

Álvaro Zamora Castro

La preeminencia existencial

Resumen:

Primero se ofrece un preámbulo sobre la atención recibida por la obra de Sartre después de su deceso; luego se perfila el tema del título, con una perspectiva inusualmente desarrollada en espacios académicos costarricenses y centroamericanos. Una versión reducida de este escrito ha sido presentada, en forma virtual, con el patrocinio conjunto de la Escuela de Estudios Generales de la Universidad de Costa Rica, la Asociación Costarricense de Filosofía y el Círculo de Cartago para conmemorar el cuadragésimo aniversario del fallecimiento de Jean-Paul Charles Aymard Sartre (él murió en París, el 15 de abril de 1980).

Palabras claves: Sartre, esencia, existencia, conciencia, intencionalidad, *práctico-inerte*.

Abstract:

First, a preamble is offered on the attention received by Sartre's work after his death; then the title theme is outlined, with an unusually developed perspective in Costa Rica and Central American academic spaces. A reduced version of this writing has been presented in virtual form, with the joint sponsorship of the School of General Studies of the University of Costa Rica, the Costa Rican Association of Philosophy and the Circle of Cartago to commemorate the fortieth anniversary of the death of Jean -Paul Charles Aymard Sartre (he died in Paris, on April 15, 1980).

Keywords: Sartre, essence, existence, consciousness, intentionality, practical-inert

I. Preámbulo

A finales de 1945 –gracias, probablemente, a cierto resurgimiento cultural de post guerra– Sartre y sus amigos se sitúan en el centro de la vida cultural parisina. Dos décadas después, cuando él rechaza el Nobel de Literatura, en 1964, su fama se incrementa de tal forma que sus libros, su palabra y su vida se consolidan cual objetos casi obligatorios del consumo cultural burgués. Pero tal interés declina en la década del setenta, principalmente en Francia.

Múltiples razones pueden argüirse para explicar tal mengua; todas merecen estudio. Aquí solo se indican, en sobrevuelo, algunas de

carácter teórico. La más evidente es la caducidad de ciertas manías existencialistas; otra –más filosófica y menos mediática que la anterior– tiene que ver con la complejidad de la fenomenología. Una causa más ha de ser la escasa popularidad de su controversial versión del materialismo-histórico; otra podría vincularse a *El idiota de la familia*, obra muy ambiciosa, extraña e inconclusa, pero que levanta poco interés comercial (ejemplo, la traducción ofrecida por la Editorial Tiempo Contemporáneo solo incluye los dos primeros tomos). Una muy interesante, pero de otro carácter, remite al surgimiento y popularización de métodos o tendencias teóricas menos

complejas que la suya (Lacan, Barthes, Lévi-Strauss, Garaudy) pero que –seguramente por ello– en su momento resultaron más fáciles de adaptar a la investigación de fenómenos sociales y lingüísticos. Rafael Ángel Herra señala, con acierto, que tal decaída también se debe al desprestigio eventual de algunos referentes políticos de Sartre (p. ej. Mao Tse-Tung).

La muerte de Sartre provoca un renovado interés por su trabajo y su vida. Precisamente, en 1980 se publica lo que podría considerarse como el mejor libro comprensivo sobre la obra difundida por él en vida. Se trata de *Sartre: la filosofía del hombre*, del mexicano Jorge Martínez Contreras (México: Siglo XXI).

Tras el deceso del filósofo, se publican en Francia textos que él se había negado a publicar en vida. Algunos se consideraban perdidos, pero Sartre no los había destruido y bien sabía (o pretendía) que después de su muerte se convertirían en objeto de estudio y causa de acaloradas discusiones¹. Pese a estar inconclusos, esos escritos (miles de páginas) permiten rastrear, entre otros temas, los problemas e incluso las incongruencias de la moral prometida al final de *El ser y la nada*.

En 1987, Ingrid Galster (1944-2015) afirma que, “a causa de Heidegger” y con la ayuda de “Adorno y Habermas”, Sartre fue “expulsado” del ámbito académico alemán por varias décadas (1987, 9). No obstante, el Congreso Internacional sobre Sartre, organizado por la Universidad de Frankfurt del Meno y la Editorial Rowohlt² en 1987, recibe entre 900 y 1200 oyentes. Solo dos filósofos de renombre participan: Gadamer y el mismo Habermas³. El belga Pierre Verstraeten (amigo de Sartre y director de la conocida Bibliothèque de philosophie, de Gallimard) brinda ahí una comparación entre Foucault y Sartre. Se ansía la participación de Ricoeur, pero él decide no asistir al Congreso. Pese a ello, el acontecimiento provoca mucho interés entre lectores, estudiantes y profesores⁴.

El recuerdo del filósofo motiva libros de calidad desigual. Por ejemplo, Bernard-Henry Lévy publica con Editions Grasset, en el

año 2000, *Le Siècle de Sartre*. La versión española (Ediciones B) aparece al año siguiente. Según un medio argentino (lanación.com) ese volumen de 575 páginas suscita discusiones en toda Europa. Aurelia Dobles le dedica un buen comentario en *Áncora* (nación.com/ancora). Por eso, parece conveniente mencionarlo aquí, aunque en dicho libro Lévy muestra mayor talento para el cotilleo que para la filosofía y la historia del pensamiento. Como se diría en el Círculo de Cartago: cual obra de filosofía, merece una *desrecomendación*.

En el librito *Un renacimiento de Sartre*, Annie Cohen-Solal –posiblemente, la mejor biógrafa del filósofo– refiere que, para conmemorar el centenario de su natalicio hubo una notable cantidad de actividades académicas por doquier. (cfr. 2014, 12).

En idioma español, resultan notables algunos estudios sartreanos de la chilena Claudia Cordua y otros de la valenciana Celia Amorós. De Juan Manuel Aragües –también en idioma español– es recomendable la lectura de trabajos como *Volver a Sartre* (1994), *El viaje del Argos: derivas de los escritos póstumos de Sartre* (1995) y *Sartre en la encrucijada* (2005).

Existe poca información sobre el tratamiento dado a la producción sartreana en Centroamérica. Al respecto, un volumen colectivo editado por Enrique Dussel, Eduardo Mendieta y Carmen Bohórques bajo el título *El pensamiento filosófico latinoamericano y del Caribe* informa que, en su momento, el guatemalteco Juan José Arévalo Bermejo (1904-1990) brinda atención al legado del francés. Pero, Pablo Andrés de la Vega no hace referencia a tal interés en su tesis del 2014: *Hacia la historia de las ideas filosóficas en Guatemala: aproximaciones preliminares al pensamiento del siglo XX*. Constantino Láscaris⁵ indica que el salvadoreño Francisco Peccorini (1915-1989) ha opuesto algunos criterios al ateísmo sartreano. Alejandro Serrano⁶ y Vicente Maltez se han ocupado brevemente de la impronta del pensamiento sartreano en Nicaragua. Sobre la recepción y las interpretaciones de su filosofía o de su literatura

en Honduras parece haber omisión de textos e informes.

Resulta evidente que Sartre ha recibido mayor atención en Costa Rica que en el resto de Centroamérica. De hecho, hay varios filósofos costarricenses avezados en su obra y, fuera de las aulas universitarias se ha brindado atención a sus escritos literarios, especialmente a *Huis clos* (*A puerta cerrada*). Por ejemplo, para celebrar el natalicio de Sartre, el Liceo Franco Costarricense, la Embajada de Francia, la empresa Britt, la Escuela de Lenguas Modernas y la de Artes Dramáticas de la Universidad de Costa Rica pusieron dicha pieza en escena; además, organizaron conferencias y un cine foro. El grupo Teatro Expresivo también ha montado la obra. María Bonilla le dedica una adaptación, que el crítico William Venegas califica como “ocurrencia” (*cfr.* nación.com). Bajo el título *A ciegas* y con lenguaje vernáculo, Maud Le Chartier ha propuesto una curiosa *aclimatación* de esa obra. De Sandra Lill, el Colegio Humbolt ofreció, en su Abi Theater del 2019, *Die Hölle, das sind die Anderen* (*El infierno son los otros*) que es otra adaptación teatral de *Huis clos*.

En los años setenta, Rafael Ángel Herra brindó en la Universidad de Costa Rica (UCR) varios cursos sobre la ética y el teatro de Sartre. De su autoría es *Sartre y los prolegómenos a la antropología* (1968), obra estupenda que se publicó originalmente como tesis de grado y ganó un premio centroamericano. Cuenta con un texto introductorio de Constantino Láscaris, a quien también se le endosa cierta influencia sartreana. Herra ha publicado artículos sobre Sartre en revistas especializadas; también en periódicos y otros medios. Otros docentes costarricenses de su generación o de la anterior han mostrado interés por la obra sartreana. No obstante, a excepción de “El concepto de substancia en la filosofía de J. P. Sartre”, de Marta Jiménez (*Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, 15-16, 1965) y de “Jean Paul Sartre: una filosofía de la libertad”, de Sonia Picado (en el mismo número de la mencionada *Revista*) antes del libro de Herra no

se datan en Costa Rica escritos extensos y profundos sobre el filósofo. (*cfr.* Díaz, G. y Santos C. -1982- *Biografía filosófica hispánica*. Madrid: Grijelmo)

En un estupendo libro de 1985, titulado *Ensayo de ontología de la mente*, Fernando Leal –quien también ha impartido cursos sobre Sartre en la UCR– lanza una mirada crítica sobre la noción sartreana de conciencia.

Arnoldo Mora ha insistido por décadas en que la libertad sartreana “solo tiene sentido si se asume desde la ética” (2005). Se puede aceptar, con Mora, que el proyecto existencial y la responsabilidad se engarzan en los escritos sartreanos regidos por *El ser y la nada*. Pero eso implica una remisión crítica a la honda fundamentación fenomenológica que, pese a ser evitada por Mora, resulta necesaria, tanto para entender los *modos* de la conciencia, como para seguir adecuadamente las cavilaciones sartreanas en terrenos de la ética. Por eso, a la idea de Mora puede oponerse una reflexión que aparece en *Lo imaginario* (1976c, 285), en atención a una modalidad intencional que, pese a ser conciencia, se sitúa allende la voluntad. Tal idea desemboca en un alegato tan perplejo como aplastante; dice Sartre: “es estúpido confundir a la moral con la estética”. En otro sentido, Mora parece olvidar que el problema de la libertad aparece replanteado, de forma compleja, en la *Crítica de la razón dialéctica* y en *El idiota de la familia*.

Simplismo análogo al cometido por Mora se halla en un artículo del conocido teólogo Juan Stam (“El ateísmo existencialista de J-P Sartre”). Afirma dicho autor que el “existencialismo no es otra cosa que un esfuerzo por extraer todas las consecuencias de una postura atea coherente”. (*cfr.* 1988).

En la *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* se hallan, ocasionalmente, deliberaciones en torno a Sartre. Por ejemplo, el volumen XLIII contiene los trabajos presentados en un Coloquio sobre su obra. Fue organizado por la Escuela de Filosofía en el año 2005, para conmemorar el centenario del nacimiento del filósofo. Arnoldo Mora

publica en dicho número un texto sobre la antropología sartreana; Jacqueline García –quien imparte cursos sobre Sartre en la Escuela de Filosofía de la UCR– contribuye con un trabajo sobre la moral; George García aporta interesantes reflexiones sobre tres tópicos poco considerados en nuestro medio: la *praxis*, la totalización e historia en la *Crítica de la razón dialéctica*; Víctor Alvarado escribe sobre la mala fe y la filóloga Margarita Rojas aporta un estudio sobre las relaciones autor-lector/autor-sociedad en *¿Qué es la literatura?*

De otras publicaciones que aparecen en la *Revista de Filosofía* refiero dos más: el “Status ontológico del sujeto del discurso filosófico en Jean-Paul Sartre” de Celedonio Ramírez, quien, con tesitura platónica, ejercita contra Sartre una crítica con incierta fundamentación (14 (38) 61-73). El otro ejemplo procede del ya mencionado filósofo franco-belga P. Verstraeten, conocido colaborador de Sartre que publica algunas reflexiones sobre la *Crítica de la razón dialéctica* (cfr. 1985: 22 (58)).

Artículos de fuste académico sobre el filósofo también se pueden encontrar en la revista *Comunicación*, del Instituto Tecnológico de Costa Rica (ITCR o TEC), en *Coris* del Círculo de Cartago y en *Casa de la mujer*. En el IV Congreso de Lingüística Aplicada de la UNA (2013) Andrew Lloyd Smith presentó una ponencia interesante sobre el tema del poder y la otredad en Sartre (literatura.una.ac.cr).

Como es normal, es posible hallar algunas publicaciones lamentables sobre Sartre, pero aquí no se dedica mención a ninguna de ellas.

El autor de estas páginas ha publicado artículos sobre Sartre en varios medios. En el libro *Todo arte es desleal* (EUNED, 1984) propone –por primera vez en Costa Rica– una exposición crítica de la estética sartreana. Veintitrés años después, Víctor Alvarado también estudia dicho tema en su *Estética fenomenológica en Jean-Paul Sartre* (2007); Alvarado publica, además, una *Introducción a la fenomenología existencial en Jean-Paul Sartre*

(2012).

Hoy existen círculos sartreanos en varios países. Se refieren a continuación cinco de ellos, a cuyo notable trabajo se recomienda dar seguimiento. El francés Groupe d'Études Sartriennes (ges-Sartre.fr), la teutona Sartre-Gesellschaft (sartre-gesellschaft.de), el Grupo Sartre de Argentina (cirulosarte.wordpress.com), que ha planeado sus II Jornadas (de ser posible en noviembre de este año) sobre el tema *Dimensiones del conflicto en Sartre*. Merecen atención la UK Sartre Society (uksartresociety.com) y la North American Sartre Society (northamericansartresociety.org), responsables ambas de la publicación de los Sartre Studies International con la Berghahn Journals (berghahnjournals.com/view/journals/sartre-studies/sartre-studies-overview.xml).

Dada la reciente creación del Círculo Costarricense de Fenomenología, es presumible una mayor atención al periodo fenomenológico de Sartre y sus contemporáneos franceses.

Estas referencias han de tomarse cual pinceladas para ilustrar la atención dedicada la obra de Sartre después de su fallecimiento. La temática es, en realidad, muy compleja y amplia; merece investigaciones desde diferentes perspectivas y en varias áreas. Pero, en este punto, hay que pasar al otro tema de estas disquisiciones.

II. La preeminencia existencial

Sartre lanza el conocido apotegma “la existencia precede a la esencia”⁷ contra una audiencia ansiosa, el lunes 29 de octubre de 1945, a eso de las ocho y media de la noche, en el Club Maintenant de París (situado en Salle des Centraux, 8 rue Jean-Goujon, metro Marbeuf). Esa frase funge, desde entonces, cual característica, marca e incluso síntoma del existencialismo sartreano.

Hay informes curiosos sobre dicha conferencia. Por ejemplo, según Annie Cohen-Solal, pocos miembros del público percibieron la llegada del conferencista; “Sartre soy yo” –

dijo con voz chillona— dejen paso, ¿me permiten entrar?” (Cohen-Solal, 333).

Llega sin apuntes; se para en el sitio predispuesto para él, mete las manos en los bolsillos y seguidamente expone sus ideas de forma precisa, ordenada. Respeta las reglas impuestas por los organizadores (Jacques Calmy y Marc Beigbeder); tras la exposición ideológica, sale del lugar.

Sin consentimiento previo de Sartre, Louis Nagel (un astuto editor que a la sazón se contaba entre sus amigos⁸) convierte esa disertación en la que probablemente sea la más famosa y controversial conferencia filosófica de todos los tiempos.

La mayoría de sus lectores ha de saber que lo explicado esa noche por Sartre apenas alcanza para llenar un cuadernillo. Por eso, Nagel decide poner el texto en la mitad derecha de la página y colocar subtítulos para cada párrafo en la mitad izquierda. Adiestra su astucia al hinchar el librito con un litigio ideológico que todavía suele considerarse como parte de esa velada filosófica. Annie Cohen-Solal informa que esa sesión de preguntas y respuestas no se realiza, pese a haber sido programada por los organizadores. Sobre la causa de tal omisión, dicha autora coincide con Boris Vian, un amigo de Sartre que evoca el suceso en su novela *La espuma de los días* (Cap. 28, 48-51): la discusión fue suspendida porque el lugar estaba muy lleno y la concurrencia se encrespó: “atropellos, golpes, sillas rotas, mujeres desmayadas. La taquilla fue destrozada” (Cohen-Solal, 1990, 332).

A lo largo de cuatro décadas, Nagel vende centenares de miles de ejemplares de *El existencialismo es un humanismo*. El librito se ofrece en dieciocho idiomas. Nagel publica ediciones baratas para estudiantes y para el público en general que, probablemente por un fenómeno parecido al de la moda en el vestido o la música, se muestra bien dispuesto a comprarlo.

Ese hombre ladino —de quien Sartre se aleja eventualmente— llega a decir que, si a él no se le hubiera ocurrido editar y comercializar

dicho opúsculo, Sartre nunca hubiera dejado de ser “el maestro pensador de una reducida camarilla” (Cohen-Solal, 377).

En esos días también se populariza una especie de existencialismo-bohemio. En los años 70s. es relativamente sencillo atestiguar —aquí y allá— secuelas de tal ideología bisoña. Sus practicantes hallan mejor asidero intelectual en *El existencialismo es un humanismo* que en la meticulosa labor fenomenológica de Sartre. Algunos solo disfrutaban de curiosas versiones de su pensamiento, formuladas en algún café, en el bar o en lugares menos concurridos.

A propósito de tal moda bohemio-existencialista, vale recordar el *Pequeño catecismo del existencialismo para profanos*, publicado por Christine Cronan (1948), para brindar, según ella, una “formación acelerada en existencialismo, un *digest express* y superficial para la ocasión: palabras claves del vocabulario sartreano, formas del existencialismo, orígenes filosóficos, modos de expresión preferidos”. En el París de aquellos días, los ejemplares de ese texto se venden “como rosquillas” (Cohen-Solal, 350).

He ahí el entorno cultural donde se populariza la frase “la existencia precede a la esencia”. Un primado de tal tesis habrá sido izado por Kierkegaard contra Hegel y tomado por muchos ligeramente, como una forma de expresar *que somos y sufrimos lo que hacemos de nosotros*.

No ha de negarse que, en cierta forma, esa *lectura* del apotegma resulta acertada. Es, por eso, la primera de cinco interpretaciones a las que se dedica atención aquí. La segunda interpretación remite a la temporalidad; su cimiento es fenomenológico. La tercera se refiere a la compleja correlación ego-conciencia; también es fenomenológica. La cuarta es de carácter ético y la quinta tiene un matiz materialista e histórico.

Considérese brevemente la segunda. Toda *vivencia* es temporal. Como es bien sabido, la noción fenomenológica de *vivencia* ha tomado con Husserl (antes de Sartre) un sentido más amplio y complejo que el concepto

psicológico de *experiencia personal*. Implica un horizonte o fondo de mundo muy complejo que, pese a la contingencia, al cambio o la transformación, se asume cual *continuidad o trasfondo de la experiencia*.

En relación con el propósito de esta disquisición, baste decir que, en Sartre, la *temporalidad* aparece debido al ser humano o, más precisamente, al para-sí, pese a que su fundamento ontológico –como el del mundo– se sustenta en el ser-en-sí y se articula correlativamente cual presente, pasado y futuro.

El individuo, en cuanto ser personal, es *ya su pasado*. Su presente es para-sí y el futuro simplemente *no es*.

Siguiendo al Husserl de las *Lecciones sobre la conciencia interna del tiempo*⁹ Sartre entiende que el presente es *nada* pues, en sentido estricto, solo puede entenderse cual puro deslizamiento hacia el ser (en-sí). Así lo dice en *El ser y la nada* (178-179): el “presente es una huida perpetua frente al ser”. Con tal criterio se opone a Bergson, dado que esa afirmación fenomenológica implica la idea de que resulta “imposible captar al Presente en forma de instante, pues un instante sería el momento en que el Presente *es*; pero el Presente *no es*, sino que se presentifica en forma de huida”.

El futuro, en cambio, es la dimensión temporal que se da cual significación posible (incluso probable) para la acción humana. Con cierto atrevimiento imaginario, podemos endilgarle una especie de función *performativa*, pues no habría pro-yecto existencial sin esa dimensión temporal.

La correlación del futuro con el pasado y el presente puede ilustrarse mediante cierto transporte aéreo que aparece en un tapiz renacentista. El carruaje se alza en vuelo gracias a unos dragones a él enjaezados; todos intentan atrapar jamones dispuestos por encima de ellos. El recordado asno que persigue una zanahoria amarrada frente a él sin poder alcanzarla (hay versiones diversas) también sirve cual analogía gráfica de futuro desarrollada por Sartre. Roquentin, el personaje de *La náusea*, lo refiere

cual *jalón* que se impone desde el porvenir: “está allí, invisible y presente”. (Sartre, 1999, 54)

Ciertamente, el futuro todavía no es pero, según Sartre, se requiere ontológicamente cual “objeto terminal” y cual “sentido dado de su desarrollo”. Si se habla de futuro, es “porque él Para-sí se hace ser a sí mismo [...] como inconcluso”; como algo faltante o, mejor aún, como algo que “no es aún”.

Para concluir esta segunda interpretación de la sentencia existencialista, conviene subrayar que la temporalidad no es una agregación de momentos o de instantes¹⁰, sino una estructura de totalización. El “antes y el después no son inteligibles [más que] como relación interna”. Precisamente, en tal sentido ha de entenderse la afirmación de que “el Para-sí no puede ser sino en la forma temporal” y que esa forma remite a la prelación existencial sobre la esencia.

Algo más: lo denotado en el apotegma no ha de equipararse ni confundirse con un fluido de actos voluntarios; ni siquiera con un proyecto existencial *planificado racionalmente*. El jalón que desde el futuro (que no es) mueve *lo que se era*, no se produce solo mediante *el querer*, como bien ha mostrado Sartre en *Las palabras* y en los trabajos sobre Baudelaire, Genet y Flaubert.

La tercera interpretación de la sentencia sartreana se refiere a la relación conciencia-ego. Bien se sabe que Sartre ha llevado a última consecuencia la idea de que *toda conciencia es conciencia de algo*, propuesta por Franz Brentano y desarrollada luego, de forma original y amplia, por su discípulo y amigo Edmund Husserl.

La conciencia es pura intencionalidad¹¹. Se puede aventurar al respecto, cual símil, la sensación del hambre que no se colma, pero que deja tras de sí las consecuencias de una comilona o de varias.

En el caso de la conciencia, la secuela palpable es el *ego*, ese ser que *ya soy esencialmente* y que, precisamente por eso, se halla en el pasado. Se puede modificar,

mediante nuevos actos y vivencias; también se modifica una estatua de mármol cuando se le quiebran los brazos; o se modifica ese delta, cada vez que el río le deposita sedimentos; así el mundo; así también el *ser* de cada cual.

Todo *ego* es cosa (es decir, tiene características objetivas) o, si se prefiere, es una *cuasi* cosa, pues está en construcción permanente: un edificio en construcción tampoco está terminado, pero ya tiene fundamentos y paredes, ayer revistieron el piso, hoy están montando la estructura que sostendrá el techo. Hay que seguir los planos del ingeniero, pero el constructor podría modificarlos en la práctica. Así, *mutatis mutandis* se erige un *ego*, cualquier *ego*, todo *ego*.

Si cada ser humano se construye con materiales diversos (código genético, historia, sociedad, economía, etc.) es porque, según Sartre, toda vida se halla en *situación*, no en un vacío sin condiciones o vínculos determinados por la alteridad. A cada instante, se escoge esto o aquello; y eso es, precisamente, lo que el fenomenólogo existencialista entiende por *hacerse*. Se trata, pues, de *darse una esencia* a partir de la inevitable *obligación de existir*.

Reténgase la idea de que la conciencia ha de entenderse cual pura intencionalidad. El *ego* es su pasado, ha sido construido mediante *decisiones*; pero de forma paradójica, su contextura se convierte en correlato-para-ellas.

Equiparar el yo (o *ego*) con la conciencia es práctica común, tanto en la vida cotidiana como en la psicología positiva¹². Sartre muestra (*La trascendencia del ego, El ser y la nada*) que ese *ego* es lo que “ya” soy: pura exterioridad y trascendencia con respecto a la conciencia. Con el estilo de Heidegger, tal aserto podría expresarse así: el ego es *un ser más en medio del mundo*.

El para-sí intenta de suyo identificarse con ese *ego*. Tal pro-yecto responde a la necesidad ontológica de fundirse en el en-sí. Pero ya se sabe: tal ímpetu –si bien es ineludible– está condenado al fracaso.

Debido a la mala-fe, cada cual tiende a

considerar su conciencia (en el plano reflejo o incluso reflexivo) como si se tratara de un *sí mismo* esencial y definitivo, que se despliega cual destino, es decir, como *algo ya sido* o esencialmente completo. En realidad, la expresión *yo soy esto o aquello* está referida al pasado, al *ego*. Mientras se vive, es posible tomar otra dirección. Pero –y atención a esto– *lo que se ha hecho ya está hecho*.

No puedo cambiar lo que hice ayer. Quizá hoy pueda justificarlo, ocultarlo, tergiversarlo en un sentido análogo a lo que –en el ámbito social, después de muchos años y con la complicidad de algunos periodistas– han intentado hacer quienes redactaron un infame *Memorando del miedo* para obligar a los gobiernos locales de Costa Rica, y así a las instituciones y demás instancias del Estado a respaldar el llamado TLC (Tratado de Libre Comercio). (*cf.* es.scribd.com).

La idea sartreana de que podemos *cambiar lo que somos* no remite a una especie de absurda magia o poder estafalario para transformarnos y cambiar el mundo, las condiciones del entorno, las instituciones y las ansias de cada cual. El individuo escoge un *esto* o un *aquello* que se le impone desde afuera y que no depende de su voluntad o arbitrio. Nunca Sartre ha pretendido que, con solo desearlo, el proletario, el corrupto, el pobre, el torturado o el enfermo puedan cambiar *su condición* radicalmente.

A propósito de este asunto, conviene recordar que muchos detractores diseminan una falsa creencia en relación con este tópico. Por una parte, afirman que Sartre propone una libertad sin mundo ni determinaciones y, por otra parte, que en una situación límite Sartre no tendría razón para hablar de libertad.

La verdad discurre en sentido contrario. La obra sartreana ofrece una constatación básica: se elige siempre un *esto* o un *aquello* que se impone desde afuera y que no depende de la voluntad o arbitrio de cada agente. Es decir: la libertad se ejerce en *determinado conjunto de condiciones sociales* (incluso naturales) que posibilitan o inhiben las decisiones y las

aspiraciones personales. A eso dedica múltiples páginas en *La crítica de la razón dialéctica*. El desarrollo, importancia y relación de ambos correlatos se puede rastrear a lo largo de su dramaturgia. Debería bastar el sentido común para entenderlo¹³. Y, si los textos filosóficos de Sartre sobre el tema resultan abstrusos; se pueden disfrutar, a propósito del tema, piezas teatrales como *Las moscas*, *El diablo y Dios*, *Los condenados de Altona* y *Kean*.

En lo teórico, dicha correlación – dialéctica– le permite a Sartre afirmar que, si bien somos libertad en un sentido (*intencional*), en el otro sentido –lo cito– “debemos liberarnos [de] las alienaciones” (1977, 126). Desde una perspectiva vernácula puede ilustrarse eso con la celebrada canción del socialista aragonés José Antonio Larbodeta (1935-2010): hay “que empujar la historia hacia la libertad”.

Para no extender más esa digresión temática, ni engarzar aquí los complejos desarrollos de ese tópico en obras como *El ser y la nada*, *Cuestiones de método*, *Crítica de la razón dialéctica* e incluso *El idiota de la familia*, evóquese una declaración hecha por Sartre en su *Autorretrato a los setenta años* (1977, 126):

[...] una teoría de la libertad que no explique al mismo tiempo qué son las alienaciones, en qué medida la libertad puede dejarse manipular, desviar, volverse contra sí misma, una teoría así puede confundir muy cruelmente a alguien que no comprenda todo lo que ella implica y que crea que la libertad existe en todas partes. Pero si se lee bien lo que he escrito, no creo que se pueda caer en tal error.

Paso a la cuarta interpretación de la frase popularizada en *El existencialismo es un humanismo*. Este remite a la moral.

Acaso la moral es uno de los tópicos más trabajados por Sartre. Pese a ello, él no logra hallar el resultado –universal y apodíctico– que busca. Sosténgase aquí que la razón de tal fracaso es, precisamente, que *la existencia*

precede a la esencia. La literatura existencialista brinda numerosos ejemplos en apoyo de esta tesis. He tratado de explicarla en las 460 páginas de mi libro *La moral es infiel* (en prensa); aquí lo intentaré con un comentario que cabe en media página.

Veamos. Si la existencia o para-sí precede a la esencia, si no hay Dios y la historia muestra que el ser humano cambia a lo largo del tiempo, se debe aceptar –con Sartre– que los valores morales (como los estéticos, los políticos, etc.) no son apodícticos y, consecuentemente, padecen con las inclemencias del cambio.

Ningún valor es natural, en el sentido de la herencia genética o, si se prefiere, del instinto. El ser humano los inventa, los escoge o los sufre en determinadas condiciones. Nada les confiere universalidad, aunque muchos de ellos parecen haberse consolidado *casi* al azar y otros parecen impuestos por instancias que el individuo no puede controlar. Gran cantidad de valores ha sido impuesta violentamente, pero, como en el caso del *ego*, no hay en ética un constructo esencial y *a priori* que deba cumplirse como determinante absoluto y universal en todas las épocas y bajo cualquier condición. Por eso, seguramente, hay más de una moral.

En cada caso –es decir, en cada contexto– ciertos valores (axiología) se imponen cual exigencias (deontología) que incluso llegan a trocarse en leyes. Pero su norte muta al tenor de las circunstancias, de algún cambio en las costumbres. Lo que una sociedad practica cual valor positivo, puede ser rechazado e incluso castigado cual desvalor en otra. Un agente moral que ayer estaba convencido de sus filiaciones hoy puede darse cuenta de que otra ideología y otros valores alientan mejor sus convicciones o intereses. En cualquier momento, un católico puede convertirse al budismo o a una lasciva ideología bíblica, de esas que hoy proliferan por doquier. Muchos gobernantes y politicastos han mostrado –una y otra vez– mudas tanto o más peligrosas que esas.

No obstante, a semejanza del personaje

nietzscheano que busca a Dios en *La gaya ciencia*, Sartre se afana para encontrar una prescripción moral apodíctica. No puede hallarla. Adviértase aquí, a propósito de tal búsqueda (pero sin desarrollar su ímpetu ni sus articulaciones) otro tema álgido: la idea de una responsabilidad que, pese a ser ineludible, no requiere de una verdad o de un valor universal que defina esencialmente al hombre.

La ética sartreana capta *lo hecho y lo deseable*. Pero la prescripción moral se muestra cual antojo del momento o, en el mejor de los casos, cual elección adecuada a los tiempos que corren. Es decir, el ser humano que se identifica con un grupo, una clase social o una época se propone ser esto o aquello merced a determinada oleada ideológica, no a una determinación divina o natural.

Dado lo expuesto, resulta evidente que una *Moral* incontrovertible y definitiva resulta inalcanzable porque *la existencia precede a la esencia*.

De tales consideraciones generales sobre la moral sartreana hay que pasar ahora a la quinta interpretación prometida.

En Sartre, la contingencia, cual *pura posibilidad* de elegir esto o aquello esta constreñida por lo práctico-inerte (*cf.* Contat y Rybalka (745)). El filósofo encuentra en ello una tensión dialéctica; tanto en el plano de la acción como en el de la teoría.

Si las explicaciones de *El existencialismo es un humanismo* sirven para oponer criterio a la idea de que un dios ha definido nuestro “porvenir”, las de *Cuestiones de método* y la *Crítica de la razón dialéctica* alientan la idea de “que hay dos” tipos de porvenir que se dan correlativamente” y “al mismo tiempo”. Son: el “porvenir *incondicionado*” y el “*porvenir limitado* (repetitivo).” (Contat y Rybalka, 745).

El primero podría entenderse como un *por-hacer*, en tanto es ideal (o pretendido). En su momento negativo, dicho *por-hacer* implica rechazo del sistema; en el positivo, representa la producción de otro sistema.

El otro tipo de por-venir está ya definido

en y desde el interior del sistema. Funge cual si fuera una *imposición decisiva, irremediable y absoluta* para todos. Se manifiesta en obligaciones cuyo límite es la subsistencia: encontrar trabajo, alimentar a la familia, conservar el salario, sobrevivir a la pandemia o a la temible acción del soldado, del torturador, de quien redacta memorandos antidemocráticos, de quien embargará una casa o condenará el alma de un feligrés que no quiere pagar el diezmo.

Esas imposiciones son *seriales* y se imponen a cada cual, robándole autonomía. El individuo se encuentra determinado, desde su origen, por lo práctico-inerte (por ejemplo: la condición social y económica, la política, una enfermedad, alguna tendencia genética o psicótica, así como el lenguaje y las demás instituciones) y por la materialidad (cual naturaleza o artificialidad). No obstante, Sartre defiende cierta libertad individual que, conceptualmente, se equipara con una autonomía relativa frente a la aplastante realidad que ha copado todos los espacios y posibilidades para elegir.

Esa libertad parece débil; casi una excusa de Sartre para disentir de los marxistas ortodoxos y de los sacerdotes obsesivos. En realidad, es un elemento clave de su visión materialista-histórica y antropológica. Tema complejo que merece análisis detallado; aquí solo hay espacio para ilustrarlo con otro conocido apotegma de Sartre: “es cierto que Paul Valéry es un pequeño burgués, pero no todo pequeño burgués es Paul Valéry”. (1979, I, 53)

Según Sartre, lo práctico-inerte (objetivo y radical) no puede suprimir la libertad, aunque, en general, parece reducirla a la impotencia y solo permite su captación cual momento requerido en el circuito de la alienación. Todo sistema genera, cual unidad relativa, la idea de que esa libertad solo es una pseudo-interioridad, cuyo ámbito, desarrollo y destino están definidos por fuerzas o instancias exteriores al agente. Sartre la rescata y desbroza sus alcances en la *Crítica de la razón dialéctica*.

En el origen sitúa la *praxis* individual: es agresiva y se instaura en el reino de la escasez. Se trata, en lo social, de una violencia recíproca y puede considerarse originaria.

Todas las pretendidas totalizaciones prácticas del hombre en cada momento de su historia (desde la relación originaria con la materialidad hasta la lucha de clases) remiten a esa violencia y tienden a la *Totalización* unitaria y definitiva de su ser. Pero dicha *Totalización* permanece en curso mientras hay humanidad. Por eso, el fin de la Historia es inaprensible *ahora*; y cualquier intento para formularlo cual realidad apodíctica (por ejemplo, como una Dictadura del Proletariado o un Destino diseñado por algún dios) cae en el *teleologismo* y, con ello, en la metafísica¹⁴.

A la semejanza de un plan de vida o de una propuesta científico-tecnológica, para Sartre todo proyecto socio histórico “corre el riesgo de quedar desviado” (CRD!, 129). El por-venir se construye en “el campo de lo posible” (CM-CRD, 187): por eso “nada es seguro *a priori*” (CRDII 491).

He ahí otro matiz de la fórmula expresada por Sartre en el Club Maintenant de París, la mencionada noche de 1945. Se han aportado aquí cinco interpretaciones de ella. Hay otras; pueden rastrearse en las consideraciones sartreanas sobre lo imaginado y la imaginación, el psicoanálisis existencial, el desarrollo de los grupos, la dialéctica materialidad-necesidad, etc.

Para terminar, llamo la atención, una vez más, sobre cierta tendencia simplificadora que ha servido para tergiversar la obra de Sartre. Para eludir sus tentaciones, conviene prestar oído a un consejo de viejos maestros: visitar con atención y propósito crítico las fuentes primarias; luego se pueden otear, debidamente, las opiniones de los comentaristas; tomar la ruta inversa puede llevarnos a los puertos de la estulticia.

Notas:

¹ En *Autorretrato a los setenta años* revela tal astucia: “Serán más interesante, en la medida

en que representarán lo que, en un momento dado, quise hacer y que renuncié a terminar [] Publicados después de mi muerte, esos textos siguen inconclusos, tales como son, oscuros, porque allí formulo ideas que no están totalmente desarrolladas”.

² Publica las obras completas de Sartre en alemán.

³ Como es sabido, Habermas opone criterios a Sartre desde su *eidética* y sus propuestas axiológicas; Gadamer (*cf.* 1988), pese a reconocer las dotes estilísticas de Sartre, lo adversa a favor de Heidegger.

⁴ ej. H. Schnädelbach, catedrático de la Universidad de Hamburgo, expuso algunas causas de la opacidad que, en relación con Sartre, muestra la Escuela la Frankfurt; también consideró la oposición dedicada por Marcuse al francés. Acaso merece atención, todavía, la actitud que Adorno (*Dialéctica negativa; la jerga de la autenticidad*) –cual cazador de brujas– ejercita contra la filosofía existencial (especialmente contra Heidegger); por su influencia, el término existencialismo se incluye en el llamado *Index verborum prohibitorum* de Frankfurt, donde también se incluye el término *antropología* (Adorno y los acólitos de la *teoría crítica* consideran que ambas palabras son *ahistóricas*).

⁵ Algunos pensadores centroamericanos, en: *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, 15 (41), 281-307.

⁶ 100 años de Jean Paul Sartre (laprensa.com), Sartre: el filósofo de la libertad (diarionica.com)

⁷ Sartre, J-P. (1977) *El existencialismo es un humanismo* (trad. V. Prati). Buenos Aires: Sur.

⁸ Nagel publicó cuatro libros de Sartre

⁹ Parece que la pretensión original de Husserl consistía en aclarar la estructura interna de la conciencia cuando capta el avance del tiempo. Pero el asunto resultó muy interesante y los análisis se extendieron hasta desembocar en la ya legendaria complejidad de sus textos. Esas lecciones fueron editadas en 1928 por Heidegger siguiendo el orden

que, desde 1917, había preparado la filósofa polaca Edith Stein (1891-1942) aquella filósofa que asistió a Husserl durante su periodo en Friburgo y participó en el *Jahrbuch* de fenomenología. De Husserl, Alexander Pfänder (*Fenomenología de la voluntad* -1900) y Hedwig Conrad-Martius (que opone a Husserl una fenomenología-ontológica), Stein adoptó medulares criterios metodológicos; pero su pretensión filosófica de fundar una metafísica consistente dista del propósito general de Husserl.

- ¹⁰ En esto, Sartre opone criterio a Descartes, a Kant e incluso a Bergson.
- ¹¹ He aquí una dimensión onto-lógica de lo que Kant denomina *Eleutheronomie*, en sus *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* –para lectura española es recomendable una edición bilingüe como: Kant (1996) *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (trad. J. Mardomingo). Barcelona, Ariel–. A. H. Ulrich (un wolfiano opuesto a Kant) utilizó más tarde el término *Eleutheriologie*, en su *Eleutheriologie oder über die Freiheit und Notwendigkeit*. A diferencia de las preocupaciones ontológicas de Sartre en el *Ser y la Nada*, en dichos autores prima el interés ético.
- ¹² Se puede en esto ampliar la denominación *ilusión inmanencia*, con la que Sartre ha calificado, en *Lo imaginario*, el error de confundir o de mezclar el estatuto ontológico de la imagen con el de la cosa. Imagen-cosa (cfr. *Lo imaginario*). En este caso, se trata de una confusión entre la intencionalidad y el ser en sí del ego. Quien incurre en tal error, piensa que la conciencia es una propiedad egótica. He ahí otro subtema álgido y problemático, que no se puede desarrollar aquí. y en *El idiota de la familia*.
- ¹³ Alguno dirá que, si el tema se ofrece a confusión, es debido a que Sartre no ofrece un manual sobre su pensamiento. Pero, si evocar la *Crítica de la razón dialéctica* y *Cuestiones de método* parece un ejercicio hartamente difícil, bastará buscar aclaración de la

idea en un ensayo de 1938 titulado “La libertad cartesiana”; fue publicado en 1959 por Gallimard en *El hombre y las cosas* (Losada, 1967, 23) que se recuerda como primer volumen de la colección *Situaciones*, (que). Ahí afirma, primero, que “La libertad es una, pero se manifiesta de diversas maneras según las circunstancias”; luego recuerda que “Descartes hizo a este respecto, después de los estoicos, una distinción esencial entre la libertad y el poder. Ser libre –afirma– no es poder hacer lo que se quiere, sino querer lo que se puede” (236). Ciertamente, la idea adquiere múltiples matices en su obra; pero jamás la convierte en magia; y menos en tontería.

- ¹⁴ A contrapelo de algunos autores marxistas de su tiempo, que justificaban ciertas acciones, hechos sociales e intereses políticos de la URSS y que presagiaban el fin de la historia según criterios preestablecidos, Sartre exigía “volver al análisis de los hechos” mediante “un método verdaderamente marxista” (Martínez, 291).
- ¹⁶ Edickson Minaya, *Ser-en la (la)-relación. Ensayos para una hermenéutica relacionista*, Oviedo, Eikasía, 2018, 72.
- ¹⁷ Michel Foucault, *Dits et écrits*, París, Gallimard, 1994, vol. IV: 447.
- ¹⁸ Jacques Derrida, “Notas sobre deconstrucción y pragmatismo”, en Chantal Mouffe, (compilación), *Desconstrucción y pragmatismo*. Buenos Aires: Paidós.1998: 161.

Referencias

- Amorós, C. (2000) *¿Diáspora o apocalipsis? Estudios sobre el nominalismo de Amorós, C. (2000) ¿Diáspora o apocalipsis? Estudios sobre el nominalismo de Jean Paul Sartre*. Valencia: Alfons de Magnánim.
- Aragües, J. M. (1995) *El viaje a Argos. Derivas en los escritos póstumos de J. P. Sartre*. Zaragoza: Mira.
- _____ (2005) *Jean-Paul Sartre*. Barcelona: ANAGRAMA.

- _____ (2005) *Sartre en la encrucijada. Los póstumos de los años 40*. Madrid: Biblioteca Nueva, S. L.
- _____ (1988) *Sartre 1905-1980* (ob. E. Groepler). Hamburg: Rowohlt.
- Aragües, J. M. et. al (1994) *Volver a Sartre. 50 años después de El ser y la nada*. Zaragoza: Mira.
- Cohen-Solal, A. (2014) *Un renacimiento de Sartre* (trad. P. Betesch). Buenos Aires: Nueva Visión.
- Cordua, C. (1994) *Gerencia del tiempo. Ensayos sobre Sartre*. Mérida: Universidad de los Andes
- Cronan, C. (1948) *Petit Catechisme pour les profanes*. Paris: Dumolin. (Existe versión digital en: <https://docplayer.fr/61528883-Christine-cronan-petit-catechisme-de-l-existentialisme-pour-les-profanes-paris-j-dumoulin-imprimeur-5-rue-des-grands-augustins-1948.html>)
- De La Vega, P. *Hacia una historia de las ideas filosófica en Guatemala: aproximaciones preliminares al pensamiento del siglo XX*, en: <http://biblio3.url.edu.gt/Tesario/2014/05/02/De-la-Vega-Pablo.pdf>
- Díaz, G. y Santos C. -1982- *Biografía filosófica hispánica*. Madrid: Grijelmo)
- Dobles, A. *Cuerpo a cuerpo con su tiempo Sartre*, en: <http://www.nacion.com/ancora/2000/mayo/28/home.html>
- Dussel, E., Mendieta, E. y Bohórques, C. (2009) *El pensamiento filosófico latinoamericano y del Caribe (1300-2000)*. México: Siglo XXI.
- Gadamer, H. G. (1977) *Verdad y método* (trad. A. Agud y R. De Agapito). Salamanca: Sígueme.
- Galster, I. (1987) La actualidad de Sartre en Alemania. *Universitas Philosophica*, 9, 117-127.
- Herra, R. Á. (1968) *Sartre y los prolegómenos a la antropología*. San José: Universidad de Costa Rica. <https://archive.org/details/BorisVianLaEspuma>
- DeLosDas/page/n49/mode/2up/search/Sartre
- Jiménez, M. El concepto de substancia en la filosofía de J. P. Sartre, en: <http://www.inif.ucr.ac.cr/recursos/docs/Revista%20de%20Filosof%C3%ADa%20UCR/Vol.%20IV/No.%2015-16/>
- Kant (1996) *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (trad. J. Mardomingo). Barcelona, Ariel.
- Láscaris, C. Algunos pensadores centroamericanos. *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, 15 (41), 281-307.
- Leal, F. (1985) *Ensayo de ontología de la mente*. San José: ECR.
- Lévy, B. (2002) *El siglo de Sartre*. (Trad. J. Vivanco). Barcelona: B.
- Maltez. V. Sartre: el filósofo de la libertad <https://diarionica.com/~diarioni/index.php/salud/5086>
- Martínez, J. (1980) *Sartre: la filosofía del hombre*. México: Siglo XXI.
- Mora, A. La antropología sartreana. *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, 43, (109/110), 133-142.
- Picado, S. Jean Paul Sartre, una filosofía de la libertad, en: <http://inif.ucr.ac.cr/recursos/docs/Revista%20de%20Filosof%C3%ADa%20UCR/Vol.%20IV/No.%2015-16>
- Picado, S. Jean Paul Sartre; una filosofía de la libertad, en: <http://inif.ucr.ac.cr/recursos/docs/Revista%20de%20Filosof%C3%ADa%20UCR/Vol.%20IV/No.%2015-16/Jean-Paul%20Sartre%20%20Una%20filosof%C3%ADa%20de%20la%20libertad.pdf>
- Ramírez, C. Status ontológico del sujeto del discurso filosófico en Jean-Paul Sartre. *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, 14 (38) 61-73).
- S.a. Entrevista con Bernard-Henri Lévy. Jean-Paul Sartre entre el purgatorio y la gloria, en: <https://www.lanacion.com.ar/cultura/jean->

paul-sartre-entre-el-purgatorio-y-la-gloria-nid214359/

Sartre, J.P. Sartre, J-P. (2005) *Entwürfe für eine Moralphilosophie* (übz. H. Shöneberg u. V. v. Wroblewsky). Hamburg: Rowohlt.

_____ (1996) *Verdad y existencia* (trad. A. Puleo). Barcelona: Paidós.

_____ (1979) *Crítica de la razón dialéctica 2* tomos (trad. M. Lamana). Buenos Aires: Losada.

_____ (1977) *Autorretrato a los setenta años* (trad. J. Schwartzman), Buenos Aires: Losada.

_____ (1975) *El idiota de la familia 1 y 2* (trad. P. Canto). Madrid: Tiempo Contemporáneo.

_____ (1999) *La náusea* (trad. A. Bernárdez). Buenos Aires: El Mundo.

_____ (1968) *El hombre y las cosas* (trad. L. Echáverri). Buenos Aires: Losada.

_____ (1976) *El ser y la nada* (trad. J. Valmar) Buenos Aires: Losada.

_____ (1976) *Lo imaginario* (trad. M. Lamana). Buenos Aires: Losada.

_____ (1968) *La trascendencia del ego* (trad. O. Masotta). Buenos Aires: Calden.

Serrano, A. 100 años de Jean Paul Sartre, en: <https://www.laprensa.com.ni/2005/06/19/editorial/1379619-100-aos-de-jean-paul-sartre>

Smith, L. La Mirada sartriana: poder y otredad en *El ser y la nada*, *La náusea* y *Huis clos*, en: <http://www.440.com/2005/06/19/editorial/1379619-100-aos-de-jean-paul-sartre>

Stam, J. El ateísmo existencialista de J-P Sartre”, *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, 17 (45) 37-42.

Venegas, W. Crítica de teatro: tres en el infierno, en: <http://www.nacion.com/viva/2005/abril/20/espectaculos18.html>

Verstraeten, P. El capítulo B de la *Crítica de la razón dialéctica*. *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, 22 (58), 15-30.

Vian, B. *La espuma de los días*, en:

El vídeo de la conferencia:

<https://udecr.zoom.us/j/97161830835?pwd=NzI3VUIBa1FPU1NrdytsWkluWkVXdz09>

Recibido: 03/04/20

Revisado: 10/06/20

Aprobado: 12/08/20