreta y omnipresente. En los primeros años de este siglo XX, el turista era “un gran aficionado de la miseria”. El capitán Carpeaux – ironiza- hijo del escultor Carpeaux, lamentaba en 1911 que un Haussman chino hubiera abierto bulevares en la ciudad imperial (1000).

(998) Sartre, J.P.: *El Ser y la Nada*, Losada. B. Aires, Tercera Parte, pp. 291- 537 (*L'Être et le Néant*, 1943. Gallimard. París)

(999) Sartre, J.P.: “De una China a otra”, En, Sartre: *Colonialismo y Neocolonialismo*. Losada. B. Aires, 1965, p. 7-9 (*Colonialisme et Néocolonialisme*. Gallimard. París, 1964)

(1000) Sartre, J.P.: “De una China a otra”, o. cit. 1965, pp. 10-12.

Sartre sigue describiendo con gran dureza, de forma irónica, la pobreza del pueblo chino. Los pobres –dice- “son conservadores”: guardan los muebles viejos, los vestidos viejos, los utensilios viejos, porque no pueden reemplazarlos...Ya no vamos a visitar los pobres a domicilio. Se diría, incluso, que los evitamos. Es que “exageran”; desde hace varios lustros, “molestan a los ricos”. Describe con todo realismo el drama de los niños: “en China, figuraos, cuando muere un niño, se le envuelve en un paño rojo, y se le abandona por la noche en una esquina; por la mañana los volquetes de los muladares lo llevarán a la fosa común....Cerca (del niño) han colocado un gato muerto. Un gato muerto, un niño muerto: dos almitas inciertas” (1001).

Y, respecto a la miseria, denuncia con toda su crudeza: la miseria ha perdido su cualidad “pintoresca...está ahí insoportable y discreta”. Se manifiesta en todas las páginas (del álbum del fotógrafo). Lo hace mediante tres operaciones elementales: “cargar, rebuscar, merodear”. En todas las capitales de miseria, “los pobres llevan paquetes”. No se separan nunca de ellos: cuando se sientan, los colocan a su lado y los vigilan. ¿Qué llevan en ellos?. Todo....”La miseria siempre tiene el aire de mudarse furtivamente”. En Pekín, en Shang-hai, en Nanking... En todas las capitales de miseria, “se escarba”. Se escarba el suelo y el subsuelo. La gente se congrega en torno a los cubos de basura, se desliza entre los escombros: “lo que tiran los otros es mío”; lo que no les sirve ya, “es suficientemente bueno para mí”. En un terreno baldío, cerca de Pekín, se amontonan las basuras. Son los desechos de los pobres....Todos los días, los pobres cavan, escudriñan, rebuscan...Y, finaliza esta terrible descripción: “todas las mañanas, Pekín recompone su rostro del día anterior, de la última semana, del último milenio”. Entre nosotros, la industria hace estallar todos los cuadros. Pero allí, “¿por qué cambiar?” (1002).

Sartre, con una expresión literaria impecable y con la misma firmeza que en los párrafos anteriores, vuelve sobre la obra de su amigo el fotógrafo Cartier-Bresson que ha reflejado la miseria de los campesinos, en contraste (¡atención!) con los comunistas privilegiados. Cartier-Bresson –categoriza – “ha fotografiado la eternidad”. Entre el tempo circular de la vieja China y el tiempo irreversible de la China nueva, hay un intermedio, una duración gelatinosa igualmente “alejada de la Historia” y de la repetición: “es la espera”. Las masas

(1001) Sartre, J.P.: “De una China a otra”, o. cit. 1965, pp. 13.

(1002) Sartre, J.P.: “De una China a otra”, o. cit. 1965, pp. 14 y 15.

de Pekín y de Sanghai “no hacen la Historia: la sufren”. Los que la hacen “no han visto jamás las grandes ciudades imperiales”: sólo conocen las montañas y los campos; en las montañas y los campos “se ha decidido la suerte de China”. La Historia aparecerá “bajo la forma de un cortejo campesino” (1003).

Sartre observa que los ricos protestan contra Chiang-Kai-shek tanto como contra Mao-Tse-Tung. Los campesinos quieren volver a sus hogares; ya que “todo está en manos de los comunistas”...los obreros y los pobres comienzan a *esperar*. Mientras las autoridades están en su puesto, la multitud permanece bajo presión. De repente, los burgueses de Shangai llaman a los comunistas: “más vale cualquier orden que el furor popular”. Sartre sentencia: “la guerra ha terminado: hay que ganar la paz”. Las fotos revelan claramente la angustia y la soledad de esos campesinos “en el corazón de una ciudad soberbia y podrida”. Detrás de sus persianas, los señores recobran el valor. No ha sido necesario que pase mucho tiempo para que los señores cambien de opinión. Pero “ésta es otra historia” y (el fotógrafo) Cartier-Bresson no nos la cuenta. Y, concluye: “démosle las gracias por habernos sabido mostrar la más humana de las victorias, la única que se puede, sin reserva alguna, amar” (1004).

La Chine que j'ai vu

Ayudado, pues, por la obra gráfica de Cartier-Bresson, Sartre había descrito la dramática realidad de la población pobre de china, inmersa en la más absoluta miseria. Cohen-Solal nos cuenta que Jean Paul había estudiado aquel álbum fotográfico “con la avidez de un explorador”. Pero, retrocedamos un momento con su ayuda para recuperar al Sartre viajero que había llegado a Estados Unidos y que ahora pretendía hacerlo aproximándose a China. En efecto, Sartre recorría el mundo. Desde principios de los años treinta había deseado ir al extranjero para vivir y enseñar allí. Pero lo cierto es que se había quedado en El Havre y posteriormente en Laon. Había descubierto con el Castor (Simone de Beauvoir) el placer de los viajes: Italia, Alemania, Grecia, Marruecos...Exploración, conquista, aventura filosófica, todo era una sola cosa en sus viajes. En el encuentro con el otro, en la desigualdad social y racial, había aprendido a descubrir el mundo (1005).

(1003) Sartre, J.P.: “De una China a otra”, o. cit. 1965, p. 16.

(1004) Sartre, J.P.: “De una China a otra”, o. cit. 1965, pp. 17 y 18-19.

(1005) Cohen-Solal, A.: Sartre 1905-1980, o. cit., Capit. 23, pp. 507.

Artículos, testimonios, tomas de posición, compromisos...encontraron su lugar en *Les Temps Modernes*. Números especiales sobre Estados Unidos, Italia, Alemania, la Unión Soviética, los países del Este, China... De Pekín a Moscú, de Río a Jerusalén, de Praga a Tokio, de Cuba a Roma, de Estocolmo a Belgrado, de El Cairo a Leningrado...su álbum de viajes es impresionante. En menos de veinte años se convirtió en una de las personalidades francesas más famosas en el extranjero, todo un símbolo. Pocos escritores se labraron en el mundo un destino semejante. Pocos viajaron de esta forma. Como hemos mencionado, en 1945, Norteamérica había sido su primera gran experiencia. Ahora, en 1955 su visita a la República Popular China le iba a abrir la puerta de sus grandes viajes. Así nos lo cuenta Cohen-Solal (1006).

¿Qué supuso, en realidad, este viaje a China?. Sartre lo expresó claramente en un artículo publicado en *France-Observateur* (Dic. 1955) con el expresivo título “La Chine que j’ai vue”: “Entre las dos guerras mundiales -nos dice- China, explotada por el capitalismo extranjero, aplastada por un feudalismo imbécil, devastada por la invasión extranjera, “había perdido la confianza en sí misma”. Es preciso haber estado allí -continúa- para adivinar la amargura que se esconde bajo la objetividad de la célebre frase de Mao Tsé-tung: “estamos económica e intelectualmente atrasados” (1007). Lo que caracteriza a la China de hoy –manifestó Sartre a su regreso de Pekín- es que “el muro de la soledad ha sido roto”. En ninguna parte he visto esa atención de cada uno por los demás, “en ninguna parte he visto una solidaridad semejante”...¿Escasean los profesores?. Poco importa. Cada chino que aprenda a leer enseñará a su vez a otro chino. Podrían citarse mil ejemplos más... “Esa es la impresión que ante todo conservo de China, que la amistad es el reverso de una necesidad económica, el motor de la producción” (1008).

Mientras Sartre daba cuenta de su visita con declaraciones, charlas o artículos, Simone de Beauvoir había emprendido la tarea de relatar esas cuatro semanas chinas en un libro titulado *La Longue Marche*. ¿Qué habían sacado en claro de ese primer viaje?. Algunas conclusiones relevantes: que la revolución china era “uno de los más importantes acontecimientos políticos del

(1006) Cohen-Solal, A.: Sartre 1905-1980, o. cit., Capit. 23, pp. 508

(1007) Sartre, J. P.: “La Chine que j’ai vue”. *France-Observateur*. Dic. 1955.

(1008) Cohen-Solal, A.: Sartre 1905-1980, o. cit., Capit. 23, pp. 510.

siglo XX”, uno de los grandes movimientos basculantes de la historia del mundo, el acta de nacimiento de una pequeña mitad del planeta. Y que la historia de “Occidente se estaba despertando lentamente a la historia de otro mundo más completo”. A diferencia de la Revolución soviética, la Revolución china hablaba de “otros continentes, de otros pueblos, y arrastraba en su estela a todos sus hermanos de África y de Asia, explotados, ignorados o mal conocidos”. Aquel viaje fue el primer despertar del futuro Sartre tercermundista y sensibilizó a los dos viajeros de cara a sus futuros combates (1009).

¿Cuál fue la percepción que tuvo el pueblo chino de aquel viaje de Sartre y Simone de Beauvoir?. Es preciso aclarar, con Cohen-Solal, que treinta años después, en 1985, de toda la obra sartriana, sólo un capítulo de *La Critique de la raison dialectique*, una antigua versión de *La putain respectueuse* y algunos extractos de novelas, estaban traducidas al chino. Sin embargo, con cincuenta años de retraso respecto a aquel viaje, apareció en el vocabulario, en las conversaciones de los chinos “esa palabra, nueva en China, y que algunos admiran: el existencialismo”. A comienzos de la década de los 80 se representó por primera vez en China una obra de Sartre, *Les mains sales*. En cuanto se anunció la representación, en menos de dos horas se agotaron las entradas para tres funciones. Al parecer, el público se sintió atraído por un movimiento de espontánea curiosidad hacia Sartre; se suscitaron vivas discusiones en torno a la personalidad del filósofo, de sus comportamientos, de sus posicionamientos: más que el escritor, era sobre todo el intelectual el que parecía interesar al público chino. Al morir Sartre el 15 de Abril de 1980, la Agencia Nueva China anunció: “ha muerto un amigo del pueblo chino”. Veinticinco años después de su primer viaje a China, Sartre había conseguido provocar “una extraordinaria admiración hacia su persona” (1010).

Digamos entre paréntesis que once años después del viaje de Sartre a China, tuvo lugar el contacto con Japón. A la inversa de lo que había ocurrido en China, esta vez existía una interesante relación que hizo el viaje menos complicado. Cuando Sartre fue a Japón -narra Cohen-Solal- todas sus obras habían sido ya traducidas al japonés desde hacía ya tiempo, habían sido analizadas y estudiadas en las universidades y habían generado epígonos. Por tanto, cuando Sartre y Simone de Beauvoir aterrizaron en Tokio, el 18 de Sep-

(1009) Beauvoir, S. de: *La Longue Marche*, citado por Cohen-Solal, 2005^a, o. cit. p. 511.

(1010) Cohen-Solal, A.: Sartre 1905-1980, o. cit., pp. 511-512.

tiembre de 1966, a invitación conjunta de la Universidad de Keio de Tokio y su editor, el señor Watanabe, del Jinbun Shoin, “lo hizo casi en territorio conquistado”. Antes de su llegada, la prensa local afirmaba que Sartre era “una de las personalidades francesas más conocidas en Japón, con una popularidad comparable a la de Napoleón y a la del general De Gaulle” (1011). La temática que desarrolló principalmente en Japón, fue la de qué es un intelectual, cuál es el papel de los intelectuales y cuál debe ser su compromiso político, temas que Sartre había elaborado admirablemente en *Qu’est-ce que la littérature* en 1948 (1012).

Del viaje de 1955 al 24 Congreso Mundial de Filosofía de 2018

Mucho ha cambiado la sociedad desde aquel primer viaje oficial de Sartre y Simone de Beauvoir a China en 1955 y el de su viaje a Japón en 1966. Sin embargo, la celebración del 24 Congreso Mundial de Filosofía en 2018 corrobora, por una parte, el papel relevante de la filosofía en nuestro tiempo y estrecha, por otra parte, las relaciones entre la filosofía occidental y oriental. Sartre, lo había intentado desde hace mucho tiempo, desde su óptica particular y el Congreso dedicó significativamente un seminario a Simone de Beauvoir. En el intento de establecer una conexión entre ambas filosofías de Oriente y Occidente encontramos elementos sartreanos de gran interés mutuo.

La importancia del Congreso Mundial está fuera de toda duda, dado que constituye la reunión internacional de más alto nivel sobre filosofía, organizada por la Asamblea General de la Federación Internacional de las Sociedades Filosóficas (FISP). Como sabemos, el Congreso tiene lugar cada cinco años, organizándose anteriormente desde 1900, en Paris, Heildelberg, Viena, México, Moscú y Atenas (2013). Para aproximarme a su contenido me ayudaré de E. Avramidou (2018) que, en su ponencia sobre “Perspectivas del Congreso Mundial de Filosofía en China”, ha realizado una excelente presentación del mismo. En su opinión, desde el punto de vista sociopolítico, este Congreso tuvo una gran importancia para China, estando para sus ciudadanos al mismo nivel del que, en su momento alcanzaron los Juegos Olímpicos del 2008 o de la Expo de Shanghai de 2010.

(1011) Cohen-Solal, A.: Sartre 1905-1980, o. cit., pp. 527-528.

(1012) Sartre, J.P. : *Qu’est-ce que la littérature?*. Gallimard. Paris, 1948

Desde el punto de vista filosófico-intelectual fue igualmente importante para China. En opinión de E. Avramidou (2018), es sumamente relevante, en primer lugar, porque “es la ocasión para China de mostrar su pensamiento filosófico” frente a los filósofos y académicos que desde todo el mundo se reunirán en la Univ. de Pekín, la más antigua y prestigiosa del país. Es el momento en que China va a mostrar a la comunidad internacional que su desarrollo no se limita a la economía, sino que “procede de su desarrollo cultural”. Para un país orgulloso por su historia y cultura y que tiene confianza en su misión civilizadora, este congreso representa “su incorporación a la comunidad filosófica internacional” (1013).

Este congreso significa, en segundo lugar, “la aceptación de la filosofía china”, en los círculos internacionales, al mismo nivel que la filosofía occidental. Confucio (551-479 a.C) junto a Sócrates (470-399 a.C.), y Mencio (372-289 a. C) cerca tanto de Platón (427-347 a. C) como de Aristóteles (384-322 a. C). Como ha señalado en la presentación del Congreso el Profesor Tu Weiming – respetado confucionista en las Univ. de Harvard y Pekín- el desarrollo chino debe incluir economía, ecología y cultura, y a esta última pertenece obviamente la filosofía. La filosofía, según este profesor chino, debe ser globalizada; no empezar y terminar en Grecia, sino abarcar todas las culturas incluyendo China, India, América Latina y otros países y regiones más allá del mundo occidental. En este marco, Beijing invita a un diálogo intercultural, proponiendo como lema del Congreso “Aprendiendo a Ser Humanos” (Learning to Be Human) (1014). Con este tema, típicamente confuciano en sus dos términos – aprender y humano- los chinos invitan al mundo a un intercambio de ideas en todas las áreas del saber filosófico: ética, epistemología, lógica, metafísica, estética, filosofía de la ciencia, de la educación, de la cultura, del medio ambiente, de las culturas indígenas y del cosmopolitismo (1014).

Las novedades de este año – nos explica E. Avramidou (2018)- son la celebración del bicentenario del nacimiento de Karl Marx (1818-1883) y dos nuevas *endowed lectures* dedicadas a Simone de Beauvoir (1908-1986). Y a Wan Yang-ming (1472-1529). Ciertamente habrá mucho que discutir sobre el socialismo de características chinas de la nueva era y la contradicción funda-

(1013) Avramidou, E. “Perspectivas del Congreso Mundial de Filosofía en China”. Ponencia a Simposio Electrónico Internacional sobre Política China, 1-21 Marzo 2018

(1014) Tu Weiming: “Presentación del Congreso”. Citado por E. Avramidou, E. 2008, o. cit., pp. 1-2.

mental “entre la creciente demanda del pueblo por una vida mejor y su desarrollo desequilibrado e insuficiente. Ello nos recuerda al Sartre crítico del socialismo marxista, cuando en la *CRD* le acusa de no llevar a cabo su principal misión, la antropológica.

En cuanto a Simone de Beauvoir, China tendrá que aprovechar su filosofía existencialista y sus reivindicaciones de igualdad de las mujeres, ya que hay todavía un largo camino por recorrer, a pesar de que “las mujeres sostienen la mitad del cielo” de Mao Ze Dong, y de acuerdo con la famosa frase beauvoiriana de que “una no nace, deviene mujer”. En mi opinión, el mensaje de Simone de Beauvoir para los dirigentes chinos es claro: La reivindicación de una nueva situación económica para las mujeres chinas es sin duda primordial, pero ello conlleva simultáneamente extraer sus consecuencias morales, sociales y culturales: *il ne faut pas croire –dice S. de Beauvoir- qu’il suffise de modifier sa condition économique pour que la femme soit transformée: ce facteur a été et demeure le facteur primordial de son évolution: mais tant qu’il n’a pas entraîné les conséquences morales, sociales, culturelles etc. qu’il annoce et qu’il exige, la femme nouvelle ne saurait apparaître* (1015).

El Congreso presenta también a Wang Yang-ing, filósofo neo-confuciano que ha desarrollado la idea de la unidad del conocimiento y acción y de la “relación entre ética individual y bienestar social”. A través de él, los chinos presentan a la comunidad filosófica internacional un filósofo de gran influencia que “plantea temas que todavía importan mucho” (nada lejanos de la óptica sartreana). El congreso pretende ser, paralelamente, un momento para encontrarse, dialogar y filosofar juntos “sobre los grandes temas de hoy” y plantear nuevos temas y avances. Además, los chinos ven en este encuentro la ocasión de “sacar la filosofía fuera de las universidades y hacerla patrimonio común de todos, acercando la filosofía china a todos los ciudadanos”, objetivo-recordemos- prioritario para el Sartre que proyecta su filosofía a través de la literatura y de la acción política (1016).

El Congreso de Filosofía conecta perfectamente con la idiosincrasia chi-

(1015) Beauvoir, S. de: *Le deuxième sexe*. Gallimard. Paris, 1949, p. 570.

(1016) Avramidou, E. “Perspectivas del Congreso Mundial de Filosofía en China”, 2018, o. cit. p. 3.

na, ya que “parte significativa de la cultura tradicional china es la filosofía”. De ahí la necesidad de reforzar la construcción de “una filosofía y ciencias sociales con características chinas”. Además –opina Avramidou- razones de prestigio, orgullo, influjo, liderazgo y conveniencia exigen la construcción de bases teóricas de origen e inspiración china para la interpretación y el apoyo de las prácticas adoptadas en los distintos campos de la economía, la sociedad y la política. Así, la construcción de una ideología china (de corte marxista) pasa ineludiblemente por el reforzamiento y el desarrollo del pensamiento tradicional chino. “La cultura del socialismo de peculiaridades chinas tiene su origen en la excelente y milenaria cultura tradicional china” según el Informe 19 Congreso del PCCh, citado por Avramidou (1017).

A mi juicio, desde el punto de vista de Sartre, hay una coincidencia en la consideración de una filosofía con una intrínseca proyección aplicada (“la filosofía es siempre aplicada”, nos decía el Sartre de *QM*). El problema que surge en China es que esta proyección aplicada se pueda llevar a cabo “desde la cultura tradicional”, en general muy distante de la concepción del Partido. El Partido –corroborra Avramidou- “ha tenido históricamente una relación difícil y conflictiva con la cultura tradicional, aunque, en los últimos años, aunque lenta, parece haber una aproximación entre ambos”. Por otra parte, en China, se está produciendo de forma sorprendente un fenómeno relativamente nuevo que consiste, por una parte, en ligar su proyección aplicada a los diversos ámbitos socioeconómicos (lo que resulta comprensible para nosotros los occidentales) pero... siendo institucionalizada / fagocitada simultáneamente por el Partido, lo que en principio parece alejarse de la idea democrática y participativa de la filosofía sartreana. Tal impresión nos la confirma Avramidou cuando afirma que “hay que decir que hoy el papel de los filósofos, como el de los historiadores y sociólogos recuerda en ciertos casos a aquel que tuvieron en la antigüedad muchos letrados-funcionarios”, sobre todo de formación confuciana. Hoy – confirma- los intelectuales trabajan en el ámbito de las universidades más prestigiosas del país o de la Academia China de las Ciencias Sociales (CASS) o “de la escuela del Partido”. Detrás del desarrollo de muchas ideas y proyectos singulares están los filósofos y expertos en relaciones internacionales (1018).

Por nuestro “asesor” chino –Avramidou- descubrimos un “secreto” del

(1017) Avramidou, E. , 2018, o. cit. p. 3.

(1018) Avramidou, E. , 2018, o. cit. pp. 3-4.

Congreso: el tema central del Congreso “ha generado una interesante discusión” entre los miembros de la Asamblea General de la FISP”. Al final, tras varias propuestas y contra-propuestas, “fue aceptado por todos”. El nombre del Congreso incluye dos palabras que constituyen la esencia del pensamiento chino, especialmente confuciano: “aprender y ser humanos” lo que, en principio, pone bases sólidas para un acuerdo oriente-occidente o si se quiere, oriente-filosofía sartreana (1019).

El origen del debate estaba en matizar qué es lo que cada una de las propuestas entendía realmente por “aprender” (léase “filosofía”). La solución acordada consensuadamente parece estar de acuerdo en que el término aprender (filosofía) no se refiere a la información o a la acumulación de conocimientos sino al “conocimiento de los temas éticos y los asuntos prácticos de carácter moral”. De este modo, conocimiento significa esfuerzo continuo para alcanzar la excelencia moral, lo que presupone autoconocimiento, reflexión, discernimiento, benevolencia, amistad y amor al prójimo. Uno se convierte en hombre virtuoso, “incorporando las enseñanzas teoréticas y de este modo transformando su vida”. Desde este punto de vista, no parece existir problema alguno en relación a la concepción sartreana intrínsecamente ligada a la dimensión ética y moral. Pero, ¿existe coincidencia total entre el pensamiento chino y la filosofía occidental?, ¿entre Confucio y Sócrates? (1020).

El pensamiento chino -continuamos con Avramidou- ha tenido un desarrollo paralelo, sino distinto, al desarrollo del pensamiento griego que está en el origen del pensamiento occidental. Sus dos figuras más emblemáticas: Confucio y Sócrates, respectivamente, “tienen el interés común por el ser humano y su integridad moral, pero se desarrollan alrededor de dos polos distintos: la sabiduría y la filosofía”. Y aunque la característica común de las dos sea el conocimiento y la integridad moral, “lo que las distingue es que en la primera quien posee la sabiduría es el sabio mientras que en la segunda es el amigo de la sabiduría, el filósofo” (1021).

(1019) Avramidou, E. , 2018, o. cit. p. 4.

(1020) Avramidou, E. , 2018, o. cit. p. 5.

(1021) Avramidou, E. , 2018, o. cit. p. 6.

¿Cuál es entonces la diferencia entre sabiduría y filosofía?-se pregunta Avramidou- Según se desprende de los diálogos de Platón, hay una serie de atributos que caracterizan a la filosofía. El primero de todos es la búsqueda de la definición del *concepto*, de la *noción*. El filósofo es “el amigo del concepto”. La filosofía es “la disciplina que crea conceptos”. El segundo elemento que caracteriza el saber filosófico es “el asombro, la admiración”, la capacidad de maravillarse. La tercera peculiaridad de la filosofía es “la búsqueda de la verdad”. Sócrates es un infatigable buscador de la verdad, un cuestionador de cada idea o pensamiento establecido; en todas sus discusiones (diálogos) no tiene otro fin que la persecución de la verdad a través del enfrentamiento de opiniones contrarias. El empieza siempre con una pregunta del tipo *una cosa es* (la justicia, la bondad, la virtud...) y esa es el pretexto para el desarrollo del diálogo con sus interlocutores (1022). En relación a Sartre, las tres características filosóficas platónicas parecen adecuarse bastante satisfactoriamente, al ser un auténtico creador de conceptos, demostrar la capacidad de asombrarse siempre desde la autocrítica, y buscar “a su modo” la verdad. Recordemos que las razones por las que le concedieron el Premio Nobel en 1964, se aproximaban notablemente a esta descripción. Por su parte, Cohen-Solal (2005^a), le dedica su capítulo 6 a la perspectiva del Sartre como “uno o muchos Sócrates”, aludiendo a su perfil evolutivo y polifacético (1023).

Por el contrario – aclara Avramidou- “para el sabio el asombro, la admiración no existen”. El sabio no se asombra, se da cuenta de lo que ve y sabe, sin la necesidad de decir nada. Pero, “su silencio no es ignorancia sino prominencia”. Su silencio no es ausencia de ideas, sino “ausencia de posiciones preconcebidas”. Para el sabio “no hay visiones permanentes ni verdades absolutas”. Por otra parte, cuando Confucio conversa con sus discípulos, no pone nunca la pregunta *qué cosa es*. En China “es significa *devenir*, llegar a ser” (justo, bueno...). Eso ocurre “por la ausencia del verbo ser en chino clásico”. Esta ausencia de tipo lingüístico se convierte, entonces, en “una ausencia de tipo filosófico”. China, “no pensando al ser, no ha optado por un posicionamiento ontológico”. Así, no ha conocido ni vivido las contradicciones que están en la base del pensamiento griego (1024).

(1022) Avramidou, E. , 2018, o. cit. p. 7.

(1023) Cohen-Solal, A.: “Un solo Sócrates”. En, A. Cohen-Solal: *Sartre: 1905-1980*, o. cit. Capit. 6, pp. 115-144.

(1024) Avramidou, E. , 2018, o. cit. p. 8.

Como consecuencia, en China “no hay antítesis entre el *ser* y el *devenir*” (einai-gignesthai); No existe conflicto entre la opinión y la verdad (doxa-alétheia), “ni existe tampoco división entre el sujeto-objeto”, entre concepto y la noción de la verdad. De este modo, la sabiduría es *comprensiva*; engloba sin dialectizar los puntos de vista opuestos, mientras que la filosofía es *exclusiva* dado que está obligada por la verdad. De este modo, “el Oriente piensa más allá de la idea del Ser, más allá de la filosofía”. Pero, esto no significa una incapacidad sino “otro pensamiento”, una “heterotopia” según Foucault. De este modo -concluye Avramidou- Los chinos han elaborado un pensamiento muy sutil y “han formulado “filosofemas” propios dejando de lado el asombro, la definición de la noción y de los tres grandes filosofemas occidentales, es decir, la noción de ser, la idea de Dios y el ideal de la libertad” (1025).

Desde la perspectiva comparada con la filosofía occidental y en nuestro caso con Sartre, los dos últimos párrafos nos enfrentan a un planteamiento realmente sorprendente. Por una parte, habíamos creído poder “calificar” a Sartre como un auténtico filósofo por cumplir los tres “requisitos” platónicos. Pero, ahora, desde la óptica china ¿podemos “catalogarlo” también como “sabio”? En principio, Sartre “cumpliría” con la primera condición de no partir de verdades absolutas, dada su concepción de la filosofía “en permanente revisión”. Pero, lo que nos deja completamente interpelados es el planteamiento chino de no incluir el término y concepto de “ser” en su vocabulario filosófico. Ni siquiera existe el verbo “ser” en el chino clásico. Con lo cual, el pensamiento chino se sitúa fuera o más allá de la “filosofía” occidental, piensa más allá de la idea del *ser*, más allá de cualquier posicionamiento ontológico. En él, ni siquiera existe conflicto entre el sujeto y el objeto.

En un categórico golpe de timón, dejan de lado aquellas tres características que definen al filósofo occidental como son: la creación de conceptos, la capacidad de asombro y la búsqueda de la verdad a través de los tres temas claves: la noción del ser, la idea de Dios y el ideal de la libertad. Con lo cual, sitúa a Sartre en otro terreno de juego, ni mejor ni peor, sencillamente distinto, radicalmente diferente. Todos los problemas ontológicos habrían aca -

(1025) Avramidou, E. , 2018, o. cit. p. 8.

bado para Sartre, pero naturalmente planteada toda la temática filosófica desde una concepción radicalmente distinta. No se trata de que occidentales y orientales seamos más o menos capaces, sino de optar por uno u otro tipo de pensamiento o por la *heterotopia*, según la terminología foucaultiana. La cuestión a la que evidentemente no sé responder es: ¿es posible conciliar, de algún modo, ambos tipos de pensamiento?. ¿Deberemos hablar más bien de la contribución de dos aportaciones diferentes e igualmente enriquecedoras?. Y, lo que resulta más interesante: ¿cuál hubiera sido la respuesta de Sartre en el 24 Congreso Mundial de 2018?.

En resumen, la dimensión eminentemente internacional y multicultural de Sartre hace de él un intelectual esencialmente contemporáneo. Desde el punto de vista de su relación con los Estados Unidos hemos constatado una imagen ambivalente. Por una parte, aparece el pensador anticapitalista por antonomasia y, por otra, su aproximación a la realidad americana y el reconocimiento mutuo. Ya en el siglo XXI se produce la paradoja de que aquel arquetipo de intelectual antiamericano fallecido en 1980 va a vivir sus años de mayor reconocimiento. Pero, lo más sorprendente es que posteriormente se le ha relacionado con otros dos Premios Nobel (de la paz) como son Martín Luther King y Barack Obama. Entre los tres, se ha visto grandes similitudes como una similar educación ético-protestante, la defensa de la causa Afro-Americana, la condena del colonialismo, el frontal rechazo a la violencia y el hecho de asumir como valores esenciales aquellos de la responsabilidad, el compromiso y la libertad. Todo ello ha originado que los nuevos movimientos sociales antirracistas de Estados Unidos tomen a Sartre como un modelo a seguir. Para tratar de entender la postura “ambivalente” de Sartre respecto a Estados Unidos, algunas voces han introducido últimamente la distinción entre el profundo espíritu democrático americano y el llamado imperialismo americano, frente a los cuales Sartre se posicionaría de forma muy diferente.

Desde la perspectiva de su conexión con China, la primera impresión que tiene Sartre es la de comprobar que una gran parte de su población se encuentra en una situación de extrema pobreza. La segunda percepción es la de un pueblo que reacciona, que hace de la solidaridad y de la esperanza el reverso de la necesidad, el motor de la producción. Dos percepciones que nos recuerdan paralelamente, por un lado, al Sartre de *La Nausée* y parte de *L'Être et le Néant*, que refleja la angustia de una ciudadanía europea inmersa igualmente entre las dos grandes Guerras y, por otro lado, al Sartre de *L'Existentialisme est un humanisme* y de parte de *La Critique de la raison*

dialectique, que propugna categóricamente un proyecto dinámico, de construcción, a cerca de la existencia humana.

De aquellas dos experiencias al Congreso Mundial de Filosofía de 2018 la situación cambia profundamente. China se presenta ahora a sí misma y a su filosofía ante la Comunidad científica. El lema central del Congreso “aprender y ser humanos”, consensuado por ambas partes de Oriente y Occidente, expresa la voluntad de coincidir en aspectos fundamentales. Sin embargo, de forma simultánea, el pensamiento chino pretende reivindicarse abiertamente ante la filosofía occidental, mostrando una forma de ver las cosas de forma radicalmente distinta. Oriente deja fuera el planteamiento ontológico de Sartre, puesto que el pensamiento chino no contiene el concepto de *ser*, desapareciendo por tanto todo el debate sartreano en torno a la relación sujeto-objeto. Obviamente, el interrogante que permanece tras el Congreso Mundial gira en torno a la posibilidad de conciliar filosóficamente a Oriente y Occidente o si deberemos más bien aceptar positivamente la contribución de dos aportaciones diferentes e igualmente enriquecedoras.

XIV.- J.-P. SARTRE EN EL SIGLO XXI. UNA CONTRIBUCIÓN SIGNIFICATIVA

Ubicado ya Jean Paul Sartre en el periodo tras su muerte, en tanto que pensador contemporáneo, en relación dialéctica con sus coetáneos, como un Premio Nobel en conexión con los otros Premios Nobel, con una gran afinidad con el resto de grandes autores considerados en la antesala de los Nobel y en el contexto de la perspectiva internacional y multicultural, nos queda finalmente situarlo en el Siglo XXI. Queremos analizarle en el ámbito de renombrados técnicos humanistas y sociales de nuestro tiempo y deducir ya su contribución al Siglo XXI.

CONEXIÓN DE SARTRE CON LOS TÉCNICOS HUMANISTAS Y SOCIALES DE NUESTRO TIEMPO

Así, pues, en el intento de mostrar la relevancia y vigencia de Sartre pretendía dar un paso más, tratando de relacionarle con autores/as de gran actualidad, altamente galardonados y reconocidos, cuyo perfil nos conecta estrechamente con su proyección reflexiva, humanista y social. Ciertamente, es una incógnita saber cómo hubiera sido la actitud de Sartre en el siglo XXI, en unas circunstancias sociales, culturales y políticas totalmente diferentes a aquellas que le tocó vivir y a las que él trató de responder desde su específica filosofía. No obstante, considero que se sentiría “cómodo”, desde la coincidencia o divergencia ideológicas, con la mayoría de los autores que vamos a mencionar. A todos les une, más allá de sus ópticas particulares, el intento de ofrecer respuestas plurales basadas en el humanismo y la sensibilidad social.

Desde mi punto de vista, hay tres ámbitos especialmente cercanos a la personalidad y obra sartreanos: el de las Letras, el de las Ciencias Sociales y el de la Economía social. Sobre ellos trataré de efectuar una breve reseña, centrándome en el periodo a partir de la muerte de Sartre. Siguiendo la pauta de los apartados anteriores tomaré como mera referencia simbólica algún tipo de reconocimiento intelectual general, como puede ser el Premio P. de Asturias considerado como la antesala de los Nobel, o alguna otra mención de especial significación. De hecho, varios de los autores que mencionaremos, fueron meredores simultáneamente de varios de estos galardones.

Ámbito de las Letras: F. Umbral, A. Miller, S. Hustved

Pues bien, en lo que respecta a las Letras, característica primordial de Sartre, observamos que a partir de 1980 (fecha de la muerte de Sartre), han sido galardonados entre otros: José Hierro, 1981, Mario Vargas Llosa compartido con Rafael Lapesa, 1986, Camilo José Cela, 1987, Francisco Umbral, 1996, Arthur Miller, 2002, Paul Auster, 2006, Philip Roth, 2012 y Siri Hustvedt, 2019. Entre ellos, trataré de efectuar una breve mención sobre aquellos de especial afinidad con Sartre. A tal efecto, recordemos que M. Vargas Llosa, Premio P. de Asturias en 1986 y Premio Nobel en 2010, presenta grandes similitudes con Sartre desde su perspectiva polifacética de pensador, escritor, ensayista, dramaturgo, novelista, periodista y comprometido social y políticamente. Me remito al apartado anterior sobre V. Llosa para constatar paralelamente sus diferencias con Sartre y su posicionamiento “entre Sartre y Camus”. Por encima de todo, corroboramos la preocupación de ambos por el ser humano y sus condiciones sociales.

En el caso de Francisco Umbral (Premio P. Asturias 1996), simplemente recordar su afectuosa relación con Sartre, basada en una sintonía ideológica, al que en distintas ocasiones dedicó bellos homenajes llenos de contenido social (véase cita 95). En su artículo “Mitológicas”, al que me he referido en los primeros capítulos de la Tesis, hacía alusión a la influencia de Sartre al afirmar “lo de Sartre fue una conmoción”... o “con Sartre dimos el estirón”... Después de la muerte de Sartre Umbral denunció abiertamente: “los intelectuales y políticos de Europa y de España se están repartiendo el cadáver como sobrinos voraces”. En otro artículo que tituló “Nación y Sartre”, se refería a los nacionalismos como una “exasperación del yo que, en realidad, no es sino inseguridad, debilidad del yo, inmadurez”. Y- continuaba- “recordemos frente a esto a un hombre-resumen del siglo XX: Jean Paul Sartre”. Ensalzaba al Sartre que huía de los reconocimientos: “Sartre escribió páginas muy originales sobre su deseo de volver al anonimato”. Admiraba al Sartre autocrítico por excelencia: “el filósofo (Sartre) aún da otro paso en esta dirección o contradirección negativa, y es cuando se pone a pensar contra sí mismo, a destruir todo lo edificado, que ya no le vale por consabido y consagratorio. Solo contra la propia obra se sigue haciendo obra fecunda”. Y concluye con esta expresiva comparación: “¡Que diferencia entre este intelectual que llenó todo un siglo y los patriotas, nacionalistas, terroristas, talibanes, fundamentalistas y otras aldeanías”. Para F. Umbral, en suma, “Sartre y todos los revolucionarios nos dejaron el siglo pasado como un símbo-

lo de libertad” (1026).

Una breve referencia, igualmente, al escritor neoyorkino Arthur Miller (1915-2005. P.P. Asturias, 2002) por su relación con Sartre. A. Cohen Solal (2005^a) se refiere en varias ocasiones a la conexión entre ambos, si bien nunca llegaron a conocerse personalmente. Cohen-Solal nos cuenta que la segunda estancia de Sartre en América, fue la oportunidad de crear una antena sartriana, una extensión de *Les Temps Modernes*. La visita de Sartre tuvo una gran repercusión en profesores de filosofía, literatura, universitarios, políticos, periodistas, dramaturgos, novelistas...entre ellos, Arthur Miller. Miller precisamente escribió dejando constancia de la estela que había dejado la estancia de Sartre y recuerda su “personalidad absolutamente fascinante”. Queda sorprendido por el impacto causado por Sartre, dado que en América se escribían obras muy realistas y, sin embargo, Sartre “añadía análisis filosóficos y psicológicos, lo que resultaba rigurosamente inédito”. Otra circunstancia que liga a ambos escritores se produce cuando en el periodo que Sartre escribió *Kean* y *Nekrassov*, que fueron representadas en 1953 y 1955 (recordemos, que Nekrassov ha sido recientemente representada en Madrid en 2019), hizo el guión de la película *Las brujas de Salem* precisamente a partir del texto homónimo, de Arthur Miller. Esta obra basada en la obra de A. Miller, permitió a Sartre expresar sus ideas contra el maccarthismo. La película se proyectó con cierto éxito en 1957 en las pantallas francesas. En opinión de Cohen-Solal, ni ésta ni Nékrassov pasarán a formar parte de sus obras imperecederas. Más bien eran obras de circunstancias, “obligadas por la contribución ideológica procomunista” (1027).

Dentro del ámbito de las Letras, no podemos dejar de citar a la última galardonada Siri Hustvedt (EE UU, 1955. P.P. Asturias 2019). La conexión que observo en esta escritora estadounidense con Sartre es obviamente: su alto reconocimiento en el ámbito de las Letras, su elevado nivel intelectual, su proyección con el pensamiento y las humanidades, su conexión con el ámbito de la psicología-psiquiatría, su función de periodista colaboradora de prensa y de cine y su condición de activa feminista que le liga paralelamente con Simone de Beauvoir. Fue además consorte de otro Premio P. de Asturias de las Letras,

(1026) Umbral, F. : “Mitológicas” / “Nación y Sartre”. Véase cita 95, referencia a distintos artículos dedicados por F. Umbral a J.P. Sartre.

(1027) Cohen-Solal, A.: Sartre 1905-1980, Edhesa. Barcelona, 2005, pp. 363, 458 y 462.

Paul Auster, por cierto de claras connotaciones existencialistas. En efecto, S. Hustvedt se educó entre otras instituciones en St Olaf College, Bergen Cathedral School, Universidad de Columbia y Northfield Public Schools. Antes de recibir el reciente P. P. Asturias había recibido el Gabarrón International Award de pensamiento y humanidades en 2012. En 2014 fue nombrada doctora honoris causa por la Universidad de Oslo. Es Doctora y experta en temas de psiquiatría en la Facultad Weill Cornell de Nueva York. Colabora regularmente en The New York Times y Psychologie today. Entre sus últimas obras se encuentran: *El verano sin hombres* (2011), *Vivir, pensar, mirar* (2012), *El mundo deslumbrante* (2014), *La mujer que mira a los hombres que miran a las mujeres* (Seix Barral, Barcelona 2017), *Recuerdos de futuro* (Seix Barral, 2019).

A decir de la presentación de esta última obra, se desenvuelve entre la metaliteratura y el feminismo, entre el thriller psicológico y el bildungsroman. Hace gala de los temas que la han convertido en una de las escritoras más aclamadas de la actualidad como la fiabilidad de la memoria, la sutil frontera entre lucidez y locura o nuestra dependencia de fuerzas primitivas como el amor, el sexo o la rabia. Características que encontramos en su última obra (2019) cuando en sus últimas páginas describe: *siento mis dedos sobre el teclado ...estoy escribiendo ahora, escribiendo contra el tiempo, por el tiempo, con el tiempo y en el tiempo. Estoy escribiendo fuera de mi tiempo e introduciéndome en el tuyo, lector. Hay magia en este simple acto, no?... Y recuérdese que olvidamos. Olvidamos...Hace mucho tiempo llegué a Nueva York en busca del héroe de mi primera novela. No encontré a la persona que imaginaba, pero así es la vida. Todo cambia. También he cambiado yo....Algo pasa. Algo está pasando en el presente de este libro. Algo empieza a pasar mientras tú, lector, lees esta frase...Y., quién es la hermana horrible que ha levantado el vuelo antes que ella?. Te lo diré: su narradora, la autora de este libro. Ya no espero. Tiende la mano. Te doy las llaves. Una historia se ha convertido en otra* (1028). Así, pues, desde el ámbito de las Letras que define la personalidad de Sartre, encuentro una fácil proyección de la obra sartreana con la desarrollada a partir de su muerte hasta nuestros días .

(1028) Hustvedt, S.: Recuerdos de futuro. Seix Barral. Barcelona, pp. 408-410.

Ciencias Sociales: R. Dahrendorf, T. Todorov, M. Nussbaum, S. Sassen, M. J. Sandel

Siendo las Letras el campo propiamente definitorio de Sartre, entiendo que no lo es menos el de las Ciencias Sociales por su proyección permanente hacia el análisis e intervención social. A partir de su muerte, descubro grandes personalidades con las que, más allá de sus comprensibles divergencias, J.P. Sartre coincide en lo fundamental que es el interés y la preocupación por la realidad social, tanto desde el plano teórico como aplicado. Desde la perspectiva significativa de los Premios P. Asturias (entre otros), me merecen especial mención: José Luis Pinillos (Premio 1986), Anthony Giddens (2002), Jürgen Habermas (2003), Paul Krugman (2004), Ralf Dahrendorf (2007) y Tzvetan Todorov, (2008). Obtienen también el P.P Asturias de Ciencias Sociales: Howard Gardner (2011), Martha Nussbaum (2012), Saskia Sassen (2013), Michel J. Sandel (2018) (1029). De modo similar a lo indicado en los párrafos anteriores, sin ánimo de ser exclusivo, trataré de efectuar una breve referencia sobre ellos.

En efecto, José Luis Pinillos, (1919-2013), nacido pocos años más tarde que Sartre, fue P. P. Asturias, 1986 y Miembro de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas. Fue asimismo uno de los impulsores de la psicología moderna en España, ligada y diferenciada simultáneamente de la psicología filosófica de Sartre. Partiendo de una psicología fenomenológica y proyectándola hacia el hombre de hoy, trata de imprimirle un carácter científico al mismo tiempo que le incorpora una relevante proyección social. La filosofía para él es un fértil hontanar de indudables recursos para la psicología que ésta, lógicamente, deberá someterse al crisol de la comprobación experimental. Su referencia, en este caso, viene además motivada por el reconocimiento por mi parte a quien fue mi profesor en la Univ. Complutense (1030). Sobre Anthony Giddens (P.P. Asturias, 2002), y Jürgen Habermas (P.P. Asturias 2003), ambos de gran proyección social, me remito a los análisis que he efectuado en los apartados anteriores. A Paul Krugman (P. P. Asturias, 2004), lo recuperaremos en los próximos párrafos.

(1029) Información ofrecida por la Fundación P. Asturias respecto a la concesión de los Premios correspondientes.

(1030) Pinillos, J.L.:
- "La psicología fenomenológica". En, La psicología y el hombre de hoy. Trillas. México, 1983.

- Principios de psicología. Alianza. Madrid, 1983.

En lo que concierne a Ralf Dahrendorf (1929-2009), fue filósofo, sociólogo y politólogo, características que de entrada le aproximan a la perspectiva de Sartre. Se le considera fundador de la teoría del conflicto, a mitad de camino entre el funcionalismo y el marxismo. Se ubica políticamente en un cierto liberalismo, si bien discordante con lo que él llama el moralismo de la izquierda, de la ambigüedad de la Tercera Vía de A. Giddens y del comunitarismo. De gran sensibilidad social, en 1959, publica su obra *Class and Class Conflict in Industrial Society* orientado al análisis de la desigualdad social en las sociedades poscapitalistas, con la que Sartre coincidiría en gran parte. Dahrendorf, presta atención al estudio marxista del conflicto de clases (Sartre lo haría en *La Critique de la raison dialectique*). Opina que el análisis del marxismo al respecto es demasiado simple para explicar su complejidad y que no se adecúa a las estructuras de la sociedad moderna (1031).

R. Dahrendorf, que ya había sido nombrado *Sir* con el título de *Baron Dahrehdork de Clare Markect* en Westminster por la Reina Isabel II, recibe en 2007 el P.P. de Asturias de Ciencias Sociales. El Jurado reconoce en él su excelente magisterio en prestigiosas universidades, especialmente de Alemania y del Reino Unido, “donde ha sido director de la London School of Economics and Political Science y decano del St. Anthony’s College de Oxford”. Reconoce al mismo tiempo que “ha desarrollado una amplia labor investigadora”, con la publicación de libros y artículos de referencia sobre la sociedad de nuestro tiempo y, en particular, sobre Europa y el estado de bienestar. Tiene en cuenta además que “ha participado en la vida pública”, como diputado del Parlamento alemán y comisario de la Unión Europea. En suma, el Jurado le otorga el galardón queriéndole premiar “su gran contribución a las Ciencias Sociales”, su preocupación por una Europa basada en las “sociedades abiertas y cosmopolitas”, donde arraiguen y se defiendan “los derechos y libertades” dentro de un nuevo orden internacional, que garantice la extensión universal de las oportunidades vitales, “en una democracia asentada en el derecho y la justicia” (1032).

En el momento de aceptación del Premio de Ciencias Sociales, la nota personal la puso su mujer, Lady Christiane Dahrendorf, que fue quien pronunció el *Discurso* en su nombre, al no poder asistir por razones de salud

(1031) Dahrendorf, R.: *Class and Class Conflict in Industrial Society*. Stanford University Press, 1959. Introducción a la obra.

(1032) Acta del Jurado del Premio P. Asturias de Ciencias Sociales. Oviedo, 2007.

(moría dos años después). Agradeció el Premio como un reconocimiento a unas “Ciencias Sociales de las libertades”. Reconoció al país que se lo concedía, España, como “el primer país de una nueva liga de las libertades”. A juicio de su marido, “observar la transición española marcó el principio de su interés por los procesos de democratización en los países no democráticos”. Finalmente, confesó que, puesto que ella pertenecía al ámbito de la medicina y del arte, entendía la distinción “como un puente entre las tres culturas”. A mi juicio, tanto la declaración del Jurado como el Discurso de aceptación aportan excelentes elementos para un estudio comparado con Sartre (1033).

Respecto al búlgaro-francés Tzvetan Todorov (1939-2017), filósofo y literato, recientemente fallecido, coincide con Sartre en su segunda nacionalidad francesa ligada por tanto a la vida cultural de este país, y en su perfil netamente filosófico, unido además a su dimensión literaria. A ambos les une, asimismo, ser uno de los intelectuales europeos más brillantes, abarcar los grandes temas de nuestro tiempo, priorizar las cualidades morales y políticas e impulsar los valores éticos y estéticos. Todorov representa, por otra parte, el símbolo de unión entre el Este y el Oeste europeos bajo el compromiso de la igualdad y la libertad (recordemos que Sartre expuso esta razón como uno de los motivos para la no aceptación del Premio Nobel). Los dos, igualmente, manifiestan una profunda preocupación por el tema de la migración que les conduce a un similar análisis del concepto del “otro” (expresado en Sartre en *EN*). La utilización de la metodología estructuralista por parte de Todorov, puede ser un elemento “discordante”, dentro de la concordancia fundamental de profundo humanismo y de extensión social.

En efecto, T. Todorov se trasladó a Francia huyendo de la Bulgaria comunista. Su condición de exiliado marcó su obra y son una constante en títulos como *Nosotros y los otros* (1989), *El miedo a los bárbaros* (2008) y *La conquista de América, la cuestión del otro* (1982). Su autobiografía *El hombre desplazado* ofrece un punto de vista personal sobre la *migración*. En 2008 recibió el Premio Príncipe de Asturias de Ciencias Sociales, otorgado por unanimidad. El Acta del Jurado recogía entre sus méritos el haber sido director de la Escuela de Altos Estudios en el Centro Nacional de Investigaciones Científicas de París. Recordaba asimismo que había sido profesor invitado en

(1033) Dahrendorf, R.: Discurso de aceptación del Premio P. Asturias de Ciencias Sociales. Oviedo, 2007

universidades norteamericanas como Harvard, Yale, Columbia y Berkeley, y que sus obras han sido traducidas a veinticinco idiomas (1034).

Representante de un “riguroso método estructuralista” que aplicó a la literatura y a la crítica literaria, Todorov fue evolucionando hacia el análisis cultural y la historia de las ideas. Sus preocupaciones intelectuales, su sabiduría y erudición, que superan fronteras y buscan puntos de encuentros, le han permitido “abarcarse grandes temas de nuestro tiempo”, como el desarrollo de las democracias, el entendimiento entre culturas, el desarraigo, el “reconocimiento del otro” y el impacto de la violencia en la memoria colectiva. Todorov representa en este momento el espíritu de la unidad de Europa, “del Este y del Oeste, y el compromiso con los ideales de libertad, igualdad, integración y justicia” (1035).

En su obra *Insumisos* defiende que “las cualidades morales sean un arma efectiva de la política”. Su última obra *El triunfo del artista*, inédita, promueve los “valores estéticos, éticos y espirituales”. Ser civilizado no significa que se tenga estudios superiores, sino que se sabe reconocer “la plena humanidad de los otros, aunque sean diferentes”, decía en 2012 en un artículo publicado por el País y que recogía ideas expresadas en su Discurso de entrega del Premio P. de Asturias. El extranjero “no sólo es el otro”, nosotros mismos lo fuimos o lo seremos, ayer o mañana, al albur de un destino incierto. Cada uno de nosotros es un extranjero en potencia...Por cómo percibimos y acogemos a los otros, a los diferentes, “se puede medir nuestro grado de barbarie o civilización”. Nosotros que hoy recibimos este gran honor, “tenemos la responsabilidad de dar un paso hacia un poco más de civilización” (1036).

En lo que respecta a Howard Gardner (1943), Premio P. Asturias de las Ciencias Sociales 2011, le une a Sartre su gran nivel intelectual, su proyección internacional y su compromiso humano, ético y social. Le “distancia” su análisis centrado en la psicología de la Inteligencia, aspecto someramente tratado por Sartre. La cita de este gran autor tiene para mí connotaciones personales, ya

(1034) Fundación P.P. Asturias. *Acta del Jurado*. Concesión P.P. Asturias de las Ciencias Sociales. Asturias. Oviedo, 18 Junio 2008. El Jurado se refiere a las obras mencionadas.

(1035) Fundación P.P. Asturias: *Acta del Jurado*, o. cit. 2008.

(1036) Todorov, T.: Discurso de recepción P. P. Asturias, 2008. Hace referencia a las obras citadas.

que le relaciona directamente con mi Tesis Doctoral realizada justamente sobre la Psicología de la Inteligencia, defendida en la Univ. del País Vasco en 1990 (1037). En efecto, H. Gardner que ya había sido Premiado con la Beca Guggenheim en Humanidades, en Estados Unidos y Canadá, obtiene posteriormente el Premio P. de Asturias. En la línea de J. Piaget, E. Erikson, J. Bruner y D. Riesmann, se centra en el estudio de la psicología evolutiva y en concreto en el análisis de las *capacidades cognitivas* (M. Nussbaum lo hará en relación a las *capacidades centrales*). Para Sartre, la inteligencia “más que un don hereditario, inmediato, fisiológico, es una exigencia”. No es tanto la agudeza del ingenio o saber relacionar las cosas. Es “la exigencia de no pararse, de ir más lejos”. No creo –dice- “que yo sea superior a nadie por haber escrito algunos libros, ya que cada uno tiene su superioridad” (en algo) (1038).

El Jurado del P.P. de Asturias tiene en cuenta que H. Gardner, profesor de la Universidad de Harvard, está considerado como “uno de los científicos más influyentes en el campo de las Ciencias Sociales”. Es autor de la teoría sobre las “inteligencias múltiples” e impulsor de proyectos educativos tan señalados como Zero y GoodWork, de gran interés para la renovación pedagógica del sistema educativo en el ámbito internacional. Asimismo, su destacada labor ha sido reconocida con doctorados honoris causa por universidades de todo el mundo y ha recibido algunos de los premios más renombrados en las disciplinas de Psicología y Educación. Dicho Jurado valora especialmente su solidez académica, “su compromiso social y ético” con la mejora del sistema educativo, su apuesta por la excelencia, su relevante “proyección internacional” y su importante producción científica de la máxima calidad, con un amplio número de publicaciones traducidas a los principales idiomas (1039).

Al conocer la noticia de la concesión del Premio en Ciencias Sociales, H. Gardner envió un interesante mensaje a la Fundación: Me siento humildemente emocionado –decía- al recibir este prestigioso premio. “Aunque he tenido forma

(1037) Gorri, A. : *Psicología de la Inteligencia*. Tesis Doctoral de Psicología. Univ. del País Vasco, 1990

(1038) Beauvoir, S. de: La ceremonia del adiós. Conversaciones con Sartre. Edhasa. Barcelona, 1982, pp. 216-217.

(1039) Fundación P.P. Asturias: Acta del Jurado. Oviedo, Concesión Premio Ciencias Sociales, 11 Mayo 2011.

ción principalmente en Psicología, siempre me he considerado un científico social y siento que gran parte del mejor trabajo sobre la sociedad y la naturaleza humanas se nutre de un abanico de disciplinas sociales”. Además, en estos momentos en que las ciencias sociales angloamericanas ponen el acento casi por completo en el trabajo cuantitativo, me alegro de que este premio pueda reconocer la rama de las ciencias sociales que implica análisis cualitativos y “amplias síntesis del conocimiento”. “Espero con ilusión – concluye- la ceremonia en octubre, en la que tendré la oportunidad de expresar personalmente mi gratitud a los representantes de la Fundación” (1040).

En cuanto a Marta Nussbaum, las similitudes con Sartre obviamente son muchas y, de algún modo, hacen extensible sus mutuos pensamientos al Siglo XXI. Ambos participan de datos biográficos similares como la pertenencia a una familia acomodada y haber recibido una esmerada educación. Poseen un alto nivel intelectual, teniendo a la filosofía como absoluta prioridad. Dentro de la filosofía, tienen parecidas connotaciones respecto a referencias clásicas, la psicología, la ética, la moral y la política. Más allá de la misma, complementan su perfil intelectual con la literatura en el caso de Sartre y el arte dramático en Nussbaum. Su trabajo está centrado en las Humanidades y las Ciencias Sociales. Se caracteriza por la lucha incansable por los derechos humanos, la dignidad humana y la libertad. Tratan de dar sentido a la vida, principalmente la de aquellos afectados por la pobreza, la injusticia y la marginación. Los dos han participado en los más importantes debates intelectuales y sociales de nuestro tiempo, han sido altamente galardonados y gozan de un reconocimiento internacional.

En efecto, Marta Nussbaum, nacida en 1947 en Nueva York, es experta en filosofía antigua, filosofía política, filosofía del derecho y ética. Fue educada en las Universidades de Harvard (1975), Univ. de Nueva York, New York University College of Arts and Science. Obtuvo, entre otros, los Premios de: Kioto, Berggruen Prize, Jefferson Lecture. En septiembre de 2005 las revistas *Foreign policy* y *Prospect* la incluyeron entre los cien intelectuales más influyentes del mundo. En 2012 obtiene el Príncipe Asturias Ciencias Sociales. Procedente de una familia acomodada, en 1975 Nussbaum se doctoró en filosofía por la Universidad de Harvard, después de estudiar arte dramático y estudios clásicos en la Universidad de Nueva York. Colaboradora del Nobel de

(1040) Gardner, H.: Mensaje enviado desde Cambridge (Massachusetts) a la Fundación y facilitado por la oficina de información de ésta. Fechado en 11 Noviembre 2011.

Economía Amartya Sen, al que luego nos referiremos, en temas relacionados con el desarrollo y la ética, impartió clases en Harvard y después en la Universidad de Brown (Rhode Island, EE UU), desde donde participó con diferentes instituciones académicas. Actualmente es profesora en la Univ. de Chicago. Posee numerosas distinciones y en septiembre de 2005 las revistas *Foreign policy* y *Prospect* la incluyeron entre los cien intelectuales más influyentes del mundo.

Como hemos comentado, en 2012 obtiene el Premio P. de Asturias de Ciencias Sociales. Curiosamente, lo recibe después de que fuera candidata al mismo en las ediciones de 2008, 2009 y 2010. El jurado destaca “su contribución a las humanidades, a la filosofía del derecho y de la política así como su concepción ética del desarrollo económico”. El acta del tribunal, señala que Nussbaum, profunda conocedora del pensamiento griego, “es una de las voces más innovadoras e influyentes de la filosofía actual” y que sostiene una concepción universal de la “dignidad humana” y de los derechos de la mujer para superar los límites del relativismo cultural. Según el jurado, las teorías de la filósofa estadounidense se basan en el convencimiento de que quienes entienden de distinta manera lo que es el bien “pueden ponerse de acuerdo sobre principios éticos universales, aplicables allí donde se dé una situación de injusticia o discriminación”. El jurado incide en la labor de Nussbaum como defensora del papel de las humanidades en la educación como elemento imprescindible para la calidad de la democracia y en que ha abordado el estudio del desarrollo económico y de la ética “al entender la pobreza como una privación de capacidades humanas, planteamiento que ha tenido una gran repercusión en diversos organismos internacionales”. Esta dimensión ética, añade el jurado, está presente en toda su obra, ya que Nussbaum ha participado activamente en los más importantes debates sociales y económicos de nuestro tiempo (1041).

El Discurso que pronunció al recibir el P. P. Asturias es excelente. Se refiere magistralmente a: la Filosofía, las Humanidades, la Educación, la Política, la Psicología y la Economía. Defiende a los más vulnerables y apela a la dignidad humana. Comienza su exposición con una referencia realmente loable: “Hay –dice- algo verdaderamente sorprendente en este Premio”. Lo sor

(1041) Fundación P.P. Asturias: *Acta del Jurado*, Oviedo, 16 Mayo 2012.

pendiente es que “estoy recibiendo el Premio de Ciencias Sociales y, sin embargo, yo provengo de las Humanidades, soy una filósofa que ha trabajado no solo en la filosofía política, sino también en la naturaleza de las emociones y de la imaginación y en el problema de la interdependencia y vulnerabilidad humanas”. No obstante –se reafirma- “no creo que sea erróneo clasificar mis contribuciones dentro de las Ciencias Sociales” (1042).

Se refiere a continuación a la participación ciudadana, a la lucha por dar sentido a su vida, a las capacidades humanas y a la dignidad humana. Una nación –afirma- puede tener un alto crecimiento sin libertad política o religiosa; pero “la gente desea tener una voz sobre su vida política y moral”. Una nación también puede crecer bien sin una distribución adecuada de las oportunidades de educación, de asistencia sanitaria o de la preservación básica de la integridad corporal –“como muestra con tanta claridad mi próspero país”- con sus luchas sobre la educación y la asistencia sanitaria y su historial lamentable de violencia de género. Lo que nosotros hemos estado defendiendo, entonces, es que la medida correcta de desarrollo “se focaliza en las personas, es sensible a la distribución, y es plural”; refleja el hecho de que la gente no lucha por la renta nacional, “lucha por una vida con sentido” para ellos mismos. Al desarrollar una lista de las capacidades humanas centrales, que afirmo son los requisitos mínimos de una vida conforme a “la dignidad humana”, he tratado de dar cuerpo a estas ideas y de sugerir algunas metas concretas para todas las naciones. Y concluye: “por lo tanto, agradezco que la Fundación Príncipe de Asturias haya reconocido a las humanidades como una parte importante del pensamiento social para el futuro” (1043).

En relación a Saskia Sassen (1947), nos estamos refiriendo a una de las sociólogas de mayor prestigio internacional, de gran sensibilidad social que, desde su concepto de ciudad global, ha analizado con especial atención el fenómeno de las migraciones. Su dinamismo social y sus estudios sobre el -

(1042) Nussbaum, M.: Discurso aceptación P.P. Asturias, o. cit., 2012

(1043) Nussbaum, M.: Discurso aceptación P.P. Asturias, o. cit., 2012

M. Nussbaum posee una obra extensa. Uno de sus libros más relevantes es *La fragilidad del bien: fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega* (1995), que versa sobre la ética antigua y que la convirtió en una reconocida figura en el ámbito de las ciencias sociales. De la veintena de obras que ha publicado, destacan entre las más recientes *La terapia del deseo* (2003), *El conocimiento del amor* (2005), *El ocultamiento de lo humano* (2006) o *Las fronteras de la justicia* (2007), *El cultivo de la humanidad* o *Crear capacidades*, estas dos últimas de 2012.

“otro” inmigrante nos recuerda al Sartre del *L'Être et le Néant*, y al del incesante defensor de los refugiados de Indochina y de los marginados en situaciones diversas. En 2013 obtuvo el Premio P. Asturias de las Ciencias Sociales y en 2014 fue nombrada *Doctora Honoris Causa* por la Universidad de Murcia, en cuya ocasión tuve el honor de conocerle personalmente.

El Acta del Jurado recoge que Saskia Sassen es, efectivamente, “una socióloga de gran prestigio universal, tanto desde el punto de vista de su actividad docente e investigadora en Europa y Estados Unidos como por el alcance de sus ideas”. Sus principales ámbitos de estudio son “las migraciones” y el papel de las grandes ciudades en la dirección de la economía internacional. Una de sus mayores aportaciones científicas ha sido su concepto de “ciudad global”, actualmente aceptado y empleado en todas las ciencias sociales. Para Sassen, las ciudades globales forman redes que concentran el poder de decisión y nuevas relaciones entre territorio, autoridad y derechos, diluyendo así el papel de las fronteras. En ellas “se generan también grandes desigualdades y segregación social” debido, entre otras causas, a las diferencias en el acceso a las tecnologías de la información. Como asesora de las Naciones Unidas, Sassen ha desarrollado investigaciones decisivas sobre “los asentamientos humanos sostenibles” (1044).

Al año siguiente de la concesión del Premio P. Asturias en Ciencias Sociales, en 2014, la Universidad de Murcia le inviste como *Doctora Honoris Causa*. En la *Laudatio* sobre la nueva Doctora se recuerda que Saskia Sassen es una de las sociólogas de mayor prestigio internacional en áreas como la dimensión económica y política de la globalización y la sociología urbana. Es la única mujer que aparece entre los diez primeros científicos sociales del mundo, según el ranking del Social Science Citation Index de la última década, en el que figuran también Anthony Giddens, Jürgen Habermas, Zygmunt Bauman y Alain Tourain todos ellos -como vamos mencionando- Premios Príncipe de Asturias de las Ciencias Sociales (1045).

En su Discurso, ya como Doctora Honoris Causa, S. Sassen disertó sobre *Beyond Inequality: Expulsions (Mas allá de la desigualdad: las expulsio-*

(1044) Fundación P.P. Asturias: *Acta del Jurado*. Oviedo, 15 Mayo 2013

(1045) *Laudatio in honorem de la doctora Saskia Sassen*, Univ. Murcia, 2014, p. 15.

nes). Al igual que el Sartre defensor de los refugiados, la Dra. Sassen define el término “expulsado”. Desde el principio, lo atribuye ya a condiciones diversas: *I use the term “expelled” to describe a diversity of conditions*. Estas múltiples situaciones agrupan al creciente número de personas que vive en la miseria: los desplazados a países pobres que viven hacinados en campos de refugiados oficiales y no oficiales, las minorías perseguidas en los países ricos hacinadas en prisiones, los trabajadores con faenas que destruyen sus cuerpos y los hacen inservibles a una edad demasiado temprana, el excedente de población apto para el trabajo pero hacinados en guetos y suburbios. En mi opinión –afirma taxativamente: *is that this massive expulsión is actually signaling a deeper systemic transformation, one documented in bits and pieces in multiple specialized studies but not quite narrated as an overarching dynamic that is taking us into a new phase of global capitalism”* (1046).

En lo que respecta a Michel J. Sandel (1953), Premio P. Asturias de Ciencias Sociales 2018, podemos afirmar que posee una gran afinidad con Sartre, en tanto que filósofo, además mediático, con el propósito de acercar la filosofía al ciudadano, centrado en la ética, la justicia y la economía social. Coincide además en la mayor parte de las razones expuestas por el Jurado, en la concesión del Premio. Le distancia, quizás, su perspectiva demócrata liberal, presente en Sartre solamente en algunos momentos de su evolución. En efecto, el Acta oficial destaca de Sandel su obra ejemplar sobre los fundamentos normativos de la “democracia liberal” y “su defensa de las virtudes públicas y del pluralismo de concepciones del bien en la sociedad”. Enfatiza asimismo que Sandel, toda una institución en Harvard, es “uno de los más relevantes intelectuales contemporáneos” que, además de su “visión pública de la justicia”, destaca “por la crítica de los excesos de la lógica del mercado y por promover el debate para solucionar los principales dilemas morales”. Sandel, sigue diciendo el Acta, es ejemplo del uso público de la razón en “la búsqueda de la verdad”, ha adquirido “un prestigio mundial” por haber trasladado su enfoque dialógico y deliberativo a un debate de ámbito global. Su método de discusión socrática ha encontrado, más allá de las aulas, amplio eco en multitud de foros en la red. También subraya el Jurado la importancia del “compromiso ciudadano con los valores de la democracia” y la relevancia de la argumentación conjunta para resolver nuestras diferencias como sociedad (1047).

(1046) Sassen, S.: Discurso de Investidura como Doctora Honoris Causa. Univ. de Murcia, 24 Abril, p. 54.

(1047) Fundación P.P. Asturias: *Acta oficial del Jurado*. Oviedo, 2018.

En el Discurso de recogida del Premio se muestra un convencido defensor de la filosofía, entendida en lo fundamental como Sartre, es decir, conectada al mundo, a la moral, la igualdad y, ¡cómo no!, al debate. “Estaba tratando de decidir si dedicarme a la economía o a la filosofía –confiesa- cuando, por aquel entonces, leí cuatro libros: “Teoría de la justicia” de John Rawls; “Anarquía, Estado y utopía” de Robert Nozick; “Crítica de la razón pura” de Immanuel Kant; y “La condición humana” de Hannah Arend. Mientras luchaba por dar sentido a estos libros, me di cuenta de que, de distintas maneras, todos planteaban dudas sobre la filosofía utilitaria que otorga a la economía del bienestar su aparente claridad y rigor. Descubrí que “las preguntas que se hacían –sobre la justicia, la moralidad, y la vida buena- eran más profundas e invitaban aún más a la reflexión que los modelos económicos más sofisticados”. “Me dejé seducir por la filosofía –corroborar- y todavía no me he recuperado”. Pero incluso “cuando empecé a enseñar y escribir sobre filosofía, quise conectarla con el mundo”. Lo que me atrajo de la filosofía no fue su abstracción sino su carácter ineludible y la luz que arroja “sobre nuestra vida cotidiana”. Entendida de esta manera, la filosofía pertenece no solo al aula sino a la plaza pública, “donde los ciudadanos deliberan sobre el bien común”. Dondequiera que viajo, “siento un gran interés por el debate público” sobre cuestiones importantes, preguntas sobre “la justicia, la igualdad y la desigualdad” sobre la historia y la memoria, sobre lo que significa ser ciudadano ” (1048).

Economía social: D. Kahnemann, P. Krugman, E. Duflo

Avanzando en nuestra investigación, recordemos que al comienzo de este apartado decíamos que, en mi opinión, había tres ámbitos de nuestros días, de especial conexión con Sartre: Las Letras, Las Ciencias Sociales y la Economía Social. Pues bien, respecto a esta última, no es necesario insistir en que Sartre no es un economista en sentido técnico sino que lo es, al estido de Marx, en tanto que filósofo para el que la economía es una dimensión más del ser humano. Más aún, por su intrínseco teleologismo antropológico, se ha llegado a afirmar que su concepción económica va más allá del análisis de Marx. Su concepción expresada en *La Critique de la raison dialectique* (1960) es, por tanto, netamente filosófica; pretende analizar la economía exclusivamente en su perspectiva ontológico-social, en relación con el hombre.

(1048) Sandel, M.J.: Discurso aceptación Premio Ciencias Sociales. Oviedo, 2018.

Es, pues, justamente su proyección humanista y social lo que, en mi opinión, relaciona a Sartre con los economistas actuales. Para ilustrarlo, citaré, a modo de ejemplo, a algunos de los Premios Nobel de Economía y algunos representantes significativos.

La mejor descripción de la conexión filosofía-humanidades-ciencias sociales-economía nos la ofrece Marta Nussbaum, a la que nos hemos referido en párrafos anteriores. Para esta autora, la importancia de tal relación ocupa gran parte de su trabajo. Con frecuencia -piensa- “la economía se centra de forma restringida en el crecimiento; pero en el fondo se trata de una disciplina normativa enfocada en las personas, y precisa lo que tenía en sus inicios, el *input* de la filosofía, para articular los objetivos de una buena sociedad que sea sensible a las personas”. Explica el objetivo de su labor afirmando que “lo que he hecho a lo largo de los años es desarrollar, en colaboración con economistas, lo que se conoce como el *enfoque del desarrollo humano*, o el *enfoque de las capacidades*”. Se trata de un enfoque que sostiene que el crecimiento económico, medido por el PIB *per cápita*, “no es suficiente” para evaluar la calidad de vida nacional ya que realmente no capta qué es lo que la gente está luchando por conseguir. El enfoque del PIB hace caso omiso a la distribución, por lo que puede dar una alta calificación a naciones que guardan “alarmantes desigualdades de oportunidades”. Ignora además el hecho de que una vida humana próspera tiene muchas partes que varían unas de otras independientemente, e “independientemente, también, del crecimiento económico regional o nacional” (1049).

Entre los Premios Nobel de Economía de perfil humanístico-social cercanos a la filosofía de Sartre, encuentro a: Amartya Sen (Nobel 1998), “por estudiar la economía más allá de la ciencia matemática y aplicarle una visión más social y humanitaria”; Daniel Kahnemann (Nobel 2002), “por integrar aspectos de la teoría psicológica sobre el comportamiento económico del ser humano en momentos de incertidumbre”; Robert J. Aumann y Thomas C. Shelling (Nobel 2005), “por ampliar la comprensión del conflicto y la cooperación a través de análisis basados en la teoría psicosocial de los juegos”; Paul Krugman (P.P. Asturias 2004 y P. Nobel en 2008), “por la proyección de los resultados de la investigación a las condiciones reales de -

(1049) Nussbaum, M.: Discurso aceptación P-P- Asturias de las Ciencias Sociales. Oviedo, 2012

vida y bienestar, destacando especialmente su preocupación por el tratamiento de las desigualdades económicas regionales” (2004), y “por su análisis sobre los patrones comerciales y la localización de la actividad económica, explicando por qué algunos países controlan el mercado internacional” (2008) (1050).

En idéntica proyección humano-social hallamos a Peter A. Diamond y Dale T. Mortensen (Nobel 2010), “por sus estudios sobre el desempleo”; Angus Deaton (Nobel 2015), “por el análisis sobre los sistemas de demanda, el consumo, la pobreza y el bienestar. Entre los franceses, compatriotas de Sartre, hallamos a tres ilustres economistas-sociales: Jean Tirole (Nobel 2014), “por sus análisis sobre la regulación de los mercados”; Thomas Piketty “por el eco sin precedentes de su obra *El capital en el siglo XXI* (editado en castellano a finales de 2014); y Esther Duflo (Premio P. Asturias de Ciencias Sociales 2015 y Premio Nobel Conmemorativo de Economía en 2019), “por sus “innovadoras y decisivas contribuciones a la economía del desarrollo y al estudio de las políticas contra la pobreza” (1051).

En el mismo contexto, no quisiera dejar de citar a Manuel Castells (1942), sociólogo-humanista, analista de la realidad económico y social. El actual Ministro de Universidades es, en efecto, otra personalidad en el que se se dan cita las humanidades y la perspectiva social de la economía. Se aproxima a Sartre por su educación universitaria de París, su gran nivel intelectual, su humanismo, su impronta social y su preocupación por las transformaciones culturales, sociales y políticas (que le relaciona con A. Touraine) y, evidentemente, su contemporaneidad. Le “aleja”, no obstante, su enfoque sociológico orientado preferentemente a la sociología urbana y a la era de la información, temática no estudiada específicamente por Sartre. En efecto, Castells fue economista y profesor de Sociología y Urbanismo en la Univ. de California en Berkeley, así como director del Internet Interdisciplinary Institute en la Univ. Abierta de Cataluña y presidente del consejo académico de Next International Business School. Quedó finalista en el Premio P. de Asturias de Ciencias Sociales 2012, obtenido precisamente por M. Nussbaum. El objetivo principal de su extensa y relevante obra es relacionar la evolución económica

(1050) *Actas oficiales* de los correspondientes Premios Nobel facilitadas por la oficina de la Real Academia del Premio. Estocolmo (Suecia)

(1051) *Actas oficiales*. Referencia cit.

con los procesos sociales en el marco de una teoría holística de la Información.

Del mismo modo, no puedo menos de hacer una referencia a la “natural” conexión de Sartre con personalidades actuales ligadas al pensamiento, la literatura, las humanidades y el análisis social. A todas ellas les une la noble circunstancia de haber sido galardonadas por el Premio P. de Asturias -en este caso de *Comunicación y Humanidades*- que muchos han considerado como un buen indicador para la candidatura al Premio Nobel. Entre ellos y a partir de la muerte de Sartre, he descubierto a: la filósofa y ensayista María Zambrano (Premio 1981), al físico, filósofo, epistemólogo y humanista Mario Bunge (1982), a quien tuve el honor de conocer personalmente en el Congreso Mundial, de 1993, en Moscú; a Pedro Laín Entralgo (1985), al que he apelado en su análisis existencialista; al filósofo y ensayista Julián Marías (1996); a Umberto Eco (2000) y Georges Steiner (2001), a los que igualmente he citado como excelentes pensadores y escritores; a Ryszard Kapusciski (2003), a cuya obra me referí en otro trabajo; al filósofo y teólogo Gustavo Gutiérrez Merino (2003), que nos ofrece interesantes elementos para el debate “religioso” con Sartre; a Zigmunt Bauman y Alain Touraine (2010), a los que igualmente me hemos referido de forma específica en páginas anteriores; y a nuestro excelente pensador Emilio Yedó (2015). En mi opinión, en todos ellos, más allá de las lógicas diferencias, se da la profunda coincidencia con Sartre de intentar responder con honestidad a la temática humano-social del hombre contemporáneo. En síntesis de nuestro apartado, creo que podemos afirmar que la figura y obra de Sartre nos permiten establecer una “espontánea” y fluida conexión con los técnicos humanistas y sociales de nuestro tiempo, tanto desde el ámbito de las Letras, como desde las Ciencias Sociales, de la Economía Social y de la Comunicación y Humanidades.

LA CONTRIBUCIÓN DE SARTRE

A la luz, pues, de la afinidad de Sartre con los técnicos sociales y humanistas de nuestra época, expuesta en nuestro apartado anterior, creo poder afirmar una vez más que Sartre puede ser considerado plenamente un autor contemporáneo. Lo corroboramos con Arlette Elkaïm-Sartre (1989) cuando en el prólogo a *Verité et existence* nos recuerda la frase repetida insistentemente por Sartre y recuperada en sus últimas conferencias: *Je cherche donc la morale d'aujourd'hui*. Por ello, defiende Arlette que Sartre se *réaffirme notre contemporain* (1052). Nos apoyamos igualmente en A. Cohen-Solal (2005) cuando, proponiendo a Sartre como *un penseur pour le XXI siècle*, nos exige *une nouvelle lecture* de su obra (1053). Y coincidimos con el citado B.H Levy (2003) cuando nos presenta a *Sartre como The philosopher of the Twentieth Century* en conexión con los autores contemporáneos (1054).

En lo que concierne a las contribuciones que Sartre puede ofrecer para el siglo XXI, es obvio que quedan expuestas a lo largo de nuestra investigación. No obstante, para facilitar una mejor comprensión de las mismas, trataré de efectuar una revisión general, enfatizando los aspectos esenciales de su aportación. Si recordamos, decíamos en nuestro capítulo VIII que sobre Sartre existen muchas e interesantes investigaciones recientes. Señalaba entonces y conviene que tengamos presente ahora, que para interpretarlas adecuadamente, todas ellas deben partir de los supuestos de que el pensamiento sartreano tiene el hándicap de la complejidad específica de su terminología y conceptualización; del hecho de que no existe un único Sartre dada su evolución permanente; y de que las circunstancias socioculturales y sociopolíticas que le tocaron vivir difieren notoriamente de las actuales. En general, todas las investigaciones, tanto las realizadas en tiempo de Sartre como posteriormente, recogen su reconocimiento al mismo tiempo que no ocultan sus puntos de vista fuertemente críticos. A pesar de ello, y a la luz de sus aportaciones, creo que puede afirmarse con solidez la validez y vigencia de la obra de Sartre. Veamos:

(1052) Elkaïm-Sartre, A.: Prólogo a la obra de Sartre: *Verité et existence*, escrita en 1948 y publicada en 1989, pp. I-IV.

(1053) Cohen-Solal, A., *Sartre, un penseur pour le XXIe siècle* (o. cit.). Gallimard, Paris, 2005.

(1054) LEVY, B.H: *Sartre: The philosopher of the Twentieth Century* (o. cit.) *Polity*, 2003.

Aportaciones generales

A mi juicio, entre sus aportaciones relevantes, la primera es, sin duda, su **amor a la filosofía**, una filosofía que se constituye para dar expresión *au mouvement général de la société*, que no se presenta jamás como algo inerte, pasivo o acabado y que mira hacia el futuro: *née du mouvement social elle est mouvement elle-même et mord sur l'avenir*. Y la filosofía que Sartre ofrece – no lo olvidemos- es una **filosofía existencialista**. Su existencialismo es *une philosophie qui rend compte de tout*, a la que interesan los hombres reales con sus trabajos y sus problemas Su objeto es abordar la *existencia* descubriendo síntesis concretas si bien *à l'intérieur d'une totalisation qui n'est autre que l'histoire*.

La propuesta que Sartre nos brinda es, además, una **concepción integral del ser humano y del mundo**, que aborda simultáneamente los aspectos negativos y positivos de su mutua realidad. A Sartre se le ha acusado unilateralmente de pesimismo y negatividad al haber dejado constancia de *la nausée, le néant*, y *l'angoisse*, como parte de la existencia humana. Se le ha criticado igualmente de reflejar lo problemático de las relaciones interpersonales con *l'autrui*, ya que se producen a través *d'un regard* objetivante (*L'Être et le Néant, Tercera parte*). Pero, debe afirmarse al respecto que cuando Sartre analizaba tales aspectos del ser humano, en gran parte trataba de describir el horror y las consecuencias de las situaciones que le había tocado vivir, que no eran otras que las dos grandes Guerras Mundiales acaecidas entre 1914-1918 y 1939-1945 y de la grave crisis económica y social sufrida en torno a 1929. Por el contrario, se ha olvidado reflejar el énfasis que el mismo Sartre pone en la idea de *Proyecto* o construcción de la propia existencia humana, como una reacción ante la negatividad. *L'homme se d'définit par son Projet* -afirma con rotundidad- al mismo tiempo que defiende categóricamente *la spécificité de l'acte humain*, caracterizándola ni más ni menos que como *le dépassement d'une situation*. El ser humano es un ser *signifiant* puesto que no puede jamás comprenderse sin superar el presente y *l'expliquer par l'avenir* (1055). Más aún, la contribución de Sartre es la de una filosofía que sitúa a la **libertad y a la responsabilidad** en el centro de su pensamiento ya que *la condición primera de la acción es la libertad* y dado que

(1055) Sartre, J.P.: *Critique de la raison dialectique* (précédé de *Questions de méthode*. T. I.. Gallimard. Paris, 1960, pp. 29, 44, 186; 7-12; 127, 173, 181, 209) // El Ser y la nada (Losada, B. Aires 1968, El prójimo: Tercera parte, pp. 291-536; Libertad y responsabilidad: Cuarta parte, 537ss y 675ss).

me encuentro en un mundo *del que soy enteramente responsable. El para-sí es permanentemente choix, liberté.*

Asimismo, la propuesta filosófica de **Sartre integra a la Literatura**, como dos caras de la misma moneda, bajo la idea fundamental del compromiso o *l'engagement*. Observamos por ejemplo que cuando elabora los textos de *Situations I* (1947), lo que hace en realidad es unir pensamiento y literatura a través de sus artículos críticos sobre Faulkner, Dos Passos, Mauriac, Giraudaux, Camús, Blanchot, Bataille, Parain y Ponge. Del mismo modo, cuando se pregunta *Qu'est-ce que la littérature?* (1948) define la función del escritor y del intelectual como un compromiso total con su época y su sociedad: *pénétré de l'urgence des problèmes...dans l'unité créatrice, libre, de son oeuvre* (1056).

Sartre nos ofrece la contribución de un **pensador dinámico y evolutivo**, nunca estático (EN-CRD); **gran intelectual**, presente de forma permanente en los debates de su época; y **excelente escritor** (Premio Nobel 1964) que hace extensivo su pensamiento a la novela, el teatro, el cine y el periodismo (*Le Mur* 1939, *L'Âge de raison* 1945, *Huis clos* 1947, *Les jeux sont faits* 1947, *Les Mouches* 1947, *La mort dans l'âme* 1949...) (1057).

Sartre nos aporta una Filosofía que, lejos de encerrarse en sí misma como algo abstracto, se proyecta al **compromiso social**. Sartre demuestra permanentemente una gran sensibilidad por los excluidos sociales (su descubrimiento de la “masa obrera” de las postguerras mundiales y de la crisis del 29), los refugiados (Indochina), los colonizados, el Tercer Mundo (*Colonialisme et néo-colonialisme*, 1964), los crímenes del nazismo (*Les sequestrés d'Altona*, 1960)... En el “Retrato del colonizado” (*Situations V*, 37-42) afirma que el colonialismo niega los derechos humanos a los hombres que ha sometido, a los que mantiene en la miseria y la ignorancia” (p. 39). En el prefacio de *Les Damnés de la Terre*, de F. Fanón (*Situations V*), Sartre se refiere al Tercer Mundo donde “las voces amarillas y negras hablaban aún de nuestro humanismo, pero era para reprocharnos la inhumanidad de los países desarrollados (p. 121). En *Les sequestrés d'Altona* (1960), plantea con dureza,

(1056) Sartre: *El Ser y la nada* (Losada, B. Aires 1968, El prójimo: Tercera parte, pp. 291-536; Libertad y responsabilidad: Cuarta parte, 537ss y 675ss) // *Situations 1*, Gallimard, París, 1947 // *Qu'est-ce que la littérature?*, Gallimard, París, 1948, p. 356.

(1057) Sartre: *Le Mur*, Gallimard, París, 1939 / *L'Âge de raison*, Gallimard, París, 1945 / *Huis clos*, Gallimard, París, 1947 / *Les Jeux sont faits*, Nagel, París, 1947 / *Les Mouches*, Gallimard, París, 1947 / *La Mort dans l'âme*, Gallimard, París, 1949 .

una de las cuestiones más dramáticas de la política contemporánea: la responsabilidad por los crímenes del nazismo. Lo hace a través de su personaje Frantz, un antiguo alemán que practicó la tortura y que, en lucha con su propia conciencia y al borde de la locura, trata de justificarse (1058).

Sartre muestra, además, a nuestra sociedad actual una **filosofía** que quiere ser **política**. A tal respecto, es conocida su intensa actividad política que, en gran parte, nos dejó a través de sus *Escritos* y de sus obras teatrales. En sus *Escritos* se refiere, entre otros, a la vida política en torno a París, el Gaullismo, Mayo del 68 (*Escritos 1*), el colonialismo, Vietnam, Tribunal Russel, Israelíes y Palestinos (*Escritos 2*), y el papel del intelectual en la política (*Escritos 3*). En sus obras literarias, la acción política es una constante. Así en *Morts sans sepulture* (1947) plantea el tema de la libertad en una situación límite de los prisioneros de la Resistencia. En *Les mains sales* y *El engranaje* pone en cuestión la relación medios-fines a través de actitudes opuestas de un burgués idealista y de un revolucionario realista. En *Nekrasov*, describe una farsa en la que se ridiculiza a la prensa anticomunista que en la época de MacCarty propugnaba la guerra fría. Menos conocida es, sin embargo, la Teoría política de Sartre que, como hemos comentado, M. B. Cladakis (2015) creen hallar en los conceptos de *contingencia* y *conflicto* (1059).

Filosofía política principalmente marcada por sus **relaciones con el socialismo marxista**, que nos deja el debate abierto sobre su ambivalencia o / y contradicción. Más allá de si Sartre se equivocó o no en sus acciones políticas, lo verdaderamente importante y complejo es cómo conciliar *L'Être et le Néant* y *La Critique de la raison dialectique*, cómo explicar la conexión del Individuo con la Sociedad, del *Para-sí* con la Historia. Más aún, lo relevante es responder a la pregunta que Sartre dejó inacabada en su Tomo II de la *CRD*: y

(1058) Sartre: "*Colonialisme et néo-colonialisme*". *Situations V*. Gallimard. Paris, 1964 / Losada, B. Aires, 1965 / "El retrato del colonizado". En, *Situations V*, o. cit. pp. 37-42, *Los condenados de la Tierra*. En, *Situations V*, o. cit.121-139, 121) / *Les sequestrés d'Altona*, Gallimard, Paris, 1960, pp. 374-375.

(1059) SARTRE: *Escritos políticos 1*. Alianza Universidad. Losada. Madrid, 1986. / *Escritos políticos 2*. Alianza Universidad. Losada. Madrid, 1987 / *Escritos políticos 3*. Alianza Universidad. Losada. Madrid, 1987 / *Morts sans sepulture*. Gallimard, Paris, 1947 / *Les mains sales*. Gallimard, Paris 1948 / *El engranaje*. Losada. B. Aires, 1946- 2004 / *Nékrasov*. Gallimard, Paris, 1956 / Cladakis, M.B.: "Conflicto y contingencia", o. cit. pp. 72-74.

a-t-il un sens de L'Histoire?. Superada la fase de reconocimiento del marxismo como defensor de "la masa obrera", lo que Sartre realmente le reprocha es *rejeter du côté du hasart toutes les déterminations concrètes de la vie humaine* (CRD / Questions de méthode, 1960, pp. 116-117) (1060).

La propuesta de Sartre es, por encima de todo, la de una **filosofía ético-moral** que se origina desde las últimas páginas de *L'Être et le Néant* cuando en sus conclusiones nos aclara que la ontología no puede formular de por sí prescripciones morales pero que "deja entrever lo que sería una ética que tomara responsabilidades frente a una *realidad humana en situación*". De este modo -continúa- el psicoanálisis existencial es una *descripción moral*, pues "nos ofrece el sentido ético de los diferentes proyectos humanos". Ontología y psicoanálisis existencial que, a su vez, deben descubrir al agente moral que es *el ser por el cual existen los valores*. Entonces, su libertad tomará conciencia de sí misma y se descubrirá en la angustia como la única fuente del valor, y como la nada "por la cual *existe en el mundo*". Esta contribución ético-moral es avalada y desarrollada, entre otros, por S. de Beauvoir en su *Pour une morale de l'ambiguïté* (1947), por F. Jeanson en su *Problema moral y el pensamiento de Sartre* (1968) y por la propia A. Elkaim-Sartre, en el prólogo a *Vérité et existence*, 1989 (1061).

Sartre nos ofrece un **debate sobre el hecho religioso** que, bajo enfoques distintos, ha sido tratado por la mayoría de los autores contemporáneos que hemos citado previamente (J. Habermas, Z. Bauman. A. Giddens, A. Touraine...): "Tous nos grands écrivains -nos dice F. Jeanson al presentarnos a Sartre- ont tous rencontré le fait religieux et soumis ou révoltés, confiants ou angoissés, ils ont été interpellés (et) ils ont répondu. Pour parler du plus athée des écrivains, (voici) cet incroyable objet: une étude sur "Sartre devant Dieu" (1966, p. 7). El ateísmo de Sartre puede ser explicado desde una diversa etiología. Desde el punto de vista filosófico, hunde sus razones en su propia Ontología y concretamente en la radicalización atribuida al *en-soi y pour-soi* que hace imposible un *en-soi-pour-soi* o *ens causa sui* desde el que pudie-

(1060) Sartre: *La Critique de la raison dialectique* T. I (précédé de *Questions de Méthode*). / T. II: "L'Intelligibilité de L'Histoire" (inachevé). Gallimard. Paris, 1960

(1061) Sartre: *El Ser y la Nada (L'Être et le Néant)*. Gallimard. Paris, 1943 / Losada, B. Aires 1968) / S. de Beauvoir: *Pour une morale de l'ambiguïté*. Gallimard, Paris, 1947 / F. Jeanson: *El problema moral y el pensamiento de Sartre* (Siglo XX. B. Aires, 1968) / A. Elkaim-Sartre: Prólogo a *Vérité et existence*. Gallimard. Paris, 1989

ra explicarse la idea de Dios (*EN*, pp. 748-757). Tiene, además, un origen psicoevolutivo y psicosocial explicado detalladamente en *Les Mots* (p. 213), *ya que tous les traits de l'enfant sont restés chez le quinquagénaire*. Posee, igualmente, una concepción (¿equivocada?) de la religión totalmente opuesta al ser humano y precisamente por eso nos dirá que: *j'ai tué Dieu parce qu'il me séparait des hommes* (*Le Diable et le bon Dieu*, p. 327). Nos queda la duda que se le planteó hace largo tiempo a R. Coffy (1967) al referirse a Sartre, a cerca de si es posible hablar del *Dios de los ateos*, o más recientemente a K. Kirkpatrick (2015) sobre si Sartre es *an Augustinian Atheist* (1062).

Aportaciones específicas

Sartre, además de ofrecernos esta Filosofía existencialista -integral, centrada en el ser humano, en su libertad y responsabilidad, social, comprometida, dinámica y evolutiva, política, ética y moral, con vocación de acercarse al ciudadano a través de la literatura- nos aporta, en mi opinión, un conjunto de contribuciones más específicas que corroboran su contemporaneidad. Entre ellas adquiere una especial significación su **contribución a las Ciencias Humano-Sociales**, con especial énfasis a la psicología, la sociología, la antropología y la economía. No es necesario advertir, al respecto, que Sartre no es un técnico en el sentido estricto del término, es decir, su obra no tiene un enfoque científico, empírico, metodológico-cuantitativo-cualitativo. Su análisis es elaborado siempre desde la perspectiva filosófica, ontológica, centrada en el ser humano y en su proyección social.

Así, en lo que se refiere a la **Psicología**, *L' Imaginaire*, 1940, *L' Imagination*, 1969, *Bosquejo de una teoría de las emociones*, 1971, *La Transcendance de l' ego*, 1972 describen de modo específico aspectos centrales de su pensamiento. Su dimensión interactiva filosófico-psicológica le relaciona fácilmente con autores como J. Habermas, Martha Nussbaum, Siri Hustvedt, todos ellos galardonados con el Premio P. Asturias, tal como hemos comentado anteriormente. En la actualidad se están estudiando numerosas apli

(1062) F. Jeanson: *Desclée de Brouwer*, 1966, p. 7 // Sartre: *EN*, o. cit. 1960 // Sartre, *Les Mots*, Gallimard. Paris, 1964) // Sartre: *Le diable et le bon Dieu*, Gallimard. Paris, 1951) // R. Coffy: *El Dios de los ateos*. Madrid, 1967) // K. Kirkpatrick: "Sartre, an Augustinian Atheist?". *Sartre Studies International* (2015).

caciones de los conceptos sartreanos a: la psiquiatría moderna (García Arroyo, J.M. 2004), la motivación (Menéndez, F.J. y Otros, 2017), la creatividad (Stokes, D. 2016), la imagen mental (Sauer, N. 2016), la meditación (Sawyer, D., 2018), la corporalidad (Wenger, R 2015), la moral (Foster, G, 2016), y el estructuralismo (Roudinesco, E., 2008; Scott, B., 2016; Trotter, G.A., 2018) (1063).

En lo que respecta a la **Sociología**, la aportación de Sartre es de fundamentación teórica, más allá de sus técnicas auxiliares como la estadística, las encuestas y los tests. Para él, el sociólogo es, de hecho, objeto de la Historia. La relación del sociólogo con su “objeto” *doit être lui-même déchiffré comme un moment de l’Histoire*. Cuando el sociólogo investiga –dice Sartre– entre el investigador y el objeto investigado existe una relación de reciprocidad: *l’enquêteur ne peut jamais être “hors” d’un groupe*. La conexión de Sartre con los sociólogos contemporáneos (J. Habermas, Z. Baumann, A. Giddens, A. Touraine...) es posible siempre que se realice desde un planteamiento en profundidad, desde conceptos como *le mouvement générale y la philosophie dialectique*, ya que sin un esfuerzo real de totalización *les donnés de la sociologie et de la psychoanalyse dormiront côté a coté et ne s’intégreront*

-
- (1063) - Sartre: *L' Imaginaire*, Gallimard, París, 1940 / *L' Imagination*, PUF, París, 1969 / *Bosquejo de una teoría de las emociones*, Alianza, Madrid, 1971 / *La Transcendance de l' ego*, Vrin, París, 1972 //
- García Arroyo, J.M.: “Aportaciones de la obra filosófica de Jean-Paul Sartre a la psiquiatría actual” (parte I). *Anales de psiquiatría*, Vol. 20, N.4, 2004, 183-189 //
 - . Menéndez, F.J. y Otros: *Psicología de la Motivación*. Sanz y Torres, Madrid, 2017 //
 - Stokes, D.: “Imagination and Creativity”. *The Routledge Handbook of the Philosophy of Imagination*, 2016, 1-22 //
 - Sauer, N.N.: “Sartre, on Mental Imagery”. *Sartre, Studies International*, Dec. 2016, 53-79
 - Sawyer, D.: “Mindfulness Meditation”. *Sartre Studies International*, Dec, 2018, 66-83
 - Wenger, R.: “Corporalidad y literatura en J.P. Sartre y M. Merleau-Ponty”. *Amauta*, Vol. 13, Nº 26, 2015, 219-23 //
 - Foster, G.: “Sartre and Contemporary Moral Psychology”. *Symposium* 20 (2), 2016, 92-103 .
 - Roudinesco, E.: *Philosophy in turbulent times: Canguilhem, Sartre, Foucault, Althusser, Deleuze, Derrida*. Columbia University Press, New York, 2008
 - Scott, B.: “Sartre, Lacan, and the Ethics of Psychoanalysis: a defense of Lacanian responsibility”. *Sartre Studies International* 22, (2), 2016, 3 -12 .
 - Trotter. G.A.: “Unconscious Structure in Sartre and Lacan”. *Psychoanalytische Perspectieven* 36 (4), 2018, 469-482

pas au "Savoir (QM, pp. 102-118) (1064).

Algo similar podríamos afirmar acerca de la contribución sartreana a la **Antropología**. En la Conclusión de *Questions de Méthode*, Sartre efectúa la defensa total de ser humano como la razón de ser de la filosofía existencialista ya que -no olvidemos- *L'Existentialisme est un humanisme*. Ahora bien –dice Sartre- el problema de las disciplinas que se reúnen bajo el nombre de Antropología, es el mismo que Husserl definió acerca de las ciencias en general. En la medida en que las ciencias humanas no se interrogan sobre el hombre sino sobre *les faits humains*, dejan de referirse a la *compréhension fondamentale de la réalité humaine*. Desde su punto de vista, la expulsión del hombre del *savoir marxiste* es precisamente la que origina el renacimiento del existencialismo. Si el marxismo no reintegra al hombre en sí mismo, como su propio fundamento, degenerará en una antropología *inhumaine*. De ahí que la reincorporación del hombre, como existencia concreta, en el seno de la antropología, aparece necesariamente como una etapa de *devenir-monde* de la filosofía (Sartre, QM 231-251) (1065).

Y ¿qué decir de la **Economía**?. Una vez más, es preciso recordar que Sartre no es un economista en el sentido técnico, ni utiliza sus instrumentos científico-empíricos. No deja, por ello, de referirse a la economía actual. Me adhiero sin reservas –dice Sartre- a la afirmación del *Capital* según la cual *le mode de production de la vie matérielle domine en générale le développement de la vie sociale, politique et intellectuelle*. Ahora bien –puntualiza- si el desarrollo productivo es el único objeto de la historia humana, *nous retombons simplement dans l'économicisme que nous voulions éviter* y, por ello, en el caso del marxismo *devient un inhumanisme*. El existencialismo, por el contrario, yendo más allá que el marxismo, defiende una economía al servicio del ser humano. De ese ser que *c'est l'homme singulier dans le champ social, dans sa classe au milieu d'objets collectives et des autres hommes singuliers* (CRD/QM, 1960, p.185).

En mi opinión, es esta concepción humano-social de la economía la que posibilita una fácil conexión de Sartre con ilustres economistas contemporáneos como Amartya Sen y su colaboradora la filósofa estadounidense

(1064) Sartre: Critique de la raison dialectique /Question de Méthode, 1960, o. cit. 102-118.

(1065) Sartre, CRD / QM, o. cit, pp. 231-251.

se M. Nussbaum, ambos P. Nobel 1998, “por estudiar la economía más allá de la ciencia matemática y aplicarle una visión más social y humanitaria” (Acta oficial de la concesión del Premio); con Daniel Kahnemann, Premio Nobel 2002 “por tratar de integrar aspectos de la teoría psicológica con el comportamiento económico del ser humano” (Acta oficial P. Nobel); con Paul Krugman, Premio P. Asturias 2004 y S. Riksband / Nobel en 2008 “por el tratamiento de las desigualdades económicas regionales” (Acta concesión Premio); o con sus compatriotas franceses como: Jean Tirole, P. Nobel 2014 analista de la regulación de los mercados; Thomas Piketty estudioso de la distribución de la riqueza en su obra *El capital en el siglo XXI* (2014); y Esther Duflo, Premio P. de Asturias de las Ciencias Sociales, 2015 “por la investigación de la pobreza y la economía del desarrollo” (Acta concesión Premio) (1066).

En mi intento de constatar las contribuciones sartreanas a la sociedad actual, no he podido dejar de mencionar su aportación a las **Relaciones Internacionales y Multiculturales**. Entre las primeras, destaca por su especial significación su relación con los **Estados Unidos**. Como es conocido, la actividad de Sartre en todo el mundo fue realmente frenética, tal como nos describe S. de Beauvoir en *La ceremonie des adieux* (1981/ 1982). Con EEUU su relación es particularmente sugestiva por cuanto tuvo dos movimientos totalmente diferenciados: el primero, de enfrentamiento frente a una sociedad “capitalista” que contrastaba con su actitud condescendiente hacia los países comunistas (China, Cuba, Rusia...). El segundo, de un progresivo acercamiento-aceptación mutuos que, a su vez, atravesó por distintas fases. En la actualidad, se han venido sucediendo notables hechos de reconocimiento hacia Sartre como la celebración de su centenario 2005, la Conferencia de Memphis 2009 y la Exposición Being in the World de Miami, 2009-10, entre otros. Todos ellos parecen relacionar a Sartre con la perspectiva ético-protestante americana, con los movimientos sociales antirracistas y, sorprendentemente, con la época de M. Luther King e incluso con la etapa de B. Obama, tal como nos relata A. Cohen-Solal (2005 a, y b) (1067). Sobre las

 (1066) Sartre: CRD/QM, 1960, p.185 // A. Sen / M. Nussbaum (P-Nobel 1998) / D. Kahnemann (P. Nobel 2008) / P. Krugman P.P. Asturias 2004 y P. S. Risksband-P. Nobel 2008 / J. Tirole (P. Nobel 20014) E. Duflo (P.P Asturias, 2015).
 Como hemos comentado anteriormente, la concesión de los Premios mencionados conlleva cada año el Acta oficial correspondiente (Academia Sueca / Asturias- Oviedo).

(1067) Simone de Beauvoir: *La ceremonia del adiós*, Edhasa. Barcelona, 1982, pp. 294-295 /A. Cohen-Solal, o. cit. 2005 a y b.

razones emocionales de nuestra seguridad y proyectando a Hobbes al reto de las relaciones internacionales, J.M. Hernández Losada (2012) nos ofrece un sugestivo análisis al que nos referimos en otro momento.

En lo que respecta a las **Relaciones Multiculturales**, si bien es cierto que su sensibilidad inter-multicultural fue una constante global a lo largo de su vida y de su obra, en nuestros días adquiere un particular relieve la relación de Sartre con **China**. A mi juicio, esta relación es especialmente interesante por cuanto China constituye una sociedad emergente de repercusión mundial y por el reconocimiento filosófico hacia ese Continente expresado a través de la celebración de su 24 Congreso Mundial. Éste –recordemos- fue organizado por la Asamblea General de la Federación Internacional de las Sociedades Filosóficas (FISP) en Agosto de 2018 en Beijing, tras el celebrado en Atenas en 2013. Simbólicamente dedicó un seminario a la figura de Simone de Beauvoir. Desde el punto de vista de Sartre, China representó una realidad que él vivió con gran intensidad. En 1955, France-Observateur publicaba un duro artículo de Sartre con el título de “La Chine que j’ai vue” en el que denunciaba la miseria del pueblo chino así como el “racismo” expresado por Occidente hacia el “otro”, el diferente. En *Colonialismo y Neocolonialismo (Colonialisme et néocolonialisme*, 1964) leemos “De una China a otra” en la que incide sobre la misma dramática situación (1965, pp. 7-19). En *Conversaciones con Sartre*, éste confiesa a Simone de Beauvoir su fuerte percepción del racismo contra una población que era distinta, era “amarilla” (1982, pp. 294-295). En el reciente Congreso Mundial de 2018 se han planteado interesantes líneas de análisis que permiten establecer una conexión -a través de la obra sartreana- entre la filosofía china y el pensamiento occidental (E. Avramidou, 2018) (1068).

Entre las aportaciones específicas de Sartre al siglo XXI, tampoco podemos dejar de citar, dada la actualidad de los temas, sus profundos análisis sobre el **racismo y la guerra**. Su posición antirracista la podemos estudiar en Sartre a través de su concepción del *Para-Otro* en *L’Être et le Néant* 1943 (*El Ser y la Nada*, Tercera parte, Losada. B. Aires, 1968, pp. 291-536), y de sus obras como: *Huis Clos* (1947), *La putain respectueuse* (1947), *Réflexions sur la*

(1068) Congreso Mundial de Filosofía. China/ Beijing. Agosto, 2018 // Sartre: “La Chine que j’ai vue”. France Observateur, Paris, Dic., 1955 // S. de Beauvoir: La ceremonia del adiós, o. cit. pp. 294-295 // Sartre: “De una China a otra”. *Colonialismo y Neocolonialismo*. Losada. B. Aires, 1965, pp. 7-19 // E. Avramidou: “Perspectivas del Congreso Mundial de Filosofía en China”. Comunicación al Congreso, Marzo 2018.

questión juive (1954), o *Les séquestrés d'Altona* (1960). Su actitud radicalmente antibelicista la percibimos de manera específica a través de *Les chemins de la liberté* en sus obras de *Le sursis* (1945) y de *L'âge de raison* (1945), así como de sus numerosos artículos periodísticos publicados en la época de la Resistencia frente a la invasión alemana. *Qui, qui veut la guerre?* - dirán los personajes de *Le sursis*- *Nous ne voulons pas de la guerre, ... la guerre c'est un destin de sang... je le droit de vivre* (*Le sursis*, 415, 416, 478). Simone de Beauvoir participa de las mismas reflexiones contra la guerra cuando en *Las bellas imágenes* (*Les belles images*, 1966) denuncia que “renunciar a la fuerza de disuadir es como quedarse fuera de la Historia. Si todos los pueblos aceptasen el desarme colectivo, no habría guerra” (*Las bellas imágenes*, 1977, p. 965). Más recientemente O. S. Herrera (2017) ha querido ver en *L'Être et le Néant* (1943/1968) *Le diable et le bon Dieu* (1951), *Les séquestrés d'Altona* (1960) y *Les mains sales* (1948) una dura crítica de Sartre contra la guerra, en tanto que ésta supone un ataque a la libertad, elemento ontológico fundamental (217, 39-52) (1069).

No menos importantes, en tanto que aportaciones concretas son sus **reflexiones psico-filosóficas sobre la infancia, la vejez y la muerte**. En *Les Mots*, un verdadero estudio de psicología evolutiva y del desarrollo, propugna la importancia de esta época en su vida: *tous les traits, de l'enfant son restés chez le quinquagénaire* (p. 213). Relevancia infantil que reitera en *L'Idiot de la famille* (1971/1988) en la que describe con profusión la infancia de su personaje Gustave Flaubert. Sobre la vejez confiesa que “me acordaba de la vejez de mi abuelo. A veces yo pensaba que era necesario ser modesto, vivir hasta el final la edad que alcanzara y desaparecer cuando me lo dijeran” (S de Beauvoir: *Conversaciones con Sartre* p. 516). Y sobre la Muerte, llama la atención que también es un tema presente a lo largo de su vida. Precisamente unos años antes de su muerte declaraba a S. de Beauvoir que: “la muerte, no

(1069) - Sartre: *L'Être et le Néant* (*El Ser y la Nada*, 1943/1968), *Huis clos* (Gallimard, 1947), *La putain respectueuse* (1947), *Reflexions sur la questión juive* (1954), *Les séquestrés d'Altona* (1960) o. cit. // Sartre: *Le sursis* (Gallimard. Paris, 1945), *L'Âge de raison* (Gallimard, Paris, 1945) .

- Simone de Beauvoir *Las bellas imágenes* (*Les belles images*. Gallimard, 1966), Aguilar. Madrid, 1977, 957-1113 (*Les belles images* 1966).

- Sartre: *Le diable et le bon Dieu* (1951), *Les Mains sales* (1948) o. cit.

- Herrera Rodríguez, O.S.: “La libertad en la guerra: análisis del problema en tres obras de teatro de J.P. Sartre”. *Rev. de filología y lingüística*, Vol. 43, Nº 1, Univ. Costa Rica, 2017, 39-52.

pienso en ella, no entra en mi vida, un día mi vida cesará, pero no quiero que la muerte defina mi vida, (quiero) ser yo una llamada a la vida. Me acepto totalmente y me siento exactamente como quise ser” (o. cit. 533-535). Una vez más, la propia S. de Beauvoir comparte estas reflexiones de Sartre sobre la vejez y la muerte, viviéndolas profundamente en la evolución de los últimos años de su madre, y expresándolas con enorme sensibilidad en *Una muerte muy dulce (Une morte très douce)* (1977) (1070).

Existen otras muchas líneas de investigación que sugieren importantes aportaciones de Sartre a nuestro tiempo. Pero, por razones de brevedad, no podemos dejar de enfatizar la aportación conjunta que representa **el binomio inseparable Sartre-Simone de Beauvoir**. En distintas ocasiones hemos citado a ambos en lo concerniente a la coincidente reflexión filosófica. Como hemos dejado constancia, sería, no obstante, completamente injusto no constatar la aportación específica de S. de Beauvoir, tanto a la obra sartreana en particular como al pensamiento filosófico en general. A través de *L'invité* (1943), *Le sang des autres* (1944), *Tous les hommes sont mortels* (1947), *La force des choses* (1963) *Les bouches inutiles* (1945), *Les Mandarines* (1954), *La force de l'âge* (1960), *Une morte très douce* (1964), *Les belles images* (1966), *Pour une morale de l'ambiguïté, suivi de Pyrrhus et Cinéas* (1972), *La ceremonia del adiós*, (1981/1982)..., S. de Beauvoir desarrolla, completa y amplía con luz propia los conceptos sartreanos claves y ofrece su contribución a la filosofía de nuestro tiempo. Su aportación más peculiar giró en torno a la promoción y desarrollo global de la mujer, labor que efectúa especialmente a través de *Le deuxième sexe* junto a *L'Expérience vécue* (1949) (1071).

A finales de 2019, Sami Nair, colaborador y buen conocedor de S. de Beauvoir se plantea el sentido de *Le deuxième sexe* años después. A decir de

(1070) - Sartre: *Les Mots* (Gallimard. Paris, 1964) p. 213 // *L'Idiot de la famille*, Gustave Falubert. T. I, II y III Gallimard. Paris, 1988 .

- S. de Beauvoir: *La ceremonia del adiós, seguida de Conversaciones con Sartre* o. cit. 1982 // *Una muerte muy dulce (Une morte très douce)*.Obras completas, Vol. II, Aguilar. Madrid, 1977, pp. 871-956.

(1071) La práctica totalidad de las obras de Simone de Beauvoir fueron publicadas, al igual que las de Sartre, por Gallimard. París. En castellano, existe una excelente traducción publicada en tres Volúmenes por Aguilar, Madrid, 1977, 1986 (2ª edic.).

este autor, la originalidad fundamental de la obra de Beauvoir estriba en que se trata de un obra de teoría general que, por primera vez en el pensamiento occidental, hace de la relación hombre-mujer el núcleo escondido del vínculo social en todas las sociedades humanas. La tesis de Beauvoir –dice Naïr- es de algún modo la idea de que la situación objetiva del hombre y de la mujer en el vínculo social (el famoso “estado de naturaleza” de Hobbes), la que genera, a la vez, la alienación tanto del hombre como de la mujer (que acepta su condición) y determina sus mutuas visiones subjetivas. Tesis que, mirada desde el momento actual, puede ser discutida, contestada, matizada o rechazada, porque evidentemente Beauvoir es hija de su tiempo. El pensamiento de S. de Beauvoir, tanto como el de Sartre y de la gran mayoría de los intelectuales franceses nacidos a comienzos del siglo XX, depende de un contexto paradigmático concreto. Leído hoy en día –opina Naïr- tanto en cuanto a varios puntos del análisis, como en su propuesta fundamental “aparece claramente limitada, porque el contexto histórico cultural ha cambiado radicalmente”. Ciertamente, la tesis de fondo sigue siendo insuperada e insuperable, pero las condiciones requieren de una renovación cualitativa fundamental. Simone de Beauvoir veía ocurrir cambios ya en el comienzo de los años ochenta del siglo pasado. Pero su actividad creadora se había de hecho parado con la muerte de Sartre (1972).

No obstante, a título personal me sigo quedando con la conclusión de Beauvoir a su propia obra *Le deuxième sexe*. En las últimas páginas de dicho texto (1949: 573-576) al referirse a las relaciones entre hombres y mujeres afirma significativamente:

Le fait d'être un être humain est infiniment plus important que toutes les singularités qui distinguent les êtres humains.... Dans les deux sexes se jouent le même drame de la chair et de l'esprit, de la finitude et de la transcendance; les deux sont rongés par le temps, guettés para la mort, ils ont un même essentiel besoin de l'autre; et ils peuvent tirer de leur liberté la même gloire; s'ils savaient la goûter, ils ne seraient plus tentés de se disputer de fallacieux privilèges; et la fraternité pourrait alors Naître entre eux” (p. 573)... Je ne vois pas que de ce monde-ci... la liberté crée l'uniformité. D'abord, il demeurera toujours entre l'homme et la femme certains différences; son érotisme, donc son monde sexual, ayant une figure singulière ne saurait manquer d'engendrer chez elle -

(1072) Naïr, S.: Acompañando a Simone de Beauvoir, o. cit., 121-129.

une sensualité, une sensibilité singulière (p. 575)...Ceux qui parlent tant "d'égalité dans la différence" auraient mauvaise grâce à ne pas m'accorder qu'il puisse exister des différences dans l'égalité...Le rapport de l'homme à la femme est le rapport le plus naturel de l'être humain à l'être humain...(p. 576). On ne saurait mieux dire. C'est au sein du monde donné qu'il appartient à l'homme de faire triompher le règne de la liberté; pour remporter cette suprême victoire il est entre autres nécessaire que par-delà leurs différenciations naturelles hommes et femmes affirment sans équivoque leur fraternité (p. 577) (1073).

Hay, finalmente, dos aportaciones sugestivas de las que me gustaría dejar una breve constancia. La primera es su aportación "personal", es decir el interés actual de "**el Sartre más personal**", más allá de su obra y su actividad sociopolítica, si bien en realidad explica gran parte de ellas. Me refiero al Sartre que nos muestra *Les mots*, en relación con su familia, sus amigos y su entorno; al Sartre confidente de las *Conversaciones* ante Simone de Beauvoir (al que nos hemos referido en distintos momentos); al escritor de *Cartas al Castor* que él mismo consideraba como "transcripción de su vida inmediata, una especie de testimonio sobre su vida" (1983, 399-401); y al literato-dramaturgo que refleja en *Kean* (1954/1983) al actor de su propia vida (1074).

La segunda aportación a la que me refería anteriormente, es concerniente a una reciente perspectiva investigadora sobre la que la documentación literaria es ciertamente escasa y que hace alusión a los últimos años de la vida de Sartre. Al parecer existen indicios de que, tras su intensa evolución ideológica, a veces contradictoria (*EN-CRD*), pudiera haber avocado en su última etapa a una cierta síntesis de **existencialismo liberal** o liberalismo existencialista. A tal respecto, la excelente descripción que el Prof. J.M. Hernández Losada nos brinda en su trabajo sobre "la tolerancia y el futuro del liberalismo" (2001,187-247) sobre las características que definen a ambos conceptos, quizás pudiera ayudarnos a esclarecer si el último periodo de Sartre pudiera caracterizarse como tal. Es cierto que, como nos señala el propio J.M.

(1073) Beauvoir, S. de: *Le deuxième sexe*. Gallimard. Paris, 1949, pp. 573, 575, 576 y 577.

(1074) Sartre, J.P.: *Cartas al Castor*. 2 Vol.. Edhasa. Barcelona, 1986 (*Lettres au Castor et à quelques d'autres*). Vol. I y II. Gallimard. Paris, 1983)

Hernández Losada, “la primera dificultad está en que la palabra *tolerancia* tiene muchos significados”. No obstante, siguiendo la línea trazada por este autor sobre el debate Hobbes-Locke en torno a la esfera pública-privada de las creencias religiosas y sobre la propuesta de Rawls sobre “la herencia clásica de la tolerancia liberal”, quizás pudiéramos acordar un consenso acerca de los términos tolerancia y liberalismo. Una concepción de los mismos próxima a los derechos humanos, a una separación (“secularización”) Religión-Estado y a un diálogo multicultural que rechace el fanatismo, ¿podría describir, de algún modo, el último periodo de Sartre?. Por otra parte, ¿es aventurado ligar ese hipotético liberalismo sartreano con un “liberalismo” que rechace el fanatismo, y que defienda su no-neutralidad con los fundamentalismos, racismos, y actitudes xenófobas o sexistas?. Ésta es precisamente la línea que propugna el Prof. Hernández Losada al describirnos la personalidad de Hobbes para quien “el rechazo del fanatismo y del oscurantismo, que lamentablemente hoy se cierne sobre la política mundial, marcó la vida de T. Hobbes”. Y es la que le lleva a cuestionarse al mismo Prof. Hernández si hoy convendría preguntarse “si el liberalismo debe permanecer neutral frente a las creencias fundamentalistas, racistas, xenófobas o sexistas de los ciudadanos” (1075). A tal respecto, no sabemos a ciencia cierta cuál sería la interpretación que nos daría el Sartre de sus últimos años acerca de un liberalismo concebido de este modo. Pero, en mi opinión, si podemos sugerir al menos una coincidencia en algunos de sus aspectos fundamentales.

Resumiendo nuestro apartado, considero que nos es legítimo poder afirmar que el Sartre del Siglo XX implica muchos, relevantes y sugestivos elementos contemporáneos para proyectarse en el siglo XXI. Asumimos, lógicamente, que la situación actual cultural, social y política es muy diferente al que él debió afrontar, explicar e interpretar filosóficamente y que, por tanto, su aportación debe ser contextualizada. Creo poder propugnar que su vigencia y actualidad queda demostrada tanto por su conexión de gran afinidad con los técnicos humanistas y sociales de nuestro tiempo, como por su relevante contribución tanto general como específica.

(1075) - Sartre, J.P.: *Les Mots* 1964, Gallimard. Paris, 1964 // *Kean*. Gallimard. Paris, 1954 / Alianza. Madrid, 1983.

- Beauvoir, S. de: *La ceremonia del adiós. Conversaciones con Sartre* 1982. Edhasa. Barcelona, 1982 (*La cérémonie des adieux*, Gallimard, 1981).

- Hernández Losada, J. M.: “La tolerancia y el futuro del liberalismo”. En, F. Colom, *El espejo, el mosaico y el crisol*. Anthropos-Univ. Autónoma Metropolitana de México. Barcelona, 2002, 187-247.

- Hernández Losada, J.M^a: *El retrato de un dios mortal. Estudio sobre la filosofía política de Thomas Hobbes*, Anthropos, Barcelona, 2002, pp. 327-328.

QUINTA PARTE: SÍNTESIS-CONCLUSIÓN, LIMITACIONES DE LA TESIS Y NUEVAS PERSPECTIVAS DE INVESTIGACIÓN

XV.- A MODO DE SÍNTESIS - CONCLUSIÓN

A lo largo de las páginas anteriores, he tratado de analizar la personalidad y la obra de Jean-Paul Sartre desde una perspectiva crítica. Lo he llevado a cabo a través de Seis Partes fundamentales, de las cuales las Cuatro Primeras están orientadas respectivamente a: la contextualización y presentación de la figura de Sartre; el estudio fundamental de su filosofía fenomenológica, ontológica y social; el análisis de dos cuestiones sugestivas como son su proyección psicológica y su ateísmo existencialista; y la investigación de su Pensamiento en tanto que filosofía de y para nuestro tiempo. La Quinta Parte se refiere a la *Síntesis-Conclusión, las limitaciones de la Tesis y las Nuevas Perspectivas de Investigación*. La Sexta, finalmente, es concerniente a la *Bibliografía y Anexos*.

En la PRIMERA PARTE me he interrogado, por un lado, si J.P. Sartre constituye realmente una contribución relevante -entre las ofrecidas por la Historia del Pensamiento- a la realidad plural de la existencia humana. Para ello (capítulo I) he pretendido describir la situación del hombre contemporáneo desde una perspectiva psicosocial. He creído ver en la definición psicológica del hombre una preliminar aportación de Sartre como psicólogo. Y he descrito el entorno ideológico-histórico de Jean-Paul para comprender posteriormente su posicionamiento filosófico. He constatado que el contexto en el que surge Sartre está representado principalmente por el Personalismo, el Estructuralismo, el Marxismo y el Existencialismo. He querido, por otro lado, efectuar una primera aproximación a la figura de Sartre (capítulo II), sintetizando algunos juicios emitidos sobre él; sus propias opiniones sobre el ser humano y el mundo; y su dimensión como pensador comprometido. Para señalar la ruta de los capítulos posteriores, he descrito sus principales fases cronológico-ideológicas que son: su encuentro con la psicología fenomenológica, la evolución de la fenomenología a la ontología, su proceso hacia una perspectiva histórico-marxista y su posicionamiento crítico frente al socialismo, avocando a un determinado existencialismo liberal.

A modo de tarjeta de presentación de J.P. Sartre, en esta Primera Parte, he recordado algunos datos significativos de este pensador que murió en

Paris el 15 de abril de 1980. Fue, sin duda, un icono emblemático del siglo XX, ensalzado y criticado con la misma intensidad. Filósofo, escritor, premio Nobel, novelista, dramaturgo, cineasta, periodista, hombre de acción...trabajó todos los géneros con vehemencia y brillantez. Elaboró sus grandes ensayos de *La Nausée*, *L'Être et le Néant*, *La Critique de la raison dialectique*, *Questions de Méthode*, *L'Existentialisme est un humanisme...* y trató de acercar su filosofía a los ciudadanos a través de sus novelas, obras de teatro y artículos de prensa. *Les Mots*, *Huis clos*, *Les chemins de la liberté -L'Âge de raison, Le Sursis-*... no eran en realidad sino la expresión de su pensamiento traducido literariamente, no eran sino dos caras de la misma realidad. Mostró un gran interés por la psicología a través de obras como: *La transcendance de l'ego*, *L'Imagination*, *L'Imaginaire* y *Esquisse d'une théorie des émotions*. Manifestó sus opiniones políticas –a veces cambiantes y contradictorias- por medio de *Le Mur*, *Morts sans sépulture*, *Les Mains sales*, *Les jeux son faits*, ...Reflejó problemas humanos por medio de *Les Mouches*, *Huis clos*, *Baudelaire*, *Saint Genet*, *L'Idiot de la famille*...Se comprometió con temáticas concretas a través de *Reflexions sur la question juive*, *La putain respectueuse*, *Le diable et le bon Dieu*....Su acción política quedó expresada a través de *Kean*, *Les séquestrés d'Altona*, *Nékrassov*, *L'Engrange*...y fue recogida en las diversas *Situations I-X*. *Les Temps modernes*, revista fundada por él y sus colegas más cercanos, fue el lugar de encuentro de todos los debates culturales, sociales y políticos de la época.

De acuerdo con las fases cronológico-ideológicas de Sartre que hemos mencionado, en la SEGUNDA PARTE de la Tesis he pretendido llevar a cabo la investigación fundamental en torno a sus conceptos centrales. He querido analizar su Filosofía que, en mi opinión, es prioritariamente Fenomenológica, Ontológica y Social. Es un largo y complejo proceso que se produce evolutivamente desde *L'Être et le Néant* a *La Critique de la raison dialectique*. El análisis de este apartado lo he realizado a través de tres capítulos dedicados a: la situación de Sartre en el movimiento fenomenológico (capítulo III); a los fundamentos ontológicos propiamente dichos junto a las observaciones críticas correlativas (capítulo IV); y a la evolución hacia *La Critique de la raison dialectique* (capítulo V). En efecto, Sartre se ubica fenomenológicamente en el contexto de Kant, Hegel, Husserl, Heidegger, y Merleau-Ponty. Pero su planteamiento inicial nos exige ya efectuar una primera observación relativa a los conceptos de fenomenología y trascendencia (con minúscula). De esta inicial fenomenología psicológica Sartre pretende evolucionar a una filosofía esencialmente ontológica. ¿Cuáles son, sus funda-

mentos?. A mi juicio, pueden sintetizarse en seis elementos claves: la idea de fenómeno, los conceptos del *en-soi* y *pour-soi*, las características de la subjetividad, el problema de la intercomunicación, el conflicto de la libertad, y el proyecto o psicoanálisis existencial.

En la idea del fenómeno, hallamos el descubrimiento de las cosas o la revelación del ser y la primera aparición de lo objetivo que no es otra cosa que el *en-soi*. Ambos conceptos *en-soi* y *pour-soi* determinan el dualismo entre el entorno objetivo y la subjetividad humana. Surgen ya algunas características como la interrogación y la negación, la conciencia emotiva e imaginativa y la interrelación hombre-entorno. Aparecen también las características de la subjetividad humana como Facticidad y trascendencia (minúscula) y Trascendencia (mayúscula). El problema de la intercomunicación se plantea entre la Yoidad y la alteridad, o lo que es lo mismo entre el Yo y el otro, con la mirada como interlocutora. En cuanto al conflicto de la libertad, nos obliga a plantearnos aspectos como la intersubjetividad y el determinismo-antideterminismo. Del mismo modo, nos exige estudiarla como creadora de valores, en relación a la acción y como una toma de conciencia en la contingencia, angustia y responsabilidad. Por su parte, el relevante concepto de *proyecto* nos propone la idea no de un proyecto cualquiera, parcial, sino de un proyecto fundamental, existencial. A la vez nos obliga a dilucidar si este proyecto es posible desde una hipotética contradicción del *en-soi-pour-soi*.

A propósito de esta segunda parte de la investigación permítaseme recordar brevemente que, dada la proyección fenomenológica de Sartre, mi objetivo es situarlo en el movimiento general de la misma. Partimos de una concepción de la fenomenología con una dinámica propia y cuyo desarrollo histórico se verifica bajo el tema de la conciencia. Husserl, símbolo entre fenomenólogos y existencialistas, representaba una tercera vía entre la fenomenología de Kant y la de Hegel. Posteriormente habría de constituirse una filiación entre Husserl-Heidegger y la "fenomenología de la percepción de Merleau-Ponty. Intento que habría de insertarse, según Lukács, en la tercera vía post-husserliana que pretendía ir más allá del idealismo y materialismo y que consecuentemente, haría imposible para Merleau-Ponty una trascendencia hacia el contenido objetivo de la historia. Dado que no podía concebirse una fenomenología sin un contenido histórico-social, ¿habría que tener presente al marxismo como explicación de algunas de las cuestiones fenomenológicas?.

Es, como hemos comentado, el momento en que aparece Sartre. Como la fenomenología misma, siempre en movimiento evolutivo e inacabado,

su obra transcurre alrededor del *pour-soi*. Sin embargo, Sartre lleva a cabo una fenomenología *sui generis* lo que supondría simultáneamente una ventaja y un inconveniente. Respecto a sus predecesores, considerando los pensamientos de Husserl y Heidegger complementarios en su misma oposición, deseará realizar una ontología de la conciencia en situación. Nos introduce, así, en una ontología que tiene como objetivo el conocimiento total del hombre captando desde el *cógito* la trascendencia (minúscula) que comprendiese los dos términos del *ser-en-el mundo*. Ontología que, a su vez avocaría a una Psicoanálisis existencial que asegure el paso de la ontología a la ética situándonos en el plano de la moral. El *pour-soi* es caracterizado como la sustancialización de la negatividad que, de entrada, parece excesiva. Correlativamente el *en-soi* es definido como la caracterización absolutamente negativa del *pour-soi*, lo que tampoco parece inicialmente correcto. Al *pour-soi*, como sabemos, se le atribuyen las características de la *facticidad* y la *trascendencia* (minúscula). Llegados a este momento, constatamos que el desarrollo por parte de Sartre de su concepción fenomenológica y ontológica, -sin duda, de indudable interés- nos plantea simultáneamente muchos interrogantes.

La pregunta clave es: ¿esta concepción ontológica de Sartre es consistente en sí misma? ¿Puede y debe ser matizada?. Ello nos ha conducido a efectuar determinadas **observaciones críticas**. En el texto central me he referido a algunas de las más relevantes y me he remitido a otros trabajos personales previos para una consideración más amplia (Gorri, 1986, *Anthropos*: 229-249 y Gorri, 1994, *Huarte de S. Juan-UPNa*: 209-227). De un modo sintético diré ahora que las observaciones más significativas hacen referencia a: la concepción fenomenológica sartreana en relación con la trascendencia; el concepto de *la Nausée*; la inmanencia del fenómeno; la problemática sustancialización de la negatividad del *pour-soi*; y la inhabilitación de la libertad por parte de esta radical negatividad. Son asimismo objeto de duras críticas la concepción del *otro*, la idea de la *trascendencia fenoménica* y la contradicción *en-soi-pour-soi*.

En efecto, ¿puede Sartre, en tanto que fenomenólogo, ir más allá de una trascendencia que no sea meramente humana?. La experiencia de la náusea por parte del Príncipe de *Une défaite* (obra inédita, 1925) y del Roquentín de *La Nausée* (1938) es ciertamente impactante, pero ¿puede ser considerada como algo más que una experiencia relativa que a lo sumo nos dice del ser que solamente es?. Cuando Sartre, siguiendo el erróneo camino de Heidegger de querer definir el ser, sostiene que *el ser es, es en-sí, es lo que*

es, ¿no cae en realidad en una *petitio principii*?. En el mismo sentido, cuando la filosofía sartreana trata de superar la Náusea a través del irracionalismo e indeterminismo, ¿no es contradictoria al intentar demostrar la necesidad de la contingencia, al probar el absurdo de la existencia, y al racionalizar esa condición irracional que es la ansiedad?. El fenómeno, ciertamente, es el mismo ser en cuanto se manifiesta. Pero, de ahí no se sigue que lo que se manifiesta sea la totalidad del ser. *L'Être et le Néant* establece desde sus primeras páginas una estructura real totalmente inmanente, ya que sólo existe de forma contundente el *en-sí que es lo que es*, plena positividad, la cosa. Pero, si damos por correcta esta afirmación, ¿no quedan rechazadas todas las entidades numéricas que traspasen la barrera puramente fenoménica?. Por otra parte, Sartre identifica el *pour-soi* que somos con la Nada que siembra negaciones por doquier. Pero, ¿es esto admisible?, ¿es correcta su concepción de la Nada?, ¿es, incluso, salvable el origen que él atribuye a la Nada?. Si damos por supuestos estos planteamientos sartreanos, no debe sorprendernos que Sartre haya explicitado solamente los aspectos negativos de la conciencia. De hecho, en opinión de F. Montero Moliner, Sartre habría caído en aquella misma “cosificación” del ser humano que quería evitar. Si Sartre, además, construye su concepto de libertad sobre tales bases, la sustancialización de la negatividad del yo inhabilita su teoría sobre la conducta libre.

Partiendo de estos postulados, la libertad sartreana no puede mostrarse sino solitaria e individualista. La percepción del “otro”, correlativamente, no será sino una consecuencia de la difícil articulación del *Ser y la Nada*. En realidad, Sartre tenía razón en *L'Être et le Néant* cuando acusaba a Hegel del peligro de mistificación de las relaciones con el otro. Pero, cuando propugna la vuelta a Kierkegaard como oposición a Hegel, nos priva de los modos esenciales para reencontrar al otro. Se ciñe a una forma específica de “regard”, haciendo de esta perspectiva parcial y limitada una realidad ontológica (*EN*: 311 y 312). Y en todo este contexto no es difícil adivinar la orientación que toma la trascendencia (con minúscula). Para Sartre, según nos explica en *L'Existentialisme est un humanisme*, se trata de una trascendencia -superación, ir más allá- dentro de la inmanencia más absoluta. Para él, la trascendencia sólo consiste en la acción del *para-sí* en su aventura por el mundo, en lo que está más allá de la conciencia, el *en-sí*, sin necesidad de apelar, para nada, a entidades extramundanas (*Sartre: EH*: 36).

Y, qué decir de un hipotético *en-soi-pour-soi*? La caracterización unilateral que Sartre había hecho del *en-soi* y del *pour-soi*, por separado, adelantaba ya la respuesta: ambos se oponen diametralmente entre sí. La

contradicción de un *en-sí-para-sí* es evidente, ya que tendría que ser la identidad de la pura positividad con la pura negatividad, de la autosuficiencia con la autodeficiencia. Es sencillamente una contradicción intrínseca. Como es lógico, ello condiciona su concepto de la libertad que sería *un ser-que-no-es-lo-que-es y que es-lo-que-no es*. Del mismo modo (llevado al hecho religioso) una hipotética organización sintética del *en-sí* y el *para-sí*, un *ens causa sui*, no es posible porque su concepto implica en sí mismo una contradicción (*EN*: 759-760 y 754). Contradicción –recordemos- originada por haber violentado principios básicos de la fenomenología y ontología, entre los cuales se encuentra el de la unidad del recíproco enlace entre sujeto y objeto. La crítica de fondo que realmente se hace a Sartre es que, al radicalizar la respectiva negatividad y positividad del *pour-soi* y *en-soi*, pretendiendo la total pureza de aquél, problematiza hasta el extremo al reconocimiento pleno de cada realidad: de la subjetividad-objetividad, de la individualidad y presencia del otro, de la libertad original y situación y, en definitiva, de la autonomía e historia. Lo cual implica evidentes consecuencias en/para su filosofía posterior. Hasta aquí, pues, algunas de las observaciones críticas que nos merece la obra de Sartre.

Continuando con la evolución de Sartre, el capítulo V de la Segunda Parte quiere ser una primera aproximación a la *Critique de la raison dialectique*, realizada en esta ocasión desde el testimonio excepcional de *La cérémonie des adieux* y *Conversaciones de Sartre* con Simone de Beauvoir. Sartre confiesa en primera persona su experiencia de la libertad, su acercamiento y crítica al socialismo, así como su compromiso político. Desde su concepción de la función del intelectual manifestada en *Qu'est-ce que la littérature* (1948), realiza un profundo análisis no sólo del marxismo sino también de la realidad internacional, a modo de observatorio permanente del ámbito social. Todo ello, desde una actitud moral humana e inmanente. Para Sartre, la Ontología que hemos descrito no puede separarse de la ética. Se trata en realidad –decía- de un movimiento de conjunto cuyo significado total reside en la ecuación establecida entre la conciencia y la libertad. Una conversión liberadora, del paso a la actitud moral, en el curso del cual el hombre vuelve a tomar en sus manos su destino para orientar su propia humanización. La obra de Sartre - dirá su colaborador F. Jeanson.- es una filosofía esencialmente moral. Los personajes sartreanos: Luciano o Roquentín, Oreste, Hugo, Mathieu, Goetz, Nekrassov o Frantz, Genet, o Baudelaire, no son en realidad sino conciencias lúcidas, morales, en busca de su propia libertad.

La TERCERA PARTE de nuestra Tesis está dedicada a dos cuestiones sugestivas: la proyección psicológica de Sartre y su denominado

ateísmo existencialista. En relación con la primera (capítulo VI), es cierto que existe un permanente debate sobre la incompatibilidad o complementariedad mutuas entre la filosofía y la psicología. Obviamente, la primera es de naturaleza epistemológica y la segunda de carácter científico, con un método propio. Sin embargo, el objetivo fundamental de ambas es el mismo, es la explicación del ser humano en cuanto ser individual y social en interacción con el ámbito objetivo. La realidad es que desde el inicio de la Historia de la Filosofía, ha existido una convivencia paralela, hasta el punto de que desde Platón, Aristóteles, los deterministas, Descartes, los filósofos ingleses – empiristas y asociacionistas- Kant, positivistas y tantos otros, fueron construyendo la filosofía con una indudable influencia en la psicología de cada época. Sartre leyó a todos ellos, coincidiendo ideológicamente con gran parte de ellos y mostrando sin reparos su oposición a otros y, en cualquier caso, siempre creciendo con la aportación de todos ellos. Sin duda, Sartre es eminentemente filósofo, pero no es menos cierto que desde su formación de joven estudiante en *L'École Normale* compatibilizó su interés filosófico con el de la psicología.

Ya en la edad adulta, al construir su sistema filosófico, en cada una de sus etapas evolutivas la psicología constituye un componente significativo, proceso que en otro momento describí personalmente como *una evolución ontológico-social de una psicología fenomenológica*. A tal efecto, recordemos que en una primera etapa, ligada a la fenomenología, desarrolla su idea en relación a la línea Brentano-Husserl y a las perspectivas de Kant, Hegel, Heidegger y de Merleau-Ponty. En esta óptica la conciencia (el ser humano) es el eje central. En ella, la intencionalidad es la clave del análisis de todo acto o proceso psíquico, *tiende a, es relación con, tensión subjetiva hacia*. Las cosas son, ante todo, un objeto de conciencia. En contra de las concepciones psicológicas clásicas Sartre opina que el Ego no está ni formal ni materialmente en la conciencia sino que está *fuera, en el mundo*; su ser es *ser-en-el-mundo*, es estallarse (*s'éclater*) en el mundo en cuanto conciencia. Desde esta óptica explicará, precisamente, la estructura del yo, de la imaginación y de las emociones. Estos "fenómenos" de conciencia no serán, por tanto, meros accidentes, como pretendía la concepción psicologista, sino que hacen referencia a lo esencial y significativo del ser humano en su relación con el mundo.

De ahí que en su evolución hacia la ontología Jean Paul afirme que todo acto psíquico, por secundario o incoherente que pudiera parecer, debe ser interpretado desde una significación unitaria y profunda. *L'Être et le*

Néant -a través del en-sí, para-sí, la nada, el proyecto, la libertad...- propugna categóricamente que la realidad humana constituye una totalidad. El objetivo central de la Ontología Fenomenológica no es otro sino captar un conocimiento unitario, total, del hombre. Ambos aspectos: el significado profundo y el carácter unitario de los actos psicológicos de la persona han sido refrendados insistentemente por la psicología contemporánea. En este segundo gran periodo de construcción ontológica, su pensamiento se elabora, pues, en torno a conceptos de grandes implicaciones psicológicas como: *el en-soi, pour-soi, pour-autrui, la nada, la libertad el proyecto y el psicoanálisis existencial*.

El *en-soi* y el *pour-soi* dan cuenta en principio de la realidad humana, pero no parecen dar cuenta acabada de su totalidad. Porque, observando el permanente despliegue del *pour-soi* al *en-soi*, ¿cuál es el posible y último valor hacia el que se proyecta el *pour-soi*? ¿No deberemos llevar a cabo un psicoanálisis existencial que nos describa la elección original o proyecto fundamental del hombre?. ¿Por otra parte, ¿el *para-sí* no nos habrá de remitir acaso a otros modos de conciencia que, sin dejar de ser *para-sí*, aparezcan como un ser que es mi ser sin ser *para-mí*?. Dicho de otro modo, además de la psicología del sujeto individual no existirá también la realidad psicológica del "otro", de "los otros"?

Somos así conducidos a las etapas posteriores del "segundo Sartre" en las que se refleja una intensa sensibilidad social que ponen, justamente, las bases para una nueva perspectiva psicosocial. La concepción filosófico-psicológica de carácter individual expresada hasta ahora se hace, a partir de este momento, filosofía y psicología social, la ontología es ya ontología social. La nueva etapa tiene, entre otros, el objetivo de integrar: fenomenología y contexto social, psicoanálisis y concepción social, el análisis de los conjuntos prácticos a través del colectivo y del grupo, así como su proyección hacia el ámbito psicopatológico-social. Globalmente, por tanto, puede afirmarse que en las primeras etapas Sartre elabora una filosofía-psicología de la persona en tanto que sujeto individual, mientras que en sus etapas posteriores desarrolla una filosofía-psicología claramente social. En todas ellas queda patente la profunda conexión entre filosofía y psicología. Para matizar y completar estas afirmaciones, en el texto central me he remitido a otros aspectos que he expuesto en ocasiones anteriores: "*J.P. Sartre: un compromiso histórico*" (A. Gorri, 1986); "*J.P. Sartre: Pensamiento Filosófico e Intervención Político-Social*" (A. Gorri, 1993); y, "*J.P. Sartre: Intercomunicación, Libertad y Psicoanálisis Existencial. Observaciones críticas*" (A. Gorri, 1995).

Sorprendentemente, muchas de las críticas que se le hacen a Sartre desde la psicología, coinciden con aquellas que hemos señalado para su filosofía. Desde una perspectiva reciente observo que, tras la muerte de Sartre (1980), numerosas investigaciones llevadas a cabo se proyectan en el sentido de aplicar los conceptos filosóficos centrales de Sartre a situaciones netamente psicológicas. Del mismo modo, la doble dimensión filosófica y psicológica de Sartre le conecta de manera muy fluida con célebres autores actuales como J. Habermas, Z. Bauman, A. Touraine, A. Giddens, M. Nussbaum, H. Gardner, D. Kahnemann, y S. Hustvedt y tantos otros que, como él, poseen una dimensión multidimensional filosófica, psicológica y social. Pero, tanto a las investigaciones mencionadas como a éstos y otros autores de perfil similar, dedico un espacio específico en la próxima Cuarta parte.

. En lo que concierne al capítulo VII relativo al tema del ateísmo intelectual en Sartre, ya conocemos por el capítulo V que éste puede ser explicado desde una triple perspectiva: por sus experiencias psico-evolutivas de la etapa del desarrollo infantil (*Les Mots*), por una concepción heredada de determinados sectores de la Iglesia ligada a una idea de Dios opuesta al pleno desarrollo del ser humano y de su libertad (*L'Existentialisme est un humanisme*) y, de modo fundamental, por su concepción fenomenológico-ontológica (*L'Être et le Néant*). Recordamos, una vez más, que este análisis lo realizamos desde una perspectiva netamente filosófica y que, por tanto, cualquier otro enfoque que se efectúe desde otro punto de vista, sea teológico, político o de meros ciudadanos creyentes, no tiene cabida en este momento. A mi juicio, no se trata de defender que a Sartre no pueda criticársele libremente desde éstos u otros muchos puntos de vista, sino que –insisto- ahora el debate es ubicado exclusivamente en el ámbito filosófico. Por otra parte, conviene también recordar que la reflexión y análisis del “hecho religioso”, no es exclusivo ni mucho menos de Sartre, por muy mediática que sea su personalidad. La mayoría de los grandes autores lo han planteado bien para defender su proyección Trascendental (existencialistas católicos) o bien para excluirla, negarla o ubicarla (véase apartado de pensadores contemporáneos): *Tous nos grands écrivains –afirmaba F. Jeanson- ont tous rencontré le fait religieux et soumis ou révoltés, confiants ou angoissés, ils ont été interpellés et ils ont répondu.*

Esto supuesto, el denominado “ateísmo” de Sartre se encuentra implícito a lo largo de toda su obra, tanto filosófica como literaria (la literatura es esencialmente la expresión de su filosofía). No obstante, se manifiesta de modo especialmente significativo en cuatro cuestiones relevantes: la

concepción del fenómeno, la trascendencia (minúscula) y la alteridad; la lucha de las libertades; la ubicación de su ateísmo propiamente dicha; y el fenómeno cultural de “la muerte de Dios”. Respecto a los primeros, el fenomenismo sartreano es una de las conclusiones de las primeras páginas de *L' être et le néant*. La estructura del fenómeno podemos considerarla como la primera manifestación «ontológica» del ateísmo sartreano: aquella confusión que creíamos intuir entre los términos *phainomenon* y *phantásmata* no significaba sino el dualismo, la estructura esencia- existencia. Es decir, planteaba el hecho de la precedencia de la existencia sobre la esencia.

Sin embargo, esto no implica, en principio, el ateísmo. El ateísmo proviene desde el momento en que se establece una estructura real totalmente inmanente, el *en-soi*, que es plena positividad y lo demás (*pour-soi*) no es más que una pura ambivalencia que participa tanto del ser como de la nada. Por otra parte, cuando Sartre afirma que «la apariencia remite a la serie total de las apariencias» no hace sino anticipar su conclusión final: el hombre no remite a otra cosa superior a él (Dios), no es una “criatura metafísica” que deba mirar hacia el cielo sino que el para-sí remite al otro. En una palabra, esas entidades numéricas que rechaza radicalmente, no son más que esa posibilidad existente en la filosofía cristiana de traspasar la barrera puramente fenoménica. Se trata de una trascendencia dentro de la inmanencia más absoluta. Es, pues, aquí donde estaría radicado el ateísmo del fenómeno.

De forma inversa, Sartre no se salva de la crítica en tanto que su método fenomenológico encuentra sus límites en este ámbito y, por tanto, no puede “filosofar” sobre otros dominios. Para Sartre, opinaban sus analistas, la realidad humana es perpetuo trascender, pero el ser hacia el cual la realidad humana trasciende no es un Dios Trascendente sino que está en su propio meollo y no es sino ella misma como totalidad. Desde la perspectiva de *l' autrui* (*EN*), Sartre lo aplica a su idea de Dios. Es decir, Dios es el *Otro*. Pero, dado que con *el otro* nos encontramos en permanente lucha y conflicto, también lo estaremos con ese Dios que no es sino el otro llevado al grado máximo. Esta idea la expresa de distintas maneras: unas veces Dios *no es necesario ni suficiente*; otras, *ni puede captar la totalidad* puesto que no tiene un “afuera” *ni es un ideal realizable*; además, Dios es el otro por excelencia que “mira” (*le regard*, *EN* 328-388) con una mirada distante, desgarradora que nos convierte en cosas, nos *cosifica*.

Desde la óptica del concepto de la libertad, es evidente que la concepción descrita de Dios como el *Otro*, implica una visión del ser del hom-

bre como *tener-que-ser*. El hombre *tiene que* defender y desarrollar su libertad, Una libertad que es esencial al hombre puesto que, recordemos, la angustia sartreana no tiene detrás un ser que se angustia, sino un ser que, en su ser, es radicalmente libertad. Lo que en realidad pretende el ateísmo sartreano es consolidar al hombre en su propia realidad: la libertad. El hombre sartreano, por una parte, proclama categóricamente su libertad y por otra, se encuentra ante la idea de un Dios opuesto a su ejercicio y desarrollo. Dicho de forma inversa, Sartre cree que si el hombre es libre, Dios no puede existir.

En cuanto a la ubicación del ateísmo sartreano, más allá de su filosofía, parece clara la influencia de su infancia reflejada magistralmente en *Les Mots*. En principio, no hay duda de que existe una íntima relación entre el Jean-Paul niño y el adulto. Como él mismo nos dice: «*tous les traits de l'enfant sont restés chez le quinquagénaire*». Y parece ser que la infancia de Sartre se desarrolló entre otros aspectos en una cierta carencia afectiva y en la vivencia de una religiosidad meramente formal o sociológica. Le mostraron: una religión como un “jouer à être”, a Dios como un ser “fashionable”, un “Gran Patron”, y a unas ideas religiosas en las que “tout le monde croyait par discretion”. Sartre cree que si las cosas hubieran sido de otra forma, “sans ce malentendu, il aurait pu y avoir quelque chose entre nous”. Esta concepción de la religiosidad la expone en muchas de sus obras como *L'enfance d'un chef* en la que reescribe las características mencionadas en *Les Mots* o en el caso de Flaubert al que caracteriza como “une melange explosive de scientisme naïf et de religion sans Dieu”.

No podemos dejar de mencionar, asimismo, la influencia que el fenómeno de la denominada *muerte de Dios* - ligado según algunas opiniones, a los fenómenos de la secularización-desacralización o de la antropologización de la teología- pudo tener en el ateísmo de Sartre. Como sabemos, etimológicamente el término “a-teo” procede del vocablo griego cuya inicial alfa privativa expresa la idea “sin”, que en este caso deberá traducirse por “sin Dios”. La pregunta clave es: ¿sin qué Dios o sin qué imagen o concepción de Dios se autoafirman los denominados ateos?. La respuesta de los tres fenómenos mencionados es la misma y es totalmente coincidente con la idea sartreana expuesta en los párrafos anteriores. Es el rechazo absoluto a la imagen de un Dios que “desde afuera” se opone o dificulta el total desarrollo del ser humano y de su plena libertad. Es la defensa de una trascendencia (minúscula) frente a la Trascendencia (mayúscula) o si se quiere, de una trascendencia dentro de la inmanencia.

Pero, ¿cómo se produce este proceso cultural evolutivo hacia el fenómeno de “la muerte de Dios”? A partir de la revolución industrial y de los avances científicos, el hombre entendió que había conseguido su mayoría de edad, la cual corroboraba sin lugar a dudas la afirmación tanto de su propia autonomía como también la del mundo. Para explicar estas realidades, Dios ya no era necesario, se le consideraba desaparecido, muerto (de ahí la expresión de “la muerte de Dios”). Comte nos había alertado ya acertadamente ante esta realidad “atea”, al describir su «ley de la evolución intelectual de la Humanidad» o ley de los tres estados. Kant y Hegel, servían de aldabonazo al concepto de inmanencia. Sobre el mismo esquema Feuerbach expone su *Esencia del cristianismo*. Marx haría célebre la frase descriptiva de la religión como *opio del pueblo*, proponiendo un planteamiento antropológico de la religión. Nietzsche, continuador de Feuerbach, proclama altivamente la muerte de Dios en defensa del hombre. Freud comparte la idea de Nietzsche de que Dios debe ser destronado para facilitar los valores humanos. Camus, anuncia que los dioses se han retirado calladamente. Dostoievski expresa la situación de su época como una relación *entre el santo y el rebelde*, y hasta el mismo cineasta I. Bergman, de claras raíces sartreanas, planteará incansablemente el hecho religioso en un contexto similar.

Frente a todos ellos, los existencialistas católicos (véase apartado específico), aclaran que las posiciones de los autores citados reflejan únicamente *la mort du dieu de la tradition aristotélique tomiste*. Heidegger afirma que estas actitudes no reflejan la *muerte de Dios* sino el fin de la metafísica. Nietzsche y Sartre son señalados por algunos como únicamente actores de un *atheisme religieux*. Otros utilizan la expresión del *Dios de los ateos*. Hay, incluso, quienes califican a Sartre como *un ateo agustiniano*. Y hasta un abad, amigo de Sartre, le confesaría confidencialmente que él no aceptaría entrar en el cielo sino le era permitido hacerlo al propio Sartre. Retomando la frase de Jean-Paul, quizás si los hechos sociales, culturales y políticos hubieran sido distintos y si quizás la religión se hubiera explicado de otro modo, “sans ce malentendu, il aurait pu y avoir quelque chose entre nous”.

Llegados ya a la CUARTA PARTE de la Tesis, he querido cuestionarme si, a la luz de las páginas anteriores, Jean Paul Sartre puede y debe ser considerado realmente como un auténtico filósofo de y para nuestro tiempo. El análisis realizado hasta ahora me ha suscitado diversos interrogantes por los que me he sentido interpelado y a los que, de algún modo, me he sentido obligado a responder. En el momento presente, pasadas cuatro décadas de su desaparición, las preguntas que me he planteado han girado en

torno a su vigencia y validez. Me he interrogado si Sartre es un autor ya amortizado o si, por el contrario, puede ser considerado un pensador actual. Me he cuestionado si puede ser conceptualizado como un filósofo contemporáneo de pleno derecho. Más aún, he tratado de averiguar si su filosofía, con sus puntos fuertes y débiles, contiene realmente elementos de interés para nuestra época. Me he preguntado, incluso, si implica contribuciones significativas y relevantes para la sociedad del Siglo XXI.

Dada la relevancia del tema, he querido analizarlo desde seis ópticas distintas e interactivas: desde el periodo que transcurre tras su muerte en 1980; como pensador contemporáneo; en la relación dialéctica con sus coetáneos; como Premio Nobel en conexión con los otros Nobel; en su conexión y afinidad con otros grandes autores *en la antesala de los Nobel*; en su proyección de relaciones internacionales y de dimensión inter-multicultural; y desde su contribución a la sociedad actual. Por el interés de los temas analizados, trataré de ampliar moderadamente los párrafos siguientes.

. En lo que concierne a la primera perspectiva (capítulo VIII), tras la muerte de Sartre, constato un proceso muy intenso y complicado que evoluciona desde el silencio, menosprecio, acusaciones y críticas de los intelectuales hasta el surgimiento, no lineal, de idas y venidas, de avances y retrocesos, de un sorprendente *renaissance sartrienne* respecto a su figura y a su obra. En esta primera aproximación analítica he observado que en los momentos inmediatos a su desaparición, los intelectuales franceses no sabían muy bien qué hacer con una presencia-ausencia que molestaba y que ignoraban si convenía convertirlo en chivo expiatorio de todos los errores anteriores, enterrarlo precozmente, evacuarlo radicalmente o reemplazarlo. Sartre se había convertido en un *étrange fardeau* sobre el que quizás había que debatir al modo *d'un véritable règlement de comptes*. Las actitudes hacia él eran encontradas, de reconocimiento y repulsa, de amor y odio.

Mientras en Francia determinados sectores intelectuales se resistían a su aceptación, personas de los cinco continentes comenzaban a ver en él una referencia válida para explicar su época y para proyectar alguna luz hacia el siglo XXI. *Ne serions-nous pas en train de vivre une sorte de retour vers Sartre?. Les Temps Modernes, les Études sartriennes* constataban que Sartre *est sans aucun doute aujourd'hui l'écrivain-philosophe le plus étudié et le plus cité de son temps*. Sus seguidores y resonances eran cada vez más numerosos y cualificados. Progresivamente se iban llevando a cabo investigaciones, tesis (como la presente), publicaciones, blogs y debates sobre

las cuestiones planteadas por Sartre. Y ¿si la gran fuerza de la obra sartreana –se preguntaba Cohen-Solal- residiera en realidad *dans ses innombrables resonances et dans la diversité de ses lecteurs de par le monde?* Algunos autores incluso se atrevieron a definirle “*as a global intellectual*”. Pero, todavía hablar, escribir o investigar sobre Sartre no acababa de estar bien visto, era ir contracorriente. Había que desmontar muchas capas de verdades y contraverdades y había que hacerlo con una fina metodología holística, fenomenológica y generativa. Se trataba de encontrar a un nuevo Sartre, leyéndole e interpretándole con nuevas claves. Parecía, por tanto, poder confirmarse un cierto *renaissance sartrienne*, pero la labor pendiente era ardua.

Desde el punto de vista de la investigación o/y desde la comparación con autores actuales, ¿podíamos realmente corroborar la continuidad de la obra sartreana?. Ésta era una prueba especialmente importante para demostrar su vigencia y validez. Debíamos verificar, por tanto, si su filosofía seguía teniendo atractivo e interés para los estudiosos humano-sociales posteriores a su muerte y, si fuera así, comprobar cuáles eran los temas sartreanos prioritarios para la investigación.

En efecto, en una primera aproximación a la literatura científica, he comprobado que la investigación llevada a cabo tras la desaparición de Sartre centra su atención prioritariamente en el estudio de sus ideas y términos esenciales. Entre ellos adquieren especial interés los conceptos de: *en-soi, pour-soi, le néant y la conscience*. Son igualmente preferentes los análisis relativos al *solipsismo*, la evolución de *L'Être et le Néant a la Critique de la raison dialectique*, la *moral* y la *política*. En torno a todos ellos, observo que los investigadores mantienen vivo su interés enfatizando y matizando aspectos relativos a los mismos, en unas ocasiones, y completando o simplemente criticando, en otras. En efecto, considero que la sugestiva documentación aportada nos permite deducir que desde el punto de vista de la investigación -unido a la *renaissance sartrienne* mencionada tras la muerte de Sartre- se ofrecen suficientes elementos para ofrecer al debate actual un inicial reconocimiento del carácter contemporáneo de Sartre.

. Pero, quería dar un paso más (capítulo IX). Para aportar nuevos elementos de juicio sobre su actualidad relevante, quería mostrar la relación de Sartre con los grandes autores de su tiempo, con algunos de los representantes de las corrientes filosóficas actuales y con algunos de los intelectuales más recientes más próximos a él como sus coetáneos, entendiendo que una relación manifiesta –positiva o crítica- demostraría de for-

ma más convincente su contemporaneidad. Coincidió con B.H. Levy en su *Sartre, the philosopher of the Twentieth Century* (2003) cuando afirma que, a pesar de que las relaciones ideológicas con sus colegas fueron frecuentemente *a essentially and tumultuous dialogue*, sin embargo Sartre no puede ser comprendido sin tener en cuenta su relación con ellos, con aquellos con quienes mantuvo a *lifelong debat*.

En esta primera aproximación a la contemporaneidad de Sartre, me ha parecido interesante observar al joven Sartre, conociendo y familiarizándose desde etapas precoces con los grandes autores; constatar su presencia incontestable en el ámbito intelectual francés; y estableciendo una relación de igualdad con los pensadores que dominaban la escena intelectual de su tiempo como eran los fenomenólogos, los existencialistas (en sus diversas ramificaciones) y los estructuralistas. Así, en lo que concierne a la relación de Sartre con los intelectuales de su tiempo, he podido constatar que desde su etapa evolutiva infantil, guiado de la mano de su abuelo Charles Schweitzer, entró en contacto con los grandes autores. Los nombres más sobresalientes de la cultura eran familiares para él: Victor Hugo y Shakespeare, Voltaire y Corneille, Proust, Spinoza y Stendhal, Zola y Balzac, Dos Passos, Dostoievski y Tolstoi, Faulkner, Kafka y Joyce...fueron sus compañeros y amigos durante su infancia, adolescencia y juventud. De ahí que exclamara en *Les Mots*: *j'ai commencé ma vie comme je la finirai sans doute: au milieu des livres*. Cuando posteriormente Simone de Beauvoir conoció a Sartre, confiesa en *Conversaciones con Sartre* que se quedó impresionada por la erudición del entonces Jean-Paul. Preludiando su futura vocación filosófica y literaria quería ser al mismo tiempo Spinoza y Stendhal, hasta que la filosofía se le presentó como "el conocimiento del mundo", dando lógica prioridad posterior a ésta. Tal decisión le hizo marchar a Alemania cuando, de acuerdo con sus primeras ideas, le informaron que Husserl y Heidegger "tenían una manera de aprehender lo real tal como era".

Simultáneamente Sartre heredó en Francia una rica y profunda tradición literaria que, de forma significativa, iba a coincidir con la idea de *l'engagement* o compromiso que él iba a describir como característica esencial del intelectual. Entre 1900 y 1914 (recordemos que Sartre nace en 1905), años que preceden a la primera Guerra Mundial, Francia ofrece notables escritores como A. Gide, M. Barres, A. France, A. Fournier, M. Proust...que describen *le tableau d'un société et une exploration de l'interiorité humaine*. Durante el periodo de las dos grandes Guerras surgen igualmente grandes autores como R. Martín du Gard, G. Duhamel y J. Romain que ofrecen *brillantes analyses*

psychologiques, de gran tradición francesa. Y surge, de manera más explícita, la expresión de *littérature engagé* que es fundamentalmente ética y trata de responder al sentido de la vida y de la existencia. Es lo que pretenden expresar los personajes de Montherland, Bernanos, Malraux, Aragon, Saint-Exupery y Giono. Es en este periodo y en este contexto cuando Sartre escribe *L'Imagination* (1936), *La Transcendance de l'Ego* (1937), *La Nausée* (1938), *Le Mur* (1939) y *Esquisse d'une théorie des émotions* (1939).

La guerra de 1940, la Ocupación y la Resistencia fueron pruebas que transformaron completamente el horizonte intelectual francés, transformando el compromiso ético en un *engagement métaphysique*. La novela es en Sartre, Camus o Simone de Beauvoir *un moyen, d'expression parallèle au théâtre et à l'essai, d'un nouvel humanisme: l'existentialisme*. En este periodo, en un alarde de fecundidad, Sartre escribe: *L'Imaginaire* (1940), *L'Être et le Néant* (1943), *Les Mouches* (1943), *Huis clos* (1944), *Les Chemins de la liberté* en sus dos volúmenes de *L'Âge de raison* (1945) y *L'Âge de raison* (1945), *L'Existentialisme est un humanisme* (1946), *Morts sans sépulture* (1946) y *La putain respectueuse* (1946). Publica asimismo: *Reflexions sur la question juive* (1946), *Baudelaire* (1946), *Situations I* (1947), *Les jeux son faits* (1947) *Les Mains sales* (1948) *L'Engrenage* (1948), *Situations II* (1948), y *La Mort dans l'Âme* o tercer volumen de *Les chemins de la liberté* (1949).

Hacia 1950 se produce un cambio de clima con la aparición de jóvenes escritores para los que realmente importante no es ya tanto el debate ideológico como la literatura en sí misma, su perspectiva técnica y formal. Aunque Jean-Paul no participa de esta nueva tendencia, lleva a cabo una fructífera producción. A este periodo pertenecen, efectivamente, las obras de Sartre: *Le Diable et le bon Dieu* (1951), *Saint Genet, comédien et martyr* (1952), *L'Affaire Henri Martin* (1953, en colaboración), *Kean* (1954), *Nékrassov* (1955) y *Les Séquestrés d'Altona* (1959). A estos años corresponden igualmente: *Critique de la raison dialectique*, precedida de *Questions de Méthode* (1960), *Les Mots* (1963), *Situations IV, V y VI* (1964), *Les Troyannes* (1965) y *Situations VII* (1965).

Desde el punto de vista del teatro (no olvidemos la interacción filosófico-teatral en Sartre), tras el surrealismo y existencialismo surge en Francia el teatro de vanguardia o de reflexión cultural. A. Jarry, R. Vitrac o A. Artaud, por una parte y Ionesco, Adamov, Genet, Beckett, por otra, son algunos de sus más célebres exponentes. El prestigio del teatro en Francia era tal que, al igual que Sartre, casi todos los grandes escritores abordaron en algún mo-

mento de su vida este género literario. Entre ellos hallamos a G. Bernanos, F. Mauriac P. Claudel y H. de Montherland. Muchos de ellos (entre ellos Sartre) utilizaron los mitos de la antigüedad clásica para adaptar los grandes temas de la existencia humana a las circunstancias actuales. Racine, A.Gide, J. Cocteau, J. Giraudoux, J. Anouilh contemporaneizaban con los personajes de *Les Mouches* de Sartre o del *Calígula* de Camus. Es, pues, en este contexto y no otro, en el que Jean-Paul Sartre adquiere madurez y construye los grandes temas de su filosofía. En suma, encontramos a un Sartre contemporáneo en contacto desde su infancia con los grandes autores de su época, formando parte integrante de los más selectos escritores de su tiempo, y le hallamos, además, comprometido plenamente con los temas esenciales de la sociedad en la que le tocó vivir. Utiliza la filosofía y la literatura para hacer de *haut-parleur* de los problemas *de notre temps* y para describir *la conscience dans un siècle qui es le notre*.

. Tratando de progresar en nuestro intento de demostrar la dimensión contemporánea de Sartre, queremos en este momento preguntarnos sobre la conexión de Jean-Paul con tres corrientes relevantes que abarcaron gran parte del siglo XX y que, de algún modo, se proyectan a lo largo del presente Siglo XXI. Son, evidentemente la fenomenología, el existencialismo y el estructuralismo. En mi opinión la posibilidad de un cotejo sartreano con estas corrientes aporta un argumento más sobre su contemporaneidad. Sobre el desarrollo de sus respectivos conceptos fundamentales, hemos dejado constancia en los primeros capítulos de la Tesis. Nos ceñimos ahora solamente a enfatizar algunos aspectos en los que podemos constatar la relación de Sartre con cada una de ellas o mejor con algunos de sus respectivos representantes. Así, a cerca de la conexión Sartre y los fenomenólogos, ya nos hemos referido en distintas ocasiones a la filosofía de Nietzsche, Husserl y Heidegger. Conviene recordar no obstante la coincidencia temporal con ellos, si bien Nietzsche muere (1900) poco antes de nacer Sartre (1905), lo que les hace compartir una filosofía general europea y, en su caso, las dramáticas experiencias de las guerras mundiales.

Sartre reconoce la influencia de dichos autores en sus grandes obras como *L'Être et le Néant* y *la Critique de la raison dialectique*. Respecto a Nietzsche, se ha hablado frecuentemente de la prolongación de su sombra en el obra sartreana. Es cierto que ambos comparten la búsqueda de un nuevo fundamento de la moral desde la perspectiva del fenómeno de *la Muerte de Dios*, pero ambos se separan al defender Nietzsche los conceptos de fuerza y voluntad de poder como base de su moral, mientras que Sartre trata de

fundamentarla en los conceptos de situación y libertad, por lo que de algún modo le sitúa “más allá de Nietzsche”. Con Husserl (1859-1938) comparte un periodo de su ciclo vital y participa inicialmente de su filosofía fenomenológica. Husserl es considerado el impulsor del movimiento fenomenológico, si bien el término había sido utilizado por Kant, Fichte, Hegel y más propiamente por Brentano. Sobre su relación con Husserl y Heidegger, en *Cahiers sur la drôle guerre* nos describe con todo detalle su progresivo alejamiento de Husserl y el correlativo acercamiento a Heidegger. La percepción por parte de Sartre de que Husserl evolucionaba hacia el idealismo y de que su análisis sobre el solipsismo no aportaba una solución suficiente, hizo que Sartre fuera aproximándose al pensamiento de Heidegger.

En relación al existencialismo, es evidente la conexión intrínseca de Sartre con su filosofía, si bien su relación difiere con sus distintas vertientes o escuelas más o menos religiosas, agnósticas o ateas. La relevancia actual del existencialismo reside, entre otros factores, en su intento de responder a los distintos problemas que la *existencia* le plantea a lo largo del tiempo. Dada la importancia que el tema de la esperanza-desesperanza de la condición humana ha constituido una cuestión esencial para todo el existencialismo en general y para Sartre en particular, me ha parecido oportuno establecer la relación de Sartre con los diversos representantes de sus diversas “escuelas” en torno a este planteamiento. Conocer cuál es la postura de Sartre respecto a la esperanza del ser humano y compararla con la de sus colegas existencialistas, me parece una buena prueba para demostrar la vigencia de su respuesta filosófica al hombre del siglo XXI. Nuestro análisis ofrece interesantes elementos para la reflexión filosófica actual: a pesar de la lógica evolución histórica y de las diferentes circunstancias socioculturales y sociopolíticas, ¿es posible y razonable adaptar a nuestros días el debate sartreano habido con las concepciones plurales de los existencialistas españoles Unamuno, Ortega y Gasset, Marañón y Zubiri?. Del mismo modo, ¿seremos capaces de construir una respuesta adecuada al hombre esperanzado-desesperanzado de nuestro tiempo, desde la perspectiva comparada de Sartre con pensadores alemanes como Heidegger, Jaspers, Bloch o Moltmann?.

En cuanto a la conexión de Sartre con los estructuralistas, ¿podemos corroborar su contemporaneidad dada la proximidad, intensidad y complejidad de sus mutuas relaciones?. La conexión es relevante dado que el Estructuralismo participó con brillantez en la segunda parte del siglo XX y se proyecta en muchos aspectos hacia el siglo XXI. Como ya hemos explicado en

otro momento, este movimiento surge hacia los años 1960, precisamente en la Francia sartreana, con las figuras de Foucault, Lévi-Strauss, Lacan, Althusser, Barts, Canguillen y Deleuze, entre otros. Estos autores revitalizaron modernos métodos de investigación que, a su vez, impulsaban la etnografía, la lingüística o el psicoanálisis. Según una impresión generalizada entre sus analistas, la primera reacción de Sartre ante los nuevos movimientos metodológicos fue claramente la de una insuficiente valoración.

La razón de fondo del recelo de Sartre hacia estos nuevos enfoques o corrientes era -según él- el reconocimiento de la primacía del *hombre* o de las *estructuras*. Sartre afirmaba no estar en contra del Estructuralismo siempre que *le structuralisme reste conscient des limites de la méthode*. Para Sartre el hombre del estructuralismo en general y de Foucault en particular se disuelve *like a face in the sand at the edge of the sea*. A su juicio, las investigaciones estructuralistas eran positivas pero abusaban del concepto de *estructura* y consecuentemente representaban un descrédito para la *historia*. El hombre estructuralista -para Sartre- no ocupa un lugar central por la sencilla razón de que lo verdaderamente importante para ellos es la *estructura: l'homme ne pensé pas, il est pensé. Le sujet n'occupe plus une position centrale*. Ahora bien, habiendo ocurrido así las cosas, en fechas recientes diversos autores creen ver posibilidades de intercomunicación entre sartreanos y estructuralistas. Para E. Roudinesco (2008), B. Scott (2016) y G.A. Trotter (2018), más allá de sus divergencias y disputas, existen importantes puntos en común y sólo un entendimiento mutuo hace posible *to invent the thought of the future*.

. En mi opinión, otro punto de vista interesante para demostrar la dimensión contemporánea de Sartre es compararle con los pensadores coetáneos más cercanos a su vida y a su obra (capítulo X). La cuestión es sugestiva, dado que todos ellos tenían una reconocida altura intelectual y su influencia indudable en el siglo XX se extiende, en nuestros días, hacia el horizonte del siglo XXI. Entre estos coetáneos próximos encontramos, entre otros, a Raymond Aron, Herbert Marcuse, Albert Camus, Merleau-Ponty, Paul Nizan, Georges Canguilhem, François Mauriac, André Gide... muchos de ellos compañeros desde L'École Normale. Si Bernad-Henry Levy (2003) nos decía en su *Sartre: the philosopher of the Twentieth Century* que Jean-Paul no puede comprenderse sin tener en cuenta a sus contemporáneos, dicha afirmación es mucho más cierta al referirla a sus colegas más allegados, aunque también con ellos la relación fuera frecuentemente la de *a tumultuous dialogue*. Como veremos a continuación, la importancia de esta controvertida dimensión

sartreana ha suscitado el interés de muchos analistas. En cualquier caso, la polémica relación de Sartre con sus intelectuales más cercanos tuvo una extraordinaria excepción llamada Simone de Beauvoir.

A mi juicio, la aportación filosófica, literaria y política de Simone de Beauvoir confirma y complementa la contemporaneidad de Sartre. Al igual que éste, ofrece una amplia y relevante investigación sobre los temas esenciales de su tiempo que, en gran parte, es el nuestro. Su evolución biográfica y profesional se produjo globalmente de forma paralela a la de Sartre. Sus ideas filosóficas fueron expuestas, entre otras, a través de *Pyrrhus et Cinéas* (1944), *Pour une morale de l'ambigüeté* (1947), *L'Amérique au jour le jour* (1948), *L'Existentialisme et la sagesse* (1948), *Privilèges* (1955) y *Le longue marche* (1957). Sus *Memorias* constituyen un testimonio autobiográfico excepcional, lleno de un profundo contenido y de una rica expresión formal. Se desarrollan a lo largo de cuatro volúmenes: *Memoires d'une fille rangée* (1958), *La force de l'âge* (1960), *La force des choses* (1963) y *Tout compte fait* (1972). Como Sartre, entiende que filosofía y literatura son dos caras de la misma realidad que se complementan mutuamente. Expresa su pensamiento en forma de novela en obras como *L'Invité* (1943), *Le sang des autres* (1944) y *Tous les hommes sont mortels* (1947). Utiliza la expresión teatral en *Les bouches inutiles* (1945), y el relato en *Une morte très douce* (1964). Las obras que le otorgaron mayor popularidad fueron, sin duda, *Le deuxième sexe I y II* (1949) en defensa de la condición femenina y *Les Mandarines* (1954) por la que obtuvo el Premio Goncourt y en la que confluyen todas sus vertientes intelectuales. También como en Sartre, su obra ha suscitado numerosos estudios. En fechas relativamente recientes, C. Amorós (2009) ha analizado su método en conexión con el psicoanálisis existencial; A. Shepherd (2018) se ha centrado en su perspectiva comparada entre *existencialisme and Marx, as a methodological tool with which to analyse the social position of women*; y S. Naïr (2019) trata de “acompañar a Simone de Beauvoir” recogiendo la idea central de las últimas páginas de *Le deuxième sexe* sobre “la igualdad dentro de sus diferencias” entre hombres y mujeres. En síntesis, aunque sería totalmente injusto analizar la figura de Simone de Beauvoir exclusivamente en función de la de Jean-Paul, dada su propia personalidad como filósofa y escritora, considero que su vida y su obra constituyen un elemento más que corrobora el carácter contemporáneo de Sartre.

De igual modo, aunque desde posicionamientos distintos, la relación de Sartre con Raymond Aron representa una prueba más de la contemporaneidad sartreana. Ambos convivieron en una época convulsa y desde sus distintos

puntos de vista ofrecen una importante reflexión filosófica, social y política para el mundo de nuestros días. Partiendo de una coincidencia fundamental en la preocupación por el análisis social de su tiempo, se fue produciendo un distanciamiento ideológico-político progresivo, ofreciéndonos como resultado dos puntos de vista relevantes que se proyectan nítidamente en el siglo XXI. El excelente trabajo de D. Bell (1990), publicado una década después de la muerte de Sartre, nos aporta una clara descripción de ambos posicionamientos relativos a “un filósofo existencialista que dominó el discurso” y un “sociólogo analista político que representó la encarnación del liberalismo francés” y cuyo enfrentamiento se proyectaba en “tres niveles”: filosófico, literario y político. También Annie Cohen-Solal (2005), perfecta conocedora de ambos, nos aporta un sugestivo estudio comparado entre estas dos fuertes personalidades.

Entre los sucesos que originaron su mutuo enfrentamiento estuvieron *la cuestión juive* expuesta por Sartre en su *Réflexions* (1954) y los acontecimientos de Mayo del 68. Circunstancialmente, ambos sufrieron una similar progresiva decrepitud y tuvieron la ocasión de despedirse con aquel expresivo “mon petit camarade” de Aron a Sartre y cuyo apretón de manos dio la vuelta al mundo. Tanto Sartre como Aron habían apartado el pensamiento intelectual francés de sus raíces nacionales para llevarlo a la tradición filosófica alemana, el uno a Heidegger y el otro a Max Weber. Desde una perspectiva actual, considera Bell que gran parte de los temas de los respectivos pensamientos de Sartre y Aron han entrado en una nueva dimensión ya que el siglo XXI se ha puesto en marcha sobre un plano diferente. No obstante - concluye- permanecen vigentes: “su temor a las fuerzas irracionales de la Historia, canalizadas ahora en conflictos raciales y étnicos; su escepticismo y su duda sobre las ideologías y las pretensiones de verdades absolutas”. Perdura asimismo su “ética de la responsabilidad, en tanto que anclaje necesario para aquellos que pisan la senda de la política”.

Igualmente interesante es la perspectiva Sartre-Aron-Marcuse, cuyo diferente análisis del rol desempeñado por los intelectuales en la segunda posguerra y su diversa opinión sobre acontecimientos como la guerra del Vietnam y la evolución del régimen soviético, ofrece elementos relevantes para el debate actual. Asimismo, la conexión específica de Sartre-Marcuse, vista desde *El final de la utopía* de éste, nos oferta la posibilidad de aceptar a un Sartre realmente “utópico”. Ahora bien, dado que el concepto de *utopía* conlleva una gran riqueza y complejidad de matices, he recurrido al Prof. J. M. Hernández Losada quien, en la presentación del número 29 de la *Revista Internacional de Filosofía Política* (2007) expone comparadamente las

opiniones de sus colaboradores como Sisa, C. Gómez, y K. Kumar o A. Rivero, que a su vez siguen la línea que va de Mannheim a Bloch. Según Hernández Losada, la clave está en “cómo el *thymos* platónico puede quedar satisfecho en el seno de la democracia liberal”. Por otra parte, Marcuse -en su *Final de la utopía*- une significativamente la idea de *utopía* con la idea de *tolerancia*. Puesto que este concepto de tolerancia entraña también multitud de aspectos, he recurrido nuevamente al Prof. Hernández Losada (2001 y 2007), a través de sus dos textos “la tolerancia y el futuro del liberalismo” y “la tolerancia, laicismo y ciudadanía en la formación de la identidad europea”. En el primero defiende que, a pesar de sus diversas acepciones, fundamentar la tolerancia en los derechos humanos “es nuestra mejor herramienta”. En el segundo nos explica el sentido de la tolerancia en relación con la idea del laicismo, concluyendo que una sociedad democrática no puede imponer a sus miembros, “como precio para su admisión”, la renuncia a una identidad cultural o grupal “si ésta no es incompatible con la propia expresión de la igualdad democrática”. Ambos conceptos nos sugieren la idea de un Sartre *utópico y tolerante*, correlativa con las distintas etapas evolutivas de su vida.

Respecto a las relaciones de Sartre con Merleau-Ponty, podemos afirmar que pasaron por dos etapas totalmente distintas. En la primera, su coincidencia biográfica e intelectual fue total. En la segunda, experimentaron un progresivo distanciamiento ideológico debido fundamentalmente al posicionamiento de Sartre respecto al marxismo. En realidad, las divergencias filosóficas que subyacían en las reflexiones de ambos pensadores ya habían tomado forma con sus respectivos descubrimientos de la fenomenología, que M. Ponty había reflejado en su *Phénoménologie de la perception*. Merleau-Ponty representaba el filósofo auténticamente husserliano que tan brillantemente se había opuesto a él y que, con gran agudeza, había desmontado la mecánica sartriana. En *Les aventures de la dialectique* -fundamentalmente en el capítulo “Sartre et l’ultra-bolchevisme” y en su *Épilogue*- M. Ponty desarrolla un sutil y profundo análisis de las relaciones de Sartre con el fenómeno comunista. La realidad es que Sartre no finalizó nunca la discusión ideológica con M. Ponty –ni a nivel filosófico ni a nivel político. Sartre afirmaba que “los dos éramos fieles a nosotros mismos”. Merleau pretendía que el concepto de intencionalidad le orientara hacia la espontaneidad, mientras que Sartre encontró en él un acceso a la libertad. Ambos constituyen el fiel reflejo de una evolución ideológico-intelectual concerniente a las situaciones de su época que, aunque en situaciones distintas, puede aplicarse al mundo de hoy. Son dos interpretaciones, dos respuestas dadas desde la honestidad de cada uno de los autores, si bien,

como afirmaba M. Ponty los totalitarismos y sus dramáticas repercusiones “no dejan lugar a dudas”.

Otro ejemplo evidente de la contemporaneidad de Sartre, es su relación con una figura especialmente significativa como es Jorge Semprún. Un estudio comparativo entre ambos nos muestra una coincidencia biográfica, intelectual, literaria, social y política. Incluso sus respectivas relaciones con el socialismo marxista estuvieron marcadas por la doble faceta de proximidad (de afiliación incluso en el caso de Semprún) y de distanciamiento respecto a las posiciones oficialistas. La significativa entrevista que Semprún realizó a Sartre, nos muestra la reflexión compartida de dos grandes intelectuales sobre cuestiones sartreanas tan esenciales como la filosofía, la literatura, la relación entre ambas, la libertad, el compromiso, la acción política y el socialismo. Al comenzar su entrevista, Semprún describe el marco contextual de la misma como caluroso, de rigor intelectual y de entusiasmo lúcido. Reconoce a Sartre como una presencia original, realmente insustituible en el mundo del pensamiento y de la acción. Afirma entrar de lleno, desde el principio de la conversación, en los tres temas fundamentales de Sartre: la filosofía, la literatura y la política. Sobre cada una de ellas, surge la personalidad sartreana que reafirma las ideas centrales de su trayectoria vital. Sobre la filosofía, Sartre recuerda que “tiene que serlo todo o no ser nada”. La filosofía es “el hombre planteándose cuestiones sobre sí mismo”. No hay una diferencia en la conjuntura “entre pensamiento y acción”. En realidad es la acción la que pone el pensamiento al descubierto. En cuanto a la literatura, nos recuerda las ideas centrales de *Qu'est-ce que la littérature* (1948) en la que concibe al escritor como una persona *engagé* con la temática de su tiempo. Literatura que es complementaria de la filosofía y de la política. La filosofía no es simplemente la “comprensión” del hombre; deja de ser contemplativa para convertirse en “práctica”, es decir en acción política para transformar las condiciones de la existencia. La verdadera literatura comienza donde la filosofía se detiene. Filosofía, literatura y política son simplemente tres maneras interactivas de actuar sobre el hombre. Semprún finaliza la entrevista dirigiéndose a Sartre: todo lo anterior nos conduce a la pregunta: ¿qué es el socialismo para Vd.?, a lo que Sartre responde: el socialismo es, ante todo, el movimiento de los hombres hacia su liberación. La afirmación de esa libertad conduce a los hombres a tomar en sus manos su destino, colectiva e individualmente. Pero, matiza Sartre: no creo que el socialismo exista hoy en parte alguna. No considero el socialismo como un Edén, sino más bien como algo en desarrollo indefinido que debe poner al hombre en posesión, cada vez mayor, de sus problemas, de su tragedia y de sus poderes de acción. En mi opinión, desde

esta sugestiva perspectiva, Sartre y Semprún representan, con distintos matices, dos excelentes reflexiones del Pensamiento, de indudable interés para la sociedad actual.

Así pues, a la luz de las páginas anteriores, vamos comprobando que Jean-Paul Sartre es, sin duda, un autor contemporáneo. Su precoz contacto con los grandes pensadores que influyeron en su época, su presencia incontestable en el ámbito intelectual francés así como el interés investigador actual por los temas centrales de su filosofía, son una prueba incontestable de ello. Por otra parte, su conexión con los fenomenólogos, existencialistas y estructuralistas cuya mensaje sigue proyectándose hacia nuestros días y su relación dialéctica con sus célebres contemporáneos, justifica el sorprendente *renaissance sartrienne*.

. Existen, no obstante, otras relevantes razones que en mi opinión (capítulo XI), corroboran la vigencia del pensamiento y de la obra de Sartre. Entre ellas destaca, obviamente, su rango de Premio Nobel que le conecta fácilmente con los grandes autores de nuestro tiempo. Como sabemos, el Premio Nobel constituye el mayor reconocimiento internacional a una persona sobresaliente por su investigación o/y que ha hecho una notable contribución a la sociedad o/y que ha contribuido al progreso y bienestar de la humanidad. En el caso de Sartre la concesión de dicho galardón en 1964 lo es de manera específica *por la amplia influencia de sus textos, por su trabajo rico en ideas, por un espíritu lleno de libertad y que se caracteriza por la búsqueda de la verdad*. Sin duda, una excelente descripción de la figura que estamos tratando de investigar en nuestra Tesis Doctoral.

A pesar de ello, Jean-Paul Sartre rechaza la aceptación del mismo, al igual que lo había hecho previamente con la no aceptación de la gran distinción de *La Légion de Honor* después de la guerra, y con su renuncia a una cátedra en *Le Collège de France* en los años cincuenta. ¿Cuáles fueron, en realidad, las razones que le condujeron a tomar tales decisiones?. Desde un principio alegó, dentro de su habitual inconformismo, ser un premio político, negándose a ser “institucionalizado”. Al año siguiente de su concesión-rechazo, confesaba a Jorge Semprún que las razones que le han llevado a su rechazo eran de dos tipos. “Unas, de tipo subjetivo, y otras de tipo objetivo”. La razón subjetiva – explica- se desprende de mi concepción del intelectual, del escritor, que tiene que ser un realista crítico, y rechazar “toda institucionalización de su función”. La razón objetiva era otra: entendió que no es posible aceptar un premio que no es verdaderamente internacional, ya que lo consideró como “un premio del Oeste” que no tenía en cuenta el enfrentamiento cultural Este-Oeste. Por otra

parte, creía que se le concedía “porque soy de izquierdas, pero soy al mismo tiempo un pequeño burgués del Oeste”. Más tarde, en 1982, en sus *Conversaciones* con Simone de Beauvoir, le confesaba también que las razones por las que siempre había rechazado todo lo que hubiera podido distinguirlo estaba ligado a la idea de que “mi realidad profunda está por encima de los honores”. Era, en realidad, una cuestión de ética “para un escritor revolucionario”.

En cualquier caso, a pesar del rechazo personal, le fue concedido. Oficialmente es el Premio Nobel de Literatura. Desde mi punto de vista, se trata de un Premio Nobel de Literatura...filosófica, ya que en Sartre Literatura y Filosofía no son sino dos caras de una misma realidad. Sartre era sin duda un hombre de Letras, tal como nos dejó descrito magníficamente en *Les Mots* (1963). Sin embargo, su vida y su obra como filósofo, escritor y hombre de acción política, son la misma cosa. Se trata de un único análisis centrado en el ser humano y su *existencia*. De este modo, Sartre, se incorporó a esa élite intelectual de Premios Nobel de Literatura que, como él se movían entre la literatura propiamente dicha, la reflexión filosófica y el compromiso con las inquietudes de su época, tal y como reflejan las propias Actas de recepción del Premio. Entre los franceses, antes que él lo habían recibido notables personalidades como Henri Bergson (1927), *en reconocimiento a sus ideas ricas y vitalizantes y a la habilidad brillante con que las ha presentado*. André Gide (1947), *por sus escritos comprensivos y artísticamente significativos en los que los problemas humanos y la condiciones de la vida se han presentado sin miedo a la verdad y con una perspicacia psicológica aguda*. François Mauriac (1952), *por el discernimiento profundamente espiritual y la intensidad artística con los que ha penetrado en sus obras el drama de la vida humana*. Albert Camus (1957), *por su importante producción literaria que con una seriedad clarividente ilumina los problemas de la consciencia humana en nuestra época*. Saint-John Perse (1960), *por las imágenes evocadoras de su poesía que reflejan las condiciones de nuestro tiempo*. Antes que Sartre, fuera de Francia, lo había recibido entre otros Ernst Hemingway (1954), de Estados Unidos, *por su dominio del arte de la narrativa y su influencia en el estilo contemporáneo*. Con todos ellos mantuvo una estrecha relación intelectual y personal, aunque dentro de la lógica diversidad de opiniones totalmente necesaria e intrínseca a una sociedad plural.

En relación a Jean Paul, si H. Bergson (Nobel en 1927), representó un verdadero precedente filosófico para Sartre, A. Gide (Nobel 1947) constituye el “Gide vivant “ que descubrió sorprendentemente a Sartre a través de *Le Mur*

(1939). En el caso de F. Mauriac (Nobel 1952), se trata de cotejar dos concepciones de carácter religioso-católico, en el primero, *versus* un ateísmo existencialista, en el segundo. Por su parte, Saint-John Perse (Nobel 1960) es la perfecta expresión poética que implica paralelamente un profundo pensamiento afín a Sartre. A. Camus (Nobel, 1957), a su vez, significa para Sartre una realidad especialmente significativa, de proximidad personal inicial y de distanciamiento ideológico-político posterior.

Después de él, lo recibieron otros muchos que, desde perspectivas distintas, coincidían en lo fundamental, en reflexionar e investigar sobre la realidad humana y social. Tras la muerte de Sartre nos encontramos, entre otros, con el polaco C. Milosz (P. Nobel 1980) que, según rezan las Actas de concesión del Nobel, *expresó con lucidez la condición humana en un mundo de graves conflictos*; con el inglés W. Goldin (Nobel, 1983), que *ilumina la condición humana en el mundo de hoy en día*; con el checo J. Seifert (Nobel, 1984), que *proporciona una imagen libertadora del espíritu indomable y la versatilidad del hombre*. En los últimos años hallamos al francés P. Modiano (Nobel, 2014), que *ha evocado los más inaccesibles destinos humanos y descubierto el mundo de la ocupación*; a la rusa S. Aleksievich (Nobel, 2015), *por sus escritos que constituyen un monumento al sufrimiento y al coraje de nuestro tiempo*; al austriaco, en fin, P. Handke (Nobel, 2019) que, *con ingenio lingüístico, ha explorado la especificidad de la experiencia humana*. Realmente, tras estas descripciones, no nos resulta nada complicado adivinar la figura sartreana por: su análisis lúcido de la condición humana, por su preocupación por el hombre y mundo de hoy, por la lucha indomable por la libertad, por haber denunciado incansablemente innumerables ámbitos de ocupación, por haber demostrado reiteradamente coraje ante el sufrimiento humano, y por haber intentado describir “con ingenio lingüístico” lo esencial de la existencia humana. Sartre, en suma, añadía un argumento más, esencial, para dejar clara su contemporaneidad.

Respecto a la relación Sartre-Camus, me remito al apartado específico que he elaborado. Sorprendentemente, en la disyuntiva de estos dos pensamientos filosóficos progresivamente distanciados, hallo el análisis histórico, reflexivo y comprometido de otro gran Premio Nobel (2010), Mario Vargas Llosa. En mi opinión, interpreta perfectamente la relación *entre Sartre y Camus* y su planteamiento entre ambos autores responde muy certeramente a dos modos de concebir tanto el ser humano como la propia realidad social plenamente vigentes en nuestros días. M. Vargas Llosa es considerado uno de los grandes pensadores y escritores de los siglos XX y XXI y ha sido, como

Sartre, objeto de numerosos y relevantes galardones. Nacido en 1936, años más tarde que Sartre (1905), le tocó vivir en relación a éste los efectos de las dos Guerras Mundiales (1914-1918 y 1939-1945), de la crisis mundial de 1929 y de la expansión de los nacionalismos. La obra de M. Vargas Llosa es realmente extensa y abarca (al igual que en Sartre) todos los géneros: desde el ensayo, a la novela, al teatro y al periodismo.

Sin embargo, para describir la “posible” conexión de Vargas Llosa con Sartre no encuentro documento más bello y sincero que su discurso oficial, pronunciado en respuesta a la recepción del Premio Nobel el 7 de diciembre de 2010. Según el acta oficial de la concesión del Premio Nobel, a Mario Vargas Llosa le fue concedido “por su cartografía de las estructuras de poder y sus imágenes mordaces de la resistencia del individuo, la rebelión y la derrota”. M. Vargas Llosa dedica su excelente texto al “Elogio de la lectura y la ficción” que, desde el inicio, me recuerda al de *Le Mots* (1963) de J. P. Sartre. Al igual que Jean Paul, nos confiesa su relación y aprendizaje precoz con / de los grandes autores, entre los que menciona al propio Sartre y Camus. Sartre me enseñó – confiesa- que las palabras son actos y que una novela, una obra de teatro, un ensayo, comprometidos con la actualidad y las mejores opciones, pueden cambiar el curso de la historia. Camus y Orwell (me enseñaron) que una literatura desprovista de moral es inhumana.

En fechas relativamente próximas, C. Fernández Cozman (2014) nos ha ofrecido una interesante descripción de la relación de Vargas Llosa con J.P. Sartre y especialmente de su debate permanente con A. Camus. Según este autor (2014), Vargas Llosa descubrió su pasión por la literatura en contacto con las letras francesas. Leyó a Sartre y a Camus, y “fue testigo privilegiado de una polémica que atravesó la cultura francesa durante algunas décadas”. La evolución del pensamiento de Vargas Llosa, dentro del contexto existencialista, “implica el paso de Sartre a Camus, desde la *littérature engagée* hasta la denominada “moral de los límites” que el artífice de *L'Étranger* supo poner sobre la mesa”.

En realidad, el estudio de C. Fdez. Cozman (2014) sobre “Francia y su literatura en la ensayista de Mario Vargas Llosa”, se refiere a la obra del propio *Mario Vargas Llosa* que publicó un año después de la muerte de Sartre, en 1981, titulada expresivamente *Entre Sartre y Camus. En este trabajo, el Premio Nobel 2010 Vargas Llosa recoge una colección de ensayos y escritos sobre Sartre y Camus, que habían sido publicados previamente por Vargas Llosa en -*

diferentes periódicos y revistas a lo largo de más de 20 años, entre 1960 y 1981. Según reza la presentación de la obra, en 1983 los escritos que componen el libro fueron incorporados a *Contra viento y marea* (1962-1982), publicada por Seix Barral en 1983. En esta obra analiza diversos temas sartreanos como: “los otros”, el Nobel, el marxismo, “los secuestrados”, el papel del intelectual, y Flaubert. Se refiere también, lógicamente, a Camus en su: “revisión”, la literatura, y “la moral de los límites”. A ambos les dedica un excelente prólogo. No olvida a Simone de Beauvoir en: “Una muerte muy dulce” y en “Las bellas imágenes”, a cuyas obras me he referido en otro momento.

Por otra parte, Mario Vargas Llosa ha estudiado autores a los que igualmente he mencionado en capítulos anteriores como Ortega (“Rescate liberal de Ortega y Gasset”, 2010); Malraux (“La condición humana de André Malraux”, 2010); Semprún (“Las vidas de Jorge Semprún”, 2011); y Aron (“Raymond Aron, el espectador comprometido”, 2017 / “Raymond Aron, el compromiso liberal”, 2017). Los temas tratados respecto a dichos autores son en gran parte coincidentes con los que personalmente he enfatizado. Asimismo, tal como resume en su Discurso de obtención de Premio Nobel, V. Llosa defiende “la cultura de la libertad” (1987), a la que considera como “un desafío de fin de siglo” (1996), denunciando las dictaduras (2000), las amenazas de los nacionalismos (2010), y confesándose un liberal (2005), cuyo pensamiento considera “de actualidad” (2010), señalando de este modo “el camino hacia la ruptura” (2016). En suma, no parece arriesgado poder afirmar que Mario Vargas Llosa, a la luz de su trayectoria profesional y personal -*entre Sartre y Camus*- expresa la búsqueda de su propio camino hacia el compromiso y la libertad.

. No menos significativa es la conexión que he corroborado (capítulo XII) de Sartre con un conjunto excepcional de pensadores que, sin haber recibido el Premio Nobel, han sido altamente reconocidos y galardonados y a los que habitualmente se les considera *en la antesala de los Nobel*. Entre ellos me merecen una especial mención: J. Habermas, Z. Bauman, A. Touraine, y A. Giddens. Constituyen filosofías-sociologías-psicologías interactivas afines a Sartre que, desde sus distintas perspectivas, actúan como auténticos técnicos humano-sociales, ofreciendo una respuesta plural del Pensamiento a la sociedad igualmente plural de nuestro tiempo.

En lo que concierne a J. Habermas (Dusseldorf, 1929), nació años más tarde que Sartre (1905), lo que le aporta una óptica distinta respecto a determinados hechos históricos. No obstante, son varios los puntos que ambos

tienen en común. Desarrolló como él un perfil intelectual multidisciplinar. Estudió Filosofía, Psicología, Literatura (además de Sociología y Economía) en las Univ. de Gotinga, Zurich y Bonn. Desarrolló como Sartre (aunque en circunstancias distintas) una proyección social ya que ingresó en el Instituto de Investigación Social de Frankfurt bajo la tutela de su maestro Theodor Adorno. Filósofo, psicólogo y sociólogo, fue profesor en dichas materias en Frankfurt desde 1964 a 1971 y profesor de Filosofía Social y Filosofía de la Historia desde 1983 a 1994. Altamente galardonado, como Sartre, fue Doctor honoris causa por diversas universidades. Obtuvo Premios como: Hegel de Stuttgart (1973), Sigmund Freud de Darmstadt (1976), Adorno (1980), Sonning (1987), Príncipe de Asturias (2003), Holberg (2005), J. Brunet UPNa (2009), y Das Glass der Vernunft (2013).

Su perspectiva intelectual también nos recuerda (siempre con matices diversos) a la de Sartre, siendo considerado como una de las figuras contemporáneas más destacadas del ámbito intelectual. Al igual que Jean-Paul, es un referente imprescindible del pensamiento moderno, del debate epistemológico de las ciencias sociales, paradigma del intelectual *engagé* con los problemas morales de su tiempo, comprometido con la defensa de los valores democráticos, con la justicia y la solidaridad. Como hemos mencionado, ambos poseen una relación estrecha con la psicología, si bien en el caso de Habermas lo fue a través de Adorno, su modelo, y de la Escuela de Fráncfort, de cuya segunda generación fue una de sus más brillantes figuras. Adorno y Escuela de Fráncfort, por cierto, de gran influencia en la psicología contemporánea.

El Acta del Jurado del Premio P. de Asturias (2003) considera a Habermas un clásico de las ciencias sociales y de la filosofía, reconoce su compromiso con la investigación y la reflexión crítica sobre las teorías de la sociedad moderna y los problemas del hombre actual en busca de soluciones prácticas para el impulso de la democracia presente y futura. Según los miembros del Jurado, Habermas, en la tradición filosófica de Weber, Parsons y Mead, desarrolla una teoría de la acción comunicativa, una ética del discurso y una política basada en la deliberación. De esta descripción de Habermas realizada por el Jurado, deduzco que coincide con Sartre en aspectos tan esenciales como ser un clásico de la filosofía y ciencias sociales, llevar a cabo una reflexión crítica, preocuparse por los problemas del hombre actual y plantear el tema de la comunicación, de la ética y de la reflexión política (876).

Cuando observamos, en Habermas los temas de sus obras: perfiles fi-

losófico-políticos (1971), capitalismo tardío (1973), materialismo histórico (1976), conciencia moral y acción comunicativa (1983), el discurso filosófico de la modernidad (1985), el pensamiento postmetafísico (1990), la necesidad de revisión de la izquierda (1991), la inclusión del otro (1997), fragmentos filosófico-teológicos (1997), el Occidente escindido (2004), the dialectics of secularization (2006), el discurso en la aceptación del Premio J. Brunet de la UPNa (2008), etc., no nos resulta difícil establecer una conexión con los temas tratados por Sartre, si bien, como hemos señalado, con ópticas distintas y a veces encontradas. En tal sentido, al comparar a Sartre con Habermas es importante tener en cuenta, desde el principio, la acertada observación de C. Amorós (1995). A decir de esta analista, es preciso ser consciente de que Sartre plantea los problemas la mayoría de las veces, “a un nivel ontológico”, enfoque no siempre coincidente con el de Habermas de carácter más bien sociológico y político.

Algo similar a lo que hemos descrito de J. Habermas, podríamos afirmar en relación a Zygmunt Bauman, (1925 – 2017). Nacido como Habermas años más tarde que Sartre, comparte no obstante con éste muchos de los hechos históricos del Siglo XX que hemos mencionado. Con matices ideológicos diferentes, ambos se prolongan hacia el Siglo XXI. Bauman fue un excelente filósofo, sociólogo, profesor universitario y ensayista polaco, de origen judío. Afincado en Reino Unido fue, ciertamente, no menos ensalzado y criticado que el propio Sartre. En 2010, fue reconocido con el Premio P. de Asturias, precisamente de forma conjunta con Alain Touraine, al que nos referiremos a continuación.

En su Discurso de recepción del Premio P. de Asturias en 2010, Bauman liga su concesión a la conexión de su pensamiento filosófico-sociológico con las humanidades y con la comunicación humana, que nos recuerda profundamente a la concepción sartreana. Bauman es considerado uno de los sociólogos contemporáneos más significativos por su análisis de los cambios y los movimientos sociales de los siglos XX y XXI. La temática de sus obras nos conduce, dentro de sus evidentes diferencias, al igual que en Habermas, a muchas de las cuestiones tratadas por Sartre, aunque a veces con términos diferentes: *freedom* (1988), *en busca de la política* (1999), *Culture as praxis* (1999), *Hermeneutics and social Science* (2001 y 2002), *la ambivalencia de la modernidad* (2002), *múltiples culturas, una sola humanidad* (2008), *The art of life* (2009) etc.. Su concepto nuclear de “sociedad líquida” nos retrotrae a la concepción sartreana de la fluidez, el cambio, la adaptación, la emancipación, la transformación y la trascendencia. Desde sus conceptos de

modernidad sólida y modernidad líquida se refiere frecuentemente a Sartre a lo largo de sus obras llegando, incluso, a considerar muy acertada la traducción de los viscoso de la náusea por el *slimy* inglés. Hay igualmente una cierta conexión entre las respectivas concepciones de la libertad individual-colectiva. Concibe, como hemos mencionado, la sociología desde una acepción profundamente antropológica, como lo hace Sartre y, para algunos analistas, existe una analogía entre su idea del proletariado marxista y los conceptos del *en-soi*, *pour-soi* y la *conscience* sartreanos.

No obstante, entiendo que se separa de Sartre, entre otras cosas, en la aceptación de algún impulso innato, determinista, que le asocia a Freud. Principalmente ambos se diferencian en que mientras Sartre no acabó nunca de ser un verdadero marxista, Bauman nunca dejó de serlo. Bien es cierto que sus relaciones con el socialismo marxista, al estilo sartreano, no siempre fueron fáciles. Si recordamos, durante y después de la Segunda Guerra Mundial se había comportado como un comunista comprometido, pero en 1968, a consecuencia de la purga originada en Polonia, fue expulsado junto a otros comunistas de ascendencia judía y renunció al Partido Unificado Polaco.

En cuanto a A. Touraine (1925), nacido como Bauman (1925) y Habermas (1929) años más tarde que Sartre, sufrió como éste la vivencia de una intensa y dramática realidad social y política, a la que nos hemos referido previamente. Estudió en la Escuela de Estudios Superiores en Ciencias Sociales y, al igual que Sartre, en la Escuela Normal Superior de París. Sociólogo, francés como Jean Paul, investiga principalmente la sociedad post-industrial y los movimientos sociales (tema cercano a J. Paul). En 2010 compartió con Z. Bauman el Premio P. de Asturias. En su extensa obra, A. Touraine muestra ser un buen conocedor del pensamiento de Sartre. *Pourrons-nous vivre ensemble? Egaux et différents*, se preguntaba en 1997; “L’un et l’autre sexe”, 2001; *Un nouveau paradigme*, 2005; *El mundo de las mujeres*, 2007; *La mirada social*, 2009; *Premio citado P. Asturias* en 2010, y *Después de la crisis. Un futuro sin marginación*, 2011, son algunas de sus obras. Las preocupaciones de Touraine reflejadas en estos textos coinciden en gran parte con los temas planteados por Sartre (aunque a veces con resultados no necesariamente coincidentes). Lo sorprendente es que, de las obras citadas, varias de ellas versan sobre “el mundo de las mujeres”, lo que también le aproxima a la temática sartriana y más todavía a la de Simone de Beauvoir. Recordemos, a este respecto, que En *la ceremonia del adiós* (1982) Sartre se refería a la igualdad entre hombres y mujeres y a la importancia que éstas habían tenido en su vida. Sobre la obvia conexión con Simone de Beauvoir, me

remito a nuestro capítulo específico. En cualquier caso, en Touraine, el tema femenino, como a él le gustaba denominarlo, debe ser interpretado (como lo hacía siempre Sartre) desde su pensamiento general, en este caso relativo a los movimientos sociales de liberación, la igualdad y las diferencias, y la sociología de la libertad.

En su obra *La mirada social* (2009) Touraine dedica un capítulo al tema de *Sombras y Luces* donde analiza la cuestión: “Después de Jean Paul Sartre”. Para él, hay un Sartre “dulce” o “blando” que escribió *L’Existentialisme est un humanisme* y que intentó la aventura del RDR, movimiento que, en opinión de Touraine, repudiaba tanto el estalinismo del PC francés como el reformismo socialdemócrata y que Sartre abandonó en 1949. Pero, había también otro Sartre “irreal”, cuya imagen se disolvió en las posturas progresivamente radicales que fue asumiendo a partir de 1956, proclives al pensamiento del socialismo marxista. En otro momento, a propósito de su aproximación al socialismo marxista, Touraine vierte sobre Sartre una crítica sentida y personal. No pretendo juzgarle –dice Touraine- pero su opinión básicamente favorable acerca del Partido Comunista *suenas algo extraña y molesta a un historiador-sociólogo como yo, que ha aprendido con Hannah Arendt y con el propio Claude Lefort qué es el totalitarismo.*

Respecto a la conexión Sartre – A. Giddens, más allá de sus diferencias de edad, biográficas, sociológicas - filosóficas, académicas, de posicionamiento político etc., nos refleja una coincidencia contemporánea fundamental. Ambos son considerados dos analistas de primer orden de la realidad social, efectuada incluso, en determinadas situaciones, desde una misma perspectiva psicosocial. Si Sartre trata de sintetizar y superar a Husserl y Heidegger, Giddens lo hace respecto a Marx, Durkheim y Weber. Las obras de Giddens sobre la Teoría de la estructuración, la Teoría Social, la relación Capitalismo-Marxismo, la constitución de la sociedad, más allá de la izquierda y la derecha...posibilitan sin duda un debate mutuo. Los dos se preocupan de la condición humana en su vida cotidiana. Hacen alusión a la interacción social, las etapas evolutivas de la infancia-vejez-muerte y a la psicosociología del cuerpo y de la salud. Prestan especial atención a la pobreza y la exclusión social, al racismo y la emigración, a los movimientos sociales y al hecho religioso. Giddens se ubica políticamente en el centro izquierda, mientras Sartre oscila evolutivamente, adoptando con frecuencia actitudes extremas. Sartre se comporta a veces como el Habermas neomarxista de la Escuela de Frankfurt y en ocasiones como el Rawls procedente de la filosofía moral de inspiración analítica. Giddens contradice al Sartre radical y se aproxima al

Sartre decepcionado del socialismo marxista. La “tercera vía” entre capitalismo y marxismo que constituye la característica que le define y cuya denominación Luckas atribuye al existencialismo, puede ser compatible si tomamos como referencia la síntesis del Sartre del *L'Être et le Néant* y de la *Critique de la raison dialectique*. Se asimila más al Sartre del *Existentialisme est un humanisme* y a aquel que algunos analistas atribuyen en sus últimos años a su “existencialismo liberal”. En suma, la conexión de Sartre con J. Habermas, Z. Bauman, A. Touraine y A. Giddens expresa -más allá de sus evidentes diferencias- la aportación plural de varios de los pensadores sociales más lúcidos de nuestro tiempo. Ellos ofrecen sus análisis -coincidentes y divergentes- a una sociedad actual igualmente plural. Por encima del debate entre sus distintas formas de pensamiento, todos ellos defienden al ser humano y los valores universales, y marcan un hito en el pensamiento contemporáneo.

. En lo que concierne a la dimensión eminentemente internacional y multicultural de Sartre (capítulo XIII), entiendo que hace de él un intelectual esencialmente contemporáneo. Desde el punto de vista de su relación con los Estados Unidos he constatado en él una imagen ambivalente. Por una parte, nos aparece el pensador anticapitalista por antonomasia y por otra su aproximación a la realidad americana y el reconocimiento mutuo. La situación podía sintetizarse en que los comunistas le atacaban, los antiestalinistas de la *Partisan Review* le aplaudían y el *New Yorker* sonreía. La realidad es que Sartre realizó una auténtica gira americana, “de Yale a Harvard, de Princeton a Columbia, de Nueva York a Toronto, de Ottawa a Montreal, de aulas a salas de conciertos. Se dieron circunstancias peculiares como cuando en Nueva York no se encuentra con los supervivientes de la Escuela de Frankfurt (de Habermas), pero descubre al entonces joven filósofo y sociólogo Erving Goffman. Ya en el siglo XXI se produce la paradoja de que aquel arquetipo de intelectual antiamericano fallecido en 1980 va a vivir sus años de mayor reconocimiento. El interés por Sartre queda patente en numerosas publicaciones, en la celebración de su centenario en 2005, en la reunión anual de la *North American Sartre Societt* en Memphis de 2009, en la *Maimi ArtBasel* de 2009 y, en general, en el análisis de sus textos desde disciplinas tan diversas como la filosofía, la historia de las ideas, los estudios postcoloniales, la sociología, la literatura comparada, las ciencias políticas y la antropología.

Pero, lo más sorprendente es que posteriormente se le ha relacionado con otros dos Premios Nobel (de la paz) como son Martín Luther King y Barack Obama. Por una curiosa coincidencia, el jurado de Stokolmo concedió en el mismo año, 1964, el Nobel a M. Luther King y a Sartre. Entre los tres, se han

visto grandes similitudes como una similar educación ético-protestante, la defensa de la causa Afro-Americana, la condena del colonialismo, y el hecho de asumir como valores esenciales aquellos de la responsabilidad, el compromiso y la libertad. Ciertamente que los tres adoptaron formas de actuación diferentes respecto al crucial tema de la violencia, desde el modelo de Ghandi de Luther King, al compromiso de activista de Sartre y la respuesta como Presidente en el caso de B. Obama. Sin embargo, todos ellos coincidieron en lo fundamental, su posicionamiento radical frente a la violencia. Todo ello ha originado que los nuevos movimientos sociales antirracistas de Estados Unidos tomen a Sartre como un modelo a seguir. Para tratar de entender la postura “ambivalente” de Sartre respecto a Estados Unidos, algunas voces han introducido últimamente la distinción entre el profundo espíritu democrático americano y el llamado imperialismo americano, frente a los cuales Sartre se posicionaría de forma muy diferente.

Desde la perspectiva de su conexión con China, la primera impresión que tiene Sartre es la de comprobar que una gran parte de su población se encuentra en una situación de extrema pobreza. Entre las dos Guerras Mundiales era un país explotado por el capitalismo extranjero y aplastado por un feudalismo inaceptable. La segunda percepción es la de un pueblo que reacciona, que hace de la solidaridad y de la esperanza el reverso de la necesidad, el motor de la producción. Dos percepciones que nos recuerdan paralelamente, por un lado, al Sartre de *La Nausée* y parte de *L'Être et le Néant*, que refleja la angustia de una ciudadanía europea inmersa igualmente entre las dos grandes Guerras y, por otro lado, al Sartre de *L'Existentialisme est un humanisme* y de parte de *La Critique de la raison dialectique*, que propugna categóricamente la firme reacción de un *proyecto* vital, dinámico, de construcción, acerca de la existencia humana.

De aquellas dos experiencias al reciente Congreso Mundial de Filosofía de 2018 la situación cambia profundamente. China se presenta ahora a sí misma y a su filosofía ante la Comunidad científica. El lema central del Congreso “aprender y ser humanos”, consensuado por ambas partes de Oriente y Occidente, expresa la voluntad de coincidir en aspectos fundamentales. Sin embargo, de forma simultánea, el pensamiento chino pretende reivindicarse abiertamente ante la filosofía occidental, mostrando una forma de ver las cosas de forma radicalmente distinta. Se sitúa más allá de la filosofía occidental caracterizada ésta por la elaboración de conceptos, la capacidad de asombrarse y la búsqueda de la verdad a través de la noción del ser, de la idea de Dios y el ideal de la libertad. Oriente deja fuera el

planteamiento ontológico de Sartre, puesto que el pensamiento chino no contiene el concepto de *ser*, desapareciendo por tanto todo el debate sartreano en torno a la relación sujeto-objeto. La pregunta que nos queda tras el Congreso Mundial es: ¿desde estos supuestos filosóficos –esencialmente distintos- es posible conciliar a Oriente y Occidente?. ¿Deberemos hablar más bien de la contribución de dos aportaciones diferentes e igualmente enriquecedoras?. Y, lo que es más sugestivo: ¿cuál hubiera sido la respuesta de Sartre a tan interesante debate congresual? Sea como fuere, parece ser que también en Estados Unidos y en China puede hablarse abiertamente de un real *renaissance sartrienne*.

. Ubicado ya Jean Paul Sartre en el periodo tras su muerte, en tanto que pensador contemporáneo, en relación dialéctica con sus coetáneos, como un Premio Nobel en conexión con los otros Premios Nobel, con una gran afinidad con el resto de grandes autores considerados en la antesala de los Nobel y en el contexto de la perspectiva internacional y multicultural, nos queda únicamente completar su ubicación en el Siglo XXI (capítulo XIV). Obviamente todas las Investigaciones, Corrientes y Autores analizados en los últimos capítulos pertenecen a nuestro Siglo o proyectan sobre él su filosofía o/y su pensamiento. Pero, queremos ahora integrar en esta perspectiva un conjunto de renombrados técnicos humanistas y sociales, de gran proyección actual y de gran afinidad con Sartre. Finalmente, presentaré ya mis conclusiones finales, sintetizando las contribuciones esenciales de Jean Paul Sartre. Ciertamente, es una incógnita saber cómo hubiera sido la actitud de Sartre en el siglo XXI, en unas circunstancias totalmente diferentes a aquellas que le tocó vivir. No obstante, considero que se sentiría “cómodo”, desde la coincidencia o divergencia ideológicas, con la mayoría de los autores que vamos a mencionar. A todos les une, más allá de sus ópticas particulares, el intento de ofrecer respuestas plurales basadas en el humanismo y la sensibilidad social. Desde mi punto de vista, hay tres ámbitos especialmente cercanos a la personalidad y obra sartreanos: el de las Letras, el de las Ciencias Sociales y el de la Economía social.

En el campo de las Letras, ámbito definitorio de Sartre, me parece sugestivo mencionar a F. Umbral, Premio P. de Asturias, quien en varios de sus artículos le mostró su afecto y afinidad ideológica; a A. Miller quien en las primeras estancias de Sartre en EEUU le dedicó diversos textos expresándole igualmente su admiración, y a S. Hustved, último Premio P. Asturias 2019. En ella observo similitudes con Sartre como: su alto reconocimiento en el ámbito de las Letras, su elevado nivel intelectual, su proyección con el pensamiento y

las humanidades, su conexión con el ámbito de la psicología-psiquiatría, su función de periodista colaboradora de prensa y de cine y su condición de activa feminista que le liga paralelamente con Simone de Beauvoir.

En el ámbito de las Ciencias Sociales, me ha parecido descubrir una conexión filosófica de gran calado con autores, entre otros, como R. Dahrendorf, T. Todorov, M. Nussbaum, S. Sassen, M. J. Sandel. Con Dahrendorf, filósofo, sociólogo y politólogo, analista de la desigualdad social en las sociedades poscapitalistas y estudioso crítico del marxismo; con Todorov, filósofo y literato, excelente intelectual “semifrancés”, impulsor de las cualidades morales y políticas, defensor de los valores éticos y estéticos y preocupado por la consideración del migrante como “el otro”; con Nussbaum, filósofa y literata, de datos biográficos similares, de ramificaciones psicológicas, éticas, morales y políticas, centrada en las Humanidades y Ciencias Sociales, luchadora por la dignidad humana y la libertad; con Sassen, socióloga de prestigio internacional, de gran sensibilidad social, especialista en el concepto de ciudad global que hace extensivo al fenómeno de las migraciones y de los “otros” excluidos y marginados; con Sandel, filósofo mediático con vocación de acercar la filosofía al ciudadano, centrado en la ética y la justicia.

En el contexto de la Economía social he creído hallar una gran afinidad entre Sartre y economistas propiamente dichos como M. Nussbaum, D. Kahnemann, P. Krugman y E. Duflo. No es necesario insistir en que Sartre no es un economista en sentido técnico. Lo es sin embargo, al estilo de Marx, cuando pretende fundamentar filosóficamente la economía, en el caso de Sartre al servicio de todo el hombre y de todos los hombres. Por eso, a Sartre le une con los autores citados el concepto profundo de una economía antropológica y social. Con Nussbaum, a la que nos hemos referido previamente; con Kahnemann que intentó integrar aspectos de la teoría psicológica sobre el comportamiento económico del ser humano en momentos de incertidumbre; y con la francesa Duflo, por sus innovadoras y decisivas contribuciones a la economía del desarrollo y al estudio de las políticas contra la pobreza. También podíamos incluir al actual Ministro de Universidades Manuel Castells, sociólogo humanista, analista de la realidad económica y social, aunque su perfil de sociólogo urbano le aleja quizás un tanto de la línea investigadora sartreana. De modo similar, podemos establecer una conexión humanista y social con todos aquellos/as galardonados tras la fecha de la muerte de Sartre (1980) con el Premio de Comunicación y Humanidades. Entre ellos encontramos a pensadores/as tan excelentes como M. Zambrano, M. Bunge, P. Laín Entralgo, J. Marías, U. Eco, G. Steiner, R. Kapusciski, G.

Gutierrez Merino, los ya analizados Z. Bauman y A. Touraine y nuestro filósofo E. Lledó. Sin duda, más allá de las diferencias lógicas, Sartre se sentiría profundamente coesionado con todos ellos.

Y, en definitiva, ¿qué podemos decir de la contribución de Sartre al siglo XXI?. ¿Cuáles son nuestras CONCLUSIONES FINALES?

Obviamente, en el transcurso de toda nuestra investigación hemos ido dejando constancia, una y otra vez, de todas y cada una de sus aportaciones concernientes a sus respectivos aspectos de su vida y de su obra. Desde una perspectiva sintética trataremos ahora de enfatizar los elementos más relevantes, remitiéndonos a los análisis anteriores para un razonamiento más detallado. Con el objetivo de hacer más fácil su comprensión, pienso que una posible clasificación de las conclusiones podría establecerse en orden a una triple perspectiva: preliminares, generales y específicas, a las que me he referido en la segunda parte del capítulo XIV.

I.- En efecto, en mi opinión, el primer grupo de conclusiones debe ir orientado en el sentido de tener en cuenta algunos requisitos imprescindibles: para comprender adecuadamente a Sartre debemos ser conscientes de que, en primer lugar, el pensamiento sartreano tiene el hándicap de la complejidad específica de su terminología y conceptualización; en segundo lugar, del hecho de que no existe un único Sartre dada su evolución permanente; y de que, en tercer lugar, las circunstancias socioculturales y sociopolíticas que le tocaron vivir difieren notoriamente de las actuales. Además, puede ser útil asumir que, en general, gran parte de las investigaciones -tanto las realizadas en tiempo de Sartre como tras su muerte- manifiestan simultáneamente un decidido reconocimiento, al mismo tiempo que no ocultan sus puntos de vista decididamente críticos. No es necesario insistir en que sobre ellas ya me he pronunciado de forma reiterada.

II.- Teniendo en cuenta estas consideraciones preliminares, un segundo grupo de conclusiones serían concernientes a la contribución general de Jean Paul Sartre, al Siglo XXI. A este respecto, en mi opinión, la primera aportación es, sin duda, su profundo amor a la filosofía, una filosofía que se constituye para dar expresión *au mouvement général de la société*, que no se presenta jamás como algo inerte, pasivo o acabado y que mira hacia el futuro: *née du mouvement social elle est mouvement elle-même et mord sur l'avenir*. Y la filosofía que Sartre ofrece -no lo olvidemos- es una filosofía *existencialista*. Su existencialismo es *une philosophie qui rend compte de tout*, a la que interesan los hombres reales con sus trabajos y sus problemas. Su objeto es

abordar la *existencia* descubriendo síntesis concretas si bien *à l'interieur d'une totalisation qui n'est autre que l'histoire*.

. La propuesta que Sartre nos brinda es, además, una concepción integral del ser humano y del mundo, que aborda simultáneamente los aspectos negativos y positivos de su mutua realidad. A Sartre se le ha acusado unilateralmente de pesimismo y negatividad al haber dejado constancia de *la nausée, le néant* y *l'angoisse*. Sin embargo, no se ha aclarado suficientemente que cuando Sartre analizaba tales aspectos del ser humano, en gran parte trataba de describir el horror y las consecuencias de las situaciones que le había tocado vivir, que no eran otras que las dos grandes Guerras Mundiales, la grave crisis económica y social sufrida en torno a 1929 y el surgimiento del nazismo. Igualmente, se ha olvidado reflejar el énfasis que el mismo Sartre pone en la idea de *Proyecto* o construcción de la propia existencia humana, como una reacción ante la negatividad. No se ha explicado satisfactoriamente que Sartre defiende de forma categórica al hombre *qu' il se d'édéfinit par son Projet* y que se caracteriza *comme le dépassement d'une situation*. Más aún, la contribución de Sartre es la de una filosofía que sitúa a la libertad y a la responsabilidad en el centro de su pensamiento. *El para-sí es permanentemente choix, liberté*.

. Asimismo, la propuesta filosófica de Sartre integra a la Literatura, como dos caras de la misma moneda, bajo la idea fundamental del compromiso o *l'engagement*. Cuando se pregunta *Qu'est-ce que la littérature?*, se responde definiendo la función del escritor y del intelectual como un compromiso total con su época y su sociedad *dans l'unité créatrice, libre, de son oeuvre*. Sartre nos ofrece la contribución de un *pensador dinámico y evolutivo*, nunca estático (*EN-CRD*); *gran intelectual*, presente de forma permanente en los debates de su época; y excelente escritor (Premio Nobel 1964) que hace extensivo su pensamiento a la novela, el teatro, el cine y el periodismo.

. Sartre, por tanto, nos aporta una Filosofía que, lejos de encerrarse en sí misma como algo abstracto, se proyecta al *compromiso social*. Sartre demuestra permanentemente una gran sensibilidad por los excluidos sociales (su descubrimiento de la "masa obrera" de las postguerras mundiales y de la crisis del 29), los refugiados (Indochina), los colonizados, el Tercer Mundo (*Colonialisme et néo-colonialisme*) y los crímenes del nazismo (*Les sequestrés d'Altona*).

. Sartre muestra, además, a nuestra sociedad actual una *filosofía* que quiere ser *política*. A tal respecto, es conocida su intensa actividad política que,

en gran parte, nos dejó a través de sus *Escritos* (1, 2 y 3) y de sus obras teatrales (*Morts sans sepulture, Les Mains sales, L'engranage, Nékrasov...*). Menos conocida es, sin embargo, la Teoría política de Sartre que, algunos comentaristas recientes, creen hallar en los conceptos de *contingencia* y *conflicto*. Filosofía política principalmente marcada por sus relaciones con el socialismo marxista, que nos deja el debate abierto sobre su ambivalencia o / y contradicción. Más allá de si Sartre se equivocó o no en sus acciones políticas, lo verdaderamente importante y complejo es cómo conciliar *L'Être et le Néant* y *La Critique de la raison dialectique*, cómo explicar la conexión del Individuo con la Sociedad, del *Para-sí* con la Historia.

. *La propuesta de Sartre* es, por encima de todo, la de una *filosofía ético- moral* que se origina desde las últimas páginas de *L'Être et le Néant* cuando en sus conclusiones nos aclara que la ontología no puede formular de por sí prescripciones morales pero que “deja entrever lo que sería una ética que tomara responsabilidades frente a una *realidad humana en situación*. Esta contribución ético-moral es avalada y desarrollada, entre otros, por S. de Beauvoir en su *Pour une morale de l'ambiguïté* (1947), por F. Jeanson en su *Problema moral y el pensamiento de Sartre* (1968) y por la propia A. Elkaim-Sartre, en el prólogo a *Vérité et existence* (1989).

. Sartre nos ofrece un *debate sobre el hecho religioso* que, bajo enfoques distintos, ha sido tratado por la mayoría de los autores contemporáneos que hemos citado previamente (J. Habermas, Z. Bauman. A. Giddens, A. Touraine...). El ateísmo de Sartre puede ser explicado desde una diversa etiología. Desde el punto de vista filosófico, hunde sus razones en su propia Ontología (*EN*). Tiene, además, un origen psicoevolutivo y psicosocial explicado detalladamente en *Les Mots*. Posée, igualmente, una concepción (¿equivocada?) de la religión totalmente opuesta al ser humano, al pleno desarrollo de su autonomía y de su libertad (*Le Diable et le bon Dieu*). Nos queda la duda que se le planteó hace largo tiempo a R. Coffy (1967) al referirse a Sartre, a cerca de si es posible hablar del *Dios de los ateos*, o más recientemente a K. Kirkpatrick (2015) sobre si Sartre es *an Augustinian Atheist*.

III.- El tercer grupo de nuestras *Conclusiones*, hace referencia a las aportaciones específicas que en mi opinión Sartre ofrece también al siglo XXI.

Entre ellas adquiere una especial significación su *contribución a las Ciencias Humano-Sociales*, con especial énfasis a la psicología, la sociología, la antropología y la economía, a las que Sartre se refiere no como técnico

propriadamente dicho sino como filósofo que, desde su ontología, se centra en el ser humano y en su proyección social.

. Así, en lo que concierne a la *Psicología*, partimos del hecho de que existen diferencias entre ambas disciplinas, en tanto que la filosofía es esencialmente epistemológica mientras que la psicología es científica basada, lógicamente, en un método igualmente científico. No obstante la historia de la filosofía nos demuestra que los grandes pensadores desarrollaron paralelamente un análisis filosófico y psicológico. Ambas coinciden en el objetivo fundamental del estudio del ser humano en cuanto individuo y ser social. Desde una perspectiva actual, hay opiniones proclives a entender que para que los datos filosóficos puedan ser considerados objetivos, deben superar el crisol de una investigación científico-experimental, como de hecho así ha sido respecto a muchas de las cuestiones esenciales. Existe igualmente una tendencia favorable a una cooperación mutua, en orden a estudiar al ser humano desde una concepción holística e integral. En cualquier caso, afirmamos que, en Sartre, la coincidencia filosófico-psicológico es obvia. Recordemos que la contribución sartreana respecto a la psicología se ofrece a lo largo de toda su obra, pero principalmente a través de: *L' Imaginaire*, 1940, *L' Imagination*, 1969, *Bosquejo de una teoría de las emociones*, 1971 y *La Transcendance de l' ego*, 1972. De igual modo, *La Critique de la raison dialectique* contiene y desarrolla muchos de los conceptos psicosociales coincidentes con la etapa del *segundo Sartre*. Perspectiva psicológica que, como hemos visto le relaciona de forma fluída con autores, entre otros, como J. Habermas, M. Nussbaum y S. Hustvedt. En la actualidad, la doble dimensión interactiva -filosófico-psicológica- en Sartre ofrece elementos relevantes para numerosas investigaciones. De hecho, se están llevando a cabo múltiples análisis respecto a posibles aplicaciones de los conceptos sartreanos a la sociedad actual.

. En lo que respecta a la *Sociología*, la aportación de Sartre es, igualmente, de fundamentación teórica, desde un enfoque netamente antropológico que le relaciona con sociólogos como J. Habermas, Z. Baumann, A. Giddens y A. Touraine. Algo similar podríamos afirmar acerca de la contribución sartreana a la *Antropología*. Su relación con ella la describe Sartre en *Questions de Méthode* al modo que Husserl la tuvo con el resto de las ciencias. Solo en la medida en que la Antropología reincorpore al hombre, como existencia concreta, podrá ser considerada como una etapa de *devenir-monde*- de la filosofía.

. Y, ¿qué decir de la Economía?. Sartre aplica exactamente el mismo criterio que lo ha hecho respecto a las ciencias anteriores. Está totalmente de acuerdo en la importancia actual de la economía, es decir, que *domine en générale le développement de la vie sociale*. Pero, defiende categóricamente que solamente si la economía está al servicio del hombre *-l'être singulier dans le champs social-* dejará de convertirse en *un économicisme que nous voulions éviter*. Y es precisamente esta perspectiva humana y social de la economía la que le relaciona con Economistas natos como M. Nussbaum, S. Kahnemann, P. Krugman, E. Duflo y Otros.

. Jean Paul Sartre ofrece además, al Siglo XXI la manera de entender una filosofía que está abierta a las Relaciones Internacionales y que viene definida por su intrínseca dimensión Inter-Multicultural. He tratado de demostrarlo ejemplarizándolo en dos modelos significativos: la relación con los Estados Unidos y la relación con China, respectivamente. En relación con los americanos, las primera experiencias de Sartre fueron ambivalentes, oscilando entre la proyección de la imagen del prototipo intelectual anticapitalista y el reconocimiento gradual por parte de los Estados Unidos. Ya en el Siglo XXI, diversos hechos parecen consolidar la buena conexión con Sartre. Lo más sorprendente es que diversos analistas lo relacionan con Martín Luther King e incluso con Barack Obama, curiosamente otros dos Premios Nobel. Entre otras muchas similitudes entre ellos, los tres aparecen como impulsores de los nuevos movimientos sociales americanos.

. Respecto a China, el capítulo “De una China a otra” de Sartre, recopilado en *Colonialisme et Néocolonialisme*, nos muestra la primera imagen que Sartre tenía de una gran parte de la población inmersa en la más absoluta miseria. Sin embargo, en un artículo posterior que tituló “La Chine que j’ai vu” percibe ya un pueblo chino en reacción y en actitud de construir su propio futuro. Ambas situaciones nos recuerdan evidentemente al Sartre de *La nausée* y de *L’Être et le Néant* que expresa la situación dramática de las postguerras mundiales y al Sartre de *L’Existentialisme es un humanisme* que reacciona igualmente e impulsa un dinámico *proyecto* existencial. Del primer viaje de Sartre a China en 1955 al reciente Congreso Mundial de Filosofía de 2018 en Beijing, la situación ha cambiado profundamente. China se presenta ahora a sí misma y muestra su pensamiento filosófico ante la intelectualidad occidental. Consensúa internacionalmente el tema del Congreso en torno al lema de “aprender y ser humanos” y acepta inicialmente las características esenciales de la filosofía occidental (sartreana). No obstante, reivindica simultánea y categóricamente un pensamiento oriental con rasgos propios, esencialmente

distintos, que se sitúa más allá del concepto del ser y, por tanto, de la ontología sartreana. El seminario del Congreso dedicado a Simone de Beauvoir parece querer escuchar, al menos en teoría, el mensaje a favor de los derechos de la mujer. Sea como fuere, las relaciones internacionales y multiculturales vivenciadas por Sartre corroboran la imagen de un gran intelectual contemporáneo.

. Entre las aportaciones específicas de Sartre al siglo XXI, tampoco podemos dejar de citar, dada la actualidad de los temas, sus profundos análisis sobre el racismo y la guerra. Su posición antirracista la podemos estudiar en Sartre a través de su concepción del *Para-Otro* en *L'Être et le Néant*, 1943 y de sus obras como: *Huis Clos* (1947), *La putain respectueuse* (1947), *Réflexions sur la question juive* (1954), o *Les séquestrés d'Altona* (1960). Su actitud radicalmente antibelicista la percibimos de manera específica a través de *Les chemins de la liberté* en sus obras de *Le sursis* (1945) y de *L'âge de raison*, así como de sus numerosos artículos periodísticos publicados en la época de la Resistencia frente a la invasión alemana. Este posicionamiento antirracista y antibelicista es compartido por Simone de Beauvoir y expresado concretamente en *Les Belles Images* (1966). Analistas actuales han querido ver en este Sartre a un defensor de la libertad en tanto que elemento ontológico fundamental.

. No menos importantes, en tanto que aportaciones concretas son sus profundas reflexiones psico-filosóficas sobre la infancia, *la vejez* y *la muerte*. A ellas se refiere Sartre de modo específico en obras como *Les Mots* (1964), *L'Idiot de la famille* (1971), y en sus *Conversaciones* con Simone de Beauvoir (1982). Y a ellas se refiere también Simone de Beauvoir de forma coincidente en *Une morte très douce* (1964).

. Existen otras muchas líneas de investigación que sugieren importantes aportaciones de Sartre a nuestro tiempo. Pero, por razones de brevedad, no podemos dejar de enfatizar la aportación conjunta que representa el binomio inseparable Sartre-Simone de Beauvoir. En distintas ocasiones he citado a ambos en lo relativo a la coincidente reflexión filosófica. Como hemos dejado constancia, sería, no obstante, completamente injusto no constatar la aportación específica de S. de Beauvoir, tanto a la obra sartreana en particular como al pensamiento filosófico en general. A través de su extensa y profunda obra, S. de Beauvoir desarrolla, completa y amplía con luz propia los conceptos sartreanos claves y ofrece su contribución a la filosofía de nuestro tiempo. Su aportación más peculiar giró en torno a la promoción y desarrollo global de la mujer, labor que efectúa especialmente a través de *Le deuxième sexe* junto a

L'Expérience vécue (1949). Recientemente, Sami Naïr (2019) le ha rendido un sentido homenaje en su *Acompañando a Simone de Beauvoir*.

. Hay, finalmente, dos aportaciones sugestivas de las que me gustaría dejar una breve constancia. La primera es su aportación “personal”, es decir el interés actual de “el Sartre más personal”, más allá de su obra y su actividad sociopolítica, si bien en realidad explica gran parte de ellas. Me refiero al Sartre que nos muestra *Les mots*, en relación con su familia, sus amigos y su entorno; al Sartre confidente de las *Conversaciones* ante Simone de Beauvoir (al que nos hemos referido en distintos momentos); al escritor de *Cartas al Castor* que él mismo consideraba como “transcripción de su vida inmediata, una especie de testimonio sobre su vida”; y al literato-dramaturgo que refleja en *Kean* al actor de su propia vida.

. La segunda aportación a la que me refería anteriormente, es concerniente a una reciente perspectiva investigadora sobre la que la documentación literaria es ciertamente escasa y que hace alusión a los últimos años de la vida de Sartre. Al parecer existen indicios de que, tras su intensa evolución ideológica, a veces contradictoria (*EN-CRD*), pudiera haber avocado en su última etapa a una cierta síntesis de existencialismo liberal o liberalismo existencialista. A tal respecto, la excelente descripción que el Prof. J.M. Hernández Losada nos brinda en su trabajo sobre “la tolerancia y el futuro del liberalismo” (2001,187-247) sobre las características que definen a ambos conceptos, quizás pudiera ayudarnos a esclarecer si el último periodo de Sartre pudiera caracterizarse como tal. Me pregunto, siguiendo la investigación del Prof. Hernández Losada, si una hipotética síntesis de ambos conceptos – tolerancia y liberalismo- en torno a los derechos humanos, a una separación (“secularización”) Religión-Estado y a un diálogo multicultural que rechace el fanatismo, ¿podría describir, de algún modo, el último periodo de Sartre?. De igual modo, me interrogo si es aventurado ligar ese hipotético liberalismo sartreano con un “liberalismo” que rechace el fanatismo, y que defienda su no-neutralidad con los fundamentalismos, racismos, y actitudes xenófobas o sexistas. Esta es precisamente la descripción que hace de tal “liberalismo” el mismo Prof. Hernández Losada en su obra *El retrato de un dios mortal. Estudio sobre la filosofía política de Thomas Hobbes* (2002). A tal respecto, no sabemos a ciencia cierta cuál sería la interpretación que nos daría el Sartre de sus últimos años acerca de un liberalismo concebido de este modo. Pero, en mi opinión, si podemos sugerir al menos una coincidencia en algunos de sus aspectos fundamentales.

En resumen, a la luz del análisis expuesto, considero que nos es legítimo poder afirmar que el Sartre del Siglo XX implica numerosos, relevantes y sugestivos elementos contemporáneos para proyectarse en el siglo XXI. Parto, lógicamente, del hecho de que la situación actual cultural, social y política es muy diferente a la que él debió afrontar, explicar e interpretar filosóficamente y que, por tanto, su aportación debe ser contextualizada. De acuerdo a los tres grupos de Conclusiones descritas y siguiendo el imperativo sartreano de continuar una filosofía intrínsecamente abierta y evolutiva, creo poder propugnar con determinada solidez su vigencia y validez.

He aquí pues, a Jean Paul Sartre, mediático y polémico como nadie, con sus puntos fuertes y débiles, objeto de los mayores reconocimientos y de las más duras críticas. Él ha expuesto con honestidad su punto de vista, su filosofía, caracterizada esencialmente por negarse a ser cerrada y por querer ser, en consecuencia, permanentemente interpelada. En el momento de finalizar estas páginas asumo las palabras de Annie Cohen-Solal cuando al sintetizar su obra de 765 páginas (2005^a) afirma:

En resumen –dice la autora- la trayectoria intelectual de Sartre podía describirse como una “larga sucesión de interrogaciones”, negándose siempre como pensador y escritor a que le transformaran en una institución. Entiende Cohen-Solal que tras la muerte de Sartre era preciso quitar, capa tras capa, todas las losas, todas las protecciones acumuladas progresivamente sobre su obra. Era preciso “dar una batida” en todas las direcciones para descubrir el máximo de huellas de todo orden, para aplicarles después principios de organización que las integren en un análisis total. Es necesario ahora -insiste- seleccionar, clasificar, analizar, confrontar toda la documentación al respecto. Por ello –concluye- decidí presentar a Sartre en forma de retrato en movimiento, dar cuenta de su pensamiento como un pensamiento en marcha, seguir la “galopante andadura” de su pensamiento, a pesar de que estaba convencida de que “una investigación nunca agota su objeto” (o. cit. 677-688).

Coincido igualmente con ella, cuando, al final de su obra (2005^a), confiesa que cuando le preguntan sobre el Sartre que ella prefiere, para saber si el último Sartre es realmente el verdadero Sartre, ella remite siempre a sus textos, a su riqueza y a su complejidad (o. cit. 699). Hago también mía la expresión que gustaba repetir en sus obras su colaborador F. Jeanson (véase o, cit.) cuando afirmaba que, en definitiva, aceptar o rechazar a Sartre siempre será un acto de plena libertad. En suma, he aquí a Jean Paul Sartre, un filósofo y Premio Nobel que, en mi opinión, bien merece el análisis de una investigación doctoral.

XVI. LIMITACIONES DE LA TESIS Y NUEVAS PERSPECTIVAS DE INVESTIGACIÓN

Como es preceptivo en las ciencias humanas y sociales, antes de finalizar la exposición de esta investigación doctoral, es preciso hacer una breve referencia a las “limitaciones” de la misma y, correlativamente, sugerir algunas de las nuevas líneas de investigación que a partir de ellas pudieran suscitarse. En principio, conviene dejar claro que toda investigación es limitada por propia definición, ya que resulta imposible abarcar todos los aspectos que configuran la realidad de que se trate y ni siquiera aquellos concernientes a una sola temática. Toda investigación, por tanto, es intrínsecamente susceptible de otros puntos de vista de tal manera que, si por hipótesis, hubiéramos optado por éstos, se podría aludir a la posibilidad de analizar los inicialmente planteados. En consecuencia, corresponde exclusivamente al investigador decidir el enfoque que considere más oportuno en aras a conseguir el objetivo fundamental que se propone. Todo autor debe ser consciente que si opta por un enfoque “generalista” podrá ser tachado de falta de especificidad y si, por el contrario, tomara la decisión de analizar una cuestión de modo específico, podrá ser acusado de falta de perspectiva general.

Limitaciones de la Tesis

. A tal respecto, entiendo que la primera “limitación” u objeción que puede plantearse a la Tesis que aquí se presenta, es su amplitud o extensión de 796 páginas. Aunque es cierto que en la actualidad la tendencia académica es elaborar tesis más reducidas, en mi caso he optado decididamente por una investigación amplia, global, al mismo tiempo que integradora ya que, a mi juicio, la obra y la personalidad de Jean Paul Sartre así lo requerían. Entender a Sartre es extremadamente complejo. Su filosofía es netamente evolutiva, llena de avances y retrocesos, de propuestas y contradicciones. Analizar un solo aspecto de Sartre es ignorar o falsear su realidad, ya que su pensamiento es esencialmente dinámico, constituido por distintas etapas, al mismo tiempo que cada una de ellas está configurada por distintas fases no siempre lineales. Por ello, es absolutamente necesario tener una visión global de su contextualización y de su posicionamiento fenomenológico, ontológico y social para poder plantear posteriormente análisis más concretos y para poder demos

trar su vigencia o validez actual. Gran parte de los estudiosos de Sartre confiesan la dificultad de entender a Sartre, precisamente por no disponer de esta visión amplia, global, sólida, de los fundamentos de su obra y de las etapas evolutivas de su proceso. Su discípulo y colaborador Francis Jeanson advertía en el prólogo de su obra “el problema moral y el pensamiento de Sartre” (1968) sobre esta dificultad de comprender a Sartre y sobre la necesidad de conjugar una visión general y particular de sus ideas. El propio Sartre le reconocía en la carta prefacio de la misma obra que: “ha sido vd. el primero en darme una imagen de mi mismo, lo bastante aproximada como para que pueda reconocerme, y lo bastante extraña a fin de que pueda juzgarme”. Y, añadía: “no ha cometido el error de juzgar la obra de un viviente como si su autor estuviera muerto y ella estuviera detenida para siempre”. Por si hubiera alguna duda, le matizaba: “ha elegido vd., por el contrario, para estudiarla el punto de vista más difícil pero también el más fructífero: la ha examinado como un pensamiento inacabado, en movimiento, y ha examinado sus perspectivas futuras” (1076). Y, justamente, éste ha sido mi objetivo: explicar suficientemente, en las primeras partes de la Tesis, los conceptos claves de una filosofía “en movimiento” y examinar, en la última parte, sus “perspectivas futuras” proyectadas hacia el siglo XXI. En mi opinión, ello exige necesariamente una labor extensa que supone un gran esfuerzo y añade un meritorio plus a la investigación.

. La segunda “limitación” que pudiera mencionarse acerca de esta Tesis, sería posiblemente aquella relativa a las diversas yuxtaposiciones o “repeticiones” expuestas a lo largo de la obra. Esto se debe a una doble razón. Por un lado, Sartre, como todo autor, fundamenta su filosofía en un conjunto de conceptos o términos que posteriormente va aplicando a las distintas facetas de la existencia y del ser humano. Pero esto ocurre en la mayoría de los autores. A modo de ejemplo, si recordamos entre los que hemos mencionado, J. Habermas -conocido especialmente por su “acción comunicativa”- aplica este concepto a cuestiones tan diversas como el capitalismo tardío (1973), el materialismo histórico (1976), la conciencia moral (1983), el discurso filosófico de la modernidad (1989), el pensamiento metafísico (1990) etc.. De igual modo, Z. Bauman -definido por su concepto central de “la liquidez” o “sociedad líquida”- proyecta su idea sobre aspectos tan distintos como la libertad (1988), la política (1999), la cultura y la praxis (1999), la conciencia social (2001 y

(1076) Jeanson, F.: *El problema moral y el pensamiento de Sartre*. Siglo XX, B. Aires, 1968, pp. 9-14.

2002), la modernidad (2002), el arte de la vida (2009) etc.. A. Touraine, por su parte, es descrito habitualmente por su “mirada social” de la realidad (2009). Mirada que extiende a las relaciones hombre-mujer (1997), a un nuevo paradigma (2005), y a la crisis y el futuro sin marginación (2011). Algo similar podríamos afirmar de A. Giddens, caracterizado habitualmente por su “tercera vía”. Este concepto aparece insistentemente tanto en su primer periodo como en las etapas posteriores. Al primero pertenece, entre otros, el análisis del capitalismo y la moderna Teoría social (1971) y las nuevas reglas del método sociológico (1976). Al segundo, el análisis de los problemas centrales en Teoría social (1979), más allá de la izquierda y de la derecha (1996), la sociología (2006) y otros.

Pues bien, en el caso de Sartre ocurre algo similar. Él es conocido por su existencialismo que es desarrollado a través de su proyección fenomenológica, ontológica y social. Utiliza los conceptos centrales de *la transcendance de l'ego*, *la nausée*, el *en-soi* y *pour soi*, la interrogación y la negación, la conciencia emotiva e imaginativa, así como la subjetividad humana descrita por sus características de facticidad-trascendencia-Trascendencia. Dichos conceptos, formulados de uno u otro modo, son aplicados al análisis tanto de la realidad humana como de la realidad social. Los proyecta, por ejemplo, hacia el problema de la intercomunicación con el surgimiento de *l'autrui* subyugado por *le regard*; al conflicto de una libertad que es radicalmente antideterminista, creadora de valores, conectada con la acción y que toma conciencia de sí misma en la contingencia, la angustia y la responsabilidad. Conceptos que son asimismo la base de su proyecto, un proyecto fundamental, el psicoanálisis existencial que “paradójicamente” manifiesta la contradicción del *en-soi-pour soi*. Digamos pues, que de algún modo, Sartre, como el resto de los autores mencionados, es “repetitivo” en su formulación filosófica y que en el caso del autor de la Tesis no puede dejar de serlo.

Por otro lado, las posibles yuxtaposiciones existentes, son debidas a una intencionalidad psicopedagógica. La investigación es extensa. Los conceptos fundamentales a los que acabamos de referirnos son expresados en contextos o temáticas sartreanas diferentes, tanto filosóficas como literarias o sociopolíticas. En líneas generales, las tres primeras partes tratan de exponer y explicar ampliamente las ideas esenciales de Sartre y la cuarta parte pretende plantear si cada uno de estos conceptos fundamentales tiene o no vigencia en

nuestro tiempo. Por tanto, es obligado hacer permanente referencia a los mismos términos en contextos diferentes y avanzar sobre cada uno de ellos en cada nueva situación. La investigación trata, por ello, de facilitar al estudioso la lectura, de tal manera que no se vea obligado a consultar continuamente cada uno de sus conceptos expuestos anteriormente. La terminología sartreana -ya lo hemos dicho- es compleja y requiere de una elevada especialización para poder proseguir su razonamiento. Con tal fin, se adjunta igualmente una breve introducción al comienzo de cada capítulo y un breve resumen al final del mismo. Asimismo, el resumen final de la Tesis es amplio con la idea de dejar claro testimonio de las ideas esenciales del extenso trabajo. Las denominadas “yuxtaposiciones” obedecen, por tanto, al intento docente de ayudar en la comprensión progresiva del pensamiento de Sartre, aplicado a distintos momentos filosóficos y principalmente al debate de su vigencia y actualidad. Desde el punto de vista personal, en tanto que investigador, hubiera agradecido enormemente haber podido contar con un texto similar al elaborado en esta Tesis. La mayoría de la documentación consultada o bien se refiere a aspectos concretos de Sartre, olvidando su perspectiva global o bien, en sentido contrario, hace referencia a una visión general relegando el necesario análisis de las cuestiones centrales. En tanto que docente espero haber ofrecido a los lectores mi modesta aportación, en la confianza de que las denominadas “yuxtaposiciones” no les parezcan tales y más bien les sean de provechosa utilidad.

. La tercera “limitación” que pudiera objetarse a nuestra Tesis es la incorporación de la perspectiva psicológica a una investigación que pretende ser filosófica. En la Tercera Parte he expuesto ya la razones que me llevan a tal decisión, siendo consciente de que la psicología científico-empírica que se practica en gran parte de la psicología de hoy, se distancia de aquella ideológico-conceptual de años atrás. Sin embargo, en mi opinión, esto que pudiera parecer inicialmente un hándicap es, por el contrario, una dimensión totalmente positiva y enriquecedora. Lejos de ser ambas perspectivas incompatibles lo son mutuamente complementarias, aportando cada una de ellas una sugestiva consideración interdisciplinar. Ciertamente, para que un elemento filosófico pueda ser considerado científico según la denominación actual, debe superar el crisol de la comprobación empírico-técnica. Pero, esto -una vez más- no es un inconveniente sino una aportación. En unos casos será suficiente que se mantenga en su papel de fuente u “hontanar”, según la expresión del Prof. Pinillos, y en otros bastará que se apoye en su trayectoria

histórica que ha demostrado fehacientemente que muchos de los conceptos filosóficos han sido ya corroborados científicamente. Desde mi punto de vista curricular -entre la filosofía y la psicología- encuentro ser afortunado al estudiar a un autor, Sartre, que se mueve también entre ambas disciplinas. Para mí, ha constituido una verdadera sorpresa intelectual comprobar que J.P. Sartre se inserta en un marco contextual, en el que gran parte de los ilustres pensadores oscilaban entre la filosofía y la psicología. Ha sido constructivo verificar que su psicología nace de una fenomenología que se hace ontología y que, a su vez, se proyecta hacia el ámbito social. Dicho de otro modo, es una filosofía psicológica que en su momento ontológico utiliza también muchos de los conceptos psicológicos y que en su tercera fase -aquella de *Questions de Méthode* y de la *Critique de la raison dialectique*- hace una filosofía social muy próxima a la psicología social. Consecuentemente, no me sorprendió que las críticas esenciales vertidas sobre Sartre -tanto positivas como negativas- fueran filosóficas pero simultáneamente estuvieran impregnadas por componentes netamente psicológicos. Además, al tratar, en la cuarta parte, de comprobar si los conceptos sartreanos seguían teniendo vigencia en el momento actual, he comprobado que muchos de sus elementos son investigados en el marco de la psicología, principalmente de la psicología de la personalidad y psicopatología.

. Entiendo también que una cuarta “limitación” que pudiera alegarse respecto a la Tesis es la relativa a la temática que he convenido en llamar el existencialismo liberal o liberalismo existencial del último Sartre. Debo aclarar al respecto que en ningún momento he afirmado que tal liberalismo se diera, sino que en opinión de numerosos analistas que he ido citando sucesivamente, parecen existir indicios de que Sartre experimentó una intensa transformación hasta sus últimos años tanto desde el punto de vista filosófico, como político y personal. Desde la perspectiva filosófica, recordemos que en sus primeras fases desarrolló una filosofía fenomenológica y ontológica de carácter individualista, en la que el análisis de los elementos del sujeto eran el objetivo fundamental de su pensamiento. Posteriormente, Sartre iba a descubrir la realidad de aquella “gran masa sombría” del proletariado que le aproximaría a la filosofía socialista-marxista. A mi juicio, Sartre (al igual que otros muchos intelectuales de su tiempo) creyó sinceramente que el marxismo representaba “la verdadera filosofía de nuestro tiempo”. Este convencimiento le llevó a radicalizarse progresivamente, defendiendo a ultranza al marxismo principalmente en determinados momentos. Ello originó un crispado debate

que le enfrentó a tantos de sus compañeros y entrañables amigos próximos a *L'École Normale* como R. Aron, A. Camus, M. Merleau-Ponty, P. Nizan y otros muchos.

Sin embargo, desde la óptica política -y aquí comienza su cierto "liberalismo"- determinados sucesos acontecidos en el ámbito comunista como: la brutal invasión de varios países, la cruel creación de campos de concentración, el creciente quebranto de los derechos humanos, la imposición de la falta de libertades y en suma la subordinación-anulación del individuo en aras de la colectividad o el Partido, hizo que tanto él como Simone de Beauvoir fueran alejándose, decepcionados, del movimiento marxista. Desde *Les Temps Modernes* Sartre denunció reiteradamente los abusos socialistas, si bien no con la contundencia que sus colegas mencionados hubieran esperado de él. Ciertamente Jean Paul nunca llegó a ser realmente marxista, de forma distinta a otros pensadores como Z. Bauman y J. Semprún que, a pesar de tener serias divergencias con el Partido comunista (en la línea de Sartre), nunca dejaron de serlo. Sartre acusó duramente al marxismo de no cumplir con lo que él consideraba debía haber sido su objetivo fundamental que no era otro que la defensa del ser humano, es decir la consolidación de un humanismo socialista o un socialismo humanista. Como consecuencia, Sartre reafirmó categóricamente la razón de ser del existencialismo entre otras razones porque el marxismo había abandonado su misión antropológica. Entre otros aspectos, el marxismo había dejado de propugnar una economía al servicio del hombre, de todos los hombres y de todo el hombre. ¿De qué me acusáis -dirá Sartre a los comunistas- de haber hecho del existencialismo un humanismo (*L'Existencialisme est un humanisme*) y de haber intentado poner al hombre en el centro de mi filosofía?.

En sus *Conversaciones con Sartre* (1982), Simone de Beauvoir recoge la decepción expresada por éste respecto al socialismo comunista. La crítica fundamental que Sartre le hace está basada en la defensa absoluta del *concepto* fundamental de su filosofía: la libertad. El socialismo -confiesa Sartre- para mucha gente, representa "una mayor libertad, una libertad económica y además una libertad cultural, una libertad de acción cotidiana, una libertad de grandes opciones". Pero..."el socialismo tal como nos es presentado por los marxistas no implica ese concepto". En Francia los marxistas "ya no dan absolutamente ninguna importancia al concepto de libertad". Lo importante para ellos es el tipo de sociedad que van a formar, pero,

en las estructuras de esta sociedad, “las personas están insertadas como máquinas”...No parece que el socialismo de la URSS –“si es que a eso aún se puede llamar socialismo”- implique el permiso otorgado a una persona para que se desarrolle en el sentido que ha escogido....”Eso es lo que quise decir al crear *Socialismo y Libertad*”. Aquella unión –socialismo y libertad- aunque difícil de realizar a partir del socialismo, “representa mi tendencia política”...”En la libertad he creído desde siempre y hablé de ella en *El ser y la nada; es su tema principal...*”. Aún ahora, “*mantengo la misma idea donde se vinculan siempre socialismo y libertad*”... Como consecuencia de esta falta fundamental de libertad Sartre confiesa a Simone de Beauvoir que “mis relaciones con el Partido Comunista se hicieron unas relaciones imposibles, razón por la que me separé completamente de ellos e hice bien”. Para Sartre, el socialismo desapareció “después de la toma del poder por los soviets”. A la insistente pregunta de Simone de Beauvoir sobre el futuro marxista, Sartre responde que considera extraordinariamente difícil que este socialismo pueda rejuvenecerse y cambiar. En su opinión, los socialistas adultos “llevan máscara, tienen ya un ordenador en el cerebro”. La cuestión está en saber si los jóvenes son de otra manera, si pueden aportar una savia nueva, “pero no lo imagino” (1077). En definitiva, considero que esta nueva posición de Sartre respecto a una de las cuestiones que más críticas le merecieron, abre la puerta a nuevos planteamientos.

En lo que concierne a la tercera perspectiva, de carácter más personal, parecen existir asimismo algunos signos que muestran a un Sartre muy lejano de sus actitudes radicales o extremistas. Muestran a un Sartre que se acepta de un modo autocrítico, emprendedor a pesar de su vejez, que define su último periodo vital como un *ensanchamiento* constante hacia lo universal, abierto al prójimo y a la sociedad, que proyecta la visión de sí mismo hacia el siglo XXI y que asume el concepto de inmortalidad. Confiesa asimismo tener la impresión de haber alcanzado una comprensión de la vida y del mundo más amplia, más válida, que la que tuvo hasta ahora. Así lo confiesa abiertamente a Simone de Beauvoir en las citadas *Conversaciones con Sartre* (1078). A mi juicio, no son

(1077) Beauvoir, S. de: *La ceremonia del adiós. Conversaciones con Jean-Paul Sartre*. Barcelona. Edhasa, 1982, pp. 494, 495 y 498-499, respect.

(1078) Beauvoir, S. de, o. cit. pp. 496 y 526-530.

ideas totalmente novedosas ya que en el fondo la vida de Sartre constituye la construcción gradual de una personalidad multidimensional, compleja y con frecuencia paradójica.

En efecto, a la pregunta de Simone de Beauvoir sobre los posibles errores cometidos a lo largo de su vida responde que *“ciertamente he cometido un montón de errores, pero en principio, estoy de acuerdo con mi pasado (496). Y, añade: no lamento nada de lo que hice. Hasta mis mayores faltas están unidas a mí, me comprometen.... Cometí errores pero... me acepto totalmente, y me siento exactamente como quise ser. Y, matiza: el presente es la recuperación del pasado hacia un porvenir (1079).*

A sus sesenta y nueve años dice sentirse viejo y no creer que cuanto pueda emprender actualmente vea un final. *Yo desapareceré antes de que el movimiento del que formo parte haya adquirido una forma clara y haya llegado a ciertos fines.* Curiosamente, concibe el conjunto de su vida como una apertura y un cierre: “a partir de cierta edad –afirma- la vida tiende a cerrarse; la muerte es la clausura definitiva, como el nacimiento fue la apertura”. E igualmente sorprendente es su descripción vital cuando considera que “ese momento de clausura va acompañado de un ensanchamiento constante hacia lo universal”. Para este Sartre en su último periodo existencial, el ser humano de acuerdo a su filosofía no es alguien pasivo e inútil sino un hombre que aprende y vive, al mismo tiempo, cierto número de relaciones cada vez más amplias con el prójimo y con la sociedad. Mantiene una idea positivista de la vida ya que hasta “en su caminar hacia la muerte” capta lo social, aprende a reflexionar sobre la vida de los otros, sobre su propia vida y en definitiva “se enriquece”. Sartre cree firmemente que hasta sus últimos momentos el ser humano actúa a favor de una cierta sociedad, “para mantenerla o, por el contrario, para crear una sociedad diferente”. Dicho de otro modo, asume que hay un porvenir que se sitúa más allá de la muerte y “que transforma a la muerte casi en un accidente en la vida de un individuo, que continúa sin él” (1080). Si observamos, repite la idea muy querida para él del proyecto - proyecto existencial- que conjuga la idea de *L'Être et le Néant* del por-venir y del “por-haber-venido”.

(1079) Beauvoir, S. de, o. cit. pp.534-535.

(1080) Beauvoir, S. de, o. cit. pp.526-552.

Cuando Simone de Beauvoir le insta a aclarar más los dos conceptos de *estrechamiento* y *ensanchamiento* que él ha utilizado para definir su vida, Sartre le explica que ahora no se ve capaz de elaborar personajes como Mathieu o Roquentin con los que en su momento se identificaba. Sin embargo, a pesar de este *estrechamiento* que él considera como una característica del proceso de envejecimiento (cuyo concepto analiza reiteradamente), asume sin reparos la realidad del *ensanchamiento* en tanto que representa la integración de todo lo vivido en lo universal. Lo universal para Sartre constituye la posibilidad de integrar lo pasado en el presente y con proyección hacia el futuro. Así –explica- mi vida tiene un sentido en el siglo XX pero, al mismo tiempo, me aleja de ese siglo ya que es en el siglo XXI cuando se podrán juzgar las vidas pertenecientes al siglo XX. Del mismo modo –sigue comentando- que hay conocimientos de economía o de ciencias humanas que son conceptos, leyes, universales, así yo puedo relacionar los conocimientos que he tenido y sigo adquiriendo porque son universales. Estos universales podrán reaparecer en otras circunstancias, posiblemente en el siglo XXI o XXII, y lo hacen porque poseen un futuro en sí mismos. En cierto modo, “me ofrecen un futuro” (1081).

De este modo, piensa Sartre que su vida no deja de *ensancharse* y enriquecerse al igual que en el periodo que escribía sus obras filosóficas y literarias. Todo ello le conduce a afirmar que ahora tiene una idea y comprensión del mundo más amplia y válida que la tuvo anteriormente. Paralelamente describe este avance hacia su muerte como una representación de puntos trazados bajo el conjunto de conocimientos que crean un futuro para él al otro lado de la muerte. Es mi muerte –dice Sartre- pero la dibujo punteándola y colocando por encima mis conocimientos y actos que implican el *por-venir*. Dicho de otro modo –concluye- “existía eso en lo que durante mucho tiempo creí y en lo que no dejé de creer: el concepto de inmortalidad, si bien la concibe “como una casi-supervivencia” (1082). En suma, tanto desde el punto de vista filosófico como político y personal, parecen existir indicios de un “último Sartre” que posiblemente abren la vía para una nueva y sugestiva línea de investigación.

(1081) Beauvoir, S. de, o. cit. pp.528-529.

(1082) Beauvoir, S. de, o. cit. pp.528-529 y 536.

. Una quinta “limitación” que quizás pudiera expresarse respecto de la Tesis, es la concerniente al análisis de su ateísmo. Como ya conocemos, en el capítulo VII he tratado de referirme a él integrándolo en el contexto general de su vida y de su obra. He pensado que su actitud “atea” era, por una parte, fruto de una experiencia psicoevolutiva de su infancia ligada a un contexto sociológico de la época, detalladamente descritos en *Les Mots*. Por otra parte, era consecuencia “lógica” de su filosofía que se originaba ya en su planteamiento fenomenológico. Es verdad que el mismo concepto de fenómeno “manipulado” por Sartre y la incorrecta utilización de los términos de trascendencia-Trascendencia sembraban la semilla de un planteamiento ateo pero, evidentemente, a costa de violentar los propios principios fenomenológicos.

He explicado también que la fundamentación del ateísmo sartreano se basa igualmente en su ontología. La descripción de los mencionados conceptos del *en-soi* y del *pour-soi* como elementos radicalmente extremos harían, por su parte, inviable la concepción de un ser perfecto, de una conjunción perfecta, ya que sus características opuestas lo impedían. Recordemos que ya en las últimas páginas de *L'Être et le néant*, afirmaba categóricamente la intrínseca contradicción del *en-soi-pour-soi*. Este supuesto es relevante porque de no ser así, es decir de no existir esa contradicción en ambos términos, es posible que desde la óptica sartreana hubiera explicado la idea de un ser perfecto coincidente con la idea de Dios.

He propugnado asimismo que además de estos planteamientos, existe una cuestión esencial en la que Sartre consolida su ateísmo. Es la idea, vital para él, de que entre el ser humano y la idea de Dios existe un antagonismo, una oposición, de tal manera que si Dios existiera imposibilitaría el desarrollo pleno del hombre y de su libertad. Por eso, me he referido a él como “la lucha de las libertades”, es decir la pugna entre dos hipotéticas libertades divina y humana. La idea de Dios representa para Sartre el *Otro* que desde una realidad extramundana *cosifica* al ser humano. Y es este concepto de secularización radical el que liga al ateísmo sartreano con el fenómeno cultural de “la muerte de Dios”. Según esté fenómeno, basado en Comte, Kant, Hegel y Feuerbach y continuado por Nietzsche y Robinson, entre otros, Dios debe desaparecer, *morir*, para que el hombre pueda existir.

Tras esta sintética exposición, se me dirá ahora con toda razón que “el hecho religioso” es mucho más amplio y profundo que esta explicación dada

para comprender el ateísmo sartreano. Sin duda alguna. Por ello, somos avocados a la necesidad de una nueva investigación a la que haré mención en párrafos posteriores. En suma, he aquí algunas de las “limitaciones” de la Tesis (entre otras muchas posibles) que sugieren la posibilidad de ser perfeccionada con nuevas líneas de investigación.

Nuevas perspectivas de investigación

Del mismo modo que hemos efectuado una referencia a las “limitaciones” de la Tesis, es preceptivo proponer algunas líneas de investigación que se suscitan a partir del presente estudio. A tal efecto, es evidente que la propia Tesis implica ya numerosas posibilidades de análisis. Cada uno de sus apartados es susceptible de ampliación de acuerdo a los aspectos planteados en él. La extensa y cuidada documentación, por su parte, posibilita la continuidad investigadora desde el conocimiento matizado de cada uno de sus autores. En el apartado anterior relativo a las “limitaciones”, cada una de las referencias realizadas sugiere en sí misma sus correlativas posibles nuevas líneas de investigación. En base a ellas podemos afirmar ahora que: la amplitud y fundamentación de la investigación doctoral llevada a cabo posibilita, sin duda, posteriores investigaciones más específicas. El esclarecimiento pedagógico de los complejos conceptos sartreanos ya efectuado, permite análisis liberados de referencias permanentes. La incorporación de la perspectiva filosófico-psicológica en Sartre, recuerda el interés de continuar el debate actual sobre la interacción filosofía-psicología en nuestro tiempo. Las investigaciones mencionadas de carácter psicológico que se están realizando en conexión con los conceptos centrales de Sartre, corroboran el interés por la continuidad de los mismos. El planteamiento esbozado sobre el existencialismo liberal del último Sartre nos interpela a elaborar una mayor y mejor documentación al respecto. Los nuevos enfoques filosóficos, sociológicos y psicológicos sobre las religiones, a los que hemos aludido en párrafos anteriores, abren nuevos horizontes para comprender el ateísmo en general y el ateísmo sartreano en particular.

Esto supuesto, existen además un conjunto de nuevas líneas de investigación que me suscitan verdadera curiosidad intelectual. Estas nuevas perspectivas me interpelan al mismo tiempo como académico, en tanto que obligado científicamente a continuar el camino temático iniciado en la tesis doc-

toral. Entre ellas me merecen especial interés las siguientes: en primer lugar, la ampliación y profundización del análisis del prof. M. Vargas Llosa en relación a Sartre y su entorno. En el capítulo XI, dedicado a Sartre en cuanto Premio Nobel, incluí ya la referencia al Dr. Vargas Llosa. No obstante, considero que una lectura más reposada de sus escritos ha de aportar, desde su sugestiva perspectiva personal, una visión filosófica, histórica y literaria de muchos aspectos todavía desconocidos de Sartre. La última de sus obras sobre *Medio siglo con Borges* (1083) es un ejemplo de la agudeza de sus análisis y del interés de los mismos para una mejor comprensión de nuestra historia reciente.

. Una segunda línea de investigación que me compromete profesionalmente desde mi posición de primer catedrático de Trabajo Social es, obviamente, el estudio específico del significado *s'engager* sartreano desde una perspectiva social y política o, si se quiere de modo más específico, desde la óptica de la política social. Dicho de otro modo, ¿podemos definir a Sartre como un pensador auténticamente social, comprometido con la realidad de su tiempo?. El planteamiento no es baladí dado que ha sido un autor duramente criticado por su radicalismo y simultáneamente ha sido ensalzado por su sensibilidad social respecto a los marginados y los excluidos. En un artículo escrito hace ya largo tiempo, dejé planteado este tema bajo el título de “Jean Paul Sartre: pensamiento filosófico e Intervención político-social” (1084). La tesis que defendía en aquel momento era que: 1. en Sartre se produjo una evolución filosófica (a la que me he referido anteriormente) desde una concepción individualista (*L'Être et le Néant*) a un pensamiento social de la Historia (*La critique de la raison dialectique*). 2. Este proceso reflejó una experiencia de la libertad, primero del sujeto en cuanto tal, y después de la libertad consciente de la realidad social. 3. Como consecuencia se iba a producir un compromiso social que enlazaba fenomenología e Historia. 4. Dicho compromiso social se iba a concretar en su intervención permanente a través de la acción social. Creí entonces que esta intervención sartreana quedaba patente en tanto que las causas sociales le movilizaban, bien tratándose de *la causa de la Paz* (*La mort dans l'âme*), *la defensa de la libertad*

(1083) Vargas Llosa, M.: *Medio siglo con Borges*. Madrid, Alfaguara, 2020.

(1084) Gorri, A.: “Jean Paul Sartre: pensamiento filosófico e intervención político-social”. *Eurídice, UNED-Pamplona, 1993, pp. 158-177*.

(*Les chemins de la liberté*), la pobreza y del Tercer Mundo (*Les condamnés de la Terre*), la preocupación por la infancia y juventud (*Les Mots*), la tercera edad (*La cérémonie des adieux*). Del mismo modo, *la inmigración* (*Les Temps Modernes*), *el racismo y la xenofobia* (*La cuestión juive*), *el mundo obrero* (*Situations I-V*), *la situación de las prisiones* (*Le Monde*), *la salud mental* (*Le Nouvel Observateur*), *la defensa de la mujer* (*Le deuxième sexe*) y tantas otras situaciones de carácter social, contaban permanentemente con su firma de apoyo al igual que con la de Simone de Beauvoir. La defensa del ser humano y de sus valores era la pauta que guiaba su *engagement* (*L'Existencialisme est un humanisme*).

A este respecto, tras la elaboración de la Tesis, quizás haya llegado el momento de replantear la cuestión tratando de descubrir al auténtico Sartre, posiblemente no unidimensional sino complejo y a veces contradictorio. En el intento de un estudio comparativo con la política social actual podemos ayudarnos de los estudios de la catedrática en Ciencias Políticas, la Profesora C. Alemán Brachio respecto a: “La política social” (Coord. Junto a J. Garcés, 1998), “la igualdad de género y protección social de la mujer” (2011), “Inmigración y servicios sociales” (2011), “Políticas sociales para personas mayores” (2013), “Políticas públicas y marco de protección jurídica del menor en España” (2014), “Políticas Públicas para inmigrantes y emigrantes en España. Aproximación histórica, teórica y legislativa” (2012), “La inmigración en España: nuevos desafíos para las políticas sociales” (en colaboración con R. M. Soriano, 2014), “Envejecimiento y derechos humanos” (en colaboración con M. Martín, 2014) etc..

De igual modo, y en el mismo contexto científico de la Dra. Alemán, encuentro de gran interés para posibles futuras líneas de investigación, la aportación del catedrático de la Univ. Georgetown (EEUU), J. Garcés Ferrer. Entre su extensa obra, y además de los citados anteriormente, encuentro de especial utilidad para nuestro objetivo aquellos textos concernientes a: *Valores*

(1085) Alemán, C.:

- “Igualdad de género y protección social de la mujer”. *Rev. General de Derecho Administrativo*, Nº 26, 2011.
- “Inmigración y servicios sociales”: *Papers, Rev. de sociología*, Vol. 96, Nº 3, 2011, págs. 825-852.
- “Políticas sociales para personas mayores”. *Gestión y análisis de políticas públicas*, Nº 9, 2013, págs., 7-25.
- “Políticas públicas y marco de protección jurídica del menor en España”. *Rev. de Derecho político*, Nº 90, 2014, págs. 97-134.

humanos. *Principales concepciones teóricas*, 1988), *Políticos y pobres* (1991), “El marco político de los servicios sociales” (1996), “Ideología y política social” (en colaboración con E. Durá, 1998), “Política social e ideología” (2006) y *Carta a las ciencias sociales* (2017). Paralelamente, para comprender las posiciones sartreanas respecto a la Europa social y respecto a los países del Este, son de interés sus obras relativas a: “Una Europa social a dos velocidades”. En, V. Clement, F. Michavila y M. Ripolles: *Los males de la Europa social: buscando soluciones*, (2017), así como *La política social en Polonia, Hungría y Chequia* (2004) (1086).

. Una tercera línea de investigación en la que considero merece la pena profundizar es aquella muy cercana a la anterior y que podemos ubicarla en la misma perspectiva social. En este caso hace referencia, por una parte, los derechos humanos, el racismo, y la inmigración y, por otra, a la Inter/Multiculturalidad, temáticas ambas respecto a las cuales Sartre se mostró especialmente sensible. Respecto a la primera considero que la investigación del catedrático de la UPNa Prof. J. Blázquez-Ruiz nos aporta una visión renovada, coincidente en lo fundamental con el análisis sartreano. Sus publicaciones sobre *Perfiles ético-políticos de la sociedad actual* (1992), “Derechos humanos, racismo y xenofobia” (1993) y “Derechos humanos, inmigración y discriminación” (2003), son una muestra de ello.

(1086) Garcés, J.:

- *Políticos y pobres*. Valencia, Nau Libres, 1991.
- “El marco político de los servicios sociales”. *Sistema político y administrativo de los servicios sociales*, 1996, págs.: 11-61.
- “Política social e ideología”. *Política social y estado de bienestar*, 2006, págs..103-134.
- *Carta a las Ciencias Sociales*. Discurso de investidura como Doctor Honoris Causa por la Univ. de Jaume I. Univ. Jaume I, 2017.

(1087) Blázquez-Ruiz, F.J.:

- “Derechos humanos, racismo y xenofobia”. *Jueces para la democracia*, Nº 20, 1993, págs.. 45-50
- “Derechos humanos, inmigración y discriminación: retos de integración social”. Cuadernos electrónicos de filosofía del derecho, Nº 7, 2003.
- *Perfiles ético-políticos de la sociedad actual*. Verbo Divino. Estella (Navarra), 1992.
- “Multiculturalismo, igualdad y reconocimiento de la diferencia”. *Liber amicorum*, 2016, págs. 87-103.

En cuanto a la segunda, el catedrático y actual miembro del CSIC F. Colom, nos ofrece interesantes posibilidades investigadoras desde sus trabajos del “Espejo, el mosaico y el crisol” (2001) citado en su momento, así como “La gestión de la diversidad cultural” (2002) y “La gestión política de la diversidad cultural” (2005). Sobre esta cuestión el prof. Blázquez-Ruiz nos ofrece, por su parte, su contribución en “Multiculturalismo, igualdad y reconocimiento de la diferencia” de 2016 (1088).

. La cuarta línea de trabajo que me propongo para un próximo futuro no puede ser otra que continuar sobre la reflexión de la propia filosofía en alguno de sus temas relevantes y sobre determinados autores especialmente significativos. Respecto a la primera cuestión, si recordamos en la Primera y Segunda Partes de la Tesis he dejado constancia de la Fenomenología, en tanto que momento inicial determinante en la filosofía de Sartre. Puesto que mi objetivo principal era dar una visión global e integradora del pensamiento sartreano, me quedaron abiertos algunos interrogantes sobre los que siento verdadera curiosidad intelectual. Entre ellos, ¿la fenomenología es susceptible de una interpretación actual?. Conceptos como el yo trascendental o la propia concepción husserliana, ¿pueden ser analizados desde categorías contemporáneas?. La antropología filosófica que subyace a ella y que constituye el trasfondo nuclear del pensamiento sartreano, ¿puede ser analizada en nuestros días desde una perspectiva cultural, aplicable a otras ciencias humanas, e incluso al ámbito de la moral?. Mi reciente descubrimiento personal de la obra del Prof. J. San Martín, catedrático de la UNED, parece ponerme en la buena dirección de hallar respuesta a estos interrogantes. En efecto hallo, entre otros muchos, sus estudios sobre: “En torno a la nueva visión de Husserl” (2012), “la antropología filosófica en la actualidad” (2010), “Ciencias humanas y ciencias naturales, una relación ambigua desde la fenome

(1088) Colom, F.:

- *El espejo, el mosaico y el crisol*, Anthropos - Univ. Autónoma Metropolitana de México, Barcelona, 2001.
- “La gestión de la diversidad etnocultural”. *Daimon, Rev. Internacional de Filosofía*, Nº 27, 2002, pags. 31-42.
- “La gestión política de la diversidad cultural”. En, M. Puelles (Coord.): *Educación, igualdad y diversidad cultural*, 2005, 171-186.

nología (2012) y “Para una fenomenología del yo trascendental (2016) (1089).

En cuanto a la segunda cuestión, concerniente al estudio de algunos autores clásicos significativos, evidentemente el listado sería interminable y la decisión posiblemente muy difícil de concretar. A lo largo de la Tesis he dejado constancia del conocimiento de Jean Paul Sartre en relación con los grandes autores de la filosofía ya desde su infancia, y en la cuarta parte he tratado de establecer su conexión con los pensadores incuestionables de su tiempo. Sin embargo, entre ellos hay dos cuya conexión con Sartre mencioné en diversos momentos y sobre los que me gustaría tener un mayor y mejor conocimiento. Se trata de R. Descartes y de J. Ortega y Gasset.

Sobre el primero, en mi estancia universitaria precisamente en la Univ. R. Descartes de París, comencé ya a indagar sobre su filosofía si bien quedó como una tarea pendiente que ahora espero continuar. Si recordamos de formar sintética ayudados por A. Cohen-Solal (2005), Sartre sintió admiración por Descartes. Ya en 1928-1929, Jean Paul -tras obtener los certificados de psicología y de historia de la filosofía y posteriormente los de filosofía, lógica, moral y sociología- inició la búsqueda de un camino personal. Aproximado a la filosofía por H. Bergson, intentó crear su propio sistema, forjándose una tercera vía entre el espiritualismo y el positivismo. Desde entonces dirigió su mirada hacia Descartes, Kant y Spinoza. De hecho, el interés de Sartre por Husserl se debió en gran parte a Descartes, al Descartes de las *Meditaciones, las ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Las *Meditaciones* señalaban categóricamente un camino que había que recorrer contando sólo con las propias fuerzas. Buscaban una primera verdad a través de la duda metódica, haciendo *tabula rasa* hasta de las verdades más firmemente asentadas en el momento. Husserl será consiguientemente para Sartre el genio, el maestro, “el Descartes del siglo XX”, que le ayudará a pen-

(1089) San Martín, J.:

- “La antropología filosófica en la actualidad”, *Daimon*, Rev. de filosofía, N° 50, 2010, pp. 137-156.
- “Ciencias humanas y ciencias naturales, una relación ambigua desde la fenomenología”, *Recerca*, Rev. de pensament i analisi, N° 12, 2012, pp. 13-22
- “En torno a la nueva visión de Husserl”, *Rev. Valenciana de estudios de filosofía y letras*, 2012, N° 9, pp. 181- 206.
- “Para una fenomenología del yo trascendental”. *Boletín de estudios de filosofía y cultura Manuel Mindán*, N° 11, 2016, pp. 11-36.

sar a la vez la ciencia y el ser. A través de él, como sabemos descubrió la fenomenología, su gran hallazgo vital (o.cit., pp.132ss). Sartre descubre que el movimiento hacia el ser que se produce cuando se va de Descartes a Spinoza, se reencuentra en la filosofía posterior en la evolución de Husserl a Heidegger. De forma gráfica, en cierta ocasión elogia a Jean Genet porque “su estilo es el de Descartes” (p.361). También consideró como un grave agravio que Merleau-Ponty le criticara duramente, precisamente porque lo hizo con la agudeza cartesiana que él había admirado tanto (1090). Pues bien, creo ahora que la continuación de esta línea Descartes-Sartre constituye un tema de especial importancia para comprender en profundidad el modo de razonar y proceder sartreano. En la consecución de este intento, el Prof. Blázquez nos ofrece su contribución a través de su Tesis Doctoral realizada sobre *La voluntad en Descartes* (1983) y desarrollada posteriormente en *Moral y voluntad en Descartes* (1984 y 1986) (1091).

Sobre el segundo autor, J. Ortega y Gasset, también expuse una reseña en su momento en el capítulo IX, tratando de relacionar a Sartre con los existencialistas españoles bajo el tema capital de la esperanza-desesperanza en la existencia humana. Sobre este autor, es evidente que existe un reconocimiento unánime respecto a una personalidad permanentemente vigente. Así lo descubrí en los últimos Congresos a los que asistí tanto en Ciencias Humanas y sociales en general como en Psicología social en particular. En todos los casos y desde distintos puntos de vista se apelaba a su valioso testimonio. Es, por ello, que ahora al finalizar la Tesis echo en falta un mayor conocimiento de su pensamiento en aras a descubrir nuevas facetas que posibiliten un cotejo vitalista con Sartre. En tal desafío espero ayudarme del Dr. Vargas Llosa a través de su trabajo “Rescate liberal de Ortega y Gasset (1092). Observo igualmente con interés los estudios del Prof. J. San Martín re-

(1090) Cohen-Solal, A.: *Sartre, 1905-1980*. Edhasa. Barcelona, 2005, págs.: 102, 132-134, 274, 361 y 566.

(1091) Blázquez-Ruiz, F.J.:

- *La voluntad en Descartes*. Tesis Doctoral. Univ. de Navarra, 1983.
- “Moral y voluntad en Descartes”. Rev. Univ. de Córdoba, 1984.

(1092) Vargas Llosa, M.: “Rescate liberal de Ortega y Gasset”. *Letras Libres*, Nº 110, 2010, págs.. 42-47.

lacionando a Ortega con la fenomenología, la antropología y la técnica. Espero volver a analizar con detenimiento sus artículos sobre “Tres análisis fenomenológicos orteguianos” (2010), “En la estela de Ortega y Gasset. Fenomenología y Antropología” (2010), “La relación de Ortega con la fenomenología como caja de los truenos de las interpretaciones” (2011) y “Ortega y la técnica” (2012 y 2020) (1093).

. En la enumeración de una posible quinta línea de investigación, no me olvido de la conveniencia de prolongar el análisis del “hecho religioso” (al que hemos hecho mención anteriormente), como tema de gran interés para comprender de forma exhaustiva el ateísmo sartreano. A tal efecto, tal como he comentado en su momento, la mayoría de los autores citados en la investigación han tenido en cuenta la realidad religiosa como dimensión esencial del ser humano. Todos ellos la han planteado abiertamente bien desde posturas ateas o escépticas o bien desde posicionamientos católicos o protestantes. En cada uno de ellos veo una posibilidad de ampliar nuevas perspectivas de investigación. Creo poder contar, además, con el apoyo de interesantes estudios que compañeros profesores vienen realizando desde hace tiempo, tanto desde la perspectiva histórica como sociológica e incluso psicológica. Entre ellos, he encontrado los trabajos del catedrático de Historia de las ideas de la UPNa, D. Castro en relación a “la religiosidad popular en España” (2003) considerada desde la evolución social hacia la industrialización (1094). Igualmente es sugestivo el estudio llevado a cabo por el también cate-

(1093) San Martín, J.:

- “Tres análisis fenomenológicos orteguianos”. *Rev. de estudios orteguianos*, N° 21, 2010, pp. 7-26.
- “En la estela de Ortega y Gasset. Fenomenología y Antropología”. *Boletín de estudios de filosofía y cultura Manuel Mindán*, N° 5, 2010, págs.. 73-104.
- “La relación de Ortega con la fenomenología como caja de los truenos de las interpretaciones”. *Boletín de estudios de filosofía y cultura Manuel Mindán*, N° , 2011, págs.. 11-36.
- “Ortega y la técnica”. *Rev. de Occidente*, N° 372, 2012, págs.. 11-23.
- “La técnica desde la perspectiva de Ortega y Gasset”. Videoconferencia 24/11/2020.

(1094) Castro, D.: “La religiosidad popular en España”. En, *La cultura popular en la España contemporánea* (coord.. J. Uría), 165-5, 2003.

drático, exprofesor de la UPNa y actual investigador del CSIC, el Dr. F. Colom sobre “Entre el crey y la ley, Procesos de Interlegalidad” (2012), elaborado desde el pluralismo de base religiosa (1095). Muy próximo a este concepto se hallan también los análisis del catedrático de sociología de la UPNa, J. Beriaín respecto a “religión política, religión civil y patriotismo constitucional (2002) y “Genealogía afirmativa” del hecho religioso en perspectiva sociológica” (2015) (1096). Desde la óptica psicológica, es original el enfoque iniciado en 1985 por el catedrático de Valencia J. Garcés sobre “perspectivas actuales en psicología de la religión” y que continúa elaborando en sucesivos trabajos (1097).

. Existe una sexta línea de investigación muy sugestiva a la que Sartre hace alusión en numerosas ocasiones y a la que me gustaría dedicarle un determinado espacio temporal en próximos estudios: es la conexión existente entre filosofía y sociología. Como hemos comentado, para Sartre la sociología – más allá de su legítima autonomía como disciplina- no debe representar exclusivamente una ciencia concreta, focalizada en el análisis técnico de aspectos específicos. Debe constituir, más bien, una Ciencia con mayúsculas centrada en el ser humano, implicando de forma intrínseca un enfoque netamente antropológico. A tal respecto, en el capítulo XII, he tratado de dejar constancia de esta conexión a través de las figuras de J. Habermas, Z. Bauman, A. Touraine y A. Giddens. Del mismo modo, en el capítulo XIV he citado a R. Dahrendorf, T. Todorov, M. Nussbaum, S. Sassen y M.J. Sandel. En todos ellos, al igual que en otros muchos filósofos considerados propiamente tales, existe una línea interactiva filosofía-sociología que, lejos de oponerse, enriquece a ambas disciplinas. Ello sucede tanto desde una óptica epistemológica como aplicada.

(1095): Colom, F. : “Entre el crey y la ley, Procesos de Interlegalidad”. *Rev. de estudios políticos*, Nº 157, 2012, págs.. 83-103.

(1096) Beriaín, J.:

. “Religión política, religión civil y patriotismo constitucional. *Rev. de pensamiento e historia*, Nº 7, 2002, págs: 26-33.

. “Genealogía afirmativa” del hecho religioso en perspectiva sociológica”. *REIS*, 2015, págs.. 3-22.

(1097) Garcés, J.: “Perspectivas actuales en psicología de la religión”. *Estudios de psicología /Studies in Psychology*, Nº 23-24, 1985, págs. 187-198.

Para llevar a cabo esta labor deseo contar, por una parte, con la inestimable ayuda de los compañeros citados, profesores/as de la UPNa y UNED. Tengo especial interés en apoyarme, por otra parte, en la extensa y cualificada investigación del catedrático de sociología J. Iglesias de Ussel. Su trayectoria curricular es realmente sugestiva. Estudió en la Sorbona en la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales en París- entorno cercano a Sartre- como becario de la Fundación Juan March. Autor de más de treinta libros en disciplinas como el cambio social, la educación, la familia, y la vida cotidiana –temas analizados por Sartre- el Prof. Iglesias de Ussel es una autoridad en el ámbito de la sociología. ExSecretario de Estado de Educación y Universidades, ha sido reconocido, entre otros muchos galardones, con la Gran Cruz de la Orden de Isabel la Católica y la Gran Cruz de Alfonso X el Sabio. Desde 2004 es académico de número de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas y desde 2017 es vicepresidente de la Fundación J. Ortega y Gasset-G. Marañón –autores a los que me he referido en la Tesis-. En el contexto propiamente universitario-doctoral, constato que ha desempeñado la encomiable y meritoria labor de dirigir cerca de treinta investigaciones doctorales. En mi opinión, el Prof. Iglesias de Ussel nos ofrece, desde este privilegiado observatorio, una particular perspectiva para cotejar el pensamiento filosófico-sociológico de J.P. Sartre.

Consecuentemente, en mi periodo posdoctoral iniciaré el estudio del Dr. Iglesias de Ussel, analizando sus obras más próximas a la temática sartreana, especialmente aquellas concernientes a: *la sociedad desde la sociología* (Iglesias de Ussel; Trinidad; y Soriano, 2016) y “Ralph Darendorf y la teoría de la acción social” (Iglesias de Ussel; y Castejon, 2005) para, desde ellas, poder cotejar respectivamente con Sartre las bases de la moderna sociología y para consolidar el conocimiento de un relevante autor, que ya ha sido citado en la Tesis. Desde el punto de vista de la transformación social -al igual que Sartre lo hizo con Francia aunque quizás desde puntos de vista diferentes- trataré de analizar las obras del Prof. Iglesias de Ussel relativas a “la transformación social de España” (2009) y “el malestar social en España” (2013). Como no podía ser de otro modo, desde mi posición de doctorando, pretendo asimismo correlacionar con el pensamiento sartreano los conocimientos de una personalidad universitaria expuestos tanto en sus “proyectos para la universidad española” (2001), “los retos de la universidad española en los inicios del siglo XXI” (2011) y “la política y las políticas educativas” (2014). Recordemos, a este respecto, que aunque Sartre no participó directamente en el ámbito universitario, nunca dejó de opinar sobre los criterios humanistas que él consideraba intrínsecos a la institución. Procuraré igualmente analizar las

obras de J. Iglesias de Ussel relativas a aspectos especialmente analizados por Sartre como la inmigración o el envejecimiento. En el caso del Prof. Iglesias de Ussel, aquellas que hacen relación a “aspectos sociales, económicos y demográficos de la inmigración” (2001), y al “envejecimiento en España: situación y tendencia” (2015). Tampoco quisiera olvidarme de contrastar positivamente dos perspectivas en relación con Mayo del 68. Aquella vivida personalmente por Sartre y la analizada recientemente por el Dr. Iglesias de Ussel en su estudio: “Mayo del 68, una revolución sin revolución” (2019). En suma, una nueva línea de investigación, sin duda fructífera, para enriquecer la perspectiva sartreana en torno a la conexión filosofía-sociología (1098).

(1098)Iglesias de Ussel, J.:

- “La Universidad en la sociedad del conocimiento”. *Evaluación y calidad en las organizaciones públicas /Coord. A. Trinidad, 2000, págs.. 159-168.*
- “Aspectos sociales, económicos y demográficos de la inmigración en Andalucía”. *Inmigración y relaciones laborales. II Jornadas Andaluzas de Relaciones Laborales. Comp. F. Abad y A. Delgado, 2001, págs.. 11-16.*
- “Proyectos para la Universidad española”. *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, N° 78, 2001, págs. 469-484-284.*
- “La transformación social de España”. *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, N° 86, 2009, págs. 265-284.*
- “Los retos de la Universidad española en los inicios del siglo XXI”. *El Cronista del Estado Social y Democrático de Derecho, N° 23, 2011, págs.. 6-17.*
- “El malestar social en España”. *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, N° 90, 2013, págs. 585-618.*
- “La política y las políticas educativas”. *Participación educativa, Vol. 3, N° 5, 2014, págs. 17-24.*
- “El envejecimiento en España: situación actual y tendencias”. *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, N° 92, 2015, págs. 51-57.*
- “Mayo del 68, una revolución sin revolución”. *Cuadernos de pensamiento político FAES, N° 61 (Enero) 2019.*

Iglesias de Ussel, J.; Trinidad, A. y Soriano, R.M.: *La sociedad desde la sociología: una introducción a la sociología general.* Tecnos, 2016.

Iglesias de Ussel, J. y Castejón, P.: “Ralph Dahrendorf y la teoría de la acción social”: *Teoría sociológicas de la acción. Coord. M. Herrera, 2005, págs. 63-80.*

. Una séptima posible línea de investigación, realmente atractiva, es la que hace alusión a la conexión filosofía-literatura sartreana bajo el concepto de la ética e incluso de la estética. Sobre esta cuestión no es preciso abundar en la evidencia de la interrelación entre el Sartre filósofo y el Sartre Premio Nobel. Sin embargo creo percibir que en la filosofía actual no siempre se acepta con convencimiento la correlación entre ambas, relegando la literatura a una dimensión subordinada -más que complementaria- a la propia filosofía. En Sartre –lo hemos dicho repetidamente- ambas son caras de una misma realidad y ambas estaban simultáneamente conectadas con su acción ética y sociopolítica. La obra y vida de Sartre son la misma cosa.

Pues bien, entra en el proyecto de mi próxima tarea curricular analizar esta interesante cuestión, a la luz de brillantes autores actuales. Entre ellos me merece especial atención la obra del Prof. J. Gomá, filósofo, escritor y especialista en el tema ético, que él traduce a términos de dignidad y ejemplaridad. A través del curso impartido en el seminario de doctorado coordinado por el Prof. J.M. Hernández Losada (Madrid, Uned, Febrero 2020), tuve el placer de conocer su pensamiento que ha desarrollado a través de una extensa obra.

En tanto que filósofo, es calificado como el Ortega y Gasset del siglo XXI. Manifiesta su preocupación por la filosofía en trabajos como: “Dónde está la gran filosofía” (2013), “Todo cuanto necesitas es filosofía” (2015) y *Filosofía mundana* (2016). Como escritor, combina sus ensayos con sus artículos en prensa (al estilo de Sartre) y expresa la mutua relación tanto en “Filosofía como literatura conceptual” (2015), al igual que en su *Trilogía teatral* (2019) (1098) En la obra de 2013, alude precisamente a las funciones de persuasión y de seducción que filosofía y literatura comparten, critica la aridez literaria de algunos autores (Rawls, 1971; Habermas, 1981) y apela a “aquellos tiempos en que los filósofos como Russell y Sartre merecían el Premio Nobel de Literatura”. Como experto en ética, destaca su *Tetralogía de la ejemplaridad* (2003, 2007, 2009 y 2013) y se interroga sobre la dignidad (2016 y 2019) En *Ejemplaridad pública* (2009), el Premio Nacional de Ensayo 2004 propone dicho concepto como principio necesario y organizador de la democracia moderna. Lo lleva a cabo en el contexto de una filosofía política que tanto hubiera agradado a Sartre. Ética y ejemplaridad que extiende al concepto de estética (en el más puro estilo sartreano) en obras como *Ganarse la vida en el arte, la literatura y la música* (Coord., 2012) y en *Materiales para una estética* (2013), publicada en la Universidad Pública de Navarra, todas ellas mencionadas en la cita siguiente (1099).

En un contexto cercano al elaborado por el Dr. J. Gomá -en relación a la posible continuidad investigadora de la conexión sartreana entre filosofía y literatura- encuentro la excelente obra del Dr. D. Villanueva Prieto. El Dr. Villanueva es Exdirector y actual miembro de la Real Academia Española (R.A.E.), Exrector de la Univ. de Santiago de Compostela, Catedrático de Teoría de la Literatura y Literatura Comparada y Doctor Honoris Causa por la Univ. Nacional a Distancia (UNED). Desde este privilegiado observatorio científico, nos ofrece una relevante contribución para profundizar en el binomio ideológico-literario de Sartre, no olvidemos Premio Nobel de Literatura.

El Dr. Villanueva parte de una “Revisión de la novela social” (1987) y del análisis del “Polen de ideas” como Teoría, Crítica, Historia y Literatura Comparada (1991). Analiza “A carta socrática de R. Piñeiro” (2000), expone en *Anthropos* “La muerte de la realidad” en el marco de *Huellas del conocimiento* (2002) y describe las “Teorías del realismo literario” (2004). La Literatura Comparada (de enorme interés para comprender el contexto sartreano), es el objetivo central de su investigación. Por ello la estudia “como noción de hoy” (2011 y 2016), “como sistema” (2012), como “literatura mundial” (2012) y como mirada prospectiva hacia su “futuro” (2006). Su enfoque es siempre “intelectual” (2012).

Tiene como referentes a los autores que hemos mencionado en los párrafos anteriores como M. Vargas Llosa (2011) y J. Ortega y Gasset (2015 a y b). Como Profesor universitario (Sartre, como hemos mencionado, no actuó como tal, aunque sí manifestó sus opiniones sobre la universidad), expone sus ideas sobre “la transformación de la educación superior para el desarrollo social” (2010). Lo hace también tanto en su *Discurso do Doctorado* (2003), como en su discurso como Doctor Honoris Causa en la Universidad Nacional a

(1099) Gomá, J.:

- *Tetralogía de la ejemplaridad*. Edit. Pre-Textos. Taurus: 2003, 2007, 2009 y 2013.
- *Ganarse la vida en el arte, la literatura y la música* (Coordinador), Galaxia Gutenberg, 2012.
- *Materiales para una estética*. Univ. Pública de Navarra, 2013.
- “Dónde está la gran filosofía”. *El País*, 14-03-2013.
- “Todo cuanto necesitas es filosofía”. *El País*, 20-01-2015.
- “Filosofía como literatura conceptual”. *El País*, 3-01-2015.
- *Filosofía mundana*. Galaxia Gutemberg, 2016.
- *Trilogía teatral*. Edit. Pre-Textos, 2019.

Distancia (23 Enero 2020). Y, como no podía ser de otro modo, lo hace siempre desde “la biblioteca clásica de la Real Academia Española” (2018). Así pues, las aportaciones del Dr. J. Gomá y del Dr. D. Villanueva representan para mí, dos sugestivas perspectivas de investigación para la próxima etapa (1100).

. En la planificación curricular de mi próxima etapa investigadora no puedo dejar de incorporar, como octava línea de investigación, a una autora experta en Jean Paul Sartre a quien, debo confesar, solamente conocía en sus líneas generales. Se trata de la Dra. Mercè Rius, de la Univ. Autónoma de Barcelona. Esta profesora del Departamento de Filosofía de la UAB, ha sido galardonada con el V Premio de Ensayo de la Cátedra José Luis Blasco de la Universidad de Valencia por su obra *Matèria. El grau zero de la filosofia. A decir de la declaración del propio galardón el ensayo premiado quiere ser una aportación original al discurso filosófico en la medida en que la reflexión contemporánea se declara fuerza crítica hacia el idealismo tradicional, y sin embargo, aún se guía a la hora de entender y valorar el concepto de "materia", para bien o para mal. De esta dependencia teórica se sigue una interpretación falsa del llamado "materialismo", tanto el filosófico como el sociológico.*

Respecto a sus trabajos sobre Jean Paul Sartre, la Dra. Rius reúne, en mi opinión, el análisis profundo y matizado del pensamiento sartreano con propuestas innovadoras realmente sugestivas. De ahí que me proponga como próximo objetivo la lectura pausada y el análisis reflexivo de las mismas. Entre

(1100) Villanueva, D.:

- *Mario Vargas Llosa: La novela como literatura / The novel as literature*, Temple University, Filadelfia, / Adler Enterprises LLC, Cincinnati, 2011.
- “Cuarenta años de biografía intelectual”. *Clarín, Rev. de nueva literatura*, Año Nº 17:100, 2012, págs. 5-12.
- “Ortega y Gasset en los años veinte”. En J. Gracia y D. Ródenas de Moya: *Ondulaciones*, 2015a, págs. 101-134.
- “Ortega y Waldo Frank: “La rebelión de las masas”. *Anales de literatura española contemporánea*, Vol. 40, Extra, 2015b, págs.. 479-495.
- “El lugar, hoy, de la Literatura Comparada”. En, E. Corral y Otros (Coord.): *Cantares de amigos*, 2016, págs.: 943-956.
- “Ayer, hoy y mañana en la Biblioteca clásica de la Real Academia Española”. *Insula, Rev. de letras y ciencias humanas*, Nº 858, 2018, págs. 9-11.
- *Posverdad y distopía: Discurso como Doctor Honoris Causa por la Univ. Nacional a Distancia* (Madrid, 23 Enero 2020).

ellas me llaman especialmente la atención aquellas concernientes a: J.-P. Sartre, *L'èsser i el no-res* (1999), *De vuelta a Sartre* (2004), "Sartre 'on line'" (2005), "J.-P. Sartre, *Defensa dels intellectuals*" (2006), "El existencialismo no era un humanismo" (2006), "La perpetua disgregación de la ontología sartreana" (2006) y "Adorno y Sartre: la estética del compromiso" (2007). Me merecen igualmente un particular interés los textos relativos a: *Tres assaigs sobre Sartre. I una confèrenca de més* (2008), "Le spinozisme de Sartre" (2009), "Sartre" (2009), *Quatre essais sur Sartre* (2010), "Sartre: l'intellectual convicte i confès" (2015) y "La comunidad imposible: Atisbos sartreanos" (2016) (1101).

 (1101) Rius, M.:

- J.-P. Sartre, *L'èsser i el no-res* (selecció). Edició, traducció, notes i introducció de M. Rius. Edicions 62, Barcelona, 1999.
- *De vuelta a Sartre*, Crítica, Barcelona, 2004.
- "Sartre 'on line' ", *L'Espill*, núm. 20, València, 2005.
- "J.-P. Sartre, *Defensa dels intellectuals*". Introducció de M. Rius, PUV, València, 2006.
- "El existencialismo no era un humanismo", *Barcarola*, nº 67, Albacete, 2006.
- "La perpetua disgregación de la ontología sartreana", *Phainomenon*, Lisboa, 2006.
- "Adorno y Sartre: la estética del compromiso", *Daímon*, nº 41, Murcia, 2007.
- *Tres assaigs sobre Sartre. I una confèrenca de més*, Leonard Muntaner, Palma (Mallorca), 2008.
- "Le spinozisme de Sartre", *Études sartriennes*, nº 13, Bruxelles, 2009.
- "Sartre": *Lluc: revista de cultura i d'idees*, Nº 869 (Julio-Septiembre), 2009, págs.. 25-27.
- *Quatre essais sur Sartre*, L'Harmattan, Paris, 2010.
- "Sartre: l'intellectual convicte i confès" a A. Martí Monterde i B. Padró Nieto (eds.), *Qui acusa? Figures de l'intellectual europeu*, Publicacions i Edicions Universitat de Barcelona, 2015.
- "La comunidad imposible: Atisbos sartreanos", *Isegoría* nº 54, Madrid, 2016.

. Existe además una nueva línea de investigación –la novena- que me suscita una especial curiosidad intelectual, relacionada con el estudio de los derechos humanos y sociales –concepto central en Sartre- si bien, en este caso, desde el punto de vista filosófico, jurídico y de la ciencia política. Viene representada por la doblemente Doctora en ambas disciplinas, del Derecho y las Ciencias Políticas, la Catedrática Acreditada Paloma Durán y Lalaguna. En ella convergen además otras dos cuestiones prioritarias en el pensamiento sartreano como son la defensa categórica de la mujer (Sartre - Simone de Beauvoir) y la cuestión religiosa. En lo que respecta a esta última cuestión, no obstante, la respuesta dada por la Dra. Durán, difiere de la dada por Sartre. Si para Jean Paul el ateísmo, además de una deducción filosófica, es una consecuencia de su concepción de un Dios o una religión que se opone al hombre, su desarrollo integral y su libertad, para la Dra. Durán es más bien lo contrario, ya que la opción religiosa constituye una aportación esencial a la dignidad humana. La investigación de la Dra. Durán incorpora asimismo una visión original a estos temas, dado que ha desarrollado su labor tanto en la Universidad (U.C.M.) como en Naciones Unidas (New York) y actualmente en la OCDE (París), lugares éstos últimos ligados a la actividad y vida de Jean Paul.

Para desarrollar esta nueva perspectiva investigadora trataré en los próximos años de analizar las obras de la Dra. Durán, con especial atención a aquellas relacionadas con los temas señalados anteriormente. Así, en lo que concierne al propio concepto filosófico y político de los derechos humanos -idea relevante para Sartre- encuentro la obras de la Prof. Durán *Los derechos humanos, ¿una nueva filosofía?* (1988) y “El debate entre derechos y políticas” (2014). En relación con la perspectiva internacional de los Derechos Humanos -igualmente una perspectiva esencial para Sartre- hallo tanto la primera investigación doctoral de la Prof. Durán sobre el *Análisis de la jurisprudencia del Tribunal Europeo de Derechos Humanos* (1987), como su obra desarrollada sobre *La perspectiva de las Naciones Unidas en la protección de los derechos sociales* (2007).

Acerca de los derechos humanos en su dimensión social o derechos sociales – que Sartre defendió incesantemente- la Dra. Durán nos ofrece tanto su trabajo sobre “Los nuevos retos a las políticas de exclusión social” (2010), como su segunda Tesis Doctoral sobre *Límites, diferencias y coincidencias entre las políticas y los derechos sociales* (UNED, 2011). Nos brinda, además, su obra sobre *Derechos sociales y políticas sociales: coincidencias y divergencias* (2013). En torno al tema religioso, considero novedosa su visión

sobre “Las aportaciones de la Santa Sede acerca de la dignidad humana, en Naciones Unidas” (2010). Finalmente, en lo que se refiere a la defensa de los derechos de las mujeres -que tanto hubiera complacido a Simone de Beauvoir- nos encontramos, entre otras, con la contribución tanto de “Mujeres y derechos humanos” (2000), como de “La integración de las mujeres en los procesos de fortalecimiento institucional” (2009). En suma, una interesante perspectiva investigadora que parece responder a algunos de los interrogantes sartreanos (1102).

(1102) Durán, P.:

- *Análisis de la jurisprudencia del Tribunal Europeo de Derechos Humanos*. Tesis Doctoral. U.N., 1987.
- *Los derechos humanos, ¿una nueva filosofía?*. Nau Llibres, 1988.
- “Mujeres y derechos humanos”. *Humana lura: suplemento de derechos humanos*, N° 10, 2000, pág. 173-190
- *La perspectiva de las Naciones Unidas en la protección de los derechos sociales*. Thomson Aranzadi, Zizur-Navarra, 2007.
- “La integración de las mujeres en los procesos de fortalecimiento institucional”. *Nueva revista de política, cultura y arte*, N° 122, 2009, págs.. 140-145.
- “Nuevos retos a las políticas de exclusión social”. *Anuario de derechos humanos*, N° 11, 2010, págs..105-128.
- “Las aportaciones de la Santa Sede acerca de la dignidad humana, en Naciones Unidas”. *Rev. Gral de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado*, N° 23, 2010.
- *Límites, diferencias y coincidencias entre las políticas y los derechos sociales*. Tesis Doctoral dirigida por C. Alemán Brachio. UNED-Madrid, 2011.
- *Derechos sociales y políticas sociales: coincidencias y divergencias*. Tirant lo Blanch. Valencia, 2013
- “El debate entre derechos y políticas”. *Cuadernos de pensamiento político FAES*, N° 42 (Abril), 2014

. Finalmente, una décima línea de investigación que considero de gran interés para llevarla a cabo en los próximos años, es la realizada por el Prof. Dr. Tomás Domingo Moratalla. En él se dan cita, por una parte, el conocimiento de la filosofía francesa y el estudio profundo de autores como Paul Ricoeur, J. Ortega y Gasset y Hannah Arendt. Tiene, por otra parte, entre sus temas prioritarios aquellos de la propia filosofía, la fenomenología, la antropología, la ética, el cuerpo y los otros. Asume, además, como cuestiones preferenciales la religión, la bioética, la educación, el cine y, en definitiva, el análisis del ser humano. Todas estas cuestiones forman parte de la tesis relativas a Sartre y, en su caso, a mi propio currículum como autor. Entre los documentos del Dr. Domingo que me propongo estudiar próximamente se encuentran los concernientes a: Fragilidad y vulnerabilidad de la política (1998), Lectura bioética del ser humano (2004), Vía narrativa de la filosofía (2005), La vida de los otros (2008), Cuerpo reconocido (2010), y Fenomenología y política en Paul Ricoeur (2011). Se hallan asimismo los artículos relativos a: Hannah Arendt: de la obediencia a la responsabilidad (2013), Qué significa autonomía moral? Hannah Arendt (2013), Figurarse la vida. Cartas a Dios (2015), La vía hermenéutica de las éticas aplicadas (2017), y “¿Es Paul Ricoeur un fenomenólogo? (2018) (1103).

(1103) Domingo, T.:

- “Fragilidad y vulnerabilidad de la política”: *Anthropos: Huellas del conocimiento*, N° 181, 1998, págs.. 72-77.
- “Lectura bioética del ser humano”: *Thémata: Rev. de Filosofía*, N° 33, 2004, págs.. 253-258.
- “Vía narrativa de la filosofía”: *Duererías*, N° 5, 2005, págs. 167- 189.
- “La vida de los otros”: *Marking of: cuadernos de cine y educación*, N° 60, 2008, págs. 68-77.
- “Cuerpo reconocido”: *Investigaciones fenomenológicas: Anuario de la Sociedad Española de Fenomenología*, N° Extra 2 (Serie monográfica), 2010, págs. 219-230.
- “Fenomenología y política en Paul Ricoeur”: *Investigaciones fenomenológicas: Anuario de la Sociedad Española de Fenomenología*, N° Extra 3 (Serie monográfica), 2011, págs.. 141-157.
- “Hannah Arendt: de la obediencia a la responsabilidad”: *Eidon*, N° 40, 2013, p. 11.
- “Qué significa autonomía moral? Hannah Arendt”. *Bioética & debat: Tribuna abierta del Institut Borja de Bioética*, N° 70, 2013, págs.. 26-27.
- “Figurarse la vida. Cartas a Dios”. *Bioética &debat: Tribuna abierta del Institut Borja de Bioética*, N° 76, 2015, págs. 26-27.
- “La vía hermenéutica de las éticas aplicadas”. *Dókos: Rev. filosófica*, N°s 19-20, 2017, págs. 37-69.
- “¿Es Paul Ricoeur un fenomenólogo?”. *Escritos*. Vol. 26, N° 57, 2018, 251-282.

En su última publicación (Dykinson, 2020), el Dr. T. Domingo nos ha ofrecido una excelente investigación sobre: *Paul Ricoeur, voluntad de responsabilidad. Cuidar la vida y la ciudad. Tiempos de responsabilidad*. Como es lógico, todos y cada uno de los términos utilizados en el título son esenciales y quedan reflejados a lo largo del estudio. En él constatamos que las circunstancias biográficas y sociopolíticas de P. Ricoeur y J.P. Sartre fueron en muchos casos coincidentes. Recordemos que Ricoeur vivió entre 1913-2005 mientras Sartre lo hizo entre 1905-1980. Observamos, asimismo, que en la investigación van surgiendo sucesivamente muchos de los autores que son citados en la Tesis: Husserl, Heidegger, Freud, Nietzsche, Zubiri, Ortega, Unamuno, H. Arendt, Habermas, Rawls... Los temas que ambos trataron también fueron similares: la filosofía, la fenomenología, la antropología, la ética, la responsabilidad... Sus posiciones, no obstante, fueron muy diversas y en muchos casos opuestas. Lo cual nos ofrece la oportunidad de confirmar lo que planteábamos en el primer Capítulo, en el sentido de que la Historia de la Filosofía es el intento *plural* de responder a los problemas humanos desde visiones diferentes, entre las que Ricoeur y Sartre constituyen un ejemplo significativo.

Considero igualmente de gran interés para mis próximas investigaciones el estudio de las obras colectivas coordinadas por el Dr. T. Domingo y el Dr. J. San Martín en torno a: *Las dimensiones de la vida humana* (2010), *Las perspectivas sobre la vida humana* (2011) y *La imagen del ser humano* (2011). Dichas obras analizan respectivamente a autores mencionados en la Tesis como Ortega, Zubiri, Marías y Laín Entralgo; se refieren a aspectos de la existencia humana, igualmente citados, como el cuerpo, la mente, el género y la persona; y estudian la relación entre historia, literatura y hermenéutica, conceptos muy cercanos a la óptica filosófico-literaria de Sartre (1104).

(1104) Domingo, T.: *Paul Ricoeur, voluntad de responsabilidad. Cuidar la vida y la ciudad. Tiempos de responsabilidad*. Dykinson, 2020.

* Domingo, T. y San Martín, J.: (Coords.):

- *Las dimensiones de la vida humana*. Biblioteca Nueva, 2010.
- *Perspectivas sobre la vida humana*. Biblioteca Nueva, 2011.
- *La imagen del ser humano*. Biblioteca Nueva, 2011.

En resumen, tal como es preceptivo o al menos aconsejable (según las distintas carreras universitarias) en la normativa y práctica académica respecto a la elaboración de la Tesis doctoral, he expuesto de manera sucinta algunas de las “limitaciones” de la presente investigación. De forma paralela, he descrito algunas correlativas líneas de investigación que surgen a partir de ellas. Existen, obviamente, otras muchas opciones de gran interés que pudiéramos haber señalado como complemento y matización del presente trabajo. Entiendo, no obstante, que las diez perspectivas diseñadas constituyen suficientes y significativas propuestas investigadoras para el horizonte inmediato del autor. En realidad, si se me permite una pequeña licencia, considero que en la consecución de tal objetivo -en la investigación como en la vida- sigue siendo válida aquella bella sentencia de A. Machado, recuperada por el cantoautor J. M. Serrat: *caminante no hay camino, se hace camino al andar*.

XVII.- BIBLIOGRAFÍA GENERAL

ADLER, A., *Conocimiento del hombre*, Espasa-Calpe, Madrid, 1975.

AGUIRRE, ARANGUREN, SACRISTÁN y otros:

- *Los problemas de un diálogo*, Alianza, Madrid, 1969.

ALBIAC, G.,

- «Karl Marx, la crítica y las armas», pp. 37-66,
- «Louis Althusser, el marxismo incómodo», pp. 495-528,
- «Michel Foucault, los límites del pensar», pp. 529-552,

En VV. AA., *Los filósofos y sus filosofías*, Ed. Vicens Vives, Barcelona, 1983.

ALEMÁN BRACHO, C.:

- "Igualdad de género y protección social de la mujer". *Rev. General de Derecho Administrativo*, Nº 26, 2011.
- "Inmigración y servicios sociales": *Papers, Rev. de sociología*, Vol. 96, Nº 3, 2011, págs. 825-852.
- "Políticas sociales para personas mayores". *Gestión y análisis de políticas públicas*, Nº 9, 2013, págs., 7-25.
- "Políticas públicas y marco de protección jurídica del menor en España". *Rev. de Derecho político*, Nº 90, 2014, págs. 97-134.

ALEMÁN BRACHO, C. y ALONSO SECO, J.M.: "Política públicas para inmigrantes y emigrantes en España. Aproximación histórica, teórica y legislativa". *Azarbe. Rev. Internacional de Trabajo Social y Bienestar*, Nº 1, 2012, págs. 7-20.

ALEMÁN BRACHO, C. Y GARCÉS FERRER, J.: (Coords) *Política Social*. Madrid. Mc Graw Hill, 1998.

ALEMÁN BRACHO, C. y GARCÍA SERRANO, M: "La protección social a la mujer". *Miscelánea Comillas: Rev. de Ciencias Humanas y Sociales*. Vol. 68, Nº 132, 2010, págs. 345-379.

ALEMÁN BRACHO, C. y MARTIN GARCÍA, M.: “Envejecimiento y derechos humanos”. *Rev. de Ciencias Humanas y Sociales. Miscelánea Comillas*, Vol. 72, Nº 140-141, 2014, págs. 227-255.

ALEMÁN BRACHO, C y SORIANO, R.M.: “La inmigración en España: nuevos desafíos para las políticas sociales”. *Rev. de estudios políticos*, Nº 166, 2014, págs. 123-151.

ALTHUSSER, L.:

- *Estructuralismo y psicoanálisis*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1970.
- *Polémica sobre el marxismo y humanismo*, Siglo XXI, México, 1968.
- *Lire Le Capital*, II, Maspero, París, 1970.

AUBARÊDE, G. d', «Rencontre avec J.-P. Sartre», *Les Nouvelles Littéraires* (febrero, 1951).

AMORÓS, C.,

- «El concepto de razón dialéctica en J.-P. Sartre», *Teorema* (junio 1971).
- “Materialismo y Revolución: Un hito en la Génesis de la Crítica de la Razón Dialéctica”. En, A. González (Edit.): *Sartre, antropología y compromiso*, PPU, Barcelona, 1988
- “Los escritos póstumos de J.P. Sartre”. *Revista de Filosofía*. Madrid (I), 1990, 143-160 y (II) 1991, 133-161.
- “El mito de la Revolución francesa en el pensamiento de J.P. Sartre”. En, Anthropos (Editorial): *Jean Paul Sartre. Filosofía y Literatura. Un compromiso crítico e Intelectual*. Edición especial dedicada a Sartre. Barcelona, 1995, pp. 54-60.
- “El método en Simone de Beauvoir. Método y psicoanálisis existencial”. *Ágora: Papeles de Filosofía*, AG/028-Vol 28, Num 1. Santiago de Compostela, 2009, 11-29.

ANTHROPOS (Editorial): *Jean Paul Sartre. Filosofía y Literatura. Un compromiso crítico e Intelectual*. Edición especial dedicada a Sartre. Barcelona, 1995:

- “Jean Paul Sartre. La escritura como pasión. La voluntad renovadora del mundo como compromiso y crítica de la historia”. Editorial en: Anthropos (Editorial): *Jean Paul Sartre. Filosofía y Literatura. Un compromiso crítico e Intelectual*. Edición especial dedicada a Sartre. Barcelona, 1995, pp. 3-6.

ARIAS MUÑOZ, J.A.:

- «Fundamento y ubicación del ateísmo sartreano», *Estudios de Metafísica*, Valencia (1970-1971).
- «Para una fenomenología de la angustia en J.-P. Sartre», *Separata de Saitabi*, Valencia, XXIII (1973).
- «Valor ontológico de *le regard* J.-P. Sartre», *Studium*, X (1970).

ARIÑO, A.:

- “El dualismo sartreano y la teoría de la corporeidad”. En, A. González (Edit.): *Sartre, antropología y compromiso*, PPU, Barcelona, 1988
- “La ruptura epistemológica y el problema del solipsismo en *Les carnets de la drôle de guerre*” En, Anthropos (Editorial): *Jean Paul Sartre. Filosofía y Literatura. Un compromiso crítico e Intelectual*. Edición especial dedicada a Sartre. Barcelona, 1995, pp. 61-67.

ARON, R.:

- “El opio de los intelectuales”. Traducción de E. Alonso, 2011(*L’Opium des intellectuels*, Paris, 1955)
- *Paz y guerra*. Alianza, Madrid, 1985
- *Memorias*, Alianza, Madrid, 1985

AUDRY, C., *Sartre et la réalité humaine*, Seghers, París, 1966.

BALTES, P.B., y otros, *Psicología evolutiva*, 1: *Teorías y métodos*, Alianza, Madrid, 1983.

BARRIGÓN, J.L.: *La filosofía Política de Jean Paul Sartre*. Col. Universitario. León, 1980

BAUMAN, Z.:

- *Freedom*: University of Minnesota, 1988
- *Culture as praxis*, SAGE, London, 1999 (*La cultura como praxis*, Paidós, Barcelona, 2002)
- *Trabajo, consumismo y nuevos pobres*. Gedisa, Barcelona, 2000
- *En busca de la política*. Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires, 2001
- *Thinking sociologically*. Blackwell, 2001 (*Pensando sociológicamente*, Nueva Visión, 1990)
- *La sociedad individualizada*, Madrid, Cátedra, 2001
- *Hermeneutics and social Science*, Ashgate, Aldershot-England, 2001 (*La hermenéutica y las ciencias sociales*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2002)
- *Amor líquido: acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*. Fondo de Cultura Económica, 2005 (*Liquide love: on the frailty of human bonds*, Polity Press, 2003)
- *Modernidad líquida*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2003 (*Liquid modernity*, Polity Press, 2000)
- *Ética posmoderna*, Siglo XXI, 2005 (*Postmodern ethics*. Blackwell, 1993)
- *Europa: una aventura inacabada*. Losada, 2006 (*Europe: an unfinished adventure*, Polity Press, 2004)
- *The art of life*, Polity Press, Cambridge-UK, 2009
- *Los retos de la educación en la modernidad líquida*. Barcelona, Gedisa, 2007
- *Miedo líquido: la sociedad contemporánea y sus temores*. Paidós Ibérica, Barcelona, 2007
- *Tiempos líquidos: vivir en una época de incertidumbre*. Tusquets, 2007 (*Liquide times: living in an age of uncertainty*. Polity Press, 2007)
- *Múltiples culturas, una sola humanidad*. Katz, 2008
- *Modernidad y Holocausto*. Sequitur, Madrid, 1998, 2008 (4a. ed.)

- *Daños colaterales: desigualdades sociales en la era global. Fondo de Cultura Económica, 2011. (Collateral damage: social inequalities in a global age, 2011)*
- *¿La riqueza de unos pocos nos beneficia a todos?. Paidós, Barcelona, 2014 (Does the richness of the few benefit us all? 2013?)*
- *Estado de crisis. Paidós, Barcelona, 2016 (State of crisis, 2014):*
- *Ceguera moral. La pérdida de sensibilidad en la modernidad líquida. Paidós, Barcelona, 2015*
- *Retrotopía. Barcelona. Paidós. 2017.*
- *Generación líquida. Transformaciones en la era 3.0. Paidós. Barcelona, 2018*
- **BAUMAN, Z. Y TESTER, K.:** *La ambivalencia de la modernidad y otras conversaciones. Paidós, Barcelona, 2002*

BEAUVOIR, S. de,

- *Le deuxième sexe, II L'expérience vécue. Gallimard, Paris, 1949*
- *La force de l'âge, Gallimard, Paris, 1960.*
- *La force des choses, Gallimard, Paris, 1963.*
- *Pour une morale de l'ambiguïté, suivi de Pyrrhus et Cinéas, Gallimard, Paris, 1972. (Pour une morale de l'ambiguïté, Éditions Gallimard, Paris, 1947 / Pyrrhus et Cinéas, Éditions Gallimard, Paris, 1944)*
- *La ceremonia del adiós, seguido de Conversaciones con J.-P. Sartre-Agosto-Septiembre 1974», Edhasa, Barcelona, 1982 (Edición original: La cérémonie des adieux, Gallimard, Paris, 1981)*
- *Obras completas. Tomo I. Aguilar, segunda edición. Madrid, 1986*
 - . *La Invitada, pp. 15 - 500 (L'invitée, Paris, Gallimard, Paris, 1943)*
 - . *La sangre de los otros, pp. 501-757 (Le sang des autres, Gallimard, Paris, 1944)*
 - . *Las bocas inútiles, pp. 1165-1218 (Les bouches inútiles, Gallimard, Paris, 1945)*

- . *Todos los hombres son mortales*, pp. 757-1162 (*Tous les hommes sont mortels*, Gallimard, Paris, 1947).
- *Obras completas*. Tomo II. Aguilar, segunda edición. Madrid, 1977
 - . *Los Mandarines*, pp. 7 - 870 (*Les Mandarines*, Gallimard, Paris, 1954)
 - . *Una muerte muy dulce*, pp. 871 - 956 (*Une morte très douce*, Gallimard, Paris, 1964)
 - . *Las bellas imágenes*, pp. 957 - 1113 (*Les belles images*, Gallimard, Paris, 1966)
- *Obras completas*. Tomo III. Aguilar, Madrid, 1986 (*Le deuxième sexe*, Gallimard, Paris, 1949)
 - . *El segundo sexo I*, pp. 15 - 442:
 - . *El segundo sexo II*, pp. 443 - 871
- *Las inseparables* (Inédita, 1954). Ed. Lumen, 2020

BELL, D.,

- *El fin de las ideologías* (1960). Edit. Tecnos, 1964
- *El advenimiento de la sociedad posindustrial* (1973). Alianza Edit., 2006
- *Contradicciones culturales del capitalismo* (1976). Alianza Edit, 2006
- “El duelo de los intelectuales: Jean paul Sartre y Raymond Aron”, *Claves de razón práctica, Ciencias Sociales*, pp. 48-53, 1990.

BELLO, E.,

- *De Sartre a Merleau-Ponty*, Universidad de Murcia, 1979.
- “La obra póstuma de un pensador comprometido”. *Rev. de Filosofía. Univ. de Murcia*, 1992, 173-184
- “Sartre, Camus y los principios de la acción”. En, *Anthropos* (Editorial): *Jean Paul Sartre. Filosofía y Literatura. Un compromiso crítico e Intelectual*. Edición especial dedicada a Sartre. Barcelona, 1995, pp. 80-85.
- “La sombra de Nietzsche en Sartre” *Daimon, Rev. de Filosofía. Univ. Murcia*, N. 35, 2005, 41-62

BELLOUR, R.: "Homme pour homme". En, B. Pingaud (Coord.): *Sartre aujourd'hui*. L, Arc, Aix-en-provence, 1966

BERGSON, H.:

- *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*. Edic. Sígueme, 2006. (*Esaie sur les données immédiates de la conscience*, 1889)
- *La evolución creadora*. Edit. Espasa Calpe, 1985 / Edit. Cactus, 2007 (*L'évolution creatrice*, 1907).
- *La energía espiritual*. Ed. Cactus. B. Aires, 2012.
- *Las dos fuentes de la moral y de la religión*. Ed Trota 2020 (*Les deux sources de la morale et de la religion*, 1932).
- *Historia de la idea del Tiempo*. Paidós, 2018

BERIAIN, J:

- "Genealogía afirmativa" del hecho religioso en perspectiva sociológica". *REIS*, 2015, págs. 3-22.
- "Religión política, religión civil, y patriotismo constitucional". *Rev. de pensamiento e historia /pentsamendu eta historia aldizkaria*, Nº 7, 2002, págs., 26-33.

BELTRÁN, L: "Aportes del Estructuralismo a la identificación del objeto de estudio de la comunicación 2008". *Razón y palabra*, Nº 63. Revista digital. Univ. de Medellín, Facultad de Comunicación. México, 2008.

BLÁZQUEZ-RUIZ, F.J.:

- *La voluntad en Descartes*. Tesis Doctoral. Univ. de Navarra, 1983.
- "Moral y voluntad en Descartes". *Rev. Univ. de Córdoba*, 1984.
- *Perfiles ético-políticos de la sociedad actual*. Verbo Divino, Estella (Navarra), 1992.
- "Derechos humanos, racismo y xenofobia". *Jueces para la democracia*, Nº 20, 1993, págs.. 45-50.-"Derechos humanos, inmigración y discriminación: retos de integración social". *Cuadernos electrónicos de filosofía del derecho*, Nº 7, 2003

- *Igualdad, libertad y dignidad*. Universidad Pública de Navarra, 2003 (3ª Ed.).
- “El fenómeno de la inmigración”. En, L. Miraut (Coord.): *Justicia, migración y derecho*, 2004, págs.. 153-174.
- “El sentido de la dignidad”. En, J.F. Alenza: *Cervantes y el Derecho*, 2016, págs.. 71-86
- “Multiculturalismo, igualdad y reconocimiento de la diferencia”. *Liber amicorum*, 2016, págs.. 87-103.

BOISDEFFRE, P. de, «L' élève Flaubert devant le professeur Sartre», *Les Nouvelles Littéraires* (agosto, 1972).

BOULÉ, J-P.: “Annie Cohen-Solal. Une renaissance sartrienne”. *Times Literary Supplement*, September, 6, 2013.

BROCHIER, J.J.: “Les Huns et les autres”. En, B. Pingaud (Coord.): *Sartre aujourd’hui*. L, Arc, Aix-en-provence, 1966

BRUFAU PRATS, J., *Líneas fundamentales de la ontología y antropología de Sartre*, Universidad de Salamanca, 1971.

BUSCH, T. W.: *The Power of Consciousness and the Force of Circumstances in Sartre’s Philosophy*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, 1990

BURNIER, M.A.: “Un combat politique”. En, B. Pingaud (Coord.): *Sartre aujourd’hui*. L, Arc, Aix-en-provence, 1966

CAMUS, A.:

- *La peste*. Gallimard. París, 1946
- *L’Étranger*. Brodard et Taupin, Paris, 1968 (Gallimard, Paris, 1957)

CASTEL, R.: “Un beau risque”. En, B. Pingaud (Coord.): *Sartre aujourd’hui*. L, Arc, Aix-en-provence, 1966

CASTRO, D.:

- “Comprender comparando. Jalones de una búsqueda en historia y ciencias sociales”. *Studia Histórica-Historia contemporánea*, Vol. X-XI (1992-93), pp. 77-90.
- “La religiosidad popular en España”. En, *La cultura popular en la España contemporánea* (coord.. J. Uría), 165-5, 2003. (doce estudios sobre Evolución a la sociedad industrial).
- “Qué fue de nuestra historia social”. *VII Congreso de Historia de Aragón*, 2011, págs..77-100.
- “El pensamiento republicano hasta el sexenio Democrático”. *Pensamiento político en la España contemporánea* (coord..por M. Menéndez y A. Robles) , 2013, págs.. 123-162.

CENCILLO, L., *Terapia, lenguaje y sueño*, Marova, Madrid, 1973.

- *Dialéctica del concreto humano*, Marova, Madrid, 1975.

CERRONI, U., MILIBAND, R., POULANTZAS, N. Y TADIC, L., *Marx, el derecho y el Estado*, Oikos-Tau, Barcelona, 1969.

CLADAKIS, M.B.:

- “Conflicto y contingencia: el campo de la acción política en el pensamiento de Jean Paul Sartre”. Rev. *Nuevo Pensamiento*, Instituto Investigaciones Filosóficas, UNSAM-CONICET, Fac. Filosofía Univ. Salvador, Vol V, N. 6, Año 5, Dic 2015, pp. 52-75.
- “Democracia y reconocimiento. Aportes desde reflexiones sobre la cuestión judía de Jean Paul Sartre”. *Nuevo Pensamiento*, Vol. IV, Año 4, Univ. del Salvador, 2014, 88-105.

COHEN-SOLAL:

- *Sartre 1905-1980*. Traducción de A. López Tobajas y Ch. Monot. Edhasa, 765 págs, Barcelona, 2005.
- *Sartre: un penseur pour le XXIe siècle*, Gallimard. Paris, 2005.

- *Une renaissance sartrienne*, Gallimard. Paris, 2013

COFFY, R, *El Dios de los ateos: J. P. Sartre*, Madrid, 1967.

COLLAMATI, CH.: "Alienation between the Critique of Dialectical Reason and the Critique of Economic Reason, *Sartre Studies International*, 2016, 83-98

COLOM GONZÁLEZ, F. (Ed):

- *Estado, poder y democracia en la filosofía política de la Escuela de Francfort*. Tesis doctoral, Univ. Complutense, 1991.

- "El marxismo y el ocaso de la política". *Eurídice*, Nº 2, 1992, págs., 25-46

- *El espejo, el mosaico y el crisol*, Anthropos - Univ. Autónoma Metropolitana de México, Barcelona, 2001.

- "La gestión de la diversidad etnocultural". *Daimon, Rev. Internacional de Filosofía*, Nº 27, 2002, págs. 31-42.

- "Los usos políticos de la filosofía". *Estudios políticos*, Nº 22, 2003, págs. 61-82.

- "La gestión política de la diversidad cultural". En, M. Puelles (Coord.): *Educación, igualdad y diversidad cultural*, 2005, 171-186.

- "Entre el creyente y la ley, Procesos de "Interlegalidad". *Rev. de Estudios políticos*, Nº 157, 2012, págs. 83-103.

COMTE, A., *Discurso sobre el espíritu positivo*, Aguilar, Buenos Aires, 1965.

CRIADO, CAFFARENA y STAELIN, *Ateísmo moderno: J.-P. Sartre*, Madrid, 1967.

DAIX, P., «Sartre est-il dépassé?», *Les Lettres Françaises* (febrero, 1967).

DARTIGUES, A., *Qu' est-ce que la phénoménologie?*, Privat, Toulouse, 1972.

DEMIR GÜNES, C. : "Sur la nature nécessaire de la liberté chez Jean-Paul Sartre". *Rev. Eikasia*, Département de Philosophie, Faculté des Lettres, Univ. de Gazo. Turquie, 2012, 35- 45.

DOMINGO, T.:

- “Fragilidad y vulnerabilidad de la política”: *Anthropos: Huellas del conocimiento*, N° 181, 1998, págs.. 72-77.
- “Lectura bioética del ser humano”: *Thémata: Rev. de Filosofía*, N° 33, 2004, págs.. 253-258.
- “Via narrativa de la filosofía”: *Duererías*, N° 5, 2005, págs. 167- 189.
- “La vida de los otros”: *Marking of: cuadernos de cine y educación*, N° 60, 2008, págs. 68-77.
- “Cuerpo reconocido”: *Investigaciones fenomenológicas: Anuario de la Sociedad Española de Fenomenología*, N° Extra 2 (Serie monográfica), 2010, págs. 219-230.
- “Fenomenología y política en Paul Ricoeur”: *Investigaciones fenomenológicas: Anuario de la Sociedad Española de Fenomenología*, N° Extra 3 (Serie monográfica), 2011, págs.. 141-157.
- “Hannah Arendt: de la obediencia a la responsabilidad”: *Eidon*, N° 40, 2013, p. 11.
- “Qué significa autonomía moral? Hannah Arendt”. *Bioética & debat: Tribuna abierta del Institut Borja de Bioética*, N° 70, 2013, págs.. 26-27.
- “Figurarse la vida. Cartas a Dios”. *Bioética &debat: Tribuna abierta del Institut Borja de Bioética*, N° 76, 2015, págs. 26-27.
- “La vía hermenéutica de las éticas aplicadas”. *Dókos: Rev. filosófica*, N°s 19-20, 2017, págs. 37-69.
- “¿Es Paul Ricoeur un fenomenólogo?”. *Escritos*. Vol. 26, N° 57, 2018, 251-282.
- *Paul Ricoeur, voluntad de responsabilidad. Cuidar la vida y la ciudad. Tiempos de responsabilidad*. Dykinson, 2020.
- “Paul Ricoeur, voluntad de responsabilidad”. Conferencia 30 Nov. 2020.

DOMINGO, T. y SAN MARTÍN, J.: (Coords.):

- *Las dimensiones de la vida humana*. Biblioteca Nueva, 2010.
- *Perspectivas sobre la vida humana*. Biblioteca Nueva, 2011.
- *La imagen del ser humano*. Biblioteca Nueva, 2011.

DUMERY, H..

- «La méthode complexe de J.-P. Sartre», *Vie Intellectuelle* (Junio, 1948).
- «L'athéisme sartrien», *Esprit* (febrero, 1950).

DURÁN, P.:

- *Análisis de la jurisprudencia del Tribunal Europeo de Derechos Humanos*. Tesis Doctoral. U.N., 1987.
- *Los derechos humanos, ¿una nueva filosofía?*. Nau Llibres, 1988.
- “Mujeres y derechos humanos”. *Humana lura: suplemento de derechos humanos*, N° 10, 2000, pág. 173-190.
- *La perspectiva de las Naciones Unidas en la protección de los derechos sociales*. Thomson Aranzadi, Zizur-Navarra, 2007.
- “La integración de las mujeres en los procesos de fortalecimiento institucional”. *Nueva revista de política, cultura y arte*, N° 122, 2009, págs.. 140-145.
- “Nuevos retos a las políticas de exclusión social”. *Anuario de derechos humanos*, N° 11, 2010, págs..105-128.
- “Las aportaciones de la Santa Sede acerca de la dignidad humana, en Naciones Unidas”. *Rev. Gral de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado*, N° 23, 2010.
- *Límites, diferencias y coincidencias entre las políticas y los derechos sociales*. Tesis Doctoral dirigida por C. Alemán Brachio. UNED-Madrid, 2011.
- *Derechos sociales y políticas sociales: coincidencias y divergencias. Tirant lo Blanch. Valencia, 2013.*
- “El debate entre derechos y políticas”. *Cuadernos de pensamiento político FAES*, N° 42 (Abril), 2014.

DUSSERT, J-B.: "La pensée politique du dernier Camus". Revue électronique d'études françaises. II série, 4, 2015, 54-62.

ELKAÏM-SARTRE, A.: Prólogo a la obra de Sartre: *Vérité et existence*. Gallimard, Paris, 1989.

ENGELS, F.:

- Prefacio a *Le Capital*, Libro III, V. Giard-E. Brière Eds., París, 1901.

- y K. MARX, *Cartas sobre "El Capital"*, Laia, Barcelona, 1974.

ENGELS, K. S.: "From In-Itself to Practico-Inerte". *Sartre Studies International*, Jun 2018, 48-69.

EXNER, J.E., *Sistema comprensivo del Rorschach*, I, II y III, Pablo del Río, Madrid, 1981.

EXPOSTO, E.: "El problema de la violencia en Jean Paul Sartre y León Rozitchner -The problem of violence in Jean Paul Sartre and Leon Rozitchner-". Rev. *Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas- INCIHUSA-CONICET*, Vol. 19, N. 2, . Mendoza, 2017, 77-86.

FERNÁNDEZ COZMAN, C: "Francia y su literatura en la ensayística de Mario Vargas Llosa". Rev. *electrónica de estudios filológicos*, Univ. Ignacio de Loyola, N. 27, 2014.

FERNANDEZ EXPÓSITO, J.A.: "Sartre ante la potencia y la libertad aristotélicas". Rev. *Univ de la Laguna*, Dic. 2016, 83-95.

FOSTER, G.: "Sartre and Contemporary Moral Psychology". *Symposium* 20 (2), 2016, 92-103

FOUCAULT, M.,

- *Nietzsche, Freud, Marx*, Anagrama, Barcelona, 1970.

- *La arqueología del saber*, Siglo XXI, México, 1970.

- *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI, México, 1974.
- ... y otros, *Dialéctica y libertad*, F. Torres, Valencia, 1976.

FREUD, S.:

- *Introducción al psicoanálisis*, Alianza, Madrid, 1967.
- *Autobiografía*, Alianza, Madrid, 1969.
- *El yo y el ello*, Alianza, Madrid, 1969. .
- *Totem y tabú*, Alianza, Madrid, 1969.

FROMM, E.:

- *Ética y psicoanálisis*, Fondo de Cultura Económica, México, 1953.
- *Humanismo socialista*, Paidós, Barcelona, 1980.
- *La revolución de la esperanza*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1980.
- *El miedo a la libertad*, Paidós, Barcelona, 1981.
- *Tener o ser*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1981.
- *El arte de amar*, Paidós, Barcelona, 1982.
- *La condición humana actual*, Paidós, Buenos Aires, 1983.
- *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1983.

GANUZA, J.R.: "Tercera y última carta a mi amigo socialista". D.N. 16 Agosto 2019.

GARCÉS FERRER, J.:

- “Perspectivas actuales en psicología de la religión”. *Studies in Psychology. Estudios en Psicología*, Nº 23-24, 1985, págs. 187-198.
- *Valores humanos. Principales concepciones teóricas*. Nau Llibres, Valencia, 1988.
- *Políticos y pobres*. Valencia, Nau Llibres, 1991.
- “El marco político de los servicios sociales”. *Sistema político y administrativo de los servicios sociales*, 1996, págs.: 11-61.
- “Política social e ideología”. *Política social y estado de bienestar*, 2006, págs..103-134.
- *Carta a las Ciencias Sociales*. Discurso de investidura como Doctor Honoris Causa por la Univ. de Jaume I. Univ. Jaume I, 2017.

GARCÉS FERRER, J.; ALHAMBRA, T. y DOÑATE, A.: “Una Europa social a dos velocidades”. En, V. Clement; F. Michavila y M. Ripollés (Coords.): *Los males de la Europa social: buscando soluciones* 2017, págs.. 290-316.

GARCÉS FERRER, J.; CARRETERO, ST. Y RODENAS, F.: *La política social en Polonia, Hungría y Chequia. Tirant lo Blanch*. Valencia, 2004.

GARCÉS FERRER, J. y DURÁ, E.: “Ideología y política social”. En, C. Alemán y J. Garcés (Coords.): *Política Social*. Madrid. Mc Graw Hill, 1998, págs. 51-77.

GARCÍA ARROYO, J.M.: “Aportaciones de la obra filosófica de Jean-Paul Sartre a la psiquiatría actual”(parte I). *Anales de psiquiatría*, Vol. 20, N.4, 2004, 183-189.

GONZALEZ, A (Edit.):

- *Sartre, antropología y compromiso*, PPU, Barcelona, 1988.
- “Comprensión ontológica de la antropología”. En, A. González (Edit.): *Sartre, antropología y compromiso*, PPU, Barcelona, 1988.

GONZALEZ ALIAGA, C: “A 59 años de su ruptura con el PCF, Jean-Paul Sartre y el Marxismo”. *Mutatis Mutandis. Rev. Internacional de Filosofía*. N. 6, 2015-Santiago de Chile, 2016, pp. 77-89.

GARAUDY, R, *Perspectives de l' homme*, PUF, París, 1969.

GIDE, A.: *Les caves du Vatican*. Brodard et Taupin, París, 1968 (Gallimard, París, 1922).

GIDDENS, A.:

- *The Class Structure of the Advance Societies*. Unwin Hyman Ltd, London, 1989 (*La estructura de clases en las sociedades avanzadas*, Alianza, Madrid, 1993).

- *Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea*, Península, Barcelona, 1995 (*Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age*, Polity Presse, Cambridge-UK, 1991).

- *Más allá de la izda y la derecha. El futuro de las políticas radicales*. Madrid, Cátedra, 1996.

- *Capitalismo y la moderna teoría social. Un análisis de los escritos de Marx, Durkheim y Mas Weber*. Idea Books, Barcelona, 1998.

- *Premio Príncipe Asturias de Ciencias Sociales*, Acta del Jurado, Oviedo, 2002.

- *Consecuencias de la modernidad*, Alianza, Madrid, 2008 (*The consequences of Modernity*, Polity Press, Cambridge-UK, 1991).

- *El País*:

. El País, "Mejorar las universidades europeas", 9 Sept. 2007.

. El País: "Modernizar la izquierda", 9 Sept. 2007.

. El País : "Aquel Mayo del 68 en California", 6 Mayo 2008.

. El País: "Qué motivo hay para la esperanza?", 25 Enero 2012.

GIDDENS, A. Y SUTTON, PH. W.: *Sociología* (7ª Edición): Alianza, Madrid, 2013 (*Sociology*, Polity Press, Cambridge-UK, 2006)

GOMÁ, F., «Sartre, la conciencia de la libertad contingente», en VV. AA, *Los filósofos y sus filosofías*, Vol. 3, Ed. Vicens Vives, Barcelona, 1983.

GOMÁ, J.:

- *Tetralogía de la ejemplaridad*. Edit. Pre-textos / [Taurus](#).
 - . *Imitación y experiencia* (2003).
 - . *Aquiles en el gineceo* (2007).
 - . *Ejemplaridad pública* (2009).
 - . *Necesario pero imposible* (2013).

- *Ingenuidad aprendida*, Galaxia Gutenberg 2011.

- *Ganarse la vida en el arte, la literatura y la música* (Coordinador), Galaxia Gutenberg, 2012.

- *Materiales para una estética*, Univ. Pública de Navarra, 2013.

- “¿Dónde está la gran filosofía?”. *El País*, 14-03-2013.

- “Filosofía como literatura conceptual”. *El País*, 3-01-15

- “Todo cuanto necesitas es...filosofía”. *El País*, 20-01-2015.

- “¿Qué es la dignidad?”. *El País*, 29-07-2016.

- “La misión de la universidad formar profesionales y ciudadanos”: *El País*, 15-08-2016.

- *Filosofía mundana. Microensayos completos*. Galaxia Gutenberg, 2016
 - . *Todo a mil* (2012).
 - . *Razón: portería*.

- *La imagen de tu vida*. Galaxia Gutenberg 2015 / 2017.
 - . *Humana perduración*.
 - . *La imagen de tu vida*.
 - . *Cervantes*.
 - . *Inconsolable*.

- *Dignidad*. Galaxia Gutenberg, 2019.
- *Trilogía teatral: Un hombre de 50 años*. Edit. Pre-Textos, 2019.
 - . *Quiero cansarme contigo o el peligro de las buenas compañías*.
 - . *Inconsolable*.
 - . *Las lágrimas de Jerges*.

GOÑI SEIN, J.L.: *Defendiendo los derechos fundamentales frente a la Inteligencia Artificial*. Lección Inaugural del Curso Académico 2019 - 2020. Universidad Pública de Navarra, UPNa, 2019.

GORRI, GOÑI, A.:

- *J. P. Sartre. Un compromiso histórico*, 406 Págs. Barcelona: Ed. Anthropos, Barcelona, 1986^a.
- "J.P. Sartre: Un compromiso histórico". *N.H.*, Entrevista 8-2-86, Pamplona, 1986b.
- "Conversaciones sobre J.P. Sartre". *Egin*, Entrevista 9-2-86, Pamplona, 1986c.
- "J. P. Sartre. Un compromiso histórico". *N. H.*, Entrevista 15-4- 1986, Pamplona 1986d.
- "Un psicodiagnóstico de la Inteligencia en estudiantes adolescentes de FP, BUP y COU". *D. N.* Entrevista 5-7-87. Pamplona, 1987^a.
- "La Inteligencia, un mundo fascinante". *N. H.*, Entrevista 5 - XI – 1987, Pamplona 1987b.
- "Salud y Psicología Social: un binomio íntimamente unido". *N. H.*, 19 - XI – 1987. Pamplona, 1987c.
- "La Evolución de la Inteligencia a lo largo del ciclo vital". *D. N.*, 27- XI - 87 (I) y 2-XII-1987 (y II). Pamplona, 1987d.

- "El ámbito de los Tests. Un tema para debate". *N.H.* 17-3-88, Pamplona, 1988^a.
- "Hacia un diagnóstico de nuestro entorno social". *D. N.*, 16-1-1988 (I), Pamplona, 1988b.
- "Hacia una terapia psicosocial". *D. N.*, 19- 1- 88 (y II), Pamplona 1988c.
- *Evaluación y Diagnóstico de la Inteligencia en Estudiantes Adolescentes*. Tesis Doctoral, 820 Págs. Impresión informatizada en Microfichas. Premio Extraordinario de Investigación UNED-CAN. Univ. País Vasco - UPV, 1990^a.
- "Una tesis doctoral sobre la Psicología de los Adolescentes". *Comunidad Escolar*, 6 Junio 1990. Gobierno de Navarra, 1990b.
- "La Evolución Psicológica de la Inteligencia. una aproximación al Ciclo Vital". *Revista. Notas y estudios de Ciencias de la Educación, Psicología y Filosofía*", pp. 94-112, UNED-Pamplona, 1990c.
- "La Inteligencia y la influencia sociocultural". *N.H.* 20-3-90. Pamplona, 1990d..
- "*Reflexión Ético-social y Evaluación de la Investigación Biomédica. Perfiles psicobioéticos*". Proyecto: Universidad Pública -Dpto de Filosofía y Metodología de las Ciencias- Gobierno de Navarra, 1990e.
- "Evaluación y Diagnóstico de la Inteligencia en estudiantes de Pamplona. Un estudio psicosocial". *Revista Príncipe de Viana*, Nº 10, Suplemento. pp. 214-257. Gobierno de Navarra, 1991^a.
- "*La Intervención psico-social en Bienestar Social-Servicios Sociales: un ámbito prioritario en la Comunidad Autónoma de Navarra*". Proyecto: Universidad Pública -Dpto de Sociología y Trabajo Social-C.A.N., 19901b.
- Reseña comentario a la obra *Introducción a la Psicología Social. Una perspectiva Europea*, de M. Hewstone, W. Stroebe, J. P. Codol y G. M. Stephenson (1990, Barcelona: Ariel). *Rev. Anthropos*, Barcelona, 1991c.

- Reseña comentario a la obra *Pensamiento, Individuo y Sociedad. Cognición y Representación Social*, de D. Paez y Cols. (1987, Madrid. Fundamentos). Rev. *Eurídice*-U.N.E.D-Pamplona, 1991d.

- Reseña comentario a la obra *Psicología Política*, de J. Seoane y A. Rodríguez (Comp.) (1988, Madrid, Pirámide). Rev. *Eurídice*. U.N.E.D-Pamplona, 1991e.

- Reseña comentario a la obra *Teoría y Método en Psicología Social*, de D. Paez, A. Echebarría, J. F. Valencia y B. Sarabia. (1997, San Sebastián, U.P.V.). Rev. *Anthropos*, N° 126, Barcelona, 1991f.

- Reseña comentario a la obra *Sociedad y Nuevas Tecnologías*, de S. Dormido, J. Morales y L. V. Abad. Edit. (1990, Madrid, Trotta). Rev. *Eurídice*. U.N.E.D.-Pamplona, 1991g.

- Reseña comentario a la obra *Emociones: Perspectivas psicosociales*, de A. Echebarría y D. Paez (Comp..)(1989, Madrid. Fundamentos). Rev. *Anthropos*, N° 126 Barcelona, 1991h.

- Reseña comentario a la obra *Introducción a la Psicología Ambiental*, de F. Jiménez Burillo y J. I. Aragonés (Comp.) (1986, Madrid. Alianza). Rev. *Anthropos*. Barcelona, 1991i.

- Reseña comentario a la obra *Introducción a la Sociología*, de J. Morales y L. V. Abad (1988, Madrid. Tecnos). Rev. *Eurídice*. U.N.E.D.-Pamplona, 1991j.

- Reseña comentario a la obra *Psicosociología del tiempo libre*, de F. Munné (1989, México. Trillas). Rev. *Eurídice*-U.N.E.D-Pamplona, 1991k.

- Reseña comentario a la obra *Sociología Industrial y de la empresa*, de J. A. Garmendia, M. Navarro.y F. Parra. (1989. Madrid, Aguilar). Rev. *Eurídice*-U.N.E.D.-Pamplona, 1991l..

- "El Desarrollo Intelectual y los Factores Psicosociales: un binomio permanentemente interactivo". Revista *Notas y estudios de Ciencias de la Educación*. pp.110-134. UNED-Pamplona, 1992a.
- "Intervención sobre la Inteligencia adolescente en estudiantes de Pamplona. Perspectivas psicosociales". En, *Ilas Jornadas de Psicología en Navarra: Psicología y Calidad de Vida*. Pamplona, Mayo, 1992b.
- "Aproximación histórica a las críticas y alternativas al pensamiento educativo de Jean Piaget". En, *II Congreso Internacional de Filosofía de la Educación*. Madrid. Nov.- Dic., 1992d.
- "*La aportación de la Psicología a Bienestar Social-Servicios Sociales: un sector fundamental en la Comunidad Autónoma de Navarra*". Proyecto: Universidad Pública -Dpto de Sociología y Trabajo Social-C.A.N., 1992e.
- "Bio-ética: elementos para una Intervención Psico-Social en la relación médico - enfermo". En, *Congreso Europeo de Bio-Etica. Santiago de Compostela, Mayo*. En, Cuadernos de Bioética 15, 3ª, pp. 5-9, 1993ª.
- "Jean Paul Sartre: pensamiento filosófico e Intervención Político-Social" Rev. *Eurídice*, III, pp. 155-178, UNED-Pamplona, 1993b.
- "Modelos conceptuales sobre la Inteligencia y Modelos Cognitivos: E1 Procesamiento de la Información.- Revisión histórica y perspectivas de Futuro". En, *Third International Colloquium on Cognitive Science. Junio*, San Sebastián, 1993c.
- "Representations: "A fundamental key to understand the cognitive-social world". En, *Third International Colloquium on Cognitive Science, Junio*. San Sebastián, 1993d.
- "La Intervención Psico-social en la Acción Social: un ámbito representativo de la vocación aplicada de la Psicología". Rev. *Estudios de Pedagogía y Psicología*, 5, pp. 151-171. UNED-Pamplona, 1993e.

- "Ciencia Cognitiva y Cognición social: Dos dimensiones intrínsecamente interactivas". En, *Third International Colloquium on Cognitive Science, Junio*, San Sebastián, 1993f.
- "Intervención psicoeducativa desde la perspectiva crítica y alternativas al pensamiento de J. Piaget" En, *2Nd. International Conference of Psychological Intervention and Human Development: Educational and Community Intervention, Julio*, Valencia, 1993g.
- "Una intervención psico - socio - educativa en estudiantes de Pamplona" En, *2Nd. International Conference of Psychological Intervention and Human Development: Educational and Community Intervention, Julio*, Valencia, 1993h.
- "La intervención psico-social en los Servicios Sociales y Comunidad" En, *2Nd. International Conference of Psychological Intervention and Human Development: Educational and Community Intervention, Julio*, Valencia, 1993i.
- "Bio-ética: un ámbito susceptible de Intervención Psicosocial". En, *XIX Congreso Mundial sobre Filosofía y Ciencias: Worl Congress of Philosophy* . En, Book of Abstracts, VI. Section 6: *Sociales*. In section number 6 on Bioethics. Book of Abstracts V1, Agosto, Moscú, 1993j.
- "Psico-Bio-Etica: Una concepción fenomenológico-existencial". En, *XIX Congreso Mundial sobre Filosofía y Ciencias Sociales. In one of the section held. Book of Abstracts V2, Agosto*, Moscú, 1993k.
- "La contribución de las Ciencias Sociales al hombre contemporáneo". En, *XIX Congreso Mundial sobre Filosofía y Ciencias Sociales. In section number 14 on Philosophy, Anthropology and Psychology. Book of Abstracts V1, Agosto*, Moscú, 1993l.
- "La Intervención Psicosocial en la Acción Social". En, *Congreso Nacional de Psicología Social. Sevilla, Septiembre. Programa científico, p. 46 Sevilla*,

- Septiembre. En, Martínez García, M.F.: *Psicología Comunitaria*. Eudema, Madrid, 1993m.
- "La Inteligencia Humana. Perspectivas para una Intervención Psicosocial". *Rev. Uned, Serie Lecciones*, pp. 31-61. UNED-Pamplona, 1993n.
 - "Las Ciencias Sociales: una contribución fundamental". *Rev. Estudios de Deusto*, Vol. 41/2, pp. 193-215, Julio-Diciembre, Univ. Deusto, Bilbao, 1993°.
 - *Aproximación Educativa a la Psicología de la Inteligencia. Perspectivas para una Intervención Psicosocial*, 380 págs. Edit.. Eunate, Pamplona, 1994^a.
 - "L' Intervention psychosociale dans l'action sociale: un exemple representatif de la vocation intrinsiquement apliée de la psychologie". En, 23 Rd International Congress of Applied Psychology. L. Actas, pp. 378ss. Madrid. 17-22 Julio. En, I. Domínguez (1996): *Sociología para una sociedad en marcha*, pp. 453-459, Bilbao, 1994b.
 - "Les Groupes Sociales: une dynamique essentielle pour l'application de la psychologie a l'action sociale" En, 23 Rd International Congress of Applied Psychology, 17-22 Julio, L. Actas, pp. 379ss. Madrid, 1994c.
 - "J.P. Sartre. Intercomunicación, Libertad y Psicoanálisis Existencial. Observaciones críticas". *Rev. Huarte de San Juan. Upna. Facultad Ciencias Humanas y Sociales. Dpto. Sociología y Trabajo Social*, pp. 209-229. Universidad Pública de Navarra, 1994d.
 - "La aportación Psicosociológica al Bienestar y Política Social. Los Grupos Sociales: una clave esencial en/para su Intervención". *III Congreso Vasco de Sociología*. Noviembre. L. Actas, D. L. BI-911-96, pp. 453-458, Bilbao, 1994e.

- *La Intervención Psicológica en Política Social y Servicios Sociales*. 507 págs. Ed. Libertarias Prodhufi. Universidad, Madrid, 1995^a.
- "Tecnología, Desarrollo Científico de la Inteligencia e Intervención Psicosocial en el Suburbio". *VII Biennial Meeting of the Society for Philosophy and Technology: The city and the suburb*, Junio, New York, 1995b.
- "La Psicología de la Inteligencia y sus Implicaciones Interventivas en Política Social y Servicios Sociales". *Revista Huarte de S. Juan. UPNa*. Facultad Ciencias Humanas y Sociales Psicología y Pedagogía, Nº 1, pp. 211-257. Universidad Pública de Navarra, 1995c.
- "La aportación sociológica a Bienestar Social desde la perspectiva Psicosocial e Interventiva de los Grupos Sociales". *V Congreso Español de Sociología*. Septiembre. L. Actas, D.L. BI-1735-95, Granada, 1995d.
- "Los Grupos Sociales: una dinámica fundamental en/para la Intervención Psicosocial en Política Social y en Servicios Sociales". *Rev. Huarte S. Juan. UPNa*. Facultad de Ciencias Humanas y Sociales. Dpto. de Sociología y Trabajo Social, 2, pp. 331-363. Universidad Pública de Navarra, 1995e.
- "La contribución psicosocial de los Grupos a la Intervención en la Acción Social". *V Congreso Nacional de Psicología Social*. Dic. L.Actas, 84-7754-207-4- pp. 563-576. Salamanca, 1995f.
- "La Intervención Psicológica en Política Social y Servicios Sociales: *un reto sugestivo de investigación en Trabajo Social*". *I Congreso Estatal de Escuelas de Trabajo Social*, 8-10 Abril, Valencia, 1996^a.
- "Aspectos psicológicos y psicopatológicos de la exclusión social". *III Simposio Europeo de Trabajo Social* (Coordinador Taller Nº 10). 29-31 Octubre. Pamplona. UPNA, 1996b.

- "Perspectiva histórica de la Psicología de la Inteligencia. Epistemología para una Intervención Psicoeducativa y Psicosocial". Revista *Estudios de Pedagogía y Psicología*, 6, pp. 55-85. UNED-Pamplona, 1996c.
- "Aspectos psicológicos y psicosociales de la obra de Stepan Erzia". The First International Erzia Congres. Nov., Moscow. 1996d.
- "Política Social y Educación" En, C. ALEMAN y J. GARCÉS (Comp.): *Política Social*. Cap. 11, pp. 271-322. Edit. Mc Graw Hill, Madrid, 1997^a.
- "Educación Permanente y Desarrollo: Un enfoque psicosocial e interventivo". I Congreso Internacional sobre "Educación y Desarrollo: Nuevas Tendencias", 18-21 Marzo. Tenerife, 1997b.
- "Jean Paul Sartre: entre la Filosofía y la Psicología. Bases para una Intervención Psicosocial". Rev. *Psicología y Pedagogía*, pp. 117-142. UNED-Pamplona, 1997c.
- "Educación, y Política Social. Una perspectiva Histórica, Comparada y Axiológica. Implicaciones Psicosociales". Rev. *Estudios de Psicología y Pedagogía*, 8, pp. 92-123. UNED-Pamplona, 1997d.
- "Donne e formazione in un processo di cambiamento. Prospettive Psicosociali". IV Simposio Europeo di Servizio Sociale sobre "La Specificita Femminile nel Servizio Sociale". Perugia (Italia). 19-21 Junio, 1997. En, Benvenuti, P. y Segatorí, R. (2000): *Professione e genere nel lavoro sociale*. Franco Angeli. Milano. Italy, pp. 203-215. Milano. Italy, 1997e.
- "Psicología Social, Educación y Política Social: Tres dimensiones interactivas para una Intervención Postmodernista" VI Congreso Nacional de Psicología Social. L. Actas, pp. 68ss. San Sebastián, 1997f.
- "Los efectos psicosociales del desempleo: un nuevo campo de Intervención de/para los Servicios Sociales. VI Congreso Nacional de Psicología Social. Sept.-Oct., L. Actas, pp. 114ss. San Sebastián, 1997g.

- "Educación, Psicología y Política Social: una temática esencial de/para la sociedad postindustrial", pp. 7-40. Rev. UNED, *Serie Lecciones*, 9. UNED-Pamplona, 1998^a.

- "Dimensiones Psicosociales de la Educación. La Educación Multicultural y la Educación Permanente: dos cuestiones de relevante actualidad". *Estudios de Deusto*, Vol. 46/1. Enero-Junio, pp. 163-187. Bilbao, 1998b.

- "Adolescencia: Inteligencia y Personalidad. Perspectivas axiológicas para una intervención psico-educativa". *VIII Congreso de INFAD: Intervención Psicológica en la Adolescencia*. UPNA. Mayo. En: *Intervención Psicológica en la Adolescencia*. Vol. 1, pp. 196-207. Pamplona-UPNa, 1998c.

- "Adolescencia y factores psicosociales: entorno familiar, maltrato y educación multicultural". *VIII Congreso de INFAD: Intervención Psicológica en la Adolescencia*. UPNA. Mayo. En: *Intervención Psicológica en la Adolescencia*. Vol. 2 pp. 447-454. Pamplona-UPNa, 1998d.

- "Perspectiva comparada de la Educación en Europa y España. Una aportación para el diálogo psicológico Iberoamericano". *II Congreso Iberoamericano de Psicología*. Julio. L. Actas, pp. 355ss. y 746/759. D. L. M-26943. Madrid, 1998e.

- "Psicología, Educación y Política Social. Una contribución para el debate Congresual Iberoamericano". *II Congreso Iberoamericano de Psicología*, Julio. L. Actas, pp. 436ss. D. L. M-26943, 98. Madrid, 1998f.

- "Psicología y Trabajo Social: Perspectivas para una Intervención psicosocial". *II Congreso de Escuelas Universitarias de Trabajo Social*. Madrid, Septiembre, 1998. Madrid, 1998g.

- "Actualidad y prospección de la Política Social Educativa. La aportación Interventiva de las Ciencias Psicopedagógicas". *Estudios de Psicología y Pedagogía*, 10, pp. 123-156. UNED-Pamplona, 1998h.

- "Los Grupos Sociales: un instrumento básico en/para la Intervención en Trabajo Social". Rev. *Huarte de San Juan. Dpto. Psicología y Pedagogía y Trabajo Social*. Nº 2-3, pp. 121-144. Madrid-UPNa, 1999^a.

- "Los Servicios Sociales en la Comunidad Foral de Navarra" (1999-2000). En: A. GUTIERREZ Y J. GARCES (Comp.): *Los Servicios Sociales en las Comunidades y Ciudades Autónomas*. Cap. XV, pp. 649-700. Valencia: Tirant lo Blanch. "Políticas de Bienestar Social", Valencia, 1999b.

- "La Intervención Psicológica en Trabajo Social y Servicios Sociales. una aproximación Interdisciplinar". *Cuadernos Andaluces de Bienestar Social (C.A.B.S.)*. Nov., Nº 8, pp. 89-114. Granada, 2000^a.

- "The Psychosocial perspective of/in the health: an essential factor for curricula of Bio-Ethical Education in Medical Schools. International Conference: *Ethics Education in Medical Schools, February*. EILAT. ISRAEL, 2000b.

- "Perspectiva psicosocial de la Intervención Educativa en/para una sociedad postindustrial. Consideraciones prospectivas". *VII Congreso Nacional de Psicología Social*. En, A. Ovejero; M^a de la Villa Moral; y, Pep Vivas y Elias: *Aplicaciones en Psicología Social*. Madrid. Ed. Biblioteca Nueva, pags. 268-274. Madrid, 2000c.

- "Servicios Sociales y Psicología. Perspectivas para una Intervención Psicosocial". En, J.V. ZARAGOZA; C. OCHANDO; F. PERELLO; M^a E. GONZALEZ; A. GORRI; I. DE LA CRUZ; A. MERELLES; A.M. SANCHEZ; y, J.L. ULIZARNA: *Servicios Sociales e Interdisciplinariedad*, pp. 99-128. *Setimig*, Valencia, 2000d.

- "Los factores psicosociales de la salud: una vía sugestiva para la investigación e intervención desde el ámbito universitario". *VII Congreso Nacional de Psicología Social*. En, J. Fernández del Valle; J. Herrero y Amaia Bravo: *Intervención psicosocial y comunitaria*. Ed. Biblioteca Nueva, págs. 351-360. Madrid, 2000e.

- "Elementos fundamentales para un diseño formativo e interventivo en y a través de las Organizaciones". *VII Congreso Nacional de Psicología Social*. En, E. Agulló, C. Remeseiro y J.A. Fdez Alonso: *Psicología del trabajo de las organizaciones y de los recursos humanos*: Ed. Biblioteca Nueva, págs. 434-440. Madrid, 2000f.

- "Perspectivas Psicosociales para una Educación e Intervención en/desde la Diversidad" Zaragoza, Julio 2000". Congreso Internacional: *Educación para la Diversidad en el Siglo XXI*. "En, A. Sipán (Coord.): *Educación para la diversidad en el siglo XXI*. Mira (Ed.): 2001, pp. 429-440. Zaragoza, 2001^a.

- (Coord.) "Guía de Recursos Socioculturales del Barrio de San Jorge como base para una intervención psicosocial". Proyecto UPNA-Departamento de Trabajo Social/Gobierno de Navarra - Departamento de Salud: Centro de Salud de San Jorge. Pamplona-UPNa, 2001b.

- "Dinâmica Social e mudança desde la óptica de la interacción de la Psicología Social y el Trabajo Comunitario. La globalización psicosocial: una consecuencia de/para nuestro tiempo". *IV Encontro Luso-Espanhol de Psicologia Social*. Universidad de Lusiada Do Oporto. Noviembre. Oporto-Portugal, 2001c.

- "Comportamento político en y a través del ámbito de la Educación: una cuestión determinante para la intervención psicosocial en un mundo globalizado". *IV Encontro Luso-Espanhol de Psicologia Social*. Universidad de Lusiada Do Oporto. Noviembre. Oporto-Portugal, 2001d.

- *Sistemas de Bienestar en Navarra: Servicios Sociales, Salud, Trabajo, Vivienda y Justicia*. 305 págs. Ed. Universidad Pública de Navarra-Gobierno de Navarra. Pamplona-UPNa, 2002^a.

- Los Servicios Sociales en la Comunidad Foral: Una conquista progresiva y permanente de la sociedad navarra". En, A. GORRI (Coord.): *Sistemas de Bienestar Social en Navarra: Servicios Sociales, Salud, Trabajo, Vivienda y Justicia*, pp. 29-84. Ed. Universidad Pública de Navarra Gobierno de Navarra. Pamplona-UPNa, 2002b.

- Perspectiva Geo-Demográfica de la Comunidad de Navarra”. En, A. GORRI (Coord.): *Sistemas de Bienestar Social en Navarra: Servicios Sociales, Salud, Trabajo, Vivienda y Justicia*, pp. 21-28. Ed. Universidad Pública de Navarra Gobierno de Navarra. Pamplona-UPNa, 2002c.
- Las discapacidades. Un reto prioritario en/para los Sistemas de Bienestar Social Navarros”. En, A. GORRI (Coord.): *Sistemas de Bienestar Social en Navarra: Servicios Sociales, Salud, Trabajo, Vivienda y Justicia*, pp. 250-276. Ed. Universidad Pública de Navarra Gobierno de Navarra. Pamplona-UPNa, 2002d.
- Consideraciones prospectivas de los Sistemas de Bienestar en la Comunidad Foral de Navarra”. En, A. GORRI (Coord.): *Sistemas de Bienestar Social en Navarra: Servicios Sociales, Salud, Trabajo, Vivienda y Justicia*, pp. 277-292. Ed. Universidad Pública de Navarra - Gobierno de Navarra. Pamplona-UPNa, 2002e.
- “Bioética y Trabajo Social Aplicado: una vía interactiva y fructífera para la Docencia, Investigación e Intervención en el ámbito de la Salud”. V *Congreso de Bioética*. Asociación de Bioética fundamental y clínica, Junio. Madrid. 2002f.
- “Psicología Social Aplicada y Trabajo Social Aplicado: un sugestivo punto de encuentro científico, mutuamente interactivo, en/para la intervención social en el nuevo milenio”. VIII *Congreso Nacional de Psicología Social*. Abril. Málaga, 2003^a.
- “Psicología Social Aplicada y Trabajo Social Aplicado: Una conexión interdisciplinar corroborada desde la revisión literaria-documental”. VIII *Congreso Nacional de Psicología Social*, Abril. Málaga, 2003b.
- “Políticas Sociales en la España de las Autonomías: Comunidad Foral de Navarra”. En, ALEMÁN, C.; GARCÉS, J. y GUTIÉRREZ, A. (comp.): *Políticas Sociales en la España de las Autonomías*,. Escuela Libre Editorial. Fundación ONCE, 2003d, págs. 1439-1614. Madrid, 2003c.

- *Psicología de la Inteligencia en la Etapa Adolescente. Un estudio teórico, empírico y comparado. Perspectivas Psicosociales*". UPNA-Gº Navarra. Pamplona-UPNa, 2004a.

- "La psicología y el Trabajo social. dos disciplinas afines e interactivas al servicio de la (s) persona (s) en un mundo globalizado". En *2º Congreso Hispano-Portugués de Psicología: A psicologia ao Serviço das Pessoas, 22-25 septiembre*. Lisboa, 2004b.

- "Trabajo Social: pasado, presente y futuro. Perspectivas académicas de/para la Intervención en un mundo y Estado de Bienestar alternativos". En, *5º Congreso de Escuelas de Trabajo Social: ¿Es posible otro mundo?*. Huelva, 2004c.

- *La Educación como Sistema de Bienestar Social*. Universidad Pública de Navarra-Gobierno de Navarra. Dpto. de Educación, 579 págs. Pamplona-UPNa, 2004d.

- "La Educación como Sistema de Bienestar: un elemento clave para la construcción de la Europa de los Pueblos y de las Culturas". En, R. García, A. Fdez. González, M.D. Losada y M. Goluboff (COMPs): *Psicología Ambiental, Comunitaria y de la Educación*, pp. 463ss.. Biblioteca Nueva, V. 5 de Psicología Social y Problemas Sociales. ISBN 84-9742-454-9. Madrid, 2005.

- "La Educación Psico-Social: una dimensión esencial para la enseñanza del Trabajo Social en el nuevo espacio europeo de educación superior". Rev: *Acciones e Investigaciones Sociales*. Escuela Universitaria de Estudios Sociales. pp. 272-285. ISSN:1132-192X. Zaragoza, 2006^a.

- "*Dinâmica social e mudança* desde la óptica psicosocial: una consecuencia de/para nuestro tiempo". Rev. *Lusíada*, Psicología, I Serie, Nº 3, (pp. 207-227. Universidade Lusíada. Porto. ISSN 1645-8818, 2006b. Oporto-Portugal, 2006b.

- "Política Social y Educación". En, C. Alemán y T. Fernández: *Política Social y Estado de Bienestar*. Tirant lo Blanch pp. 319-367. ISBN: 84-8456-645-5, 2006c. Valencia, 2006c.

- "Perspectivas psicosociales de la psicología de la inteligencia y psicología cognitiva. Un estudio teórico, empírico y comparado orientado a la Educación en el marco del Espacio Europeo de Educación Superior". *X Congreso Nacional de Psicología Social: Un encuentro de perspectivas*. Departamento de Psicología Social. 26-28 Septiembre 07, pp. 1226-1236. CD: ISBN: 978-84-608-0616-5, 2007. Cádiz, 2007.

- "Política Social y Educación". En, C. Alemán: *Políticas Sociales*, pp. 235-274. Cívitas. Thomson Reuters. Ed. Aranzadi. ISBN: 978-84-470-3283-9. Cizur Menor-Navarra, 2009.

- "La relevante aportación de la Psicología Social a la construcción de la Europa Social, desde el contexto científico del Espacio Europeo de Educación e Investigación Superior". *XI Congreso Nacional de Psicología Social*. Univ. Rovira i Virgili. Dpto Psicología. Tarragona, 2009.

- "El largo y sugestivo camino hacia el Espacio Europeo de Educación Superior". En, *Una Europa Social y Plural.*, PDF, nº 174. ISBN: 978-84-693-8665-1. Granada, 2010.

- "Política Social y Educación". En, C. Alemán: *Políticas Sociales*, pp. 235-274. *2ª Edición corregida*. Cívitas. Thomson Reuters. Ed. Aranzadi. ISBN: 978-84-470-3283-9. Cizur Menor-Navarra, 2013.

- "La Interrelación Trabajo Social y Psicología: una vía relevante y fructífera para los tiempos posthegemónicos". Congreso CEISAL. Salamanca, 2016.

- Reseña a la obra *Trabajo social psiquiátrico. Reivindicación ética de la dimensión social en salud mental (Psychiatric social work. Ethical vindication of the social dimensión in mental health)* del Prof. F. Idareta Goldaracena -Nau Libres, Valencia, 2018- *Rev. Cuadernos de Trabajo Social*. Ediciones Complutense, 32 (2) 465-466, 2019.

- “Jean-Paul Sartre: ¿un pensador de/para nuestro tiempo? / Jean Paul Sartre: ¿a thinker of/for our time? (I). ENRAHONAR, *Revista de Filosofía Universidad Autónoma de Barcelona –U.A.B.-* 2020 (En impresión).
- “Jean-Paul Sartre: análisis prospectivo d’une renaissance” /Jean Paul Sartre: prospective analysis d’une renaissance (y II). *Revista de la Facultad de Derecho. UCM. y Real Academia de Jurisprudencia y Legislación.* Madrid, 2020. (En impresión).

GLUCKSMANN, CH.. “L’Origine de la littérature”. En, B. Pingaud (Coord.): *Sartre aujourd’hui.* L, Arc, Aix-en-provence, 1966.

GRAHAM, J.: “Too much of Nothing Sartre. Analytic and Sartrean Phenomenological Perspectives”. *Sartre Studies International* 24 (2), 2018, 45-65.

HAARSCHER, G.: “Sartre y Heidegger: a propósito de un mal entendido”. En, A. González (Edit.): *Sartre, antropología y compromiso,* PPU, Barcelona, 1988.

* HABERMAS, J.:

- *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío.* Amorroutu, Buenos Aires, 1989.
- *El discurso filosófico de la modernidad.* Taurus, Madrid, 1989.
- *Pensamiento postmetafísico.* Taurus, Madrid, 1990.
- *Conciencia moral y acción comunicativa.* Península, Barcelona, 1991.
- *La necesidad de revisión de la izda.* Tecnos, Madrid, 1991.
- *La reconstrucción del materialismo histórico.* Santillana, Madrid 1992.
- *Perfiles filosófico-políticos.* Santillana, Madrid, 2000 (*Profils philosophiques et politiques,* Gallimard, Paris, 1974 (Referencias Sartre).
- *Israel o Atenas. Ensayos sobre la religión, teología y racionalidad.* Trotta, Madrid 2001.

- *Verdad y Justificación*. Trotta, Madrid, 2002.
- *Acción Comunicativa y razón sin transcendencia*. Paidós, Barcelona, 2002.
- *P. P. Asturias 2003: Acta del Jurado (14-05-2003)*.
- *Tiempo de transiciones*. Trotta, Madrid, 2004.
- *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*. Trotta, Madrid, 2005
- *El Occidente escindido*. Trotta, Madrid, 2006
- *Discurso con motivo de la entrega del Premio Jaime Brunet 2008 (8 Mayo)*. Universidad Pública de Navarra, 2008/2009.

HABERMAS, J. / RAWLS, J.: *Debate sobre el liberalismo político*. Paidós, Barcelona, 1998

HABERMAS, J. / RATZINGER, J.: *The dialectics of secularization. On reason and Religion*. Ignatius Press. San Francisco, 2006

HEGEL, F.W., *Fenomenología del Espíritu*, Fondo de Cultura Económica, México, 1966.

HEIDEGGER, M.:

- *L' Être et temps*, trad. de Boehm-Waelhens, Gallimard, París, 1964.
- *Qué es filosofía?*, Sur, Buenos Aires, 1960.
- *Qu' est-ce que la métaphysique?*, Gallimard, Paris, 1968.
- *Carta sobre el humanismo*, Taurus, Madrid, 1970.
- *Introducción a la metafísica*, Nova, Buenos Aires, 1980.

HEIDEGGER, JASPERS, SARTRE, *Kierkegaard vivo*, Alianza, Madrid, 1970.

HERNÁNDEZ LOSADA, J.M^a:

- "Thomas Hobbes o el dibujo de un nuevo orden simbólico". *Anthropos, Filosofía Política, Razón e Historia*, 28, Nov, 1991, pp. 17-30, 1991.

- “Antropología Histórica y Filosofía Política. Una conversación con Anthony Pagden”. *Revista Internacional de Filosofía Política-RIFP*-, Nº 1, págs. 153-164, 1993.

- “Reseña-Comentario a la obra *Razones de identidad. Pluralismo cultural e integración política*”, de F. Colom (Anthropos. Barcelona, 1999), *Revista Internacional de Filosofía Política- RIFP / 15*, pp. 161-167, 2000.

- “La tolerancia y el futuro del liberalismo”, En, F. Colom González (Ed): *El espejo, el mosaico y el crisol*, Anthropos – Univ. Autónoma Metropolitana de México, Barcelona, 2001, pp. 187- 247.

- *El retrato de un dios mortal. Estudio sobre la filosofía política de Thomas Hobbes*, Anthropos, Barcelona, 2002.

- “Gigantes y enanos. El contrato social en la era de la globalización”, *Revista Internacional de Filosofía Política -RIFP / 25*, 2005, pp. 109-129, 2005.

- “Tolerancia, laicismo y ciudadanía en la formación de la identidad europea”. *Arbor Ciencia, Pensamiento y Cultura*, CLXXXII 722 noviembre-diciembre, 2006.

- Presentación de: *La utopía en la estela del pensamiento político* *Revista Internacional de Filosofía Política –RIFP-*, 29, 2007, pp. 5-8.

- Dirección Tesis: *El debate modernidad, postmodernidad e identidad en América Latina*. Autor: Sergio de Zubiría Samper. Universidad Nacional a Distancia –UNED- Madrid, 2009.

- “Las razones emocionales de nuestra seguridad. Hobbes ante el reto de las relaciones internacionales”, *Relaciones Internacionales*, GERI-UAM, Nº 20, Junio, 2012.

HERNÁNDEZ LOSADA, J.M^a y RODRIGUEZ LÓPEZ, J.: “Antropología Histórica y Filosofía Política. Una conversación con Anthony Pagden”. *Revista Internacional de filosofía política*, Nº 1, 1993, págs. 153-164.

HERRERA RODRIGUEZ, O. S.: "La libertad en la guerra: análisis del problema en tres obras de teatro de Jean Paul Sartre" Revista de filología y lingüística, Vol. 43, N.1, Univ. Costa Rica, 2017, 39-52.

HOBBS, TH.:

- *Leviatán*, Alianza, Madrid, 1989 (citado por J.M. Hernández Losada).
- *De cive*, Alianza, Madrid, 2000 (citado por J.M. Hernández Losada).
- *Elementos de derecho natural y político*, Alianza, Madrid, 2005 (citado por J.M. Hernández Losada).

HORNEY, K., *La personalidad neurótica de nuestro tiempo*, Paidós, Barcelona, 1981.

HUSSERL, E.:

- *Méditations cartésiennes*, Vrin, Paris, 1953.
- *Ideas relativas a una fenomenología pura*, Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires, 1962.
- *Investigaciones lógicas*, I y II, Selecta de Revista de Occidente, Madrid, 1967.

HUSTVEDT, S.:

- *Todo cuanto amé*, Circe, Barcelona, 2003.
- *La mujer temblorosa o la historia de mis nervios*. Anagrama, Barcelona, 2010.
- *Living, Thinking, Looking (Vivir y pensar 2012)*, Picador, Nueva York, 2012.
- *El mundo deslumbrante*. Anagrama, Barcelona, 2014.

- *La mujer que mira a los hombres que miran a las mujeres. Ensayos sobre feminismo, arte y ciencia.* Seix Barral – Planeta, Barcelona, 2017.
- *Acta del Jurado Premio Princesa Asturias,* Oviedo, 2019.
- *Recuerdos del futuro.* Seix Barral, Barcelona, 2019.

IGLESIAS DE USSEL, J.:

- “*La Universidad en la sociedad del conocimiento*”. *Evaluación y calidad en las organizaciones públicas /Coord. A. Trinidad, 2000, págs.. 159-168.*
- “*Aspectos sociales, económicos y demográficos de la inmigración en Andalucía*”. *Inmigración y relaciones laborales. II Jornadas Andaluzas de Relaciones Laborales. Comp. F. Abad y A. Delgado, 2001, 11-16.*
- “*Proyectos para la Universidad española*”. *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, N° 78, 2001, págs. 469-484-284.*
- “*La transformación social de España*”. *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, N° 86, 2009, págs. 265-284.*
- “*Los retos de la Universidad española en los inicios del siglo XXI*”. *El Cronista del Estado Social y Democrático de Derecho, N° 23, 2011, págs.. 6-17.*
- “*El malestar social en España*”. *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, N° 90, 2013, págs. 585-618.*
- “*La política y las políticas educativas*”. *Participación educativa, Vol. 3, N° 5, 2014, págs. 17-24.*
- “*El envejecimiento en España: situación actual y tendencias*”. *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, N° 92, 2015, págs. 51-57.*
- “*Mayo del 68, una revolución sin revolución*”. *Cuadernos de pensamiento político FAES, N° 61 (Enero) 2019.*

IGLESIAS DE USSEL, J.; TRINIDAD, A. Y SORIANO, R.M.: *La sociedad desde la sociología: una introducción a la sociología general*. Tecnos, 2016.

IGLESIAS DE USSEL, J. Y CASTEJÓN, P.: "Ralph Dahrendorf y la teoría de la acción social": *Teoría sociológicas de la acción*. Coord. M. Herrera, 2005, págs. 63-80.

JEAN, R.: "La parole poétique". En, B. Pingaud (Coord.): *Sartre aujourd'hui*. L. Arc, Aix-en-provence, 1966.

JEANSON, F.:

- *Sartre par lui-même*, Le Seuil, París, 1955.
- *La foi d' un incroyant*, Le Seuil, París, 1963.
- *Sartre*, Desclée de Brouwer ("Les écrivains devant Dieu"), 1966.
- *El problema moral y el pensamiento de Sartre*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1968.

JOLIVET, R, *Las doctrinas existencialistas*, Gredos, Madrid, 1970.

- *Sartre ou la théologie de l' absurde*, Fayard, París, 1965.

JUDAKEN, J. BERNASCONI, R.: *Situating Existentialism: key Tests in Context*. Columbia University Press, 2012 (432 págs.).

JUGO BELTRÁN, M.C.: "Jean Paul Sartre: persona y responsabilidad". Rev. *Metafísica y persona, Filosofía, conocimiento y vida*, Año 10, N° 19, Cooperación Universidades de Málaga y Puebla -UPAEP-, Enero-Junio, 2018, 93- 102.

JULY, S.-*Libération*, "Biographie: une vie: 1905-1980". "Édition spéciale. Supplément au numero 1932" con motivo de la muerte de J.P. Sartre. Realizada con la colaboración, entre otros, de Éditions Gallimard y Éditions Grasset. Paris, 1980.

KAHNEMANN, D.: Premio Nobel. *Actas del Jurado*. Estocolmo: Real Academia Sueca.

KANT, I., *Crítica de la razón pura*, I, Losada, Buenos Aires, 1967

KRUGMAN, P. (2004): Premio P. Asturias. *Actas del Jurado*. Oviedo.

KIERKEGAARD, S.:

- *El concepto de la angustia*, Guadarrama, Madrid, 1965.
- *Mi punto de vista*, Aguilar, Buenos Aires, 1980. LACROIX, I, *Marxismo, existencialismo, personalismo*, Fontanella, Barcelona, 1965.
- *La crise intellectuelle du catholicisme français*, Fayard, Paris, 1970.

KIRKPATRICK, K.: "Sartre, an Augustinian Atheist?". *Sartre Studies International*, 21 (1): 2015, 1-20.

LAFARGE, R, *La filosofía de J.-P. Sartre*, Gregorio del Toro; Madrid, 1970.

LAIN ENTRALGO, P.: *Esperanza en tiempo de crisis: Unamuno, Ortega, Jaspers, Bloch, Marañón, Heidegger, Zubiri, Sartre, Moltmann*. Galaxia Gutenberg. Círculo de Lectores. Barcelona, Primera Ed., 1993.

LANDGREBE, L., «Husserl, Heidegger, Sartre; trois aspects de la phénoménologie», *Revue de Métaphysique et de Morale*, n. 4 (1964).

LE CLÉZIO, J.M.G.: "Un homme exemplaire". En, B. Pingaud (Coord.): *Sartre aujourd'hui*. L, Arc, Aix-en-provence, 1966.

LECLERC, A.: "De Roquentin a Mathieu", En, B. Pingaud (Coord.): *Sartre aujourd'hui*. L, Arc, Aix-en-provence, 1966.t

LEFEBVRE, H., *L'existentialisme*, PUF ("Que sais-je"), París, 1946.

LE NOUVEL OBSERVATEUR: Especial dedicado a Sartre tras su muerte, 21-27 Avril 1980. Edition Internationale:

- Daniel, J.: Sa vigilance nous manque déjà".
- Roy, C.: "Le professeur et le Sauvage".
- Lorient, P.: "Le rendez-vous du philosophe".
- Revault d'Allances: Les pieds dans le plat".
- Debray, R.: Cela s'appelait un intellectuel
- Trigano, S.: "Un juste des nations".

- Leiris, M.: "Comme une lésion personnelle".
- Mauriac, C.: "A des années-nuit et si proche".
- Moreau, J.: " Sa dernier manif".
- Dumur, G.: "Les trois coups de l'Histoire".
- Périer, F.: "Un soir de 1948".
- Sartre, J.P.: "Il nous a dit...".

LEVY, B-H: *Sartre: The philosopher of the Twentieth Century*. Polity, 2003.

LEVINAS, E., *En découvrant l' existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris, 1967.

LÉVI-STRAUSS, C.:

- *La pensée sauvage*, Plon, Paris, 1962.
- *Antropología estructural*, Eudeba, Buenos Aires, 1973.

LIBERATION: *Edition Speciale: Sartre*, Supplément au numero 1932.

Realizado con la colaboración de J. Brochier, M. Contat, M. Rybalka, Edit. Gallimard, Edit. Grasset, J. Colombel et G. Guillaumat. Director Serge July.

- July, S.:
 - . "Le miroir Sartre".
 - . "Sartre et Liberation"
- Colombel, J.: "Vivre pour son époque".
- Morin, E.: "Le symbole d'une errance".
- Weyergans, F.: "Ducon a des vues sur Sartre".
- Kouchener, B.: "Ces erreurs qui nous rendaient si proches...".
- Maggiori, R.: "Les chemins de la philosophie".
- Marmande, F.: "Sartre et la musique".
- Guillaumat, G.: "Marcher dans son texte".
- Planchon, R.: "Le theatre des "Temps Modernes"".
- Aron, R.: "Un moraliste perdu dan la jungle de la politique".
- Cohn-Bendit, D.: "Le vrai bilan du Giscardisme envers Sartre".

LUKÁCS, G.,

- *Existentialisme ou marxisme?*, Nagel, París, 1961.
- *La crisis de la filosofía burguesa*, La pléyade, B. Aires, 1975. Traducción del anterior de A. Llanos.

LUYPEN, W., *Fenomenología existencial*, Lohle, Buenos Aires-México, 1967.

MAURIAC, F.: *Les anges noirs*. Editions Bernard Grasset, 1936 (Brodard et Taupin, Paris, 1963).

MARCEL, G.,

- *Homo viator*, Paris, 1944.
- *L'homme problématique*, Paris, 1955.
- *El misterio del ser*, Sudamericana, Buenos Aires, 1964.

MARCUSE, H.:

- *El final de la utopía*, Ariel, Barcelona, 1968.
- . "El final de la utopía" (o. cit., pp. 5-50).
- . "El problema de la violencia en la oposición" (o. cit., pp. 51-98).
- . "Moral y política en la sociedad opulenta" (o. cit., pp. 99-144).
- . "Vietnam: El Tercer Mundo y la oposición en las metrópolis" (o. cit., pp. 145-181).
- *Freud*, Alianza, Madrid, 1969.

MARISTANY, J.: *Sartre. El círculo imaginario: ontología irreal de la imagen*. Anthropos, Barcelona, 1987.

MARITAIN, J., *Humanisme intégral*, Aubier, Paris, 1936.

MARX, K.:

- *Le Capital*, libro 111: *Critique de l' économie politique*, V. Giard-E. Briere, Paris, 1901.
- *Miseria de la filosofía*, Aguilar, Madrid, 1969.
- *El Capital*, libro 1, cap. VI, Siglo XXI, México, 1973.
- *Manuscritos de economía y filosofía*, Alianza, Madrid, 1974.

MARTÍNEZ-CONTRERAS, J.:

- "La teoría existencial del ego". En, A. González (Edit.): *Sartre, antropología y compromiso*, PPU, Barcelona, 1988.
- "La ficción literaria como instrumento de la ética", En, Anthropos-Editorial: monográfico sobre Sartre: *J.P. Sartre Filosofía y Literatura. Un compromiso crítico e intelectual*. Barcelona, 1995, pp. 34-44.

MENÉNDEZ, F.J.; SANZ M.T.; RIVERO M.P.; CONDE M.: *Psicología de la Motivación*. Sanz y Torres, Madrid, 2017.

MENSCH, J.: "Husserl, Heidegger, and Sartre: Presence and the Performative Contradiction". *The European Legacy, Toward New Paradigms*, Vol. 21, 2015, 5-6.

MCGUIGAN, *Psicología experimental*, Trillas, México, 1975.

MERLEAU-PONTY, M.:

- *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, París, 1945.
- *Les aventures de la dialectique*, Gallimard, París, 1955.
 - . "Sartre et l' ultra-Bolchevisme". Capítulo V. pp. 131-272.
 - . "Épilogue", pp. 273-313.
- *Le visible et l'invisible*, Gallimard, París, 1964.

- MOLINA, E.: "J.P. Sartre y la cuestión del totalitarismo: notas sobre una polémica". *Daimon*, Rev. de Filosofía, N. 35, Univ. de Murcia, 2005,157-164.
- MOLNAR, T., *Sartre, philosophe de la contestation*, La Table Ronde, París, 1969.
- MONASTERIO, O., «Paradoxes et mythes de la phénoménologie», *Revue de Métaphysique et de Morale*, n. 3 (1969).
- MONTERO MOLINER, F., "Fenomenología y trascendencia", *Crisis*, XIII (1966).
- "La interpretación dialéctica de la libertad», *Teorema* (Marzo, 1971).
 - *La presencia humana*, Gregorio del Toro, Madrid, 1971.
 - "Intencionalidad y Libertad". En, A. González (Edit.): *Sartre, antropología y compromiso*, PPU, Barcelona, 1988.
- MOUNIER, E., *L' affrontement chrétien*, Le Seuil, París, 1944.
- *Manifiesto al servicio del personalismo*, Tauros, Madrid, 1972.
 - *Introducción a los existencialismos*, Guadarrama, Madrid, 1973.
- NAÍR, S.: *Acompañando a Simone de Beauvoir. Hombres, mujeres e igualdad*. Guttenberg, Barcelona. Octubre 2019.
- NEIRA, H.: "Creación y reproducción pde la libertad en la obra de Jean-Paul Sartre". Rev. de Filosofía, Univ. de Costa Rica, XLI, 104, Julio - Dic., 2003, 85-96.
- NIETZSCHE, F., *Obras completas*, XII: *Tratados filosóficos*, Aguilar, Buenos Aires, 1957.
- *Obras completas*, XI: *Ecce horno*, Aguilar, Buenos Aires, 1959.
- NUSSBAUM, M. (1998): Premio Nobel. *Acta del Jurado*. Estocolmo: Real Academia Sueca.
- ORDINE, N.: *La utilidad de lo inútil*. Acantilado. Barcelona, 2015

ORTEGA y GASSET, J.,

- *¿Qué es filosofía?*, Alianza, Revista de Occidente, Madrid, 1980.
- “¿Qué es la filosofía?”. *Obras completas, T. VII, Alianza Editorial. Rev. Occidente*, Madrid, 1989, 275-440.

OSGOOD, CH.E., *Curso superior de psicología experimental*, Trillas, México, 1976

PAISSAC, H., *Le Dieu de Sartre*, París, 1950.

PATTE, D., *L'athéisme d'un chrétien ou Un chrétien à l'écoute de Sartre*, Nouvelles Éditions Latines, París, 1965.

PINGAUD, B. (Coord): “Introduction”, En, *Sartre aujourd'hui* (Número especial dedicado a Sartre), *L, Arc*, Aix-en-Provence, 1966.

PINILLOS, J.L.:

- “La psicología fenomenológica», en *La psicología y el hombre de hoy*, Trillas, México, 1983. En, A. González (Edit.): *Sartre, antropología y compromiso*, PPU, Barcelona, 1988

PINTOS, J. L.:

- *Ateísmo del último Sartre*, Razón y Fe, Madrid, 1968.
- «Trayectoria vital del ateísmo sartreano», *Revista de Filosofía*, Madrid, núms. 96-99 (Enero-Diciembre, 1966).
- “El sujeto-Sartre”. En, A. González (Edit.): *Sartre, antropología y compromiso*, PPU, Barcelona, 1988

QUILES, J., *Sartre y su existencialismo*, Espasa-Calpe, Madrid, 1967.

RASMUSSEN, D. M.: “Communicative Action and Philosophy: Reflexions on Habermas”, Edit *D.M. Rasmussen and J. Swindal, SAGE Publications*, London, 2002, Vol. 1, 223-243.

RIKSBAND, P.S. (2008): Premio Nobel. Estocolmo. *Acta del Jurado*. Estocolmo: Real Academia Sueca.

RAWLS, J.:

- *El liberalismo político*, Barcelona, Crítica, 1996.

- *El derecho de gentes*, Barcelona, Paidós, 2001.

RANCH, E.: *El método dialéctico en Jean Paul Sartre*. Tesis dirigida por F. Montero Moliner. Valencia, 1982.

RICOEUR, P., «Sur la phénoménologie», *Esprit* (Diciembre, 1953).

RIUS, M.:

- "J.-P. Sartre, *L'èsser i el no-res* (selecció)". Edició, traducció, notes i introducció de M. Rius. Edicions 62, Barcelona, 1999.

- "J.-P. Sartre, *Defensa dels intel·lectuals*". Introducció de M. Rius, PUV, València, 2006.

- "Sartre 'on line' ", *L'Espill*, núm. 20, València, 2005.

- *De vuelta a Sartre*, Crítica, Barcelona, 2005.

- "El existencialismo no era un humanismo", *Barcarola*, nº 67, Albacete, 2006.

- "La perpetua disgregación de la ontología sartreana", *Phainomenon*, Lisboa, 2006.

- "Adorno y Sartre: la estética del compromiso", *Daímon*, nº 41, Murcia, 2007.

- *Tres assaigs sobre Sartre. I una confèrència de més*, Lleonard Muntaner, Palma (Mallorca), 2008.

- "Le spinozisme de Sartre", *Études sartriennes*, nº 13, Bruxelles, 2009.

- *Quatre essais sur Sartre*, L'Harmattan, Paris, 2010.

- "Sartre: l'intel·lectual convicte i confès", a A. Martí Monterde i B. Padró Nieto (eds.), *Qui acusa? Figures de l'intel·lectual europeu*, Publicacions i Edicions Universitat de Barcelona, 2015.

- "La comunidad imposible: Atisbos sartreanos", *Isegoría* nº 54, Madrid, 2016.

ROBINSON:

- *Honest to God*, Ariel, Barcelona, 1966.
- *El debate en torno a «Honest to God»*, Kairos, 1968.

RODRÍGUEZ FOUZ, M.: *Laudatio-Semblanza de Habermas*, Premio J. Brunet, Univ. Pública de Navarra, 2008/2009.

RODRÍGUEZ GARCÍA, J.L.:

- "Elementos fundamentales del pensamiento político de J.P. Sartre". En, Anthropos (Editorial): *Jean Paul Sartre. Filosofía y Literatura. Un compromiso crítico e Intelectual*. Edición especial dedicada a Sartre. Barcelona, 1995, pp. 24-33.
- "Sartre: el crepúsculo de los dioses". En, A. González (Edit.): *Sartre, antropología y compromiso*, PPU, Barcelona, 1988.

ROUDINESCO, E.: *Philosophy in turbulent times: Canguilhem, Sartre, Foucault, Althusser, Deleuze, Derrida*. Columbia University Press, New York, 2008.

RUBERT DE VENTÓS, X., *Moral y nueva cultura*, Alianza, Madrid, 1971

RUBIA, F. J.:

- *El cerebro nos engaña*, Temas de Hoy, Madrid, 2000.
- *La conexión divina*, Crítica, Barcelona, 2003.
- *El fantasma de la libertad*, Crítica, Barcelona, 2009.
- *El cerebro espiritual*, Fragmenta, Barcelona, 2015.
- *El pensamiento dualista. Ideologías, creencias, fanatismo*. UPNa-Laetoli, Pamplona, 2019.

RUIZ-WERNER, J.M.: Prólogo a las obras completas de Teatro de Sartre. Tomo I, pp. 9-42. Aguilar. Madrid, 1970.

RUIZA, M. FERNÁNDEZ, T. Y TAMARO, E: Biografía de Henri Bergson. En, Biografías y Vidas. La enciclopedia biográfica en línea. Barcelona, 2004.

SANDIER, G.: “Socrate dramaturge”. En, B. Pingaud (Coord.): *Sartre aujourd’hui*. L, Arc, Aix-en-provence, 1966.

SANGUINETTI, J.J.: *Jean Paul Sartre: Crítica de la razón dialéctica y Cuestiones de Método*. Crítica Filosófica., Madrid, 1975..

SAN MARTÍN, J.:

- “Zubiri, Hombre, filósofo y ¿fenomenólogo?. Reflexiones al filo de la lectura de su biografía”, *Investigaciones fenomenológicas*. Anuario, Nº 5, 2007, p.7
- “En la estela de Ortega y Gasset. Fenomenología y Antropología”. *Boletín de estudios de filosofía y cultura Manuel Mindán*, Nº 5, 2010, pp. 73-104.
- “La antropología filosófica en la actualidad”, *Daimon*, Rev. de filosofía, Nº 50, 2010, pp. 137-156.
- “Tres análisis fenomenológicos orteguianos”, *Rev. de estudios orteguianos*, Nº 21, 2010, pp. 7-26.
- “La relación de Ortega con la fenomenología como caja de los truenos de las interpretaciones”, *Boletín de estudios de filosofía y cultura Manuel Mindán*, Nº 6, 2011, pp. 11-36.
- “Ciencias humanas y ciencias naturales, una relación ambigua desde la fenomenología”, *Recerca*, Rev. de pensament i analisi, Nº 12, 2012, pp. 13-22
- “En torno a la nueva visión de Husserl”, *Rev. Valenciana de estudios de filosofía y letras*, 2012, Nº 9, pp. 181- 206.
- “Ortega y la técnica”, *Revista de Occidente*, Nº 372, 2012, pp. 11-23.
- “Intersubjetividad, interculturalidad y política”, *Thémata*, Rev. de filosofía, Nº 52, 2015, pp. 129-145

- “Ideas sobre la función de la filosofía”. En, M. Giusti, G. Gutiérrez y E. Salomón (Edit.). Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2015, pp. 169-188.
- “Para una fenomenología del yo trascendental”. *Boletín de estudios de filosofía y cultura Manuel Mindán*, N° 11, 2016, pp. 11-36.
- “La técnica desde la perspectiva de Ortega y Gasset”. *Videoconferencia*, 24 Nov. 2020.

* SAN MARTÍN, J. Y DOMINGO, T. (Coords.):

- *Las dimensiones de la vida humana*. Biblioteca Nueva, 2010.
- *Perspectivas sobre la vida humana*. Biblioteca Nueva, 2011.
- *La imagen del ser humano*. Biblioteca Nueva, 2011.

SARTRE, JEAN PAUL:

- *L'Imagination*, PUF, París, 1936 / Presses universitaires de France, 7^a Édition, 1969.
- *La Transcendance de l'ego*, Vrin, París, 1937 /1972.
- *La Nausée*, Gallimard, París, 1938.
- *Le Mur*, Gallimard, París, 1939.
- *Erostrate*, Gallimard, París, 1939.
- *Intimité*, Gallimard, París, 1939.
- *Esquisse d'une théorie des émotions*. Hermann, Paris, 1939 / *Bosquejo de una teoría de las emociones*, Alianza, Madrid, 1971.
- *L'Enfance d'un chef*, Gallimard, París, 1939.
- *L'Imaginaire*, Gallimard, París, 1940.
- *L'Être et le Néant*, Gallimard, Paris, 1943 / *El Ser y la nada*, Losada, Segunda Edición, Buenos Aires, 1968.

- *Les chemins de la liberté: Vol. I, L' Âge de raison*, Gallimard, Paris, 1945.
- *Les chemins de la liberté: Vol. II, Le Sursis*, Gallimard, Paris, 1945.
- *L' Existentialisme est un humanisme*, Nagel, Paris, 1946 / *El existencialismo es un humanismo*. Edhasa. Barcelona, 1989.
- *Les Mouches*, Gallimard, Paris, 1947 / *Las Moscas*. Alianza Editorial, Madrid, 1981.
- *Huis clos*, Gallimard, Paris, 1947.
- *Les Jeux sont faits*, Nagel, Paris, 1947.
- *La Putain respectueuse*, Gallimard, Paris, 1947.
- *Morts sans sépulture*, Gallimard, Paris, 1947.
- *Situations I*, Gallimard, Paris, 1947 (Articles de critique publiés avant 1945: Faulkner, Dos Passos, Mauriac, Giraudoux, Camús, Blanchot, Bataille, Parain, Ponge).
 - . "La conspiration par Paul Nizan": o. cit., pp. 25-28.
 - . " M. François Mauriac et la liberté": o. cit.: pp. 33-52.
 - . "Explication de *L'Étranger*": o. cit., pp. 92-112.
- *Les Mains sales*, Gallimard, Paris, 1948. (*Situations II*, Gallimard, Paris, 1948).
- *Qu'est-ce que la littérature?*, Gallimard, Paris, 1948.
- *Situations II, Gallimard, Paris, 1948* (Présentation des *Temps Modernes*)
- *Situations III*, Gallimard, Paris, 1949 (Articles sur l'occupation et la résistance).
- *Les chemins de la liberté, Vol III: La Mort dans l' âme,*, Gallimard, Paris, 1949.
- *Le Diable et le bon Dieu*, Gallimard, Paris, 1951.

- «Rencontre avec Jean-Paul Sartre», en *Les Nouvelles Littéraires* (1 de febrero, 1951).
- «Les Communistes et la paix», en *Les Temps Modernes*, núms. 81, 84, 85 (1952), y n. 101 (1954). París, 1952 y 1954.
- *Saint Genet, comédien et martyr*, Gallimard, París, 1952, 1985, 2006
- *Réflexions sur la question juive*, Gallimard, París, 1954.
- *Kean*: Gallimard, Paris, 1954 / Losada, Buenos Aires, 1983
- «Je veux apporter une contribution d' écrivain à la lutte pour la paix», en *L' Humanité* (8 de junio, 1955).
- *Nékrassov*, Gallimard, París, 1956.
- *Les Séquestrés d'Altona*, Gallimard, París, 1960.
- *Questions de méthode*, Gallimard, París, 1960.
- *Critique de la Raison Dialectique* Tomo I: *Questions de méthode, Livre I et Livre II*. Gallimard, Paris, 1960.
- . *Critique de la Raison Dialectique* Tomo II, Livre III (*inachevé*). Gallimard, Paris, 1960.
- . *Crítica de la razón dialéctica*, 2 vols., Losada, Buenos Aires, 1963.
- *Baudelaire*, Gallimard, París, 1963.
- *Situations IV*, Gallimard. Paris, 1964 (Portraits. Réponse a A. Camus/Préface à P. Nizan /Hommage à Maurice Merleau-Ponty).
- *Les Mots*, Gallimard, París, 1964.
- *Situations V: Colonialismo y neocolonialismo*, Losada, Buenos Aires, 1964 / 2ª Edición: 1968.
- *Situations VI: Problèmes du Marxisme, 1*. Gallimard, Paris, 1964.
- *Situations VII: Problèmes du Marxisme, 2*. Gallimard, Paris, 1965.

- "Saint Georges et le Dragon". En, B. Pingaud (Coord.): *Sartre aujourd'hui*. L, Arc, Aix-en-provence, 1966.
- "J.P. Sartre répond". En, B. Pingaud (Coord.): *Sartre aujourd'hui*. L, Arc, pp. 87- 96, Aix-en-provence, 1966.
- Obras completas. Teatro. Prólogo de J.M. Ruiz-Werner. Tomo I. Aguilar, Madrid, 1970.
- *Situations VIII: Alrededor del 68*. Losada, Buenos Aires, 1972 / 1973.
 - . "Defensa de los intelectuales" (1973^a).
 - . "El amigo del pueblo" (1973b).
 - . "El genocidio" (1973c).
- Situation IX: Gallimard. Paris, 1972.
- "Sur le conflit israélo-arabe, entretien avec Eli Ben Gahl", en *El Hammishmar* (25 de octubre, 1973). Reproducido en *Libération*.
- "Tribunal Russell", en *Le Monde* (10 de mayo, 1975).
- Situation X: Gallimard. París, 1976
- "Moi, Sartre, petit bourgeois; entrevista con Juan Goytisolo", en *El País* (Mayo, 1978) y en *La República* (19 de Junio, 1978).
- "L' espoir maintenant"; en *Le Nouvel Observateur* (10, de marzo, 1980). Diálogos con B. Lévy.
- *Cahiers pour une morale*, Gallimard, 1983 (Obra póstuma).
- Critique de la raison dialectique, Vol. II. Gallimard. Paris, 1985 (Obra póstuma).
- *Escritos sobre Literatura*. Tomo I. Alianza Tres Losada, Madrid. 1985 (Paris, Gallimard, 1947).
- *Escritos políticos 1. Política francesa*. Alianza Universidad. Losada. Madrid, 1986.

- *Escritos políticos 2. Sobre el colonialismo. Vietnam. Israel.* Alianza Universidad. Losada. Madrid, 1987.
- *Escritos políticos 3. El intelectual y la revolución.* Alianza Universidad. Losada. Madrid, 1987.
- *L'Idiot de la famille, Gustave Flaubert. De 1821 à 1857.* V. I, II y III. Edition 1988 (Primera Edición, 1971). Gallimard. Paris, 1988.
 - * Tomo I: *L'Idiot de la famille, Gustave Flaubert. De 1821 à 1857.* V.1. Edition 1988 (Primera Edición, 1971), pp 1-1111. Gallimard. Paris, 1988.
 - * Tomo II: *L'Idiot de la famille, Gustave Flaubert. De 1821 à 1857.* V.1. Edition 1988 (Primera Edición, 1971), pp 1111 - 2165. Gallimard. Paris, 1988.
 - * Tomo III: *L'Idiot de la famille, Gustave Flaubert. De 1821 à 1857.* V.1. Edition 1988 (Primera Edición, 1972), pp. 1 - 660. Gallimard. Paris, 1988.
- *Cartas al Castor.* Volúmenes I y II. Gallimard, Paris, 1983 / Edhasa, Barcelona, 1986 (Obra póstuma).
- *Cuadernos de guerra. Noviembre de 1939 – Marzo de 1940.* Edhasa, Barcelona, 1987 (Título original: *Les carnets de la drôle guerre.* Gallimard, Paris, 1983): Obra póstuma.
- “Merleau-Ponty”. En, A. González (Edit.): *Sartre, antropología y compromiso*, PPU, Barcelona, 1988.
- *Vérité et existence*, Gallimard, 1989 (Prólogo de A. Elkaim-Sartre).
- *El engranaje.* Losada, B. Aires, 2005 (Texto original: *L'engrenaje*, 1946).

SAVATER, F.:

- «*La filosofía tachada*», precedido de «*Nihilismo y acción*», Taurus, Madrid, 1978.
- *Invitación a la ética*, Anagrama, Barcelona, 1982.
- *Las razones del antimilitarismo*, Anagrama, Barcelona, 1984.

- SAUER, N.N.: "SARTRE on Mental Imagery". *Sartre, Studies International*, Dec 2016, 53-79.
- SAWYER, D.: "Mindfulness Meditation". *Sartre Studies International*, Dec 2018, 66-83.
- SCANZIO, F.: "Pourquoi Sartre n'a-t-il pas terminé sa morale?". *Daimon, Rev. de Filosofía, Universidad Secretariado de Publicaciones*, N° 35, Murcia, 2005, 75-88.
- SCOTT, B.: "Sartre, Lacan, and the Ethics of Psychoanalysis: a defense of Lacanian responsibility". *Sartre Studies International* 22, (2), 2016, 3-12.
- SCHAFF, A.:
- *Filosofía del hombre: ¿Marx o Sartre?*, Grijalbo, México, 1965.
 - «Sobre el marxismo y el existencialismo», en M. Foucault y otros, *Dialéctica y libertad*, F. Torres, Valencia, 1976.
- SCHWEIKART, D.: "Sartre, Camus and Marxism for the 21 st Century". *Sartre Studies International*, 2018, 1-24.
- SEGURA, S., «Fenomenología y pensamiento español actual», *Teorema* (Diciembre, 1972).
- SEMPRÚN, J.: "Conversación con Jean Paul Sartre". *Cuadernos de Ruedo Ibérico*, N. 3, París, Octubre-Noviembre 1965, pp. 78-86.
- SHEPHERD, A.: "De Beauvoir, Existentialism and Marx". *Sartre Studies international* 24 (1): 2018, 70-90.
- SMULDERS, P.: *La visión de Teilhard de Chardin*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1967.
- SOLER PALA, M., *Existencialismo y esperanza*, Madrid, 1972.
- SOTELO, J., *Sartre y la razón dialéctica*, Tecnos, Madrid, 1967.
- STERN, A., *La filosofía de Sartre y el psicoanálisis existencialista*, Fabril, Buenos Aires, 1962.

STOETZEL, J., *Psicología social*, Marfil. Alcoy, 1970.

STOKES, D.: "Imagination and Creativity". The Routledge Handbook of the Philosophy of Imagination, 2016, 1-22.

SUAREZ PEÑA, J.L.: Presentación de la obra *Simone de Beauvoir: Obras completas*. Tomo I. Aguilar, segunda edición, 1986.

TEILHARD DE CHARDIN, P.:

- *El fenómeno humano*, Taurus, Madrid, 1967^a. Cuarta edición.

- *El medio divino*, Taurus, Madrid, 1967b. Sexta edición.

TILLIETTE, X.: "Prefacio". En, J. Marestany: *Sartre. El círculo imaginario: ontología irreal de la imagen*", pp. 9-14. Anthropos, Barcelona, 1987.

TIROLE, J. (2014): Premio Nobel. Acta del Jurado. Estocolmo. Real Academia Sueca.

TOURAINÉ, A.:

- *Pourrons-nous vivre ensemble? Egaux et différents*, Fayard, París, 1997.

- "L'un et l'autre sexe", *Esprit*, marzo-abril, 2001.

- *Un nouveau paradigme*. Fayard, París, 2005.

- *La mirada social*. Paidós Ibérica. Barcelona, 2009.

- *El mundo de las mujeres*. Paidós, Barcelona, 2007.

- *Premio Príncipe de Asturias de Comunicación y Humanidades*, A 2010

. *Acta del Jurado*.

. *Discurso de A. Touraine*.

- *Después de la crisis. Un futuro sin marginación*. Paidós, 2011. Madrid.

- TRIAS, E.: "Presentación". En, J. Marestany: Sartre. *El círculo imaginario: ontología irreal de la imagen*", pp. 15-17. Anthropos, Barcelona, 1987
- TYLER, L.E., *Psicología diferencial*, Marova, Madrid, 1972.
- TILLICH, P., *Se conmueven los cimientos de la tierra*, Ariel, Barcelona, 1968.
- TROISFONTAINES, *Le choix de J.-P. Sartre*, París, 1945.
- TROTTER. G.A.: "Unconscious Structure in Sartre and Lacan". *Psychoanalytische Perspectieven* 36 (4), 2018, 469-482.
- TROTIGNON, P.: "Le dernier métaphysicien". En, B. Pingaud (Coord.): *Sartre aujourd'hui*. L, Arc, Aix-en-provence, 1966.
- UNAMUNO, M. (de):
- *La agonía del Cristianismo*. Austral. Espasa Calpe, Octava Edic.. Madrid, 1996.
 - *Del sentimiento trágico de la vida*. Espasa Calpe. Madrid, 1993, Quinta edición.
- URRUTIA, M.: *Evolución del pensamiento político de Unamuno*. Univ. de Deusto, Bilbao, 1997.
- VARET, G., *L'ontologie de Sartre*, PUF, París, 1948.
- VV.AA.:
- *Dios - Ateísmo: J. P. Sartre*, Bilbao, 1968.
 - «J.-P. Sartre», L` Arc, n. 30 (1970).
- WAHL, J., *Historia del existencialismo*, La Pléyade, Buenos Aires, 1971.
- VALLEJO-NÁJERA, *Introducción a la psiquiatría*, Ed. Científico Médica, Barcelona, 1974.
- VARGAS LLOSA, M.:
- *Entre Sartre y Camus*. Lima: Ediciones Huracán, 1981.

- Contra viento y marea (Seix Barral. Barcelona, 1983 /1986):
 - . “Prólogo a Entre Sartre y Camus”, pp. 11-14.
 - . “Revisión de Albert Camus”, pp. 15-20.
 - . “Los otros contra Sartre”, pp. 44-48.
 - . “Sartre y el Nobel”, pp. 62-65.
 - . “Una muerte muy dulce” (S. de Beauvoir), 66-69.
 - . “Camus y la literatura”, pp. 84-87.
 - . “Sartre y el marxismo”, pp. 88-91.
 - . “Los secuestrados de Sartre”, pp. 97-100.
 - . “El papel del intelectual en los movimientos de liberación nacional”, pp. 105-106.
 - . “Una visita a Karl Marx”, pp. 144-149.
 - . “Las bellas imágenes de Simone de Beauvoir”, pp. 150-155.
 - . “La censura en la URSS y Alexandr Solzhenitnsi, pp. 189-194.
 - . “Flaubert, Sartre y la nueva novela”, pp. 300-308.
 - . “Albert Camus y la moral de los límites”, pp. 321-342.
- “La cultura de la libertad”, *Debats*, N° 20, 1987, 37-44.
- “El desafío de fin de siglo: la cultura de la libertad”, *THEMIS*, Rev. de Derecho, N° 34, 1996, 7-14
- (Vargas Llosa, M. y Vargas Llosa, A.): “Las dictaduras latinoamericanas”, *Letras Libres*, N° 21, 2000, pp. 20-23.
- “Confesiones de un liberal”. *Letras libres*, N° 77, 2005, pp. 42-46.
- *Travesuras de la niña mala*. Santillana. Madrid, 2006.

- Acta oficial de entrega del Premio Nobel. Fundación Premio Nobel. Estocolmo, Suecia, 2010.
- Discurso completo de M. Vargas Llosa en la aceptación del Premio Nobel, pronunciado el 7 de diciembre de 2010, Estocolmo, Suecia.
- “Rescate liberal de Ortega y Gasset”, *Letras Libres*, Nº 110, 2010, pp. 42-47.
- “Las amenazas de los nacionalismos”, *Letras Libres*, Nº 110, 2010, pp. 58-85.
- “El pensamiento liberal en la actualidad”, *Letras Libres*, Nº 104, 2010, pp. 12-20.
- “La condición humana de André Malraux”, *Letras Libres*, Nº 110, 2010, pp. 26-29.
- (Coord.) “Las vidas de Jorge Semprún”, *Letras Libres*, Nº 151, 2011, pp. 42-48.
- “Elogio de la lectura y la ficción”, *Páginas: Centro de Estudios y publicaciones*, Nº 221, 2011, pp. 98-113.
- “Mi deuda con Francia”, *Letras Libres*, Nº 174, 2016, pp. 6-7
- “El camino hacia la ruptura”, *Letras Libres*, Nº 207, 2016, pp. 14-21.
- “Raymond Aron, el espectador comprometido”, *Letras Libres*, Nº 192, 2017, pp. 8-18.
- “Raymond Aron, el compromiso liberal”, *Letras Libres*, Nº 225, 2017, pp. 10-20.
- *Medio siglo con Borges*. Madrid. Alfaguara, 2020.

VEGA, I (de): “J.P. Sartre y A. Camus: génesis de una ruptura”. En, *Anthropos* (Editorial): *Jean Paul Sartre. Filosofía y Literatura. Un compromiso crítico e Intelectual*. Edición especial dedicada a Sartre. Barcelona, 1995, pp 3-6.

VILLANUEVA PRIETO, D.:

- “Revisión de la novela social”. Anuario de estudios filológicos, Vol. 10, 1987, págs.. 361-374.
- *El polen de ideas. Teoría, Crítica, Historia y Literatura comparada*, Promociones y Publicaciones Universitarias, Barcelona, 1991.
- “A carta socrática de Ramón Piñeiro”. *Rev. Galega de cultura*, Nº 146, 2000, págs..: 179-182.
- “La muerte de la realidad”. *Rev. Anthropos, Huellas del conocimiento*, Nº 196, 2002, págs.. 104-111.
- *Discurso do Rectorado (1994-2002)*, Consello Social da Universidade de Santiago de Compostela, 2003.
- *Teorías del realismo literario*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2004 (2ª Ed.).
- “El futuro de la Literatura Comparada”. En, D. Fdez López y Otros: *Campus Stellae*, Vol. 1, 2006, págs. 39-49.
- *Discurso do Rectorado (1994-2002)*, Consello Social da Universidade de Santiago de Compostela, 2003.
- “La transformación de la educación superior para el desarrollo social”. En, F. Durán (Coord.): *Iberoamérica y Extremadura*, 2010, págs..: 51-66.
- “La noción de literatura hoy”: Nueva revista de política, cultura y arte, Nº 132, 2011, págs.. 41-52.
- *Mario Vargas Llosa: La novela como literatura / The novel as literature*, Temple University, Filadelfia, / Adler Enterprises LLC, Cincinnati, 2011.
- “Cuarenta años de biografía intelectual”. *Clarín, Rev. de nueva literatura*, Año Nº 17:100, 2012, págs. 5-12.
- “La literatura mundial comparada como sistema”. *Ínsula, Re. de letras y Ciencias humanas*, Nº 787-788, 2012, págs.. 12-16.
- “Ortega y Gasset en los años veinte”. En J. Gracia y D. Ródenas de Moya: *Ondulaciones*, 2015a, págs. 101-134.
- “Ortega y Waldo Frank: “La rebelión de las masas”. *Anales de literatura española contemporánea*, Vol. 40, Extra, 2015b, págs.. 479-495.

- “El lugar, hoy, de la Literatura Comparada”. En, E. Corral y Otros (Coord.): *Cantares de amigos*, 2016, págs...: 943-956.
- “Ayer, hoy y mañana en la Biblioteca clásica de la Real Academia Española”. *Insula, Rev. de letras y ciencias humanas*, N° 858, 2018, págs. 9-11.
- *Posverdad y distopía*: Semblanza y laudatio de J. Romera Castillo sobre Darío Villanueva y Discurso como Doctor Honoris Causa por la Univ. Nacional a Distancia (Madrid, 23 Enero 2020). Semblanza y laudatio de J. Romera Castillo.

WENGER, R.: “Corporalidad y literatura en J.P. Sartre y M. Merleau-Ponty”. *Amauta*, Vol. 13, N° 26, 2015, 219-23.

XVIII.- ANEXOS

XVIII.1.- ETAPAS DE UNA VIDA (1905-1980) (1105)

Dada la íntima conexión entre la vida y el pensamiento de Sartre, exponemos a continuación una síntesis biográfica de sus momentos más representativos.

1844. Nace en Pfaffenhofen, Alsacia, el abuelo de J.-P. Sartre, Chrétien-Charles Schweitzer. Profesor de alemán, defiende en 1886 una tesis sobre Hans Sachs y es más tarde uno de los pioneros del método directo para la enseñanza de las lenguas. Muere en 1935.

1904. Matrimonio de Juan Bautista Sartre, oficial de la marina francesa e hijo de un médico militar, con Ana María Schweitzer, prima del doctor Schweitzer, Premio Nobel de la Paz.

1905. Nace Jean-Paul Sartre, en París, el 21 de junio. Es bautizado en Notre-Dame de Grâce de Passy. Muere su padre. «Yo soy un pequeño burgués, hijo de un oficial de marina, huérfano de padre, con un abuelo médico y otro profesor. He recibido la cultura burguesa tal cual se enseñaba entre 1905 y 1929”.

1906. Muere su padre

«Juan Bautista conoció a Ana María Schweitzer... se casó con ella, le engendró un niño, yo, e intentó refugiarse en la muerte...No me concedió el gusto de conocerle. Todavía hoy estoy extrañado de lo poco que sé sobre él. Él, sin embargo, amó, quiso vivir, se vio morir; eso basta para hacer todo un hombre...Yo no ceso de crearme... Si mi padre viviese, conocería mis deberes y mis derechos; él murió y yo los ignoro” (1106). «A ejemplo de su madre, mi madre prefirió el deber al placer... Yo la consideraría más bien como a una hermana mayor.» «Estas damas van, a veces, a misa... ni la una ni la otra practican; ellas

(1105) July, S.-Libération, “Biographie: une vie: 1905-1980”, pp. 13-35. “Edition spéciale. Supplément au numero 1932” con motivo de la muerte de J.P. Sartre. Realizada con la colaboración, entre otros, de Éditions Gallimard y Éditions Grasset. Paris, 1980.

(1106) *Les mots*, Gallimard, 1964, reimpreso en 1972, pp. 16, 19, 30.

creen en Dios el tiempo de saborear una tocata» (1107). “Faltaba el patriarca [su abuelo]: se parecía tanto a Dios Padre que, a veces, se le tomaba por él... Él adoraba en mí su generosidad... Me educó en el respeto a la democracia burguesa» (1108).

1908. Nacen Simone de Beauvoir y Maurice Merleau- Ponty.

1915. Infancia de Sartre

Hacia los siete años, Sartre lee *Madame Bovary*, a Corneille, Rabelais, Voltaire, Hugo, etc.. «Hasta los diez años, me quedé sólo entre un anciano y dos mujeres.» «Sin hermano ni hermana y sin amigos, hice de los grandes escritores mis primeros amigos... En los libros encontré el universo... Había encontrado mi religión: nada me parecía más importante que un libro. En la biblioteca veía un templo... Comencé mi vida como la terminaré sin duda: en medio de los libros... Yo debo a estas cajas mágicas, y no a las frases de Chateaubriand, mis primeros encuentros con la Belleza... De estos magazines y de estos libros he extraído mi fantasmagoría más íntima: el optimismo... Por haber descubierto el mundo a través del lenguaje, tomé durante largo tiempo el lenguaje por el mundo» (1109).

«Yo había pedido permiso para leer *Madame Bovary* y mi madre había tomado su voz demasiado musical:...Pero, si mi pequeño lee a su edad este género de libros, ¿qué leerá cuando sea mayor?...Yo los viviré. Yo tenía como familiares a Voltaire y Comeille... Sobre Baudelaire, sobre Flaubert me expreso sin titubeos” (1110).

(1107) O. cit., pp. 16, 21, 25.

(1108) O. cit., pp. 21,23, 150.

(1109) O. cit, pp. 37, 53, 64, 66, 154.

(1110) O. cit., pp. 92, 60.

Hacia 1912-1913, comienza a escribir. “Yo era escritor como Charles Schweitzer era mi abuelo: de nacimiento y para siempre... Yo comenzaba a descubrirme... Yo he nacido de la escritura... Escribiendo, yo existía... Yo, significaba eso: yo que escribo... (como Chateaubriand). Yo sé muy bien que no soy sino una máquina de hacer libros... El mundo usaba de mí para hacerse palabra “ (1111).

1916. Estudia en el Liceo Henri IV. Conoce a Paul Nizan. Su madre contrae segundas nupcias, lo que le supone una ruptura. «El lector ha comprendido que detesto mi infancia” (1112).

1917. Su padrastro, ingeniero de la Marina, instala a la familia en La Rochelle. Esta situación afecta a Sartre y perturba sus estudios. «En La Rochelle aprendí la violencia”. Lee *Los miserables* de Víctor Hugo, *Les civilisés* de Claude Farrere, Premio Goncourt 1905, que le aporta convicciones anticolonialistas. Tenía con su abuelo vivas, pero superficiales, discusiones políticas. «Mi padrastro era de derechas como todas las gentes de su medio. Yo era demócrata como mi abuelo”. La adolescencia, en consecuencia, es una edad desgraciada para Sartre, principalmente por estas diferencias psicológicas y culturales con su padrastro.

1919. Sartre describe los años pasados en La Rochelle 1920. Como “los tres o cuatro años peores de su vida”, aunque añade: “Pero me hicieron mucho bien. Yo tomaba conciencia de lo que era la lucha de clases”.

1920. Toma un gran afecto a su abuela, toca extensamente el piano, lee a Dostoievski y Tolstoi. Nizan, más moderno de espíritu, le hace conocer a Giraudoux, Gide, Valéry Larbaud, Paul Morand, etc. Leen a Jules Romains y descubren juntos a Proust.

1922. Al finalizar su clase de filosofía, M. Chabrier lo califica con estos términos: «Excelente alumno: espíritu vigoroso, hábil para discutir, pero debe contar un poco menos consigo mismo”, y su profesor de filosofía M. Bernas apunta: «Espíritu activo y alerta; triunfará.»

(1111) O. cit., pp. 145, 130, 140, 183.

(1112) O. cit., p. 140.

- 1923-1924. Con ocasión de la primera disertación sobre “La conscience de durer”, impuesta por el profesor Colonna d' Istria y después de leer *L'essai sur les données immédiates de la conscience*, de Bergson, Sartre toma interés por la filosofía: “Yo me había dicho: ¡es formidable la filosofía, nos enseña la verdad!». En esta época, como más tarde el autodidacta de *La nausée*, anota sistemáticamente sus ideas sobre el arte, la belleza, etc.. Lee a Conrad, Valéry, Laforgue, Schopenhauer, Nietzsche, von Hoffmannstahl. Georges Canguilhem, condiscípulo de Sartre, afirmaba: “Él no tenía la gravedad triste que se atribuye generalmente a los estudiosos. Seducía a sus compañeros por su humor y adoraba las bromas.»
- 1924-1928. Ingresaba en la Escuela Normal Superior, la institución más prestigiosa de Francia. “Fueron cuatro años felices”. Entre sus condiscípulos se cuentan Raymond Aron, Nizan, René Maheu, M. Merleau-Ponty... Con su padrastro, que le considera como “el representante patente del Partido Comunista”, Sartre tiene molestas discusiones políticas. Tiene simpatía por el Partido Comunista, pero sus posiciones son individualistas y anárquicas y él mismo las califica de *esthétique d'opposition*. En la Escuela Normal trabaja enormemente y con regularidad. Lee los autores del programa, especialmente Descartes, Spinoza y Rousseau, pero también Marx (al que comprende mal), Freud (cuyo determinismo le exaspera) y Stendhal (a quien prefiere).
1929. Se presenta y gana las oposiciones a catedrático de Filosofía, juntamente con Simone de Beauvoir, a quien conoce por medio de René Maheu. Como escribe la propia Simone de Beauvoir: “Cuando, a comienzos del mes de agosto, le despedía, yo sabía que jamás saldría de mi vida” y explica así sus relaciones con Sartre: “En mi vida ha habido un éxito cierto: mis relaciones con Sartre... Cada uno de nosotros escucha al otro con atención... Disponemos para poseer el mundo de los mismos instrumentos, de los mismos esquemas, de las mismas claves: con frecuencia uno acaba la frase comenzada por el otro... A partir de una palabra, de una sensación, de una sombra, recorreremos el mismo camino interior y llegamos simultáneamente a la misma conclusión... Ya no nos extrañamos de encontrar los mismos hallazgos; yo he leído recientemente reflexiones anotadas por Sartre hacia 1952 y que yo ignoraba: he descubierto allí textos que se encontraban, casi palabra por palabra, en mis *Memorias*, escritas diez años más tarde... La única cosa,

nueva e importante, que me puede suceder, es la desgracia: o yo veré a Sartre muerto o yo moriré antes que él. Es espantoso no estar allí para consolar al otro por la pena que se le produce al dejarle; es terrible que el otro nos abandone y se calle» (1113).

Por Simone de Beauvoir, encuentra también en esta fecha a Fernando Gerassi, que será el modelo de Gómez en *Les chemins de la liberté*.

1931. Viaja, durante el verano, a España, con Simone de Beauvoir.
1932. Sartre y Simone de Beauvoir se apasionan con los mismos temas y hechos. Se interesan por el psicoanálisis, pero su preferencia, más que por Freud, se orienta hacia Adler “puesto que éste concedía menos importancia a la sexualidad”.
1933. Sartre descubre la fenomenología por Raymond Aron a quien sucede como becario en el Instituto Francés de Berlín. Trabaja sobre Husserl, continúa con *La nausée*, lee a Hemingway. Según Simone de Beauvoir: “Paradójicamente, éramos atraídos por América cuyo régimen condenábamos y la URSS, donde se desarrollaba una experiencia que, aunque admirábamos, nos dejaba fríos». En Berlín, acaba una segunda versión de *La nausée* y escribe *La transcendance de l' ego*. Lee a Faulkner y Kafka; viaja a Alemania y Europa central con Simone de Beauvoir. En octubre comienza una obra sobre la imaginación.
1934. Vuelve como profesor a Le Havre, donde, según 1936. sus alumnos era una persona “extraordinariamente amable... que creaba una relación humana despojada de las barreras habituales”. Sartre no soportaba “la total imposición de la disciplina, de la jerarquía, del orden».
1936. Publica *L' imagination*. Fracaso del trío con Olga Korakiewicz y Simone de Beauvoir, lo que le inspirará a ésta su obra *L' invitée*. Escribe *Érostrate*. No vota en las elecciones pero asiste “con entusiasmo” a la victoria del Frente Popular. En julio comienza la guerra española, “drama que, durante dos años y medio, domina toda nuestra vida”.
1937. Aparece, en julio, *Le mur*. Gide escribe a Paulhan: “En cuanto a la novela de Sartre, la considero como una obra de arte. Hacía mucho tiem

(1113) Simone de Beauvoir, *La force des choses*, o. cit.

po que no leía algo que me hubiera agradado tanto. ¿Quién es, pues, este Sartre? Creo que se puede esperar mucho de él».

1938. Aparición, en abril, de *La nausée*. Gran éxito crítico y literario. Conferencia sobre "*le serment*" en las tertulias filosóficas de G. Marcel. Escribe 400 páginas de un tratado de psicología fenomenológica "*La psyché*" de la que formará un fragmento *L' esquisse d'une théorie des émotions*. En julio termina *L' enfance d' un chef* y elabora el proyecto de una novela en dos partes que llegará a ser *Les chemins de la liberté*.

1939 A comienzos del otoño, comienza *L' âge de raison*. Publica, en febrero, *Le mur* y, en diciembre, *L' esquisse d' une théorie des émotions*. Artículos sobre Husserl, Mauriac, Elsa Triolet, etc. El texto sobre Mauriac causa especial sensación. Comienza a frecuentar Le Flore, en Saint- Germain-des-Prés. Asiste, en mayo, a la conferencia antifascista internacional. Se podría aplicar a Sartre lo que Simone de Beauvoir escribe de ella misma: "La primavera de 1939 marca en mi vida una ruptura. Renunciaba a mi individualismo, a mi antihumanismo. Aprendí la solidaridad. En 1939, mi existencia giró de un modo radical: la historia me atrapó para no soltarme jamás". El 2 de septiembre, es movilizado por el ejército. Continúa con *L' âge de raison* y trabaja en *L' être et le néant*. Lee a Kierkegaard, Hegel y Heidegger.

1940. En febrero escribía a Brice Parain: "Lo que hay que hacer, ante todo, es evitar que los jóvenes que han entrado en esta guerra, salgan con conciencias desdichadas". En abril recibe "el premio popular por *Le mur*". En mayo, Paul Nizan muere en el frente. En el mismo mes, escribía a Simone de Beauvoir: «Esta novela [*L'âge de raison*], a través de tantos avatares, la paz... la guerra... se encamina dulcemente a su fin. Hay momentos en que eso me hace, como a usted, maníaco y obstinado de escribirla, cuando las gentes caen como moscas en el Norte y cuando el destino de toda Europa está en juego; pero ¿qué puedo hacer yo? Además, es mi destino". El 21 de junio es hecho prisionero en Padoux, el día en que cumplía sus 35 años. Es conducido a Baccarat y más tarde al Stalag XII-D de Tréveris. Entabla amistad con varios clérigos en la enfermería, a los que explica Heidegger.

1941. Sartre es liberado gracias a la documentación falsa que ocultaba su situación militar. Profesor del Liceo Pasteur de París. Funda con Merleau- Ponty el grupo de resistencia intelectual "Socialismo y Libertad".

Durante el verano entabla contactos con Gide y Malraux. En otoño se dedica a la redacción de *Les mouches*, lo que, en aquel momento le representaría «la única forma de resistencia posible». Termina *L'âge de raison* y comienza *L'être et le néant*. Estas obras las terminaría en 1942 y aparecerían en 1943. En 1942, Gabriel Marcel había lanzado el término "existencialismo".

1943. Artículos sobre Camus, Drieu La Rochelle, Blanchot y Bataille. Reúne al Comité Nacional de Escritores y colabora en *Combat* y en *Les Lettres Françaises*, clandestinas. Encuentra a Camus: "Era curioso, Camus, nos divertíamos juntos. Durante dos o tres años tuve realmente buenas relaciones con él. Es, probablemente, el último buen amigo". Escribe: *Les jeux sont faits*, *Typhus*, etc. y redacta en unos días *Les autres (Huis clos)*.
1944. Tributa un homenaje a Jean Giraudoux a la muerte de éste. En Junio, debate sobre teatro con Cocteau, Camus, Salacrou, Jean Vilar. En Agosto, Sartre, miembro del Comité Nacional de Teatro, forma parte del grupo que ocupa el Théâtre Français. Entre Agosto-septiembre, hallamos el Reportaje sobre las jornadas de la Liberación en *Combat*. En Septiembre, se constituye el comité rector de *Les Temps Modernes*, sin Malraux. Encuentra a Hemingway. En Noviembre, termina *Le sursis*. En Diciembre, publica un enfoque del existencialismo en *Action*, como respuesta a los ataques comunistas.
1945. Se publican *Huis clos*, *L'âge de raison* y *Le sursis*. Rechaza, como Camus, la distinción *Legión de Honor*: «Nuestra vida – dirá- no es más que un conjunto de ceremonias y nosotros consumimos nuestro tiempo en abrumarnos de homenajes" (1114). Viaja a los Estados Unidos como enviado especial de *Combat* y de *Le Figaro*. En Nueva York, encuentra a André Breton, Lévi-Strauss, se reúne con el presidente Roosevelt y visita Hollywood. En Otoño deja constancia de que el existencialismo está por todas partes con la aparición de los dos primeros volúmenes de *Les chemins de la liberté*, del primer número de *Les Temps Modernes*, con la representación de *Les bouches inutiles* de S. de Beauvoir, con la célebre

(1114) *Les mots*, p. 30.

conferencia sobre el tema: «¿El existencialismo es un humanismo?». «Nosotros acabamos por aceptar el epíteto "existencialistas" con el que todo el mundo nos designaba». Sartre aborrece la celebridad: «*la célébrité pour moi, ce fut la haine*».

1946. Aparición de *L' Existentialisme est un humanisme, Morts sans sépulture, La putain respectueuse, Réflexions sur la question juive*. Publica prefacios a extractos de Descartes y a los *Écrits intimes* de Baudelaire. En Mayo-junio tienen lugar sus conferencias en Suiza e Italia. André Gorz se declara «apasionado por su especie de feliz vitalidad, la vida que comunicaba a todo lo que decía o tocaba y que tomaba una especie de evidencia y de verdad». En el número de julio en *Les Temps Modemes*, Sartre publica "Matérialisme et Révolution".

En Noviembre, con ocasión de la constitución de la Unesco, ofrece una conferencia sobre la responsabilidad del escritor: «*La littérature serait véritablement anthropologique, au sens plein du terme... Le sujet de la littérature à toujours été l' homme dans le monde... C' est vraiment sur la totalité humaine que l' écrivain aurait à écrire. Non pas sur l' homme abstrait de toutes les époques et pour un lecteur sans date, mais sur tout l' homme de son époque et pour ses contemporains... Engagé dans la même aventure que ses lecteurs et situé comme eux dans une collectivité sans clivages, l' écrivain, en parlant de lui-même, parlerait d' eux et, en parlant d' eux, parlerait de lui-même... Comme sa situation se rait universelle, il exprimerait les espoirs et les colères de tous les hommes et, par là, s' exprimerait tout entier*» (1115). Presentación de *La putain respectueuse* y *Morts sans sépultura*: éxito y escándalo. Viaja a Holanda. Primer conflicto con Camus.

1947. Aparición de *Situations I Théâtre I, Baudelaire*. Comienza la publicación de *Qu'est-ce que la littérature?* en *Les Temps Modemes*. En respuesta a los ataques aparecidos en *Pravda*, afirma: «La política del comunismo estaliniano es incompatible con el ejercicio honesto de la función literaria». En Abril-junio, defiende a Nizan de la difamación comunista. Conoce a Francis Jeanson. Da una conferencia sobre Kafka. Propone a

(1115) *Qu'est-ce que la littérature?*, pp. 191-193

Jean Genet para el premio de la Pléyade. El 19 de septiembre, presenta el filme *Les jeux sont faits*. En Octubre-Noviembre, realiza en la radio "La tribune des Temps Modernes". Después de haber provocado vivas reacciones, la emisión se suprime.

1948. Agrupa a lo que será el origen del *Rassemblement Démocratique Révolutionnaire*. Rápidamente, el RDR será conocido como "el partido de Sartre y de David Rousset" y Sartre participará en la mayoría de sus actividades. «Nuestras ideas eran una nueva versión de esa tercera fuerza que tantas gentes querían crear en Francia. Queríamos intentar empujar al gobierno a unirse con otros gobiernos europeos, para intentar ser una mediación entre la URSS y USA". Representación de *Les mains sales*; gran éxito y campaña comunista hostil. En Mayo, toma posición a favor del Estado de Israel. En Octubre, por decreto del Santo Oficio, toda la obra de Sartre es puesta en el Índice de libros prohibidos. A este respecto, hemos aludido ya, al ubicar el ateísmo sartreano, a algunas de las primeras relaciones Sartre-religión "oficial". Quizá la referencia a algunos de sus textos pueda esclarecer los motivos de esa constante pugna dialéctica entre Sartre y las jerarquías representativas de la doctrina tradicional. Entre otros aspectos, Jean-Paul alude a:

- La unión de la Iglesia con los poderes: *La Nausée*, pp. 65, 120; *La Critique de la raison dialectique* (Moeller, p. 147).
- Relación Iglesia-riquezas: *La Nausée*, p. 67; *Le Sursis*, p. 416; *Le Diable et le bon Dieu*, pp. 30, 33-36, 39.
- Inmovilismo – conservadurismo - poder paralizante: *L'Être et le néant* (Moeller, p. 95); *Réflexions sur la question juive*, p. 50; *Sartre on Cuba*, Nueva York, 1966, pp. 103-104.
- ¿Anti-Revolución?: *Colonialisme et néocolonialisme*, p. 125; *Réflexions sur la question juive*, p. 81 n.; *Qu'est-ce que la littérature*, pp. 193, 195; «Discussion sur la critique apropos de l'enfance d'Ivan», en *Les Lettres Françaises* (enero de 1964).
- Privilegios: *Le Sursis*, p. 402;
- Evasión-alienación: *Colonialisme et néocolonialisme*, pp. 130-131; *La Nausée*, pp. 165-166; «Estudio sobre Merleau-Ponty», p. 315; *Les Temps Modernes* (octubre-noviembre, 1961); *Mort dans l'âme*, p. 224; *Baudelaire*; *Qu'est-ce que la littérature?*, p.193.

- Visión moralista - sacralizante: *Mort dans l' âme*, pp. 347-351.
 - Doctrina de temor: *La Nausée*, p. 29; doctrina individualista: *Mort dans l' âme*, p. 140.
 - Devociones anacrónicas y a-existenciales: *L' Être et le néant*, p.109; *La Nausée*, pp. 54, 163; *Le Sursis*, pp. 51, 229; *Colonialisme et néo-colonialisme*, p. 17.
 - Inautenticidad-vida; desconexión palabra-vida: *L' Être et le néant*, pp. 82 ss.; *Les émotions*; *Qu'est-ce que la littérature?*, pp. 61, 95-96, 196, 336.
 - Culpabilidad en momentos históricos concretos: *Réflexions sur la question juive*, pp. 83, 146, 176; *Colonialisme et néocolonialisme*. Pérdida de su sentido profético: F. Jeanson, pp. 137-138, 163.
 - Iglesia «inútil»: *Le sursis*, p. 404; *Le mur*, p. 16. En definitiva: «On ne saurait rien trouver qui rappelle, même de loin, la séparation du temporel et du spirituel. Nous avons vu, en effet, que cette division correspond nécessairement auna aliénation de l' homme... Le spirituel d' ailleurs se pose toujours sur una idéologie et les idéologies sont liberté quand elles se font, oppression quand elles sont faites: l' écrivain parvenu à la pleine conscience de lui-même ne se fera donc le conservateur d' aucun héros spirituel, il ne connaîtra plus le mouvement centrifuge par quoi certains de ses prédécesseurs détournaient leurs yeux du monde pour contempler au ciel des valeurs établies: il saura que son affaire n' est pas l' adoration du spirituel, mais la spiritualisation. Spiritualisation, c' est adire reprise. Et il n' y a rien d' autre à spiritualiser, rien d' autre à reprendre que ce monde multicolore et concret, avec sa lourdeur, son opacité, ses zones de généralité et son fourmillement d' anecdotes, et ce Mal invincible que le ronge sans jamais pouvoir l' anéantir» (1116).
1949. Publicación de *La mort dans l' âme*, *Situations III*, *Entretiens sur la politique*. Polémica, en *Combat*, con G. Lukács y controversia, en mayo, con François Mauriac. En octubre, dimite oficialmente del RDR. Aparece

(1116) *Qu'est-ce que la littérature?*, pp. 193-194.

en *Les Temps Modernes* “Drôle d’amitié”, una parte del tomo IV de *Les chemins de la liberté*. Papel y texto en el filme de N. Védres, *La vie commence demain*.

1950. Escribe el prefacio de varias obras: *Le communisme yougoslave*, de L. Dalmas; *La fin de l’ espoir*, de J. Hermanos; *L’artiste et sa conscience*, de R. Leibowitz; *Portrait de l’ aventurier*, de R. Stéphane. Sartre relee a Marx. En Enero, se alza con Merleau-Ponty contra la existencia de los campos de concentración soviéticos. Viaje al Sahara y África negra. Importantes divergencias entre Sartre y Merleau-Ponty.
1951. Junio: Puesta en escena de *Le Diable et le bon Dieu*, gran éxito. “*J’ ai fait faire à Goetz ce que je ne pouvais faire*”: resolver la contradicción del intelectual y del hombre de acción. En Febrero, escribe en homenaje a la muerte de André Gide: «Yo no le había conocido mucho, pero sentía simpatía por él». Respecto a su metodología de trabajo, declara en una interviú: «Yo ejecuto poco a poco un plan de trabajo elaborado muy conscientemente. Novela, obra, ensayo; cada una de mis obras es la faceta de un conjunto del que no se podrá realmente apreciar el significado hasta el día en que yo lo haya llevado a buen término». Filme de F. Rivers, *Les mains sales*. Violentas protestas comunistas.
1952. Publicación de *Saint Genet, comédien et martyr*. Filme de M. Pagliero y Charles Brabant, *La P... respectueuse*. Primer acercamiento hacia el Partido Comunista: es recibido por el presidente Auriol al que presenta una petición de gracia por Henri Martin. Como consecuencia del arresto de Duclos y después de la lectura de *Le Coup*, de H. Guillemin, escribe la primera parte de *Les communistes et la paix*: «*Finalément, je ne peux pas prendre une position politique sans la théoriser*». Agosto: Sus relaciones con Albert Camus se enfrían definitivamente. Durante cuatro años, con la excepción de *Kean*, las actividades de Sartre van a estar dominadas casi exclusivamente por la política.

Encuentro con Picasso. Entrevista con Heidegger. Aparición de «L’Affaire Henri Martin»: «*C’ était l’ acte de rupture d’ un bourgeois avec sa classe*». Asiste a la lección inaugural de Merleau-Ponty en el Colegio de Francia, pero en Mayo Merleau-Ponty dimite de *Les Temps Modernes* como consecuencia de desacuerdos políticos. Controversia con Maurice sobre el antisemitismo en la URSS. Nace el proyecto de escribir una autobiografía. El primer título es *Juan sin tierra*: «Yo pasé

largo tiempo atribuyendo importancia a mi infancia”.

1954. Reencuentro con Brecht. Publica “Les communistes et la paix, III” Participa en una sesión del Consejo Mundial de la Paz, en Berlín. Mayo-junio: Primer viaje a la URSS. Publica una interviú entusiasta sobre este viaje. Otoño: Simone de Beauvoir recibe el premio Goncourt por *Les mandarins*. Sartre es nombrado vicepresidente de la asociación Francia-URSS.
1955. Intervención en el Congreso del Movimiento de la Paz en Helsinki donde vuelve a encontrar a Lukács. Merleau-Ponty reprocha a J.-P. Sartre, en *Les aventures de la dialectiques*, su “*ultra-bolchévisme*”. Adaptación cinematográfica de *Sorcières de Salem* de A. Miller.
1956. Publicación de *Nékrassov*. Acciones diversas contra la guerra de Argelia. Simone de Beauvoir declaraba: «*certaines évidences nous habitaient*» Reunión de la Sociedad europea de cultura en Venecia, donde dialoga con Merleau-Ponty. En noviembre, en una interviú concedida a *L'Express*, condena la intervención soviética en Hungría y rompe con el PC. Escribe “Le fantôme de Staline”.
1957. Publica “Existentialisme et marxisme” que llegará a ser *Question de méthode* y comienza *La Critique*. Escribe contra la tortura y la guerra en Argelia: «Es cierto que la mayoría de los argelinos sufre una miseria insoportable; pero es cierto también que las reformas necesarias no pueden ser hechas ni por los buenos colonos ni por la “metrópoli” misma, mientras pretenda conservar su soberanía en Argelia. Esas reformas serán de la incumbencia del pueblo argelino, cuando haya conquistado su libertad... Nosotros, franceses de la metrópoli, sólo podemos sacar una lección de esos hechos: el colonialismo está en camino de destruirse a sí mismo.

Pero aún envenena la atmósfera: es nuestra vergüenza, se burla de nuestras leyes... nos infecta de su racismo... obliga a los jóvenes a morir a pesar suyo... suscitando un fascismo incluso entre nosotros. Nuestro papel es ayudarlo a morir. No sólo en Argelia, sino en todos los lugares donde existe...Se trata de construir con los argelinos relaciones nuevas entre una Francia libre y una Argelia liberada... Esas reformas vendrán a su tiempo: el que las hará será el pueblo argelino. La única cosa que podríamos y deberíamos intentar -que es esencial hoy en día- es luchar junto a ellos, para librar a la vez, a los argelinos y a los

franceses, de la tiranía colonial (1117).

1958. Trabaja en *Les séquestrés d' Altona*, y escribe "furiosamente" *La Critique de la raison dialectique*. Abril: Malraux, Martin du Gard, Mauriac, Sartre, requieren de los poderes públicos «condenar sin equívocos el uso de la tortura en Argelia». Mayo-junio: Artículos e intervenciones contra De Gaulle: «Ni el silencio de la prensa que se ha precipitado a la servidumbre... ni los diplomáticos extranjeros nos harán olvidar que el general De Gaulle ha sido llevado al poder por los coroneles de Argel... Mientras no hayamos dicho sí, cualquiera que sea su prestigio, reina por la fuerza... Ese trono que se ha robado... no servirá de nada mientras no se lo hayamos dado por amor... la elección no es más que una ceremonia...

El general De Gaulle es el único en el mundo con el orgullo necesario para entrar en el papel de presidente providencial... Nuestro futuro monarca exige también que se le respete, pero mucho me temo que no nos respete... De Gaulle es el único que puede reducir la rebelión de Argel. ¿Reducirla, él, cuando es ella quien le ha dado el poder y él quien la mantiene?. Al general De Gaulle y a los que le rodean, les diremos: "En un punto estamos de acuerdo con vosotros: ¡la cuarta República está muerta! Pero, no es a vosotros a quienes pertenece el hacer la quinta República. Es al pueblo francés en su plena y entera soberanía" (1118). Aparece *Le Critique de la raison dialectique*. Recibe en Italia el premio Omega por el conjunto de su obra. 4 enero: muerte de Albert Camus. Febrero-marzo: estancia en Cuba. Relación con Fidel Castro. Mayo: es recibido por el mariscal Tito. Agosto: firma el manifiesto de los 121.

1961 Manifiesto contra la OAS y la guerra de Argelia. 4 de mayo: muere Merleau-Ponty. Participa en La Mutualité en un debate sobre la dialéctica con Garaudy e Hippolite. La organización de extrema derecha OAS coloca una bomba en su domicilio de la rue Bonaparte.

(1117) *Colonialismo y neocolonialismo*, pp. 21, 36.

(1118) *O. cit.*, pp. 74-81.

1962. Nuevo atentado de la OAS contra su domicilio. Envía una carta afectuosa a su tío Albert Schweitzer que le había escrito a raíz del atentado sufrido: «Cada vez que veo tu nombre entre los que luchan contra la guerra atómica, siento lo cerca que estoy de ti». Junio: Estancia en la URSS con Simone de Beauvoir. Son recibidos por Jruschov. Julio: Vuelve a Moscú para participar en el Congreso mundial para el desarme y la paz. Pronuncia un discurso sobre la desmilitarización de la cultura.

1963. Octubre-noviembre: Publica *Les mots* en *Les Temps Modernes*: aparecerá en enero del 64 e inmediatamente conocerá un gran éxito.

1964. Aparición de *Il filósofo e la política* en Italia y de *Situations IV, V, VI* en Francia. Abril: participación en el coloquio sobre Kierkegaard organizado por la UNESCO. Mayo: Conferencia sobre la moral y la sociedad, organizada por el Instituto Gramsci de Roma. Viajes a Kiev, Ucrania, Moscú, Estonia, Leningrado. 16 de octubre: conociendo que tratan de

concederle el Premio Nobel de Literatura, escribe la carta siguiente: «Por razones que me son estrictamente personales, deseo no figurar en la lista de los posibles galardonados: sin que se pueda poner en cuestión mi alta estima hacia la Academia Sueca y hacia la distinción que concede, no puedo ni quiero, ni este año ni en el futuro, aceptar el Premio Nobel».

22 de octubre: a pesar de ello, la Academia Sueca le concede el Premio Nobel. Sartre expone las razones de su rechazo. Innumerables reacciones en la prensa francesa y mundial. «*Pourquoi ai-je refusé ce prix? Parce que j'estime qu' il y a, depuis un certain temps, une couleur politique... Lorsqu' il s' agit d' un homme isolé, meme s' il a des opinions "extremistes", on le récupere nécessairement d' une certaine façon, en le couronnant... C' est une manière de dire: "Finalement, il est des nôtres". Je ne pouvais pas accepter ça... Si nous avons un gouvernement de Front Populaire... et qu' il m' eût fait l' honneur de me décerner un prix, je l' aurais accepté avec plaisir*».

1965. Aparición de *Situations VII*. Rechaza dar una serie de conferencias en los Estados Unidos, para protestar contra la guerra del Vietnam. Vuelve a Helsinki para participar en el Congreso mundial de la paz. Discurso so-

bre la noción de vanguardia en el Congreso de la Comen en Roma. Es elegido vicepresidente de la asociación. Diciembre: defiende *in extremis* la candidatura de François Mitterrand a las elecciones presidenciales. "Votar por Mitterrand no es votarle a él sino votar contra el poder personal y contra la huida de los socialistas hacia la derecha". Permanece en la URSS para dialogar sobre la condena de Siniavski y Daniel. Solzhenitsin se niega a encontrarse con Sartre. Acepta la petición de Bertrand Russell de formar parte de un "tribunal" encargado de investigar sobre los crímenes de guerra norteamericanos en Vietnam. Conferencia en Japón. Polémica contra el estructuralismo. Conferencia en Bonn.

1967. Febrero-marzo: en el intento de abrir un diálogo, Sartre y Simone de Beauvoir hacen dos visitas oficiales a Egipto e Israel. Se entrevistan con Nasser y Levi Eshkol. Sartre defiende, a la vez, el derecho de Israel a existir como nación y el derecho de los palestinos a volver a su país.

Sesión, en mayo, del tribunal Russell en Estocolmo. Sartre es nombrado presidente ejecutivo. Fin de mayo: escribe el prefacio de un número especial de *Les Temps Modernes* sobre el conflicto árabe-israelí, que saldrá en plena «guerra de los seis días». Poco después toma posición a favor de Israel. Al igual que Aragón, rechaza una oferta para participar en el X Congreso de Escritores soviéticos, a fin de expresar su desacuerdo con el proceso Siniavski-Daniel. Noviembre-diciembre: segunda sesión del tribunal Russell en Roskilde. Texto: «El genocidio».

1968. Es nombrado «*gran officier*» en la Orden nacional, del mérito. Mayo: toma posición en favor del movimiento estudiantil y contra la represión policial. Habla con los estudiantes en la Sorbona. Entrevista con Cohn-Bendit. En una interviú publicada en *Der Spiegel*, acusa al Partido Comunista de haber traicionado la revolución de Mayo. Agosto: Condena la intervención de las tropas soviéticas en Checoslovaquia.

1969. Muerte de su madre. Participa con Michel Foucault en la protesta contra la expulsión de 34 estudiantes de la Universidad de Pans. Publica en *Les Temps Modernes* un *dialogue psychanalytique*: «L' homme au magnétophone». Preconiza el boicot al referéndum sobre la regionalización que defendía De Gaulle. Pide, con Malraux y Mauriac, la

liberación de Régis Debray; denuncia la represión en Checoslovaquia y protesta contra la expulsión de Solzhenitsin de la Unión de Escritores soviéticos. Interviuó en la televisión sobre el Vietnam.

1970. Dos prefacios importantes: uno a *Trois générations*, de A. Liehm, que marca su ruptura definitiva con la URSS; el otro a *L' inachevé*, de A. Puig. Abril: toma la dirección de *La Cause du Peuple* y comienza así una nueva etapa de acción militante. Vende el periódico en las calles y en el mercado. Dirige el periódico *Tout!* En una intervuió expone su concepción del nuevo intelectual «*qui doit se supprimer en tant qu' intellectuel, en se mettant directement au service des masses*». Habla a los obreros de la Renault. Los periódicos de todo el mundo reproducen la fotografía de Sartre sobre un barril y con un megáfono en la mano.
1971. Aparece *L' idiot de la famille*, tomos I y II. Texto sobre el problema vasco, en prefacio al *Proceso de Burgos*, de Gisele Halimi. Colabora en el periódico *J'accuse*, recientemente aparecido. Sostiene activamente una huelga de hambre en la Chapelle Saint-Bernard en favor de los prisioneros políticos. Rompe con Fidel Castro a raíz del *affaire Padilla*. Dirige el periódico *Révolution!* y funda con M. Clavel la agencia de prensa Libération. Participa en manifestaciones contra el racismo.
1972. Aparición de *Situations VIII, IX*, y del tomo III de *L' Idiot de la famille*. En otoño lanza un ataque contra el presidente Pompidou.
1973. Se pronuncia por la abstención en las elecciones de marzo y hace una crítica radical a la democracia representativa. Marzo: sufre un ataque que le obliga a reducir considerablemente sus actividades. En junio, pierde la vista casi por completo y no puede apenas leer ni escribir. Abandona la dirección de los periódicos de izquierda. Califica de «cachondeo» a la Unión de la Izquierda. Aparece el primer número de *Libération*. Interviuó sobre la sexualidad a propósito de una violación
1974. Por razones de salud deja la dirección de *Libération* y de otras publicaciones. Comienza en Roma con Simone de Beauvoir conversaciones autobiográficas que deberían constituir la continuación de *Les mots*. Firma con R. Aron, Ionesco y otros una declaración de ruptura con la Unesco, como consecuencia de la posición de este organismo hacia Israel. Acepta la proposición del director de la segunda

cadena de televisión de concebir y animar con toda libertad una serie de emisiones sobre la historia de este siglo, y trabaja en ello con la colaboración de S. Beauvoir, Gavi y Victor.

Sartre se dirige a Stuttgart para entrevistarse en la prisión con Andreas Baader que se encuentra en su cuarta semana de hambre. En una conferencia declara desaprobar la acción de la Rote Armee Fraktion pero denuncia vivamente las condiciones de detención de sus miembros. Violentas reacciones contra Sartre de la prensa alemana. Abril: estancia en Portugal en compañía de Simone de Beauvoir: analizan la situación portuguesa y expresan un apoyo crítico al MFA. Simone de Beauvoir recibe en Israel el premio Jerusalén. El filósofo Karel Kosic envía una carta abierta a Sartre denunciando la represión a los intelectuales en Checoslovaquia. Sartre firma también varios textos condenando la represión en la URSS y concretamente en Ucrania.

Con ocasión de su 70 aniversario, Sartre hace un balance provisional de su vida que es reproducido en la prensa del mundo entero. Sartre muestra en él sus distancias con el marxismo y se considera partidario de un socialismo liberal. Por otra parte, afirma: "He dicho todo lo que tenía que decir y no me arrepiento de nada". Julio: se dedica a la redacción de un ensayo político sobre "*Pouvoir et liberté*". Septiembre: Sartre convoca a otros intelectuales para una marcha a España para impedir la ejecución de once militantes antifascistas condenados a muerte.

1976. Publicación de *Situations X*, que contiene además cuatro textos políticos y, entre ellos, "Le proces de Burgos". Aparecen igualmente la versión de su "Autoportrait à soixante-dix ans" y varias conversaciones sobre Pasolini, sobre el filme realizado por Astruc y Contat, sobre "Sartre y el dinero", "Flaubert" y «L' honneur qui me vient de Jérusalem», poco después de haber sido nombrado "doctor *honoris causa*" de la Universidad de Jerusalén. Apoya con su firma varios textos: en solidaridad con el grupo "Marge", una llamada en favor de Papinski, una petición con 50 premios Nobel para la liberación del médico soviético Mikhael Stem. Se asocia a una reunión en favor de detenidos políticos de la URSS. Firma con otros un comunicado expresando su "horror" sobre el fin trágico de Ulrike Meinhof en una prisión alemana.

1977. "Llamada a mis amigos israelíes", para favorecer el diálogo israelí-palestino. Llamamiento contra el recurso a la fuerza del Sahara, a favor de los intelectuales iraníes, contra la represión en Italia y en Marruecos, por las libertades en Argentina, contra la extradición de Klaus Croissant.
1978. Conversaciones, en Jerusalén, con numerosas personalidades palestinas de los territorios ocupados. Intervención a favor de D. Cohn-Bendit. Entrevista con M. Sicard para un número especial de *Obliques* dedicado a él mismo.
1979. Intervención en el Elíseo a favor de los refugiados de Indochina: juntamente con R. Aron y A. Glucksman exponen ante el Presidente de la República la necesidad de socorrer a los refugiados, independientemente de toda otra consideración.
1980. Es hospitalizado, el 20 de Marzo, en Broussais, para ser tratado de un edema pulmonar. Muere el 15 de abril del mismo año, en París.

XVIII. 2.- Bibliografía de J.-P. Sartre. Sus escritos (1119)

- "L'ange du morbide", en *Revue sans Titre* (1923).
- "Légende de la vérité", en *Bifur* (8 de junio, 1931).
- "La transcendance de l'ego, esquisse d'une description phénoménologique", en *Recherches Philosophiques*, VI (1936). Escrito en 1934, reproducido en Vrin.
- *L'Imagination*, PUF, París, 1936.
- *La Nausée*, Gallimard, París, 1938.
- *Le Mur*, Gallimard, París, 1939. "Esquisse d'une théorie phénoménologique de Husserl: l'intentionnalité", en *Nouvelles Revue Française* (enero, 1939). Escrito en 1933, reproducido en *Situations I*.
- *L'Imaginaire*, Gallimard, París, 1940.
- *Les Mouches*, Gallimard, París, 1943.
- *L'Être et le néant*, Gallimard, París, 1943.
- "Mis au point" en *Action* (29 de diciembre, 1944).
- *Huis clos*, Gallimard, París, 1945.
- *Les Chemins de la liberté*, I: *L'Âge de raison*; II: *Le Sursis*. Gallimard, París, 1945.
- *L'Existentialisme est un humanisme*, Nagel, París, 1946.
- *Descartes 1596-1650*, Traits, Ginebra-París, 1946. Introducción y selección de los textos por Sartre.
- *Morts sans sépulture*, Gallimard, París, 1946.

(1119) July, *Serge-Libération*, "Sartre: Ses écrits", pp. 56-57. "Édition speciale. Supplément au numero 1932", o., cit., París, 1980.

- *La putain respectueuse*, Nagel, Paris, 1946.
- *Réflexions sur la question juive*, Morihien, 1946.
- «Qu'est-ce que la littérature?», en *Les Temps Modernes*, numéros 17-22 (1946). Igualmente en *Situations II*.
- “Forgers of myth: the young playwrights of France”, en *Theater Arts* Julio, 1946).
- “Conscience de soi et connaissance de soi”. en *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, XLII, n. 13 (1948).
- *Baudelaire*, Gallimard, Paris, 1947.
- *L'homme et les choses*, Seghers, Paris, 1947. Igualmente en *Situations I*.
- *Les jeux sont faits*, Nagel, Paris, 1947.
- *Situations I*, Gallimard, Paris, 1947.
- . “*Sartoris* de W. Faulkner”.
- . “À propos de J. Dos Passos et de 1919”
- . “*La Conspiration* de P. Nizan”.
- . “Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l’ intentionnalité”.
- . “M. Francois et la liberté”.
- . “V. Nabokov: La méprise”.
- . “Denis de Rougemont: *L' amour et l' Occident*”.
- . «À propos de *Le bruit et la fureur*; la temporalité de Faulkner”.
- . “J. Giraudoux et la philosophie d' Aristote; à propos de *Le choix des élues*”.
- . “Explication de *L' étranger*”.
- . “*Aminadab* ou du fantastique considéré comme langage”.
- . “Un nouveau mystique”.

- . “Aller et retour”.
 - . “*L'homme et les choses*».
 - . “L' homme ligoté, notes sur le *Journal* de Jules Renar”.
 - . “La liberté cartésienne”.
 - . “Théâtre: *Les mouches; Huis clos; Morts sans sépulture; La putain respectueuse*».
- *L' engrenage*, Nagel, Paris, 1948.
 - *Les mains sales*, Gallimard, Paris, 1948.
 - *Situations II*, Gallimard, Paris, 1948.
 - . “Présentations des *Temps Modernes*”.
 - . “La nationalisation de la littérature”.
 - . “Qu'est-ce que la littérature”.
 - *Jean-Paul Sartre répond à ses détracteurs* (présentación de Colette Audry), Atlas, 1948. Debate con J.-B. Pontalis y otros.
 - “Écrire pour son époque”, en *Les Temps Modernes*, III, n. 33 (Junio, 1948).
 - *Situations III*, Gallimard, Paris, 1949.
 - . “La république du silence”.
 - . “Paris sous l' occupation”.
 - . “Qu'est-ce qu 'un collaborateur”.
 - . “Fin de la guerre”.
 - . “Individualisme et conformisme aux États-Unis”.
 - . “Villes d' Amérique”.
 - . “New York, cité colonial”.
 - . “Présentation”.
 - . “Matérialisme et révolution”.
 - . “Le mythe révolutionnaire”.

- . “La philosophie de la révolution”.
- . “Orphée noir”.
- . “La recherche de l'absolu”.
- *Entretiens sur la politique* (con David Rousset y G. Rosenthal), Gallimard, París, 1949.
- “Réponse à François Mauriac», en *Le Figaro Littéraire* (7 de marzo, 1949).
- *Les chemins de la liberté*, III: *La mort dans l' âme*, Gallimard, París, 1949.
- “Jean Genet ou le bal des voleur”, en *Les Temps Modernes*, VI, n. 57 (Julio, 1950); n. 58 (agosto, 1950); n. 59 (septiembre 1950).
- *Le Diable et le bon Dieu*, Gallimard, París, 1951.
- “Gide vivant”, en *Les Temps Modernes*, VI, n. 65 (marzo, 1951). Igualmente en *Situations IV*.
- *Saint Genet, comédien et martyr*, Gallimard, París, 1952.
- “Les communistes et la paix”, en *Les Temps Modernes*, VIII, n. 81 (Julio, 1952); VIII, núms. 84 y 85 (Octubre y Noviembre, 1952); IX, n. 101 (Abril, 1954). Igualmente en *Situations VI*.
- “Réponse à Camus», en *Les Temps Modernes*, VIII, n. 82 (agosto, 1952). En *Situations IV*.
- *L' Affaire Henri Martin*, Gallimard, París, 1953.
- *Kean*, Gallimard, París, 1954. Adaptación de la obra de Dumas.
- “Les peintures de Giacometti”, en *Les Temps Modernes*, IX, n. 103 (Junio, 1954).
- “Jean-Paul Sartre nous parle du théâtre”, en *Théâtre Populaire*, n. 15 (Septiembre-Octubre, 1955).
- *Nékrassov*, Gallimard, París, 1956.
- “Sur les événements de Hongrie», en *L' Express* (9 de noviembre, 1956).
- “Questions de méthode”, en *Les Temps Modernes*, números 139-140. Constituirá la primera parte de *Critique de la raison dialectique*.

- "Vous êtes formidables", en *Les Temps Modernes*, XII, n. 135 (mayo, 1957).
Igualmente en *Situations V*.
- "Le séquestré de Venis", en *Les Temps Modernes*, XIII, n. 141 (noviembre, 1957). También en *Situations IV*.
- "Nous sommes tous des assassins", en *Les Temps Modernes*, XIII, n. 145 (Mayo, 1958). En *Situations V*.
- *Les séquestrés d' Altona*, Gallimard, París, 1950.
- "Ouragan sur le sucre", en *France-Soir* (28 de junio-15 de julio, 1960).
Reportaje sobre la revolución cubana
- *Sartre on Cuba*, Ballantine Books, 1961.
- «Merleau-Ponty vivant», en *Les Temps Modernes*, XVII, números 184 y 185 (Agosto-Septiembre, 1961).
- *Les mots*, Gallimard, París, 1964.
- *Situations IV. Portraits*, Gallimard, París, 1964.
 - . "Portrait d 'un inconnu".
 - . "L'artiste et sa conscience".
 - . "Des rats ou des hommes".
 - . «Gide vivant».
 - . «Réponse à A. Camus».
 - . «Albert Camus».
 - . «Paul Nizan».
 - . «Maurice Merleau-Ponty».
 - . «Le séquestré de Venise».
 - . «Les peintures de Giacometti».
 - . «Le peintre sans privilèges».

- . «Masson».
- . «Doigts et non-doigts».
- . «Un parterre de capucines».
- . “Venise, de ma fenêtre”.

- *Situations V: Colonialisme et néocolonialisme*, Gallimard, Paris, 1964.

- . «D' une Chine à l'autre».
- . «Le colonialisme est un système».
- . «Portrait du colonisateurs».
- . “Vous êtes formidables”.
- . «Nous sommes tous des assassins».
- . «Une victoire».
- . «Le prétendant».
- . «La Constitution du mépris».
- . «Les grenouilles qui demandent un roi».
- . «L' analyse du référendum».
- . «Le somnambule».
- . «*Les damnés de la terre*».
- . «La pensée politique de Patrice Lumumba».

- *Situations VI: Problemes du marxisme*, I, Gallimard, Paris, 1964.

- . «Portrait de l'aventurier».
- . «Faux savants ou faux lièvres?».
- . «Sommes-nous en démocratie?».
- . «La fin de l' espoir».
- . «Les communistes et la paix».

- *Situations VI; Problemes du marxisme, II*, Gallimard, Paris, 1965.
 - . «Réponse à Claude Lefort».
 - . «Opération Kanapa».
 - . «Le réformisme et les fétiches».
 - . «Réponse à Pierre Naville».
 - . «Le fantôme de Staline».
 - . «Quand la police frappe les trois coups...».
 - . «La démilitarisation de la culture».
 - . «Discussion sur la critique à propos de l' enfance d' Ivan».
- *Les troyennes*, Gallimard, Paris. Adaptación de J.-P. Sartre.
- «La conscience de classe chez Flaubert», en *Les Temps Modernes*, XXI, núms. 240 y 241 (Mayo y Junio, 1966).
- «Flaubert, du poete à l'artiste», en *Les Temps Modemes*, XXII, n. 243 (Agosto, 1966).
- *Questions de méthode*, Gallimard, Paris, 1967. Reproducción de un texto publicado en 1957 en un revista polaca; luego en *Les Temps Modemes*, bajo el título «Existentialisme et marxisme».
- *Les communistes ont peur de la révolution*, John Didier, 1969.
- *L' idiot de la famille*, 3 Vols., Gallimard, Paris, 1971-72.
 - * Tomo I: *L'Idiot de la famille, Gustave Flaubert. De 1821 à 1857*. Edition 1988 (Primera Edición, 1971). Gallimard. Paris, 1988
- *Situations VII-IX*, 2 vols., Gallimard, Paris, 1972.
- *On a raison de se révolter*, Gallimard ("La France sauvage"), Paris, 1974. Con P. Victor y P. Gavi.
- *Situations X*, Gallimard, Paris, 1975.

Entrevistas (1120)

- «Rencontre avec Jean-Paul Sartre», en *Les Nouvelles Littéraires* (1 de febrero, 1951).
- “Je veux apporter une contribution d' écrivain à la lutte pour la paix», en *L' Humanite* (8 de junio, 1955).
- “Deux heures avec Sartre”, en *L' Express* (17 de septiembre, 1959).
- “Sartre répond aux jeunes”, en *L' Express* (3 de marzo, 1969).
- “En face d' un enfant qui meurt, *La nausée* ne fait pas le poids”, en *Le Monde* (18 de abril, 1964). Diálogo con Jacqueline Piatier.
- “Mon ami Togliatti”, en *L' Unità* (30 de agosto, 1964).
- “Interview de Sartre”, en *Le Nouvel Observateur*, n. 1 (19 de noviembre, 1964).
- “Sur les communistes et Mai 68”, en *Der Spiegel* (Julio, 1968).
- “Sur l' intellectuel, en *L' Idiot International* (Sept., 1970).
- “Entretien avec M.A. Burnier, en *Actuel* (Enero, 1973).
- “Sur la Fraction Armée Rouge”, en *Der Spiegel* (Febrero, 1973).
- “Sur le conflit israélo-arabe, entretien avec Eli Ben Gahl”, en *El Hammishmar* (25 de octubre, 1973). Reproducido en *Libération*.
- “Sur la sexualité”, en *Libération* (15 de noviembre, 1973).
- “Sur le Portugal, entretien Sartre-Beauvoir-Victor”, en *Libération* (22-25 de abril, 1974).
- “Tribunal Russell”, en *Le Monde* (10 de mayo, 1975).

(1120) July, Serge-*Libération*, “Sartre: Des Interviews”, o. cit. pp. 57. “Edition spéciale. Supplément au numero 1932”o., cit., Paris, 1980.

- "Politique et philosophie, entretien avec J. Gerassi", en *Oui* (Junio, 1975).
- "Autoportrait à 70 ans, entretiens avec Michel Contat", en *Le Nouvel Observateur* (23 de junio, 7 de julio, 30 de junio, 1975).
- "Sartre et les femmes, entretiens avec C. David", en *Le Nouvel Observateur* (31 de enero, 7 de febrero, 1977).
- "Moi, Sartre, petit bourgeois; entrevista con Juan Goytisolo", en *El País* (Mayo, 1978) y en *La República* (19 de Junio, 1978).
- "L' espoir maintenant"; en *Le Nouvel Observateur* (10, de marzo, 1980). Diálogos con B. Lévy.
- "Violence et fraternité"; en *Le Nouvel Observateur* (17, de marzo, 1980). Diálogos con B. Lévy.
- "L' histoire juive et l' antisémitisme», en *Le Nouvel Observateur* (24 de marzo, 1980). Diálogos con B. Lévy.

=====

=====