

Álvaro Zamora

De una conferencia desdichada al Existencialismo Fenomenológico (Disquisiciones sartreanas)

A Mario Alfaro y a Roberto Castillo, en amistad

Resumen: Se sostiene que el existencialismo de Jean Paul Sartre debería entenderse más como resultado de cierta visión fenomenológica que cual telos o línea de partido predeterminada. A propósito de tal idea, se articulan aquí tres vivencias o hechos del filósofo y un concepto que atraviesa axialmente toda su producción. Los acontecimientos son: una conferencia desdichada, un encuentro amistoso en el bar Bec de Gaz, un período de aprendizaje en Berlín y un resumen de ruta. El concepto es un bastión del pensamiento fenomenológico.

Palabras claves: Sartre, fenomenología, existencialismo, intencionalidad.

Abstract: It is argued that Jean Paul Sartre's existentialism should be understood more as a result of a certain phenomenological vision than a telos or predetermined party line. On the subject of this idea, three experiences or facts of the philosopher are articulated here and a concept that crosses all its production. The events are: an unhappy conference, a friendly meeting at the Bec de Gaz bar, a learning period in Berlin and a route summary. The concept is a bastion of phenomenological thought.

Keywords: Sartre, phenomenology, existentialism, intentionality.

i. Liminar

La obra de Sartre, especialmente aquella cuyo eje conceptual se halla en *El ser y la nada*, fluye desde una versión heterodoxa de la fenomenología. Algunos manuales prefieren indicar que dicho filósofo era un *existencialista*; y suele ser presentado así en nuestras aulas, obviando las dificultades de una visión teórica enraizada en los arduos escritos de Husserl.

Se dirá que la clasificación de Sartre entre los *existencialistas* no responde a criterios azarosos; ni siquiera a un acto contra él, como el ocurrido en la parisina galería Kahnwiller en 1908, cuando Matisse le advirtió al crítico Louis Vauxcelles que las pinturas de Georges Braque eran solo “pequeños cubos”. Despectiva en su origen, la denominación de *cubismo* adquirió

eventualmente otro sentido y dignidad¹. Más tarde, Apollinaire referiría tal movimiento de la plástica como “arte conceptual, no de imitación; racional y científico, no instintivo” (ocw.upc.edu). Entre filósofos debe haber acontecimientos análogos; mas en este caso el calificativo fue elegido por el mismo Sartre. Le habrá parecido adecuado para etiquetar sus lineamientos humanísticos de aquellos días. No obstante, más acertado hubiera sido explicar su obra como una consecuencia –quizá incluso una vía– de cierta visión fenomenológica que alentar creencia popular en un *telos* angustioso y rebelde, que deberían profesar quienes desean alcanzar la *autenticidad*².

Ha de aceptarse, con Ferrater (1999, 1174-1175) que el vocablo “ya no significa apenas nada” porque “se ha abusado” de su uso, denotaciones y connotaciones, al grado de referirse con él a “los jónicos, los estoicos, los agustinianos, los empiristas y muchos otros”. Algunos hablan “del existencialismo de Santo Tomás de Aquino, por lo menos a diferencia del esencialismo de Avicena”. Por eso –según Ferrater– conviene “limitar la aplicación del vocablo a cierta época y, dentro de ello, a ciertas corrientes o actitudes filosóficas” que utilizan el vocablo específicamente en referencia a la “existencia humana”.

La moda cultural desatada por Sartre tiñó el término de connotaciones perversas; “llegó a designar una mezcla de corriente filosófica, estilo de vida” o especie de religión “desviacionista, marginal”, provocadora y de voluntad anarquista que “nada tenía que ver con el *Ser y la nada*”(Cohen-Solal, 350) ni con otros trabajos fundamentales de Sartre. Efectivamente, una nueva fauna citadina de bohemios reclamaba para sí tal denominación. Los amantes del jazz, los rebeldes sin causa, los practicantes del amor libre se consideraban existencialistas. Se podían encontrar en los bares, en las bodegas, en los cafés; todas las clases sociales tenían representantes en aquel movimiento amorfo y mal definido. Se llegó a sostener, con cierto aroma marxista (quizá incluso bohemio) que, a semejanza de la fe, el existencialismo “no se explica, se vive”. La

iglesia católica francesa se sintió amenazada y decidió enfrentar en sus púlpitos el “peligro diabólico que suponen los existencialistas”, cuya doctrina le parecía “más temible que el racionalismo”. (Cohen-Solal, 335)

La obra de Sartre fue víctima de interpretaciones al estilo *digest express*, como la del *Pequeño catecismo del existencialismo para profanos*, publicado por Cristine Cronan (sartre.ch/CCronan.). El filósofo refunfuñaba; pero la fama y el efecto económico de la misma le permitieron alejarse de las aulas, viajar y disfrutar de algunos placeres burgueses que antes detestaba.

Desde el punto de vista filosófico, método y concepción fenomenológicas lo distinguían radicalmente de algunos teóricos a los que él mismo consideró existencialistas. Recíprocamente, su humanismo lo colocaba allende otros fenomenólogos³. Aunque más tarde Sartre mudaría posiciones hacia una polémica ideología de orientación marxista, trataría de sembrar en ella diversos aspectos de su fenomenología existencial.

Resulta imposible analizar en este espacio, con criterios puramente *internalistas*⁴, tema tan complejo y tan amplio. Pero puede sugerirse tal labor; lo cual, precisamente, es el propósito de esta disquisición. Se articulan en ella tres hechos *sociales* relacionados con el hontanar del pensamiento sartreano y se advierte sobre una idea fenomenológica que lo alienta. Los hechos: una conferencia

desdichada, un encuentro amistoso en el bar Bec de Gaz y la beca que disfrutó el filósofo en Berlín. La idea procede de Brentano; llega a Sartre –con la mediación de Aron– a través de Lévinas y, sobre todo, de Husserl.

II. La conferencia

Sartre afirmó que era *existencialista* durante una conferencia ofrecida en el Club Maintenant de París⁵, el lunes 29 de octubre del año 1945. Fue ahí donde pronunció esta conocida máxima: “la existencia precede a la esencia” (1977, 14).

La prensa parisina refirió la actividad cual éxito “cultural sin precedentes”. En realidad, fue caótica: hubo un tumulto, “golpes, sillas rotas; el calor agitaba los ánimos, algunas mujeres se desmayaron y la taquilla fue destrozada” (Cohen-Solal, 1990, 332). Cuando el filósofo arribó al lugar, nadie lo reconoció. Para alcanzar la parte delantera se abrió camino a codazos. En su reseña, un periodista ironizaba sobre la angustia que se apoderó de la sala; pues fue una consecuencia de los amagos violentos, no de una filiación al concepto filosófico-existencialista (Cohen-Solal, 335).

El importe de los daños fue alto. Marc Beideger –uno de los organizadores del evento– no halló recursos para cubrir el pago acordado con el conferencista y apeló a su misericordia. “¡Bah, puede olvidarse de mis honorarios, por supuesto!; le dijo Sartre, y agregó “parece que fue un éxito”, mientras le señalaba “los

artículos de la prensa de la mañana” (Cohen-Solal, 335).

La disertación y varias réplicas⁶ de sus detractores fueron transcritas, editadas astutamente⁷ y publicadas por Luis Nagel⁸ –sin autorización de Sartre– al año siguiente. El pequeño volumen se convirtió –lamentablemente– en un *Bestseller*. Versiones en dieciocho idiomas⁹ y varios “centenares de copias en cuarenta años” informaría el mismo Nagel, quien además se vanagloriaría por ello: “si no hubiera tenido la idea de publicar *El existencialismo es un humanismo* [Sartre] no habría pasado de ser el maestro de una reducida camarilla”¹⁰. Hay quienes siguen juzgando la enorme producción sartreana como si solo se repitiera en ella lo de ese librito¹¹.

La conferencia estaba destinada a un público amplio, probablemente lego en filosofía; aunque, como era de esperar, asistieron al teatro algunos acólitos del conferencista¹², también llegaron universitarios, adversarios, husmeadores y periodistas. Sartre “habló sin notas, por supuesto, y con las manos en los bolsillos” (Cohen-Solal, 1990, 333). Todo parecía diseñado para la polémica. No en vano, lo dicho se convertiría en una especie de manifiesto, incluso en una piedra de escándalo.

La pretensión sartreana era aclarar, con un lenguaje sencillo, su visión filosófica, su ateísmo, la mala fe, los valores y otros conceptos. Explicó –de forma breve– su idea de libertad, su perspectiva moral y humanística.

Incluyó a Heidegger, Jaspers y a otros autores en el grupo de los *existencialistas* contemporáneos. Más tarde, Heidegger rechazaría tal categoría¹³.

Los adversarios¹⁴ no mostraron mayor interés en las fuentes francesas o inglesas de las ideas expuestas; menos aún en el ascendiente husserliano. En cambio, manifestaron preocupaciones por el ateísmo del filósofo y por imaginarios infantes desatendidos en su humanismo. Para mostrar que es imposible evitar la toma de decisiones, así como sus consecuencias, Sartre había aportado el ejemplo de un muchacho que, supuestamente, acudió a él buscando consejo; ¿debía enlistarse o permanecer con su madre?. Por décadas, ese ejemplo ha servido a sus detractores para hilar lastimeras interpretaciones o falacias en contra de su persona y su filosofía.

Pasados los años, el filósofo mostraba fastidio por la referida conferencia y por el epíteto invocado por él para su filosofía. En 1957, una revista polaca¹⁵ le pidió que se refiriera a la actualidad del existencialismo. Él aportó un texto que luego modificaría “considerablemente” (Contant y Ribalka, 1970, 311), para satisfacer “las exigencias de los lectores franceses y publicarlo en *Les tempes modernes*”. Se conoce como *Cuestiones de método* y en muchas ediciones precede a la *Crítica de la razón dialéctica*. Ahí Sartre se vincula al marxismo, pretendiendo –entre otras ideas desmesuradas– una síntesis de Hegel y

Kierkegaard a través de Marx. Si hay un enfoque existencial en ello, debe indicarse que dista considerablemente del adoptado en *El existencialismo es un humanismo*; aunque mantenga una idea epistemológica y una consideración ontológico-existencial que podrían engarzarse con la disertación del recordado club parisino.

Cuestiones de método consta de tres apartados y una conclusión. El sesgo existencial-individualista de su obra anterior toma aquí un carácter socio-histórico o antropológico que puede ilustrarse con esta sentencia: “Válery es un intelectual pequeño-burgués, no cabe la menor duda. Pero todo intelectual pequeño-burgués no es Paul Valéry” (1979,53). Sartre asegura tal idea cuando explica que el “principio *metodológico* que hace que la certidumbre empiece con la reflexión, no contradice en absoluto el principio antropológico que define a la persona concreta en su materialidad” (1979, 35)¹⁶. Esa defensa de la subjetividad procede de una extensa y compleja concepción filosófica, no a la inversa. Se evocan seguidamente algunos atisbos de ello.

En *El ser y la nada* y las obras bajo su égida teórica –incluido *El existencialismo es un humanismo*– resulta fácil ver limo de diversas concepciones, gestadas casi todas en la modernidad o en la contemporaneidad. Su linaje remite a la obra de Kierkegaard y, quizá con menor sustento, a la de Nietzsche y a la de notables literatos. Pero es cierto que puede

rastrearse hasta Hegel, Kant, Descartes o los empiristas.

Sartre nunca fue bergsoniano, aunque sus lecturas escolares de Bergson le sirvieron para afianzar el interés por la experiencia interior. El *Ensayo sobre los datos de la conciencia* (Bergson, 1999) (leído por consejo de un profesor, para responder a la pregunta ¿qué es durar?) abonó sus reflexiones en torno al tiempo, la temporalidad, la duración y la conciencia¹⁷.

En la *Phenoméologie de L'expérience esthétique* (1967), Dufrenne afirma que Sartre sigue, en *Lo imaginario*, un hilo platónico¹⁸. Se equivoca; vista en profundidad, la fenomenología sartreana se encuentra allende la *Idea*, la *participación* o la *mímesis* del vetusto ateniense (tal como esos tópicos se presentan, por ejemplo, en el Libro X de *La república*). La verdad es que, pese a su gusto por Esquilo, no hay en la obra del francés una vocación filosófica por los antiguos griegos; tampoco por la escolástica¹⁹.

De los diversos *camino husserlianos* Sartre escogió el del *cogito*²⁰. Es notable que en *El existencialismo es un humanismo* solo haya mencionado el “yo pienso cartesiano” cual “momento en que el hombre se capta en su soledad” (1977, 10). La visión husserliana del *cogito* desborda la del cartesianismo. En obras como *Lo imaginario* o *El ser y la nada*, han sido desarrolladas interesantes consecuencias de tal concepto. Por eso, en parte, resulta curioso que

Heidegger –profundo conocedor y detractor de Husserl– haya eludido, en su *Carta sobre el humanismo*, una reflexión seria sobre la propuesta fenomenológica del francés²¹. Acaso entre legos (e incluso entre filósofos avezados en otros asuntos) el tema también permanece oscuro.

II. Cerveza o cóctel con estilo filosófico

Durante el otoño de 1933 Sartre sustituyó a Raymond Aron como becario del Instituto Francés en Berlín²². Ahí fue donde lo atrapó la obra de Husserl aunque, a decir de Gadamer, en dicha ciudad “no se podía aprender” la fenomenología; para hacerlo – aclara el hermeneuta– era necesario ir a Friburgo. A contrapelo de tal criterio, el período berlinés fue un eslabón importante en la confección de la filosofía sartreana. Pese a su comentario inicial, Gadamer (1998, 41) ha debido reconocer que de las lecturas sartreanas en Berlín surgiría “un ovillo [...] de pensamientos” que brindaría “una nueva luz” y un “punto de vista”²³ que se consolidaron como aporte irrevocable a la filosofía contemporánea.

Vivió un año en la capital alemana, pero en sus *Cuadernos de guerra* confiesa haber necesitado cuatro años “para agotar” las propuestas de Husserl²⁴. Leer, entender, asumir una posición crítica. Se ocupó con temas que imbricaría en toda su producción literaria y teórica²⁵. Para sus amigos, aquello fue como un “cuerpo a cuerpo” intelectual: “arduas lecturas,

[...] un horario draconiano, [...] una pasión y una intensidad que consumían toda su energía y atención”.(Cohen-Solal, 136)

Dicha aventura filosófica empezó en París, cuando departía con Simone de Beauvoir y Raymond Aron, amigo y mentor con el que rompería años más tarde²⁶. Estaban en el bar *Bec de Gaz*, Montparnasse. Mientras disfrutaban de una cerveza o de un cóctel de albaricoque²⁷, Aron logró interesarlo en los trabajos de Husserl: una copa, esta mesa, “los fenomenólogos hablan de ellas de modo filosófico” le habría dicho. (Cohen-Solal, 134)

III. Apuntes de ruta

Desde 1929, Sartre reflexionaba sobre el nexo de la conciencia con el mundo y buscaba un método o un enfoque adecuado para entender la realidad en “la diversidad de sus manifestaciones”; comprenderla cual resultado o implicación de las “relaciones de trascendencia [del sujeto] con el mundo real” (Jeanson, 1975, 114-115). Quería superar el pensamiento francés de su época, dominado por “una ilusión común al realismo y al idealismo, según la cual conocer es comer” (Sartre, 1967, 25). Además, deseaba granjearse la admiración pública²⁸ pues, según él, “quien no es famoso a los veintiocho años debe renunciar para siempre a la gloria” (Cohen-Solal, 129). En 1933, sus amigos ya lo consideraban una promesa filosófica y literaria. Pero él no topaba todavía con la idea original y potente que buscaba. Aron

se la ofreció en el bar y él supo aprovecharla. (cfr. Sartre, 1982, 21-25)

Antes de la beca, Sartre se dedicaba a la docencia en L’Havre. Hubiera preferido una cátedra de Ulhm, pero en 1928 perdió su *Agregation* de Filosofía²⁹. Después del fracaso decidió –por vergüenza, arrogancia o necesidad– ajustarse a la disciplina institucional que detestaba. Un año después, presentó el mejor examen de su generación. Eso le valió la plaza en el Liceo del Havre.

Ejercía ahí el oficio docente a gusto suyo y de los pupilos³⁰. Pero su actitud con las autoridades era tensa. Por ejemplo, en el año 31 irritó a padres y docentes con su discurso irreverente en la tradicional ceremonia de premiación colegial. Al año siguiente llegó ebrio a dicha ceremonia (Cohen-Solal, 119). De profesor, practicaba un estilo bohemio; transgredía, “como por arte de magia, la frontera tradicional entre profesores y vida cotidiana”. Sartre permitía el fumado en su clase, no exigía el uso de la corbata e incluso bebía, comía y cantaba con los pupilos. Simone de Beauvoir informa que él “detestaba tener relaciones con un director, un censor, colegas, padres de alumnos”, a los que veía como los “cerdos” del mundo burgués que “le oprimía”³¹.

El prurito intelectual con que Aron lo contagió fue en aumento, merced a la “complementariedad asombrosa” que entonces existía³² entre Sartre –“creador, loco, audaz”– y

Aron, conocido entonces por su disposición metódica y prudente; era un pensador poco original, pero invertía una “inteligencia exquisita” (Cohen-Solal, 100-102) cuando analizaba ideas ajenas. Había otros factores. Algunos eran externos: su círculo de intelectuales, la proximidad de la beca, la cultura parisina del momento. Otros pueden catalogarse como internos: la idea de contingencia vista desde una perspectiva novedosa para él y los franceses de sus días, el atisbo de una literatura decididamente filosófica, la evidente confluencia de motivos modernos y contemporáneos en una visión original y muy polémica.

Tras la reunión en Bec de Gaz, Sartre leyó *La teoría fenomenológica de la intuición*³³, un libro de Emmanuel Levinás, publicado en 1930. Era fiel a Husserl (2004, 224-227):

[...] en presencia de las cosas mismas [...] comprender los razonamientos a partir de las cosas y no de buscar, para hacerlos inteligibles, un texto o una premisa que pudiesen no haber sido escritos”. Siguiendo a Husserl, analiza la idea de intuición filosófica o intuición inmanente, cuyo valor y sentido le abre la visión hacia una novedosa teoría ontológica. No se trata de hallar o referir cierto modo del conocimiento, como propone el psicologismo, sino de esclarecer el “fenómeno primitivo que hace posible la verdad misma.

La deuda y, a la vez, la oposición de tal enfoque al dualismo de Kant y a sus secuelas resultaba evidente. Por su formación o sus preferencias, Sartre adoptó el enfoque teórico

metodológico de la fenomenología como algo casi natural³⁴. De varias rutas filosóficas investigadas por Husserl minuciosamente,³⁵ él escogió expuesta en obras como *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (de 1913) y las *Meditaciones cartesianas* (de 1929). Pronto entendió que dicha fenomenología³⁶ era un manantial prometedor para abreviar sus intereses.

En el formulario de su beca, informó que estudiaría las relaciones “de lo psíquico con lo filosófico en general” (Cohen-Solal, 134). Nada extraño; durante su formación se había interesado en Jaspers (*Allgemeine Psychopathologie*) y, en 1927, Henri Delacroix le dirigió la tesis para su Diploma: *L’image dans la vie psychologique: rôle et nature*³⁷. Se ocupó en ella de la imaginación de los místicos cristianos y de los delirios estudiados por la psicología experimental. El tema central del trabajo se filtró luego en toda su obra; era “la primacía de lo contingente sobre lo necesario en los diversos órdenes de lo real”. (Maristany, 1987, 297)

Según Annie Cohen-Solal (144) en Berlín Sartre se obsesionó tanto con la filosofía husserliana, que llegó a desarrollar un “evidente desinterés por establecer nuevos contactos”. Ni siquiera se ocupó del exotismo berlinés o del antisemitismo nazi imperante, que años después combatiría³⁸. Obviamente, su persona carecía del encanto que su predecesor –precisamente, Raymond Aron– había

desplegado entre la comunidad académica de Berlín. Pero no le importaba, porque había encontrado la veta que buscaba.

Como refiere luego en *Las palabras*, él escribía desde la infancia. Cuentos, pequeñas novelas, incursiones en la dramaturgia: se quería escritor y trabajó mucho para serlo³⁹. *L'Ange du morbide* y algunos capítulos de *Jésus la Chouette* son publicados hacia 1926 en la *Revue Universitaire Internationale*; 1928 alumbró su ensayo sobre el derecho del Estado en el pensamiento francés moderno. Coadyuva en una traducción de la *Allgemeine Psychopathologie* de Jaspers; también redacta textos que serán rechazados por las editoriales, como *Une debate* y *Er l'Arménien*, obra que retrospectivamente ha sido considerada como “intento de conjugar de manera estrecha literatura y filosofía” (Aragües, 1995, 15). Pero es un hecho que, en 1933, su fuero literario carece de resonancia editorial.

Sartre no recibió crédito por los textos anteriores al período berlinés⁴⁰. Un ejemplo notable fue *Melancolía* (título alusivo a un grabado de Durero-); una novela extraña, en la que comprometió pensamiento y pasión: “Yo era” el protagonista –confiesa en *Las palabras* (1982, 168)– “mostraba en él, sin complacencia, la trama de mi vida; al mismo tiempo era yo, el elegido, analista de los infiernos, fotomicroscopio de cristal y de acero inclinado sobre mis propios jarabes protoplasmáticos”. Su primera redacción data de 1931. Le dio

varios títulos, en sucesivas revisiones. *Factum sur la contingence* respondía más a su gusto filosófico por la contingencia que a un criterio artístico⁴¹. Otros intentos fueron: *Essai sur la solitude d'esprit* y un patético *Les Aventures extraordinaires d'Antoine Roquentin*. En 1936, Seeligmann –lector de Gallimard– la rechazó; pero ese mismo año Pierre Bost y Charles Dullin apreciaron su valor y consiguieron que la editorial la aceptara. Fue publicada en el 38. Desde entonces ocupa un sitio en las letras universales con el título de *La náusea*, sugerido con acierto por Gaston Gallimard. El crítico Parain la festejó por “su tono un tanto revulsivo” (Cohen-Solal, 167). Sartre hallaba así la distinción ansiada; aunque en una entrevista concedida a Jacqueline Piatier (*Le Monde*, 18, 04, 1964⁴²) confesaría:

Lo que lamento de *La náusea* es no haberme implicado personalmente por completo. Me mantenía distanciado del dolor de mi héroe, preservado por mi neurosis que, mediante la escritura, me proporcionaba la felicidad... Realmente, si en aquel momento hubiera sido más honrado conmigo mismo, habría escrito de nuevo *La náusea*. Me faltaba el sentido de la realidad. Ha cambiado desde entonces. He tenido un lento aprendizaje de lo real. He visto a niños muriendo de hambre. Frente a la muerte de un niño, *La náusea* carece de peso.

En 1964 se le otorgó el Nobel de Literatura. Lo rechazó, argumentando que no gustaba de los premios y que el Nobel solo se otorgaba a escritores occidentales o a disidentes del Este⁴³.

El efecto de aquel rechazo fue como recibir el galardón por partida doble: el capital se incrementa con el escándalo, para vender y venderse. Como en agosto de 1945, Sartre estaba atrapado, cual producto de consumo, en las redes del *Stablishment* que detestaba.

Aquella especie de consagración literaria había sido precedida por el reconocimiento filosófico. Casi diez años antes de la conferencia en el Club Maintenant, Sartre había publicado dos obras fundamentales sobre la imaginación desde el punto de vista fenomenológico: *La imaginación* y *Lo imaginario*.. Se trata de trabajos complementarios entre sí, que trascienden la influencia kantiana y bergsoniana. *Lo imaginario* destroza la *ilusión de inmanencia* (epistemología digestiva), que Sartre consideraba nefasta desde hacía tiempo. *La trascendencia del Ego* –también del año 36– es texto hondo, donde se lleva a interesantes consecuencias la noción de intencionalidad, para volverla en contra del mismo Husserl⁴⁴. Luego, en 1937, Sartre redactaba *La Pshyché*; pero de tal obra solo publicó una parte: el *Esbozo de una teoría fenomenológica de las emociones*. Más tarde, en *El ser y la nada*, replantearía ideas desarrolladas ahí sobre el psiquismo (estados, emociones, etc.).

Aquellos escritos navegan por las corrientes filosóficas de la *intencionalidad*, abierta por Husserl a partir de ideas aprendidas de su maestro. En “Una idea fundamental de la fenomenología de Husserl”, apasionado artículo

de 1939, Sartre anuncia: “la conciencia se ha purificado [...] nada hay ya en ella, salvo un movimiento para huir, un deslizamiento fuera de sí” (Sartre, 1967, 26). Esa es la idea que se anuncia al inicio de esta disquisición. Proviene de Brentano, aunque Husserl fue quien le dio el rango fenomenológico que interesó a Sartre..

IV. Soberanía de la conciencia

Sartre equipara la intencionalidad husserliana con “la imagen rápida y oscura del estallido” (1997, 26). Se sirve de tal idea contra el empiriocriticismo, el neokantismo, el psicologismo⁴⁵ y, en general, contra toda gnoseología que ve el conocimiento cual proceso para diluir y asimilar las cosas en el espíritu. Según Sartre, toda conciencia es intencional, en tanto consiste únicamente en un “estallar hacia” o, si se prefiere, un “arrancarse de la húmeda intimidad gástrica para largarse, allá abajo, cerca del árbol y no obstante fuera de él”. (Sartre, 1967, 26). Por eso Sartre advierte (como hiciera Heidegger en su momento) la necesidad de eludir cierta textura realista del lenguaje, que induce la creencia en dos realidades sustanciales irreductibles entre sí, las cuales solo podrían unirse de manera forzada e inexplicable⁴⁶. En cambio –piensa– la intencionalidad fenomenológica no remite a ninguna sustancia interna que deglute a otra cuya contextura y esencia serían externas.

He ahí un tópico enraizado en las *Investigaciones Lógicas*. Recuérdese el capítulo dedicado a la conciencia como vivencia

intencional, donde Husserl considera la idea de una cosa trascendente y desconectada de la subjetividad trascendental “debe ser eliminada [...] por medio de la reducción a la inmanencia real de las vivencias”. Seguidamente agrega: “Hacemos bien en atribuir conscientemente la palabra *real* en este empleo la referencia a la cosa” (Husserl, 1999, 513). En *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* Husserl ratifica tal concepción: el objeto de la actitud natural y toda la naturaleza se presenta en la fenomenología “como un correlato” de la conciencia y solo “existe en cuanto se constituye en órdenes regulados de conciencia” (Husserl, 1997, 118).

El francés retoma y extrapola ese tópico husserliano en *El ser y la nada* (1976, 11-30). Efectivamente, ahí no entiende la conciencia cual contenido, sino como pura intención. Es decir: si hay una conciencia de placer, de mesa o de cualquier cosa, es porque hay “el hecho de una conciencia (de) ese placer”, de esa mesa, de cualquier otra cosa⁴⁷.

El estallido intencional husserliano sirve a Sartre para asumir esta posición ontológica: “el mundo, exterior por esencia a la conciencia es, por esencia, relativo a ella” (1968, 26). Es decir, la intencionalidad se le presenta como un puro “largarse” afuera; es el para-sí. Es decir: ser es “estallar en el mundo [...] a partir de una nada de mundo y de conciencia para de pronto estallarse-conciencia-en-el-mundo”. De ahí que Sartre se refiera al hombre⁴⁸ mediante

una expresión de corte heideggeriano: ser-en-el-mundo. Aunque, a diferencia de Heidegger, Sartre tiende su concepción a partir del *cogito*.

Cercano a Husserl y –si se quiere, a través de él con Brentano y contra Heidegger– Sartre sostiene que la representación cognitiva de un árbol o de cualquier cosa es intencional. Consecuentemente, incorpora la convicción fenomenológica de que *conocer* es solo una de las muchas formas de la intencionalidad⁴⁹: a ese árbol, como a mi perro, “puedo también amarlo, temerlo, odiarlo”.(Sartre, 1976, 26-27). Pero, cualquiera sea el caso, el fenómeno implica una correlación de la totalidad sintética conciencia-mundo⁵⁰. Es decir: toda “intuición revelante implica algo revelado” (Sartre, 1976, 30); y por eso resulta imposible una conciencia (de) nada,

Las implicaciones antropológicas, éticas y estéticas de la intencionalidad son amplias en la obra de Sartre. Metodológicamente, permite el tránsito *de la existencia a la esencia*⁵¹, de lo particular a lo universal, de lo óntico a lo ontológico⁵².

Por su significado y articulación sistemática en la obra sartreana, la noción de intencionalidad tiene implicaciones diversas; por ejemplo, la de ser-en-el-mundo, propia de la realidad humana. Atiéndase en esa noción una influencia de Heidegger, cuya expresión *in der Welt sein* denota el existir cual estar-siendo-en-el-mundo; es decir, como una estructura del ser-ahí, que es un *existenciario*. Inversamente, la

expresión ser-en-medio-del-mundo apunta al hecho de estar localizado en medio de las cosas, cual una de ellas. Por eso Sartre, en *La trascendencia del ego*, el *Bosquejo de una teoría de las emociones* o *El ser y la Nada* (1976, 11) no recurre al término *conciencia* “para designar la mónada y el conjunto de sus estructuras psíquicas, sino para nombrar cada una de esas estructuras en su particularidad concreta”.

La conciencia *-in-mediatá*, relampagueante, insustancial- da sentido al ser y más: del ahora al después deviene y perfila esa cosa del mundo denominada *ego* o *yo*: una parcela del pasado, un ser-en-sí entre otros. De ahí la fórmula existencialista de que *se es lo sido*⁵³. *El existencialismo es un humanismo* carece de explicaciones respectivas en este campo. El profesional en filosofía puede extrañarlas con derecho, porque los criterios de libertad que habitan en dicho librito no provienen del sentido común, sino de las complejas jornadas de *El ser y la nada* y las obras afines. Más tarde, en la *Crítica de la razón dialéctica* e incluso en *El idiota de la familia* se encuentran polémicos reajustes de esas ideas y de la concepción de libertad que alentó *El existencialismo es un humanismo*.

V. Epílogo

Como ocurre en ámbitos del diseño, hay modas filosóficas. Algunas se son seductoras y se imponen por algún tiempo; luego son víctimas del desuso, la ineficacia, el olvido. Hay temas o propuestas que regresan de cuando en

cuando. Griegos redivivos deambulan en distantes estaciones y épocas dispares. Les han impuesto códigos o usos lingüísticos en boga. Los brindan así –con mayor o menor acierto– a la reflexión seria o al disfrute momentáneo.

Por décadas, el fondeadero existencialista motivó guirigay entre académicos y bohemios. Pero hoy se presenta cual hecho “periclitado de la cultura” (1979, 9); una moda consumida y superada por la *praxis*, por el tiempo, por otros estilos o criterios. Sartre destaca en sus perfiles, pero sus fundamentos trascienden las manías bohemias y las ocurrencias que pulularon en el Saint-Germain-des-Prés en 1945. Recuérdese, además, que lejos de buscar la consolidación de una ortodoxia ideológica, Sartre solía cuestionar sus puntos de vista teóricos y metodológicos. En más de un sentido, puede afirmarse que su obra evolucionó; además, su legado ha sido enriquecido con miles de páginas archivadas por él y que han visto la luz en ediciones póstumas. Quizá haya en ellas más sinsabores y torbellinos que certezas; pero eso ha de tomarse cual estímulo para la reflexión.

Vale la pena volver a hendir pensamiento en la producción sartreana y, a la vez, abrir lectura a las “contradicciones” ideológicas y de la realidad que le permitieron trascender las ideas de *El existencialismo es un humanismo*. Hoy es posible evaluar su travesía filosófica y literaria con una visión progresivo-regresiva que no se tenía en 1945.. Hoy es

posible reconsiderar su eficacia⁵⁴. Por tales razones y también por el placer que generalmente acompaña al conocimiento, estas líneas han de recibirse cual invitación a esa relectura.

V. Fuentes de información

Chipp, H. (1999) *Teorías del arte contemporáneo* (trad. J. Rodríguez). Madrid: Akal.

Cohen-Solal (1990) *Sartre: una biografía* (trad. A. Loópez y C. Monot). Buenos Aires: Emecé.

Contat, M.; Rybalka, M (1970) *Les écrits de Sartre. Chronologie, bibliographie commentée.* Paris: Gallimard.

Cronan, C. *Petit catechisme de l'existentialisme*; consultado en la Web: <http://www.sartre.ch/CCronan.pdf>

Ferrater, J. (1999) *Diccionario de Filosofía.* Barcelona: Ariel.

Gombrich, E. (1997) *La historia del arte contada por Gombrich* (trad. R. Santos). Madrid: Debate.

Husserl, E. (1997) *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (trad. J. Gaos). México: FCE.

----- (1999) *Investigaciones lógicas* (2 tomos) (M. Morente y J. Gaos). Madrid: Alianza.

Husserl, E. (1986) *Meditaciones cartesianas* (trad. M. Presas). Madrid: Tecnos.

Jolivel, R. 1970: *Los doctrinas existencialistas desde Kierkegaard a J.-P. Sartre* (trad. A. Palacios). Madrid: Gredos.

Law, D. (2007) *Briefly: Sartre's Existentialism and Humanism.* London: SCM Press.

Lévinas, E. (2004) *La teoría fenomenológica de la intuición* (trad. T. Checchi). Salamanca: Sígueme.

Maristany, J. (1987) *Sartre, el círculo imaginario: ontología irreal de la imagen.* Barcelona: Anthropos.

Moret, O. *Teoría e Historia del Diseño* (10 Rupturas: vanguardias y guerra), consultado en la Web:

http://ocw.upc.edu/sites/all/modules/ocw/estadistiques/download.php?file=DIS14/2009/1/moret2011_gsdupc_thd1_10.pdf

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

----- (1982) *Las palabras* (trad. M. Lamana). Madrid: Losada.

----- (1997) *El existencialismo es un humanismo* (trad. H. Mora). San José: Guayacán.

----- (1979) *Crítica de la razón dialéctica precedida de Cuestiones de método* (trad. M. Lamana). Buenos Aires: Losada.

----- (1977) *El existencialismo es un humanismo* (trad. V. Pratti). Buenos Aires: Sur

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

Buenos Aires: Losada.

----- (1968) *El hombre y las cosas: situaciones I* (trad. L. Echavárri).

Webber, J. (2009) *The existentialism of Jean-Paul Sartre*. London: Routledge.

¹ ...”se dice tuvo lugar el 1 de octubre de 1908, En el momento de juzgar el *Salon d’ Automne*. Según la versión de Apollinaire [...], Matisse describió los cuadros del Braque al crítico Lois Vauxelles como “pequeños cubos”. Vauxelles utilizó por primera vez el término en letras de molde, pero no al día siguiente [como suele afirmarse], sino unas seis semanas después, el 14 de noviembre. Ello fue en la reseña que hizo el exposición de Braque en la galería de Khanweiler, donde se exhibieron sus cuadros cubistas” (Chipp, 1995, 225). Otro buen ejemplo de la plástica es el caso de arte *abstracto*, apelativo que, a decir de Gombrich (1997,70) “no fue elegido con demasiado acierto, proponiéndose para sustituirlo los de no objetivo o no figurativo”.

² Durante su período fenomenológico-existencialista, Sartre imbrica una idea filosóficamente vaga de *autenticidad* en su literatura y en los estudios sobre Baudelaire y Jean Genet. Concibe tal autenticidad como posible, más solo en tanto el agente moral se capte a sí mismo cual libertad absoluta. Tal idea se ofrece en *El ser y la nada* (1976, 118) con una sorprendente y apabullante fragilidad. El autor de estas líneas dedica al tema un capítulo de su libro *La ética al paio (una travesía sartreana)*, de próxima publicación.

³ En cuenta Husserl –su gestor– y M. Merleau-Ponty, pensador francés coetáneo de Sartre, cuya visión fenomenológica (muy interesante, sin duda) difiere de la de aquel.

⁴ De las muchas obras que podrían citarse como *internalistas*, ha de recomendarse *Sartre: la filosofía del hombre* (1980) de Martínez; se trata de un estupendo trabajo comprensivo, a la vez, crítico. En nuestro medio, se destaca *Sartre y los prolegómenos a la antropología*, de R.Á. Herra. El autor de esta disquisición ha publicado diversos trabajos sobre aspectos conceptuales de la obra sartreana; también ha procurado presentar una visión *internalista* de algunos tópicos (desarrollados por el filósofo en momentos diversos) en los libros *Todo arte es desleal* (1980) y en *La ética al paio (una travesía sartreana)* (de próxima publicación). Vale mencionar, entre nuestros estudiosos de Sartre, cierto esfuerzo sistemático de Víctor Alvarado en su *Estética fenomenológica en Jean-Paul Sartre* (2007) y en una *Introducción a la fenomenología existencial en Jean-Paul Sartre* (2012); ambos escritos tienen carácter propedéutico.

⁵ Cohen-Solal, en su magnífica biografía de Sartre (1990, 332) recuerda que la conferencia fue anunciada de manera lacónica e insulsa en *Le Monde*; y que los organizadores del evento (Jacques Calmy y Marc Beigbeder), “convencidos de no amortizar sus gastos por el alquiler de la sala, habían hecho una campaña de publicidad «casera» enviando a sus esposas pegar pequeños anuncios en las más prestigiosas librerías del Barrio Latino, de Montparnasse y de Saint-Germain-des-Prés”. Beigbeder expresó su preocupación por el evento y convenció a Sartre: “Con semejante título!”; luego habló con Sartre y lo convenció de anunciar la conferencia con el conocido título de *El existencialismo es un humanismo*, el cual, según él “tenía al menos el atractivo de una paradójica provocación”, sobre todo, tras lo que algunos consideraban “las peroratas antihumanistas de *La náusea*”.

⁶ En el libro se incluyen la objeciones de Naville y otros. Pero conviene recordar que la noche indicada “La discusión con los detractores asistentes, que inicialmente estaba prevista en el programa, fue anulada por falta de espacio y de tiempo. El conferenciante terminó y se fue” (Cohen-Solal, 334). David R. Law, aclara: “Sartre later repeated the lecture to a more select gathering and engaged in debate with some members of the audience” (1996, 3). Ese es el debate que Nagel publica al final de su compilación.

⁷ Compaginación interesante, texto en la mitad izquierda de las páginas, subtítulos de los párrafos en la mitad izquierda y “la discusión inédita al final del volumen” (Cohen-Solal, 377). En 1997, el costarricense H. Mora intentó otra fórmula editorial para esta obra; los resultados fueron lamentables (*cfr.* Zamora, 1999).

⁸ Nagel era un empresario hábil. Financió a Sartre para que abandonara la pensión donde vivía entonces y pudiera adquirir un apartamento en la rue Bonaparte; también le facilitó “sumas incomparablemente más elevadas que las que nunca tuvo” (Cohen-Solal, 377). Sartre publicó algunos títulos con él. Se cuenta de cierta vez, cuando uno de los abogados de Nagel señaló el boulevard Saint Germain y dijo “Mira, Louis, tu imperio”. Aquel ya era el barrio existencialista. Eventualmente surgieron álgidos rencores entre Sartre y Nagel, motivados especialmente por el afanoso interés de editor en los resultados comerciales de la obra sartreana y en las ácidas reacciones de Sartre a tales afanes. La amistad se degradó; las diferencias entre ellos desembocaron en insultos y procesos judiciales.

⁹ Muchas traducciones fueron inexactas, lo cual facilitó críticas infundadas contra Sartre. Por ejemplo, sobre la traducción inglesa de 1946, D. Law (1996, 4) explica: “There are also some problems with the English translation of some Sartre’s key concepts. The most serious of these is the translation of *mauvaise foi* as ‘self-deception’, rather than more accurately as ‘bath faith’. Another problem is the translator’s decision sometimes to translate ‘subjectivité’ not as *subjectivity*, but as the *subjective*. This creates the impression that Sartre is advocating subjectivism, whereas his concern in fact to focus on the freedom of the individual subject.”

¹⁰ Cohen-Solal (372-379) ofrece nutridos detalles. Vale la pena indicar, además, que aquella fue la primera gran ocasión en que Sartre sería atrapado en los juegos del capitalismo que detestaba; la segunda coincidió con su rechazo del Premio Nobel, casi dos décadas después.

¹¹ ¿Qué se diría hoy de Platón, si solo se hubiera conservado su diálogo *Las leyes*?

¹² La actividad se recuerda como un “Éxito cultural sin precedentes” (Cohen-Solal, 332). El teatro se llenó; se recuerda una multitud “compacta, nerviosa, exasperada por una calurosa jornada de octubre”. Se destacaba la presencia de Gaston Gallimard y de dos reputados actores del momento: Jean-Louis Barrault y Madeleine Renaud. Sartre llegó solo al teatro, tras un trayecto en el metro, desde Sint-Germain-des-Prés. Cuando llegó a la sala, nadie lo reconoció. Sorprendido al ver tanta gente, estuvo a punto de devolverse tras pensar “¡Vaya, deben de ser los comunistas que se manifiestan en mi contra!” (Cohen-Solal, 333).

¹³ La *Carta sobre el humanismo* (cfr. versión española: 1970, trad. R. Gutiérrez. Madrid: Taurus) es la versión pública (revisada y aumentada) de una misiva del año 1946, donde Heidegger responde una consulta sobre el humanismo que le extendiera Jean Beaufret, un profesor francés conocido como germanista y acólito de Heidegger. También se recuerda a Beaufret por defender la tesis (revisionista) sobre las cámaras de gas nazis, que había sido prohijada por Robert Faurisson (quien por eso fue sujeto de violencia por el grupo judío *Fils de la mémoire juive* y, más tarde –en 2006– fue imputado por negar el Holocausto). La famosa *Carta* de Heidegger fue publicada por la editorial Francke, de Berna, en 1947, como apéndice a la obra de Heidegger: *Platons Lehre von der Wahrheit* (cfr. Wegmarken, hrg. F. am M.: W. Vittorio Klostermann 1976).

¹⁴ Sobre todo los ideólogos marxistas y católicos.

¹⁵ *Twórczość* (13), 4, 1957. Se trataba de un número especial sobre Francia. El texto de Sartre sería “modificado considerablemente” por él para satisfacer “las exigencias de los lectores franceses” (Contat y Ribalka, 1970, 311) y ser publicado en *Les tempes modernes*. Sartre lo utilizó luego como preámbulo de su *Crítica de la razón dialéctica*.

¹⁶ Agrega un tema cuyos alcances no se discuten aquí, pero que conviene referir, dados los sistemáticos ataques que el filósofo ha recibido de los positivistas y de los marxistas ortodoxos. Veamos: “La única teoría del conocimiento que puede ser válida hoy en día es la que se funda sobre esta verdad de la microfísica: el experimentador forma parte del sistema experimental. Es la única que permite apartar toda ilusión idealista, la única que muestra al hombre real en medio del mundo real. Pero ese realismo implica indudablemente un punto de partida reflexivo; es decir, que el descubrimiento de una situación se hace en y por la *praxis* que la cambia. No situamos los orígenes de la acción en la toma de conciencia.” (Sartre, 1979, 35).

¹⁷ Cuando en *El ser y la nada* (1976b, 192) Sartre considera la temporalidad, vuelve críticamente la mirada a dicho autor: “Bergson con su duración que es organización metódica y multiplicidad de interpretación, no parece ver que una multiplicidad supone un acto organizador. Tiene razón, contra Descartes, cuando suprime el *instante*; pero Kant tiene razón, contra él, cuando dice que no hay síntesis *dada*. Ese pasado bergsoniano, que se adhiere al presente y hasta lo presenta, es poco más que una figura retórica [...] Pues, si el Pasado, como él afirma, es lo actuante, no puede sino quedarse atrás [...] Sin duda, en Bergson, el que dura es un solo y mismo ser; pero precisamente ello solo hace sentir con más urgencia la necesidad de esclarecimientos ontológicos. Pues, para terminar, no sabemos si el ser dura o si la duración es el ser. Y, si la duración es el ser, entonces debería decirnos cuál es la estructura ontológica de la duración; pero, si al contrario, el ser dura, debería mostrársenos qué es lo que en un ser le permite durar”. Acaso ha de reiterarse la idea de que el yo está presente en la configuración actual de la situación.

¹⁸ He puesto en evidencia, en otra parte, los errores de tal criterio (Cfr. *Todo arte es desleal*, 1988).

¹⁹ Una excepción puede hallarse en *El ser y la nada* (1976, 749)

²⁰ Evidentemente, eso marca una distancia enorme con respecto a Heidegger, quien no solo rechaza esa vía husserliana (cfr. Cruz, 1970), sino que estima necesario acceder directamente al ser por una vía que hasta hoy permanece oscura y que, en sentido estricto (siguiendo en esto no solo cualquier lógica, sino al mismo Heidegger) es imposible iluminar racionalmente sin caer en lo que, para dicho filósofo, es como una enfermedad de la filosofía occidental casi desde sus orígenes.

²¹ De forma implícita, pero constante, en su *Carta sobre el humanismo* Heidegger refleja severo rechazo a las posiciones filosóficas de Sartre. Recuérdese que dicha *Carta* fue motivada, por Beaufret, conocido germanista y acólito de Heidegger, que defendía la tesis (revisionista) sobre las cámaras de gas nazis, que había sido prohijada por Robert Faurisson (quien por eso fue sujeto de violencia del grupo judío *Fils de la mémoire juive* y, más tarde, imputado en un juicio por negar el Holocausto).

²² La Maison Académique Française o Französische Akademikerhaus, número 14 de la Landhausstrasse, barrio de Wilmersdorf.

²³ Por justicia, merece atención el artículo “El ser y la nada (J.P. Sartre)”, escrito por Gadamer a base de recuerdos (anécdotas sobre él mismo, a veces; viejas o recientes lecturas, otras veces). Lo cierto es que el tono general del artículo es heideggeriano (no hermenéutico, como se espera) y abunda en comentarios o referencias de filósofos alemanes que opone a Sartre, a quien concede maestría en el uso del lenguaje, pero a cuya obra no dedica su conocida profundidad conceptual. El artículo resulta atractivo por la seductora prosa de Gadamer y por su amplia cultura filosófica; pero solo alcanza de soslayo al Sartre de *El ser y la nada*.

²⁴ Cohen-Solal (1990, 135-136) recuerda otras aseveraciones de Sartre en tal sentido: “Husserl se había adueñado de mí [...] lo veía todo a través de las perspectivas de su filosofía [...] Era husserliano y había de seguir siéndolo mucho tiempo”.

²⁵ Sobre este asunto hay diversidad de criterios; en este trabajo se asume, por su coherencia, la idea de que existe continuidad teórica entre ambos momentos del pensamiento sartreano; en cada capítulo se evidenciará su aserto y sistematicidad –en relación con el método y con los criterios teóricos– de la obra sartreana; al menos de la que fue publicada en vida.

²⁶ Amigo, al menos en un sentido *socialmente convencional*, algo frío: conversar, visitarse, salir juntos y compartir o confrontar ideas sin demasiado afecto o lealtad. Sartre nunca admiró a Aron, nunca respondió a sus preguntas teóricas en público, mediante algún escrito; y, después del 68, nunca lo aceptaría como interlocutor y lo combatía cual contraparte de un compromiso teórico político en los conflictos universitarios de aquellos años. En una entrevista concedida a Michel Contat, conocida como *Autorretrato a los setenta años* (Sartre, 1977c, 96-104) admite: “[Aron] Era el profesor a quien yo atacaba, al profesor hostil a sus propios estudiantes, y no al editorialista de *Le Figaro*, que bien puede decir lo que quiera”. Reconoce que insultó voluntariamente a Aron en 1968, que lo atacó y que se negó a responderle e incluso a reconocerlo como interlocutor. En la entrevista también dice: “mis amistades contaron menos para mí que mis relaciones amorosas”; pero rescata sus relaciones en igualdad con *El Castor* (S. de Beauvoir) a quien, como se sabe, escribió cartas llenas con una ternura y cercanía despojadas de arrogancia; no parecen insinceras, aunque haya supuesto, desde entonces, que esas cartas serían publicadas –tarde o temprano– como parte de la correspondencia de un famoso. Además, en la entrevista indicada afirma que tampoco fue piadoso con sus amigos: “-¡Porque sé cómo son! ¡Y cómo soy yo! Del mismo modo, podría no ser piadoso conmigo”.

²⁷ No coincide la memoria de Aron con la del *Castor* en cuanto a la bebida.

²⁸ “En una carta de 1926 a Simone Jolivet dice que su tendencia primordial “es la ambición”. (Sartre, 1987, 10)

²⁹ Agregación: concurso para el desempeño de un puesto de profesor en los liceos franceses.

³⁰ “Era profesor –recuerda– claro está, porque hay que ganarse la vida, pero no me desagradaba enseñar, al contrario”. (Sartre, 1977c, 86)

³¹ Referido por Jeanson, 1975, 86.

³² Más tarde, en el 68, se apartan. Sartre toma contra Aron una actitud ofensiva.

³³ La traducción del título es deficiente; en francés, el libro se intitula: *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*.

³⁴ Cfr. la Introducción de *El ser y la nada*.

³⁵ En un notable artículo, Constantino Láscaris (1976b, 250) refiere los avatares de dicho proceso: “el motivo fundamental que guió a Husserl en su filosofar, fue, en un principio, el fundamentar filosóficamente qué es la Matemática. A continuación, por las dificultades que encontró en este intento [...] estructurar la Lógica, pero la Lógica de Husserl se le convirtió en una Epistemología, un tratado del conocimiento científico; y este [...] absorbe su especulación, su trabajo incesante, germánico, durante dos tercios de su vida”. En relación con nuestro tema, diremos –con Cruz– que la psicológica fue seguida por Husserl para purificar lo mundano del yo y llegar eventualmente al *ego* trascendental. Pero, en *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* se aventura por otro sendero: el histórico; mas no para concentrarse en los datos y los hechos (a la manera de Dilthey³⁵) sino para servirse de los mismos como un horizonte de reflexión para justificar históricamente su propio enfoque filosófico. Cree descubrir que “la excursión histórica [...] no es solo un ideal personal suyo, sino la meta que ha perseguido el pensamiento occidental”. (Cruz, 1970, 76)

³⁶ No confundir la fenomenología que brota de Husserl con un fenomenismo ni de un fenomenalismo, que –dicho en forma extremadamente simple y en sentido lato– atañe a las concepciones que toman como base del conocimiento los *datos de los sentidos*; pero, en general, el “que construye un sistema fenomenista no tiene por qué ocuparse de la naturaleza de lo inmediatamente dado a la conciencia” (Ferrater, 1999, 1232)

³⁷ Se trata de un trabajo inédito. Maristany (1987, 287-307) refiere y comenta la existencia de dicho escrito sartreano gracias a que, según él mismo apunta, Michel Contat le permitió leerlo en 1976. En ese escrito pre-husserliano también ha de advertirse, según indica Maristany, un germen teórico que se extendería a toda la producción de Sartre: “la primacía de lo contingente sobre lo necesario en los diversos órdenes de lo real”.

³⁸ No solo ha de considerarse su trabajo tardío sobre la cuestión judía (cfr. 2004); su reacción general contra el nazismo se evidenciará, luego, en sus cuentos y obras de teatro e incluso en su repulsa a la República de Vichy.

³⁹ “Es mi costumbre y además es mi oficio”, escribe en *Las palabras* (1982, 169); y agrega: “Durante mucho tiempo tomé mi pluma por una espada; ahora conozco nuestra impotencia. No importa, hago, haré libros; es preciso”.

⁴⁰ Llama la atención que las obras de juventud referidas no hayan sido atendidas editorialmente durante su vida, al tenor de la fama que llegó a envolverlo. A propósito de los escritos de Sartre, cfr. la excelente cronología y bibliografía que ofrecen Contat y Rybalka (*Les écrits de Sartre*, 1970); Juan Ml. Aragües ofrece una clasificación de los póstumos de Sartre, incluye en ella los de juventud (*El viaje a Argos*, 1995); la biografía que de Sartre ofrece Cohen-Solal (1990) abunda en anécdotas relacionados con muchos escritos del filósofo; en tal sentido, también puede consultarse, de Jeanson, Jean Paul Sartre en su vida (1975); en sus *Cartas al Castor y a algunos otros* (1988) el mismo Sartre refiere, de cuando en cuando, algún motivo o circunstancia relativa a lo que escribe.

⁴¹ Puede pensarse en *La Náusea* como una novela de la contingencia; y eso no contradice en el fondo a Roquentin, cuando insinúa que “el origen de esta historia” es “el guijarro, aquel famoso guijarro” (1973, 148-149) que remite a la relación en-sí/para-sí y a la náusea existencialista; sucede que tal origen, la náusea (que solo en cierta forma evoca la idea heideggeriana de que la angustia existencial es algo inherente al *ser ahí*) el tema de la contingencia van de la mano en la obra. El tema de la contingencia fascina a Sartre antes y después de conocer la obra de Husserl; fluye en sus ideas juveniles, después en su existencialismo y más tarde en las preocupaciones sobre el marxismo. Hay unos apuntes en la novela, colocados al estilo íntimo de un diario bajo el título *Las seis de la tarde*, donde Roquentin, tras referirse a concepto de absurdo, afirma: “Lo esencial es la contingencia” –y explica– “por definición, la existencia no es la necesidad. Existir es *estar ahí*, simplemente; los existentes aparecen, se dejan encontrar, pero nunca es posible deducirlos” –y en este punto Sartre enfrenta a sus adversarios filosóficos de entonces– “hay quienes han comprendido esto. Solo que han intentado superar esta contingencia inventando un ser necesario y causa de sí” – y continúa– “la contingencia no es una máscara, una apariencia que puede disiparse; es lo absoluto, en consecuencia, la gratuidad perfecta”.

⁴² Cfr. Cohen Solal, 1990, 582-593.

⁴³ Para la polémica en torno a su verdadera animadversión por los premios, conviene recordar que por una colección de relatos cortos, conocida como *El muro*, le acreditaron el premio francés a la novela corta. Cohen-Solal (199) cuenta que en abril de 1940, tras dicho premio, Sartre buscó “afanosamente cualquier mención en la prensa, hasta que por fin consiguió el *Paris-Midi*, que anunciaba el premio con un título sugerente: «Un laureado poco común»”.

⁴⁴ Con ella, Sartre da un jaque a una pretensión del alemán en las *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*: hallar el yo trascendental y su esencia. Hasta el presente, dicho ataque sartreano ha originado interesantes polémicas entre los fenomenólogos.

⁴⁵ Se refería, principalmente, al neokantismo representado por Lachelier y Brunschvick. El primero, representa la tradición espiritualista francesa del siglo XIX, con elementos neokantianos como la idea de que todo lo que existe para la conciencia está sometido a una doble ley de causalidad y finalidad. Brunschvick, opuesto al positivismo y al espiritualismo, pensaba que el espíritu-inteligencia-razón se presentaba como una esencia activa. El empiriocriticismo, representado por Mach, sustituyó la noción de sustancia con la de función. Sartre se opuso también a la tendencia epistemológica de Víctor Brochard –mejor conocido por sus trabajos de historia de la filosofía– para quien voluntad y razón representan las instancias engendradoras de la libertad. Contra esas concepciones Sartre ha insistido en que, por una parte “jamás lo objetivo saldrá de lo subjetivo” (1966, 30) y, por otra, que la conciencia no es “una mónada y el conjunto de sus estructuras psíquicas” (1976, 14), sino “un ser para el cual en su ser es cuestión de su ser en tanto que ese ser implica un ser otro que él mismo” (1966, 31); con otras palabras: “la conciencia nace conducida sobre un ser que no es ella misma”.(1966, 30)

⁴⁶ Como en su criterio hacen como hacen, por ejemplo, los que defienden lo que él llama “filosofía digestiva”. (Sartre, 1968, 25).

⁴⁷ Volveremos sobre este tema, a propósito de las críticas de Sartre a Husserl.

⁴⁸ En el sentido lato, que “comprende todo el género humano” (*DRAE*, 1117), desde luego.

⁴⁹ Husserl ha privilegiado el conocimiento; pero muchos fenomenólogos apuntan que hay en ello una limitación por superar. En tal sentido, para Merleau-Ponty (buen ejemplo no sartreano de la fenomenología francesa: *La estructura del comportamiento*, *La fenomenología de la percepción*) mi cuerpo sabe más del mundo que yo mismo, dado que mi realidad originaria se descubre *ya envuelta* en la vida que la antecede; más fundamental que la inteligencia y la percepción, Merleau-Ponty propone una función *sujetante* y orientadora que, cual proyector, es capaz de dirigir los sentidos hacia las cosas que, a su vez, solo aparecen y cobran sentido desde dicha función o *arco intencional*. Dieter Wyss (uno de varios ejemplos alemanes: *Zwischen Logos und Antilogos*, *Traumbewußtsein?*) también advierte una experiencia pre-predicativa y *alógica*, que antecede –ontológicamente– a la racionalidad con que se ocupó Husserl.

⁵⁰ Este asunto merece atención. El análisis de dicha correlación llevó a las distinciones husserlianas entre *noema* y *noéisis*, cuyas determinaciones Sartre prefiere abordar con lenguaje hegeliano (ser-en-sí/ser-para-sí) que, seguramente, le parece menos cosista. De hecho, Sartre rechaza la idea husserliana de noema pues le parece que la misma ha quedado atrapada en el *cosismo* realista; por eso –en parte– prefiere la denominación de ser-en-sí. Sartre muestra, en *El ser y la nada*, que esa recodificación no es solo un antojo lingüístico, sino que constituye un avance con respecto a Husserl.

⁵¹ Por ejemplo, en la correlación conciencia-ego, a la que el autor de estas líneas dedica atención en *La ética al paio*, de próxima publicación.

⁵² Sartre analizará brevemente el sentido de esa fórmula y sus límites en *El ser y la nada*, Capítulo I de la Tercera Parte.

⁵³ El autor de estas líneas atiende a dichos tópicos en *La ética al paio*, de próxima publicación.

⁵⁴ Un ejemplo: en *The existentialism of Jean-Paul Sartre* (2009), Johnathan Webber (editor) pretende una nueva interpretación de Sartre. En opinión de quien escribe estas líneas, tal interpretación no es tan novedosa ni tan profunda como el autor sugiere; pero sí supone un esfuerzo interesante para releer aspectos fundamentales del *momento existencialista* de Sartre, tales como la estructura y los efectos de la mala fe y la ética resultante de la autenticidad. Debo señalar aquí que la pretendida *autenticidad* constituye uno de los tópicos más oscuros en *El ser y la nada*, aunque pareciera ser requerida como señalamiento de brújula en todos los escritos *morales* anteriores a la *Crítica de la razón dialéctica*. He considerado ese tema en *La ética al paio*, de próxima publicación. Volvamos a Weber: para él, el existencialismo sartreano resultaría valioso en los debates actuales sobre la objetividad de la ética y la psicología, así como en aquellas disciplinas que, desde diversas fuentes, encaran la problemática teórica sobre el carácter y la individualidad.