

Álvaro Zamora Castro

## Exordio para quienes piensan “la teoría moral sartreana es una y es definitiva”

---

[...] *el deber es la heteronomía vivida como autonomía.*  
(Jean-Paul Sartre, Conferencias de Cornell, 1965)

**Resumen:** *Se perfila aquí una temática poco examinada en nuestro medio: la evolución de Sartre en terrenos de lo moral y el hecho de que no produjo una obra coherente y definitiva en ese campo. Se trata de un exordio, quizá puede tomarse cual invitación para investigar un asunto cuya amplitud y complejidad es vasta, máxime que gran parte de los correspondientes textos sartreanos es inédita o póstuma.*

**Palabras claves:** *Ética. Moral. Conciencia. Práctico-inerte. Autenticidad. Situación.*

**Abstract:** *The topic outlined here is still unexamined in our midst: the evolution of Sartre on moral grounds and the fact that he did not elicit a consistent and definitive work in this field. This is a prologue, which perhaps may be an invitation to inquire a matter whose size and complexity is vast, especially since much of the relevant texts are unpublished or posthumous Sartrean.*

**Keywords:** *Ethics. Moral. Awareness. Practical-inert. Authenticity. Situation.*

### 1. Callejones de la teoría

Suele recorrer nuestra academia el criterio de que la ética sartreana es una y que exagera la libertad del individuo, se opone a la mala fe,

al catolicismo, a la reflexión constituyente, a pensadores como Kant o Gide, a Freud, Skinner y otros deterministas. Una inclemente responsabilidad se asocia con tal ética: cada cual es absoluta e irremediamente responsable por sus actos; idea que ha sido equiparada o confundida, a veces, con una inverosímil causalidad moral que Borges, en su *Historia universal de la infamia* (1999, I, 295), atribuyó al religioso Bartolomé de las Casas.

Concedámoslo, hay una oferta de tal índole en la obra de Sartre; no solo en los rigores del ensayo filosófico, sino en obras literarias como *La náusea*, *Los caminos de la libertad*, un cuento titulado “Intimidación” o en *Las moscas*. De hecho, tales muestras de literatura obedecen a lineamientos de *El ser y la nada*, libro de ontología fenomenológica donde el filósofo anuncia la redacción eventual de una obra “en el terreno moral” (1966, 760), la cual también se encuentra insinuada en *La trascendencia del ego*.

Le dedicó a esa *Moral* gran cantidad de páginas; pero no pudo consumirla. Pese a ello, casi toda su obra se encuentra matizada *moralmente* o desemboca en intereses, preocupaciones y connotaciones de tal índole. Hay materia ética en la novela, el cuento, el teatro sartreano, en casi todos los estudios o artículos de *Situaciones*, en los textos sobre la colonización, sobre el papel de la literatura e incluso sobre amigos suyos que dejaron de serlo, como Aron y Camus; así sobre Cuba, el marxismo y los judíos; también en las alternativas psicoanalíticas que ofrece en *Las palabras*, en los libros sobre Baudelaire, Genet y Flaubert.

Hoy puede afirmarse que cuando Sartre dice o pretende un fuero de filosofía política, lo que brota de su pluma o de su *praxis* es, en realidad, algo relativo a la moral.<sup>1</sup> *Cuestiones de método* y la *Crítica de la razón dialéctica* no escapan de tales agujajes. El mismo filósofo escribió, en los *Cuadernos de guerra* (1983, 226), que “jamás la moral se ha distinguido, a mis ojos, de la metafísica”. Retrospectivamente podríamos agregar que, en cierta forma, tampoco eximió de esa distinción a las otras ramas del saber.

De teoría moral, propiamente, se cuenta hoy con escritos publicados después de la muerte del filósofo.<sup>2</sup> De los años sesenta “existen cuatro textos, todos inéditos” (M. Aragüez 2005, 65) pero historiográficamente muy significativos sobre moral: las notas para una conferencia en Roma (165 páginas manuscritas, 139 dactilografiadas), un ensayo que el poco confiable “John Gerassi tituló *Moral de Sartre de 1964*” (499 cuartillas dactilografiadas), aproximadamente cien páginas de 1965, y las *Conferencias de Cornell* (casi 400 páginas), que en protesta contra la guerra de Vietnam, Sartre se negó a impartir.

Probablemente trabajó en otros textos, pero –según entrevista de 1975 concedida a Michel Contat– perdió la mayoría.<sup>3</sup> Habrían sido apuntes o cuadernos a los que consideraba “inconclusos” y “oscuros”. Abordaba en ellos ideas que abandonaría tras larga reflexión o nunca desarrollaría totalmente (Sartre, 1975, 112). Llegó a decir que el interés eventual en ellos radicaría, tras su muerte, en representar lo que había dejado sin terminar: “esos textos permanecen tal como fueron en mi vida, y las oscuridades permanecen, aún cuando quizá no sean oscuridades para mí” (Sartre, 1975, 113).<sup>4</sup> No se trata solo de escritos sobre la moral, pero la aseveración resulta particularmente atinente en dicho ámbito.

Es verdad, entonces: en cierta época Sartre investiga y trabaja la moral según la línea expuesta en *El existencialismo es un humanismo*, fundada en *El ser y la nada* y demás trabajos fenomenológicos. De ahí la versión ética más difundida sobre el filósofo en nuestras aulas o, al menos, la mejor conocida, la que sus acólitos y detractores *subjetivistas* suelen considerar mejor articulada.

Pero el criterio que convierte dicha tendencia<sup>5</sup> en la ética definitiva de Sartre resulta equívoco.

De hecho, la teorización moral lleva al filósofo por un conflictivo callejón teórico: estrecho y largo entre las paredes de la libertad y la determinación. Durante su *caminata*, evoluciona política, filosófica y literariamente. Asume las paradojas de su visión original y la replantea parcialmente –mejor decir: dialécticamente– busca otras rutas, se nutre críticamente con métodos del psicoanálisis y la sociología, bebe en las fuentes del marxismo, experimenta con anfetaminas y otras drogas.<sup>6</sup>

El enfoque cuya exposición suele privilegiarse en nuestra academia es puesto a juicio por él mismo: “en la medida en que mi sistema no podía explicar todo, yo tenía que colocarme fuera de él” (1977, 59).

Es cierto que Sartre no descarta del todo lo construido en predios fenomenológicos; tampoco concluye su ética. Más aún, puede asegurarse, con visión retrospectiva, que la moral sartreana es un híbrido. Se encuentra llena de aciertos, sugerencias y también de contradicciones. Si se quiere, la pretensión de darle un carácter definitivo y una fundamentación apodéctica constituye un fracaso; y, pese a ello, su evolución, sus puntos de inflexión y la insistencia sartreana de pensar contra sí mismo resultan interesantes filosóficamente; incluso señeras y, sobre todo, muy influyentes.

La publicación póstuma de muchos escritos ilumina las idas y venidas teóricas, las renunciadas y, quizá, las frustraciones de filósofo. Debe aceptarse, sin embargo, que la obra autorizada en vida prima siempre sobre las letras que solo han servido a su autor para abrir fronteras; un borrador o unas notas –aunque contengan miles de cuartillas– no dejan de ser intentos y, si tras la muerte de Sartre se han dado al público, no han perdido por eso su carácter de *abandono intencional*, aunque aclaren –o inclusive oscurezcan– aspectos del proceso teórico sartreano.<sup>7</sup> Podría agregarse, tras leer el *Autorretrato a los setenta años* (1977, 9-30), que en dicha intención se trasunta cierta vanidad de aquel intelectual que gozaba de ventajosas condiciones socio-económicas (de clase)<sup>8</sup> y que deseaba ser discutido y revivido intelectualmente tras su muerte.

Insistamos: una tesis acabada no es el proyecto para iniciarla y escribirla. Los escritos póstumos no sustituyen *lo concluido y autorizado* por Sartre en vida. Pero, evidentemente, le permiten

hoy al especialista o al historiador entender *algo más* sobre las fuentes de trabajo del filósofo y sobre las vías que procura abrir *a sus aguas*. Servirán también para retomar problemas o inspirar investigaciones. Algunos se apoyan en esos textos, para denostar la figura del pensador o la consistencia de sus propuestas.<sup>9</sup>

De la primera visión sartreana sobre la moral –deudora de una perspectiva originada en su trabajo como fenomenólogo– la cuenta se halla en *El ser y la nada* y su menú literario es rastreable en *La náusea*, *El muro*, *Las moscas*. Enriquecida o matizada por la *praxis* política y por la certeza de que el primer enfoque supone paradojas, ese planteamiento moral se modifica en piezas como *El diablo y Dios*, *Kean*, *Los secuestrados de Altona*, *Las troyanas*.

En el fondo específicamente teórico de tales piezas literarias hallamos evidencias de sus textos inconclusos: una reconsideración social e histórica de los problemas que ha planteado desde la perspectiva individualista, así como una revaloración de los *determinismos* que pesan sobre el sujeto. Hay libros abortados, transformaciones teóricas pero, en rigor, son *Cuestiones de método* y *Crítica de la razón dialéctica* los volúmenes que arrojan al mundo lo conservado o elegido por Sartre para representar *su* pensamiento. Y sin embargo esas dos obras, untadas con *lo moral* aquí, allá y acullá, no implican el acabamiento ni la formulación definitiva de una ética.

En *El idiota de la familia*, Sartre aventura un tejido que imbrica hilos metodológicos diversos y una visión del hombre muy compleja. Se refleja ahí, además, una vivencia personal y un compromiso literario que va construyendo *al paso* y desde las ideas que antes ha desarrollado. Pero en varios sentidos –y también adrede– Sartre ha dejado inconclusa esa especie de *suma* conceptual.

Diremos, entonces, que normalmente ha recorrido nuestras aulas una de las formulaciones éticas de Sartre. Pero su ubicación sistemática en la obra del filósofo, sus encrucijadas y reformulaciones –inclúyanse las modificaciones eventuales, sus fundamentos y errores– podrían verse mejor cual exigencia investigativa o labor pendiente.

## 2. De la inclemente libertad a lo práctico-inerte

*Las moscas* –versión sartreana de la Orestíada–<sup>10</sup> constituye seguramente la representación dramática más dura de la moral que se desprende de *El ser y la nada*.<sup>11</sup> El estreno data de 1943, en el Teatro de la Cité, París.

El Orestes sartreano descubre que ser hombre significa ser libre. Su libertad corresponde al ser-para-sí, cuyo sentido remite a la intencionalidad decantada a partir de la fenomenología.

Aunque la articulación sistemática de las nociones *libertad* y *ser-para-sí* ofrece cierta dificultad, sobre todo cuando se examinan sus consecuencias axiológicas, en el espacio de un exordio como este diremos solamente que ambos términos (‘libertad’, ‘ser-para-sí’) coinciden con la espontaneidad absoluta de la conciencia (intencionalidad) descrita en *Lo imaginario*, en *El ser y la nada*, en el *Bosquejo de una teoría fenomenológica de las emociones* y en *La trascendencia del ego*.<sup>12</sup>

El uso que hace Sartre de uno y otro término merece análisis y una atención rigurosa, que exceden ampliamente lo que aquí se pretende.<sup>13</sup> Baste decir que, en *Las Moscas*, el protagonista representa el ideal del hombre que se descubre como libertad: solitario y autónomo en sus decisiones con respecto de cualquier circunstancia externa.

Según el Sartre de esos días, hasta en una situación límite el hombre es libre. No importa si esa libertad solo sirve para escoger, frente a la adversidad, la muerte. Y –debe ratificarse la idea– es libre, ciertamente. Pero el sentido de *esa* idea de libertad no es *simplemente* el que suele entenderse cuando se relaciona la acción moral con la voluntad.

Para Sartre, el para-sí es pura intencionalidad o, si se prefiere, un puro e inmediato advenir al mundo cual *nihilización* radical. No depende de la voluntad; aunque, inversamente, la voluntad no sería concebible sin esa *nihilización* mundana del para-sí. Dedico trabajo a ese tema en otro lugar. Baste aquí apenas una indicación atingente al mismo: esa libertad entendida cual para-sí supone problemas para la ética, pues si la nada no puede engendrar al ser, tampoco puede crear el valor.

El agente solo podrá escoger entre lo ya existente *afuera*, cual en-sí. Pero si, por ejemplo el Orestes de *Las moscas* pretende ser auténtico, ha de reconocer que no está determinado radicalmente desde *afuera*, ya sea por valores imperantes o por sus contra-valores. Se advierte en esto una paradoja que corre de lo ontológico a lo moral. Nos parece que Sartre no logra resolverla. De haberlo hecho, quizá habría podido precisar las razones para que sea imposible cualquier *moral pretendidamente definitiva en el futuro*.

Se elige en situación, nunca en el vacío. Mas dicha *situación* constituye el encuadre en que la subjetividad se orienta hacia el valor (incluso lo inventa en cierta forma, lo constituye, pero no lo hace *de la nada*). Nada se puede imponer desde fuera. Ni su carácter ni sus modalidades. Nada absolutamente determina, cual verdad apodíctica y desde el exterior, lo que *debe hacerse*, cual si fuera el origen de una relación de causa a efecto.<sup>14</sup> Cuando la sociedad pretenda imponer su valor, solo podrá lograrlo (incluso si lo hace mediante la violencia) cuando el individuo haga *suyo* lo que se le impone: la elección se halla siempre en el dominio de la subjetividad.

De acuerdo con esto, Orestes procura ser auténtico: reconoce que la libertad es un poder *nihilizador*; y advierte que nada ni nadie –incluyendo a Júpiter– puede robársela o alienársela. También se da cuenta de que dicha libertad (en su aspecto positivo) implica, paradójicamente, la irrenunciable obligación de proyectarse hacia el futuro<sup>15</sup> (no elegir es elegir), y que, por todo eso, pesa sobre él una responsabilidad absoluta e irrenunciable por lo actuado. He ahí una condición existencial de todos y de cada cual.

Desde esa concepción, Sartre rechaza en forma radical –al igual que su personaje Orestes– las determinaciones exteriores y simultáneamente reconoce “en el agente, más allá de la exterioridad, una determinación en la interioridad” (Sartre en Contat, M. y Rybalka, M., 1970, 735-745).

A diferencia de Kant, quien solo considera moral el acto realizado por deber, Sartre afirma que *cometer* un acto –cualquiera que sea– implica la elección del hombre (de toda la humanidad). Se trata de la afirmación de un deber que se elige como pivote moral, que no se impone pasivamente desde afuera sobre el sujeto, cual sucede

cuando una “bola recibe el choque de otra bola”. El agente elige; lo elegido es una posibilidad *de ser*. No hay recurso velado a cierto trasmundo, a la prescripción enarbolada desde una presunta e inalcanzable realidad *nouménica*.

Áspera visión la de Sartre en este asunto: no puede contarse con Dios ni con la naturaleza para derrotar en el terreno moral al nazi o al torturador, al terrorista o al colonizador, al corrupto. Y, sin embargo, nada le servirá para defender su propia visión cual si fuera apodíctica y absoluta, pues ello supondría una contradicción en su sistema.

El tema supone dificultades axiológicas enormes y más preguntas que respuestas en torno de las implicaciones teóricas de la acción voluntaria y de la racionalidad en la toma de decisiones *auténticas e inauténticas*. Indirectamente, remite a la tensión existencial entre la libertad y la determinación. En los *Cuadernos para una moral*, Sartre procura decantar, en tal sentido, el papel del conocimiento en el compromiso; en la paradoja *del elegir*. Bien señala C. Amorós (1991, 134): “la libertad al proyectarse en sus fines, ilumina el ser en cuanto lo somete –a la vez ella misma se somete– a la contrastación «véri-fiante»”.

Si en el periodo dominado por tesis de *El ser y la nada* Sartre reconoce la posibilidad de acciones colectivas, lo hace en tanto sólo ve cierta *coincidencia* entre los proyectos de muchos agentes sociales. Con otras palabras: prevalece en su ética de entonces el individualismo, pese a reconocer –también en *El ser y la nada* (1966, 759)– que “la serialidad [...] reina sobre el mundo” y que, al aceptarla cual si se tratara de una naturaleza de su ser, el hombre actúa de mala fe, es decir, se constituye a sí mismo cual “obediencia pasiva” de ideas y costumbres que promueven obediencia al “objeto deseado”.

Entre las erinias y Júpiter, Orestes elige a las erinias. Para el Sartre de esa época, cuando el caso límite de la tortura constituye una realidad (en la guerra, en la colonización, en el terrorismo de Estado y las acciones de los servicios secretos de las naciones, etc.) la víctima puede siempre elegir el silencio como valor y como arma.<sup>16</sup> He ahí el sentido de la *reflexión purificadora*, que ha de oponerse a la mala fe. Su posibilidad se advierte en *El ser y la nada*; sin embargo, no sirve de base

firme para consumir una ética prescriptiva absoluta, como la que Sartre ofrece escribir en dicho libro y luego de notables esfuerzos abandona.<sup>17</sup>

En *El diablo y Dios*<sup>18</sup> –pieza estrenada en 1951, en el Teatro Antoine de París– se representa una versión más compleja y dialéctica de la libertad: Goetz –el protagonista– no halla la autenticidad radical (como la de Orestes en *Las moscas*) aunque a lo largo de la obra revela el ideal de hacerlo de otra forma: horrorizando y llevando la guerra a los súbditos, ya que no tiene otra manera de amarlos: –“hay que hacer esta guerra y la haré”, dice cuando se compromete en el contexto de su realidad histórica, al final de la obra. Evocando un análisis de J. Martínez (1980, 268) sobre la inscripción política de la ética, podría decirse que *El diablo y Dios* evidencia la revaloración sartreana de “las circunstancias socio-históricas”, en tanto que estas “convierten el proyecto de construir una moral abstracta universalmente válida en algo irrealizable”.

El filósofo reorienta su enfoque con respecto de la influencia –quizá la coparticipación– de *los otros*, de los valores, del mundo exterior en la textura de *lo moral* y, sobre todo, en el carácter de lo que Hegel denominaba *eticidad*. Simone de Beauvoir (1984, 242) recuerda que, si en la época de *Las moscas* Sartre creía que para superar las determinaciones de la situación basta un movimiento subjetivo, en 1955 vertía en su obra el convencimiento de que “a menudo las circunstancias nos roban nuestra trascendencia”. Este enfoque se insinúa en *Saint Genet, comediante y mártir*, un crudo psicoanálisis *sartreano* del poeta Jean Genet.<sup>19</sup> Con términos de nuestro exordio, diremos que la moral de Sartre ha cambiado. De ahí una invitación para reconocer en ella las transformaciones; lo que conserva de la primera época, lo que redefine las razones de tal evolución y las razones por las cuales sus metas resultan inalcanzables.

La mayor parte de tales revisiones y replanteamientos obedece a su lectura del marxismo y a sus enfrentamientos con los comunistas, a quienes acusa de haber falseado la filosofía marxista. Pensar y escribir la *Crítica* también “representó” –según ha dicho a sus 70 años– “una manera de ajustar cuentas” con su propio pensamiento (Sartre, 1977, 60).

Desde el interés que aquí se invoca, diremos que esa obra explora aspectos de la antropología que impactan en la ética e incluso modifican sus primeros planteamientos. Baste un ejemplo: la noción de *serialidad* remite a la confluencia de las prácticas individuales, las que, como resume Amorós (1991, 135), “están dispuestas de tal modo que se produce entre ellas una alteración sistemáticamente recurrente, constituyendo cada una de ellas, y de forma giratoria con las demás, un centro de fuga” merced al cual los efectos de cada acción escapan al agente y a su grupo bajo la forma de un “efecto pseudosintético”. Nos hallamos en terrenos de lo práctico-inerte, de la necesidad y la escasez, de ciertas formas de la determinación que Sartre no contempla en sus obras anteriores.

El filósofo de la libertad se dedica a estudiar la determinación. “Para las personas que han leído *El ser y la nada* –aclara en una nota de la *Crítica*– el fundamento de la necesidad es práctico: es el Para-sí como agente descubriéndose primero como inerte o, mejor, como práctico inerte en el medio del En-sí” (1979, I, 366). Pero ese hilo se tiende por extensos pasadizos: la inclemente libertad acuñada en predios fenomenológicos ha madurado para captar al hombre de la escasez, de la reciprocidad negativa que ya se insinuaba, aunque con otros matices, en el infierno teatral de *A puerta cerrada*. Ahora, la libertad no coincide totalmente con la espontaneidad consciente del para-sí;<sup>20</sup> al menos no coincide con el derecho de *ejercer-se* cual absoluto ontológico, sino solo como lo relativo ético.

En medio de la materialidad, de la historia, la necesidad enajena al hombre; es decir, lo impele existencialmente y lo obliga a captarse “originalmente como Otro distinto del que es y en la dimensión de la alteridad” (Sartre, 1979, I, 366). Invoquemos, en tal sentido, un pasaje de la *Crítica* (1979, I, 238), donde Sartre ata su pasado existencialista con el atardecer de su obra:

Es imposible *existir en medio de los hombres* sin que se vuelvan objetos para mí y para ellos por mí sin que yo sea objeto para ellos, sin que por ellos tome mi subjetividad su realidad objetiva como interiorización de mi objetividad humana.

Entender tal aseveración supone, como antecedente, la lectura de los textos dedicados en *El ser y la nada* al ser-para-otro. Mas no se despliega en la *Crítica* un esfuerzo por volver la reflexión sobre tal estructura ontológica; Sartre ha preferido agrupar ahí ejemplos de “la presencia material que determina al tercero de las relaciones humanas” (Martínez, 1980, 339).

*Los secuestrados de Altona* y *Las troyanas* están lejos de *Las moscas*, pese a sus connotaciones respecto del *pro-yecto de existir*. Son piezas teatrales donde Sartre exhibe la alienación y cómo la libertad puede ser coartada desde su origen. Hay en ellas una valoración profunda de aspectos que, antaño, la moral existencialista rechazó o no consideró sistemáticamente. Se ha mencionado ya un ejemplo: la libertad como derecho o, si se prefiere, la libertad coagulada en lo práctico-inerte.

De tantas encrucijadas y recorridos todavía merece atención, en un exordio como este, la hebra ética que se entreteteje en las páginas de *El idiota de la familia*.<sup>21</sup> Ciertamente que su principal propósito de no es *la Moral*, sino “probar que todo hombre es perfectamente cognoscible, siempre que se utilice el método apropiado y que se tengan los documentos necesarios” (Sartre, 1977, 22). Pero, en la vida del Flaubert sartreano hay almanaques cifrados éticamente.

Desde nuestro enfoque, la noción de *pasividad* desplegada en dicha obra resulta medular; también son fundamentales las relaciones entre la constitución personal, la imaginación y la moralidad. Por otra parte, incurre Sartre en un abordaje particularmente sugestivo del objeto de estudio: mostrar a Flaubert tal como fue *objetivamente*, es decir, como polo unificado y unificador de datos históricos que lo representan o informan sobre él *objetivamente* y, a la vez, tal como Sartre lo *reconoce*, lo *comprende* e incluso lo imagina.

Para finalizar este exordio, conviene llamar la atención sobre la presunta transformación moral de Sartre antes de morir. En un diálogo con su secretario (cf. Lévy, 2001, 539-567) afirma haber hallado al fin el camino para su moral definitiva y confiesa su (nueva) fe en el Talmud y la Tora. Ante tal declaración, Simone de Beauvoir, sus amigos y los seguidores de su carrera quedan atónitos. Pero eso es tema para otras reflexiones. Baste ahora un llamado a la

prudencia: reconocer de la moral sartreana ciertas líneas interesantes, polémicas, sugestivas e incluso influyentes en el pensamiento contemporáneo, mas no una visión definitiva, como suele atribuírsele en ciertas aulas.

## Notas

1. He ahí una próspera tesis de trabajo; al menos, una invitación para investigar (sin prejuicio y como no se lo han propuesto hasta ahora nuestros académicos) esa línea de la producción sartreana.
2. Hoy se puede encontrar gran cantidad de escritos sobre las publicaciones póstumas de Sartre y sobre aquellos trabajos del filósofo que permanecen inéditos. Un mapeo interesante y, en él, un breve análisis de las *Conferencias de Cornell* ha sido publicado por J. M. Aragüés en *Dianoia* (2005). P. Verstraeten (quien ha publicado en nuestro medio –*Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*– un complejo artículo sobre la *Crítica de la razón dialéctica*) dedica complejas líneas a trabajos sartreanos inéditos en *Sur les écrits posthumes de Sartre* (1987); de C. Cordúa resulta notable, sobre estos temas, el título *Gerencia del tiempo* (1994); y Celia Amorós ofrece, en *Los escritos póstumos de Sartre* (1991), una revisión profunda de dicha obra sartreana.
3. Algunos correspondían a la *Phyché*, dos capítulos inéditos de la *Crítica de la razón dialéctica* estarían en la lista, así como algunas partes de la *Moral* prometida en *El ser y la nada*, a la que se dedicó entre 1947 y 1949.
4. Nos parece interesante y polémica la publicación póstuma de tantos y tan variados escritos. Sartre se aventura en ellos por caminos de los que luego sale; hay temas y enfoques que no le satisfacen o no logra concluir coherentemente. Pero no generalizamos un criterio de Ornella Pompeo –válido seguramente en relación con autores italianos de los años cuarenta y cincuenta– cuando afirma que “la publicación de los inéditos sartreanos ha modificado profundamente, en el transcurso de pocos años, la imagen de Sartre” (en Farina, Tognonato y otros, 1996, 81-97). Sin embargo, debe aceptarse, con dicha autora, que esos escritos pueden servir para dar seguimiento al desarrollo del filósofo; también para reconocer problemas, replantearlos o establecer su relación con aquellos que en su momento escogió para publicar.

5. La cual es característica del modo de pensar que abrió a Sartre las puertas de la fama. Resulta claramente identificable en su obra –eso no se discute– y se constituye en el terreno por donde los críticos (sobre todo de los años cincuenta y sesenta) han caminado con cierto placer o con desprecio. La visión moral que se decanta en escritos tardíos, como la *Crítica de la razón dialéctica*, ha sido menos estudiada; algunos manuales incluso la bordean.
6. Algunos biógrafos (por ejemplo, S. de Beauvoir, F. Jeanson, A. Cohen-Solal, J. Gerassi) han señalado que tal práctica incide creativamente en obras como *Lo imaginario*, *La náusea* y *Los secuestrados de Altona*. En esta última, el protagonista (Franz) es juzgado por un tribunal imaginario de cangrejos, los cuales pueden relacionarse con aquellas langostas imaginarias que perseguían a Sartre por París durante los delirios provocados por el alcaloide. Ante tales experiencias, el concepto de libertad como espontaneidad absoluta y autónoma con respecto de todas las determinaciones que sobre ella se pretendan (*El ser y la nada*) parece cuestionable o, al menos, tema para una efervescente polémica. Conviene anotar que las entrevistas publicadas por Gerassi (*Conversaciones con Sartre*) se han puesto en duda y ciertamente están pobladas de datos erróneos (entre muchos, el de confundir a Lacan con Lagache, quien asesoró y veló por Sartre en lo del uso de la mescalina), si no de anécdotas falsas. Sobre la ingesta de anfetaminas durante la redacción de la *Crítica de razón dialéctica*, en 1957, llegó a trabajar “diez horas diarias, masticando cápsulas de coridrán” (Sartre, 1977, 60); informa el mismo Sartre que le “daban una rapidez de pensamiento y de escritura que era por lo menos el triple” de su ritmo “normal”. Acaso esas experiencias sirvieron de ejemplo (moral) a muchos bohemios incautos o ignaros, que consumieron drogas y profesaron, cual si se tratara de una religión laica, alguna versión simplificada o tonta del existencialismo.
7. Autores como Pompeo, Amorós, Aragüés, Cordua y Vargas, sostienen la tesis de que los escritos póstumos confirman en Sartre una evolución de pensamiento y permiten descartar la idea de que la distancia conceptual entre *El ser y la nada* y la *Crítica de la razón dialéctica* habría de ser entendida cual salto (y con él, una ruptura radical) de un sistema filosófico a otro. Esa tesis de la continuidad ha sido defendida –basándose en la obra publicada en vida– por autores como Audry, Jeanson, De Beauvoir, Martínez; en cierta forma –en nuestro medio académico– esa tesis discurre en el destacado trabajo de R. Ángel Herra sobre la antropología sartreana.
8. Por una parte, perteneció a una familia burguesa y vivió cómodamente, famoso y con los privilegios de un buen burgués europeo. Por otra, aunque generó animadversión entre católicos y entre extremistas de derecha e izquierda, vivió en un momento y lugar donde su obra no sufriría los efectos de contención ideológica y la violencia oficial como la que en el pasado sufrieron Bruno, Galileo e incluso Descartes. Sartre tampoco estuvo sometido a persecución y encierro, como los que han debido soportar Solzhenitsyn, Assange, Snowden o los empleados de algunos consorcios transnacionales.
9. No solo de aquellos que lo enfrentaron desde el principio; se ha documentado también el *uso tergiversado* que Beny Lévy (también conocido como Pierre Victor) hizo de la figura, así como de ciertas declaraciones y algunos escritos de Sartre tras la muerte del filósofo.
10. Como Picasso o B. Gates en sus respectivos campos, Sartre toma y reformula en el suyo ideas de otros filósofos y escritores. De Husserl, por ejemplo incorpora la noción de intencionalidad, pero la modifica e incluso la vuelve contra el filósofo alemán. De Heidegger adopta conceptos muy conocidos (*ser ahí*, *ser con*, etc.), aunque opone a su gestor análisis demoledores. Algo parecido hace con ciertas ideas freudianas y con el método progresivo-regresivo de Henri Lefebvre. En la literatura sartreana también hay procedimientos semejantes a ese; por ejemplo, Sartre reescribe a su manera y según sus intereses lo de Esquilo, lo de Dumas; hay indicios de Goethe y Cervantes en *el Diablo y el buen Dios*.
11. Los biógrafos también indican que Sartre procuró practicar una ideología moral y el rigorismo personal correspondiente cuando volvió de su cautiverio, en 1941.
12. Aunque, como indica Flajoliet (2008, 823), en *La trascendencia del ego* Sartre prefiere caracterizar la conciencia cual espontaneidad; pero eso no implica descartar la idea, desarrollada en la obra fenomenológica posterior, de que dicha espontaneidad sea entendida como libertad. Es decir, el término ‘libertad’ acentúa connotaciones morales que posiblemente Sartre no tenía interés de desarrollar en *La trascendencia del ego*.
13. A propósito de esos usos, recomendaremos, desde luego, *El ser y la nada*. A falta de dicha obra,

- el libro *Sartre*, de C. Audry, ofrece una transcripción del texto respectivo. De J. Contreras, merece atención *Sartre, la filosofía del hombre* que, en personal criterio, supera filosóficamente en mucho a las obras de Jeanson, que solo le ganan en anécdotas y popularidad. Sobre el tema también puede consultarse el capítulo 12 de *Sartre y los prolegómenos a la antropología* (Herra, 1968, 73-84; la EUCR ofrece una edición más reciente); también resulta filosóficamente superior a los de Jeanson. Desde luego, hay infinidad de obras sobre el asunto; algunas de reciente publicación. Si se consulta algún manual, diccionario o historia de la filosofía, conviene verificar su enfoque y calidad.
14. Sobre el tema, cf. las obras ya recomendadas.
  15. Que la proyección lleve al suicidio no merma su carácter originario.
  16. Es curioso que esta idea, por la que algunos marxistas han denostado en demasía la propuesta ética orientada desde *El ser y la nada*, haya sido por ellos tan aplaudida en *Pedro y el capitán* y el resto de la conocida oferta moral de Mario Benedetti (la cual no se reduce al ámbito literario).
  17. En el *Autorretrato a los setenta años* (1977, 19), S. de Beauvoir pregunta a Sartre si considera “imposible” lo que él, en “*El ser y la nada*, llamaba reflexión purificadora o no cómplice, condición de autenticidad? Sartre contesta: –“Bien sabe usted que esa reflexión no la describí nunca. Dije que podría existir pero no he mostrado más que hechos de reflexión cómplice. Y luego descubrí [durante los desarrollos teóricos y prácticos que lo llevaron a la *Crítica de la razón dialéctica*, desde luego, es decir, en un periodo posterior de sus reflexiones sobre la moral] que la reflexión no cómplice no era una mirada diferente de la mirada cómplice e inmediata, sino el trabajo crítico que se puede hacer durante toda una vida sobre mí mismo, a través de una *praxis*”.
  18. “A mi gusto –escribe el filósofo y escritor costarricense (catedrático de filosofía, especialista en la obra de Sartre, autor de *Sartre y los prolegómenos a la antropología*)– su gran libro [de Sartre] es *El diablo y el buen Dios*, título con que también se conoce en español la obra. Con razón, el de la pasión inútil, el del infierno en los demás, se movió siempre entre dios y el diablo, inventándolos cada vez y rechazándolos con ganas”. (“Evocar a Sartre en un día de invierno”; en: [www.nacion.com/archivo/Evocar.Sartre-día-invierno\\_0\\_1252874873.html](http://www.nacion.com/archivo/Evocar.Sartre-día-invierno_0_1252874873.html)).
  19. Pero, comparado con el trabajo sobre Flaubert –ese muerto que para Sartre constituye “una totalidad acabada”– el estudio sobre Jean Genet es –como dice el mismo Sartre (1977, 21)– menos completo”, ya que Genet, como todos los vivos, se oculta, “se disfraza” y porque el hecho de ser coetáneo de Sartre, implica que deba ser considerado todavía como una existencia abierta en sus posibilidades.
  20. No se entienda que con esta frase se da razón a Merleau-Ponty, cuando afirma que la conciencia sartreana es una *conciencia testigo*. De hecho, pensamos que tal crítica procede de una lectura tendenciosa de Merleau-Ponty (como ha mostrado certeramente en su momento S. de Beauvoir).
  21. En *El idiota de la familia*; a propósito de Flaubert y en el casi obsesivo proyecto para situar a un hombre a partir de sus elecciones más básicas e incluso desde la ontología, la psicología, la antropología, la clase y la ideología; en su familia, en la vida cotidiana, en la historia.

## Referencias

- Amorós, C. (1991). Los escritos póstumos de Sartre. *Revista de Filosofía (Universidad Complutense)*, 3 y 4, 5, 1991, 133-162.
- Beauvoir, S. de (1986). *La fuerza de las cosas*. (Trad. de E. De Olazo). México, D. F.: Hermes.
- Borges, J. L. (1996). *Obras completas. I*. Barcelona: Emecé.
- Cohen-Solal, A. (1988). *Sartre 1905-1980*. (Üb. E. Groepler). Hamburg: Rowohlt.
- Contat, M., Rybalka, M. (1970). *Les écrits de Sartre. Chronologie, bibliographie commentée*. Paris: Éditions Gallimard.
- Cordúa, C. (1994). *Gerencia del tiempo*. Consultado en el Internet, 24, 09, 2013 a las 23, 45 hs. en: [www.memoriachilena.cl/archivos2/pdfs/MC0031093.pdf](http://www.memoriachilena.cl/archivos2/pdfs/MC0031093.pdf).
- Farina, G., Tognolato, C. & al. (2001). *Sartre contra Sartre*. (Trad. de R. Ariolfo). Buenos Aires: Del Signo.
- Flajoliet, A. (2008). *La première Philosophie de Sartre*. Paris: Honoré Champion.
- Gerassi, J. (2012). *Conversaciones con Sartre*. (Trad. de P. Feixas). Madrid: Sexto piso.
- Herra R., R. Ángel. (1968). *Sartre y los prolegómenos a la antropología*. San José: Publicaciones de la Universidad de Costa Rica.
- \_\_\_\_\_. (2012). Evocar a Sartre en un día de invierno. Consultado en el Internet, 30, 09, 2013, a las 23, 50 hs. en: [www.nacion.com/archivo/Evocar.Sartre-día-invierno\\_0\\_1252874873.html](http://www.nacion.com/archivo/Evocar.Sartre-día-invierno_0_1252874873.html).

- Jeanson, F. (1975). *Jean Paul Sartre en su vida*. (Trad. de M. S. de Mora y J. Echeverría). Barcelona: Barral.
- Lacruz, M. (1995). *El viaje a Argos. Derivas en los escritos póstumos de J-P.Sartre*. Zaragoza: Mira.
- Levy, B.-H. (2001). *El siglo de Sartre*. (Trad. de J. Vivanco). Barcelona: Gasset & Fraguas.
- \_\_\_\_\_. (2005). *Sartre en la encrucijada*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Martínez, J. (1980). *Sartre: la filosofía del hombre*. México, D. F.: Siglo XXI, Editores.
- San Mateo, M. (1975). *Ontología y ética en Sartre*. Tucumán: Universidad Nacional de Tucumán.
- Sartre, J.-P. (1976). *El ser y la nada*. (Trad. De J. Valmar). Buenos Aires: Losada.
- \_\_\_\_\_. (1977). *El existencialismo es un humanismo*. (Trad. de V. Pratti). Buenos Aires: Sur.
- \_\_\_\_\_. (1972). *Crítica de la razón dialéctica*. 1 y 2. (Trad. de Lamana). Buenos Aires: Losada.
- \_\_\_\_\_. (1975). *El idiota de la familia*. 1 y 2. (Trad. de P. Canto). Buenos Aires: Tiempo Contemporáneo.
- \_\_\_\_\_. (2005). *Entwürfe für eine Moralphilosophie*. (Üb. H. Shöneberg u. V. Von Wroblewsky). Hamburg: Rowohlt.
- \_\_\_\_\_. (1975) *Situaciones X: Autorretrato a los setenta años*. (Trad. de J. Schvartman). Buenos Aires: Losada.
- \_\_\_\_\_. (1972). *Obras*. (Trad. de A. Bernárdez & al.). Buenos Aires: Losada.
- \_\_\_\_\_. (1983). *Les Carnets de la drôle de guerre*. Paris: Éditions Gallimard.
- Verstraeten, P. (1987). *Sur les écrits posthumes de Sartre*. Bruxelles: Université de Bruxelles.

**Álvaro Zamora Castro** (zamorar5@gmail.com). Doctor en Filosofía por la Universidad de Costa Rica. Catedrático jubilado del Instituto Tecnológico de Costa Rica.

Recibido: el miércoles 16 de diciembre de 2015.  
Aprobado: el martes 5 de enero de 2016.

