

Sartre y el mundo encantado de la libertad

Sartre and the enchanted world of freedom

Recibido: 15/7/2019

Aceptado: 20/8/2019

Dr. Jorge González Arocha ^{1*}

^{1*} Doctor en Ciencias Filosóficas. ensayista y editor.
Revista Publicando, Belgrado, Serbia.

Email: jorgearocha@dialektika.org

Para Citar: Gonzalez Arocha, J. (2019). Sartre y el mundo encantado de la libertad. *Dialektika: Revista De Investigación Filosófica Y Teoría Social*, 1(2), 22-41. Recuperado a partir de <https://journal.dialektika.org/ojs/index.php/logos/article/view/13>.

Resumen: En el presente ensayo se reflexiona desde una metodología histórica y fenomenológica sobre la centralidad del concepto de libertad en la obra del pensador francés Jean-Paul Sartre y su confluencia con la Revolución cubana. Se comienza caracterizando a grandes rasgos la filosofía de la libertad en su devenir histórico. En un segundo momento, se adelantan elementos para entender la vida y obra del filósofo francés. A esto le sigue una reflexión ensayística sobre la relación entre algunos de sus más importantes conceptos: Libertad, mala fe, responsabilidad y angustia; y se culmina valorando la visita del filósofo a Cuba junto a sus implicaciones. Las lecciones de Jean Paul Sartre (1905-1980) fueron muchas e interesantes, pero la concepción que sobre la libertad nos dejó puede acercarnos a ensayar nuevas respuestas para el confuso contexto contemporáneo que todavía responde a problemas de autodefinition.

Palabras clave: Jean-Paul Sartre, libertad, existencialismo, angustia, responsabilidad, mala fe.

Abstract: In this essay we reflect from a historical and phenomenological methodology on the centrality of the concept of freedom in the work of the French thinker Jean-Paul Sartre and its confluence with the Cuban Revolution. It begins by characterizing the philosophy of freedom in its historical evolution. In a second moment, elements are advanced to understand the life and work of the French philosopher. This is followed by an essayistic reflection on the relationship between some of its most important concepts: Freedom, bad faith, responsibility and anguish; and culminates valuing the visit of the philosopher to Cuba along with its implications. The lessons of Jean Paul Sartre (1905-1980) were many and interesting, but the conception that he left us about freedom may lead us to try new answers for the confusing contemporary context that still responds to problems of self-definition.

Keywords: Jean-Paul Sartre, existentialism, freedom, anxiety, responsibility, bad faith.

LA LIBERTAD: UNA SINFONÍA INCONCLUSA

Cuando Émile Zola se preguntaba: “¿Dónde están los hombres libres, (...) los que no encierran el pensamiento en el estrecho círculo de un dogma y avanzan francamente hacia la luz, sin miedo a desmentirse mañana y sin cuidarse más que de lo justo y lo verdadero?”¹, desconocía que *l'affaire Dreyfus* y su comprometida defensa constituirían una saga imperecedera.

Animaba al autor del *¡Yo acuso!*, como bien se hace ver en su texto, una intención: proclamar la libertad ley suprema del hombre moderno. Con anterioridad, esa noción ya había sido para los griegos el fundamento de su democracia y el paradigma sobre el que se construiría posteriormente lo que conocemos como filosofía. Durante el Medioevo, el pilar esencial del acercamiento a Dios, expresándose en una libertad que se constituye frente a la necesidad implementada por lo divino. En el Renacimiento había encarnado los nuevos valores estéticos y humanistas condensados en el hombre Vitrubio de Vinci. Pareciera que aquí la libertad comienza a ser una cierta capacidad de referenciar el sí mismo que somos, desde la sensibilidad y la propia experiencia externa que los sentidos testimonian.

Durante los siglos XVII y XVIII, es la principal motivación que encuentran científicos y filósofos en la transformación moderna de la sociedad. Y ahí se da una nueva asociación

interesante que refunda la libertad junto a una pretensión sistematizadora que aúna la espontaneidad a la necesidad, la filosofía al cálculo y las matemáticas, la extensión al pensamiento. Descartes, Spinoza, Leibniz, Hobbes, Malebranche, Rousseau, Voltaire, Kant o Hegel, son algunos de sus epígonos.

En ese mismo periodo, solo podemos encontrar un trabajo realmente sistematizador en el pensamiento clásico alemán. Y dentro de él, los abordajes más completos de la libertad en los sistemas de Schelling y Hegel. En el caso del primero, con el intento de componer un sistema de la libertad, de repensar la relación entre lo subjetivo y lo objetivo y el carácter trascendental impuesto por Kant a la filosofía. Y en el caso del segundo, en una fenomenología del Espíritu donde la enajenación acompaña la realización de la conciencia libre. Al final, la noción trabajada, solo queda como idea

totalizadora del conjunto completo y no como una posibilidad real de los hombres. Elemento este, que acompañará la reflexión marxista posterior.

Ya en la obra de Delacroix, *La libertad guiando al pueblo*, se percibe una imagen femenina con el torso desnudo acompañada de un niño, símbolo de ingenuidad. Por su parte, el pueblo bañado en lodo anda atrás donde la confusión se concreta en esos gestos de pasión y dolor. Un acto de sacrificio no basta, la escasa luz y los rostros pétreos nos inducen a pensar que sus batallas serán eternas y difíciles.

¿Cuánto de esto no hay en las vanguardias que la utilizan como estandarte contra lo clásico? ¿Cuánto de irreverente no apreciamos luego en el acto revolucionario y performático del Mayo Francés?: "Prohibido prohibir: la libertad comienza por una prohibición"; o "no me liberen, yo basto para eso".

Así pues, hay hoy nuevos pliegues, ofensivas, reescrituras de su historia y superaciones, fundadas algunas, infundadas otras.

Entre estas últimas, podemos recordar aquí el terror de dos guerras mundiales, las nada despreciables crisis económicas, los diferentes conflictos coloniales y neocoloniales. O el peligro inminente de la destrucción nuclear de la humanidad en un instante. Es decir, que a la claridad y distinción de su esplendor clásico ha sobrevivido también una exposición difusa y a la vez descarnada: la de la libertad que se niega a sí misma.

Por otra parte, y frente a este colorido e inagotable mapa sobre la libertad en el occidente europeo, un breve repaso por nuestra historia nacional permite descubrir fácilmente que nuestra cultura se ha establecido poco a poco, en un incesante movimiento pendular, entre el discurso de la colonialidad y el de la libertad.

No hay que olvidar que la línea de pensamiento que va desde José Agustín Caballero hasta el propio José Martí tiene como centro común el pesar por la condición colonial y el impulso por la construcción de lo cubano, siempre desde presupuestos prácticos y éticos. Antinomia de la libertad y de la angustia que en Martí tiene un hijo ejemplar cuando escribe: “-Dame el yugo, oh mi madre, de manera/ Que

¹ Zola, Émile. *¡Yo acuso!* F.E. La Habana. 1961. Pág. 58.

puesto en él de pie, luzca en mi frente/ Mejor la estrella que ilumina y mata”².

En esa misma línea encontramos al padre Agustín Caballero, quien asume y preconiza una filosofía para Cuba que sea electiva. Junto a José de la Luz y Caballero que declara en un tono francamente existencial: “Venga vida, de donde viniere, que sin vida no hay filosofía”³. Más acá, tampoco se puede olvidar que la mentalidad de la República de 1902 se debatió entre sentidos similares.

En enero de 1959 triunfa la Revolución y como un huracán transforma la realidad en un abrir y cerrar de ojos. Con ella comienzan las metáforas y las nuevas creaciones simbólicas del cambio. La propia rapidez impide ver a cabalidad, todavía hoy, qué significó el “Año de la libertad”. Debido a esto es que la Revolución no puede ser considerada un hecho real, sino también fabulado:

El anillo caído en el estanque, como en las antiguas mitologías, ha sido reencontrado. Comenzamos a vivir nuestros hechizos y el reinado de la imagen se entreabre en un tiempo absoluto. Cuando el pueblo está habitado por una imagen viviente, el estado alcanza su figura.⁴

Esta última etapa ha devenido el momento de autoconciencia de la nación. Y aunque todavía hoy permanezcan preguntas sin respuestas o aplazamientos injustificados a cambios necesarios, se cumple, a pesar de la ambigüedad, con colocar la pregunta sobre nuestra libertad como algo esencial. Quedando de nuevo aquí una libertad contradictoria; i.e.: el ser que es atado a su situación e intenta edificarse libremente desde ella.

En medio de todo esto, escoger las respuestas de un pensador que se aproxima cada vez más a su olvido puede ser un acto apresurado. No obstante, hay que aventurarse. Las lecciones de Jean Paul Sartre (1905-1980) fueron muchas e interesantes, pero la concepción que sobre la libertad nos dejó puede acercarnos a ensayar nuevas respuestas para el confuso contexto contemporáneo que todavía responde a problemas de autodefinición.

Dirá el pensador francés en *Crítica de la razón dialéctica*: “El hombre construye signos porque es significativo en su realidad y es significativo porque es superación dialéctica de todo lo que está simplemente dado. Lo que llamamos libertad es la irreductibilidad del orden cultural al orden natural”⁵.

Esto quiere decir que más allá de cualquier determinismo o limitación, los valores e ideales existen por y a través de nosotros mismos, gracias al sentido que desde nuestra existencia les otorgamos a todos ellos. Angustia, choteo, espera, inercia, crisis de sentido o cualquiera de las nociones, actitudes y comportamientos de moda, tienen a partir de aquí otro matiz casi inexplorado. Son también posibilidades de trascender los marcos de lo impuesto por la cotidianidad, debido a que son, al menos, expresión de nuestra propia subjetividad. Esto significa que el hombre “elige al mismo tiempo que a sí mismo a la humanidad entera (...)”⁶. Y si es así no hay razón para individualismos o limitaciones en el campo de lo humano. Llegamos, pues, a una certeza: el hombre, a pesar de todo, es objetivación y subjetivación de sí; un proceso constante de elección en relación con las cosas, a los otros hombres y a sí mismo.

Sobre la base de lo anterior, el pensador francés no es para Cuba una simple atracción turística. Como Cuba no fue para él una estancia paradisíaca en medio de su agitada agenda de trabajo. No examinemos entonces su obra como un ejemplo del contacto cultural entre Cuba y Francia, tampoco la ejemplaridad del escritor, filósofo o crítico de arte.

Por el contrario, su libertad constituye una oportunidad para pensar al hombre y su práctica en los momentos actuales. A partir de lo anterior, en las siguientes líneas se intentará mostrar cómo la concepción sartreana de la libertad encuentra en el imaginario cubano un enriquecimiento intelectual único, concretamente, a partir del triunfo de la Revolución cubana, especie de testimonio práctico de sus tesis filosóficas, incluso desde la contradicción.

El comienzo del “fenómeno Sartre” se relaciona a la emergencia de un pensamiento crítico y radical con las circunstancias que lo rodean y que precisamente por ello, no

² Martí, J. *Obras*. Editorial Nacional de Cuba. La Habana. Vol. 16. 1964. Pág. 162.

³ Caballero, J. D. *Aforismos*. Editorial de la Universidad de La Habana. La Habana. Volumen 7. 1962. Pág. 134.

⁴ Lezama, J. “A partir de la poesía”. En J. Lezama Lima, *La cantidad hechizada*. Ediciones UNIÓN. La Habana, Cuba. 1970. Pág. 51.

⁵ Sartre, J-P. *Crítica de la Razón dialéctica*. Editorial Losada, S.A. Buenos Aires. 1963. Pág 132 y 133.

⁶ Sartre, J-P. “El existencialismo es un humanismo”. En *La Náusea y ensayos*. Editorial de Arte y Literatura. La Habana. 2005. Pág 201.

abandona su núcleo ni claudica en su adscripción absoluta a la libertad. Al mismo tiempo, la propuesta que se intentará definir en las siguientes líneas coloca de nuevo la libertad del sujeto frente al problema del dogmatismo, en tiempos donde la banalidad, el pragmatismo, la virtualización y otras figuras, establecen aún alianzas monstruosas en detrimento de la diferencia y los cambios reales.

HUMANO, DEMASIADO HUMANO

La palabra de Jean-Paul Sartre era escándalo; su instinto, búsqueda incesante de la trascendencia en mil Sócrates⁷; sus teorías, un acto de plena libertad; y su vida, si se puede resumir en pocas líneas, una propensión avasalladora y contradictoria; justo como su relación con Simone De Beauvoir, el testimonio de una personalidad que intentaba registrar al mismo tiempo lo necesario y lo contingente de toda la existencia.

Desde niño, sintió que su talento debía convertirse en práctica cotidiana y totalizadora, como explica en *Las Palabras*. Y una buena muestra de ello son sus contradicciones, imposturas y la lista de apelativos despectivos que se ganó; quizás el más original fue el de hiena dactilográfica. Se decía también que no mantenía una postura política estable, que su filosofía era ilegible, y que el movimiento que él había iniciado era el *cacá* en referencia al *dadá*. A lo que se agregaba que copiaba a la teoría alemana y que no era nada original. Sobre esto, una anécdota. El 10 de febrero de 1968 alguien le pasa por debajo una nota mientras está en la tribuna: “sea breve.”⁸

No obstante, no se puede ver un solo lado. En este último suceso, recordado con malicia por sus críticos, puede verse también el afán de adaptación, de actualización intelectual a cada nuevo clima filosófico y político.

Reúne así de un lado, razones para su grandeza y trascendencia intelectual; y del otro, todo cuanto se le pueda reprochar al representante filosófico por excelencia de Francia, el nuevo Voltaire.

Para entenderlo, hay que tener los dos lados de su personalidad. Y si de esto se trata, pocas veces se ha dado en la historia del pensamiento occidental una correspondencia tan perfecta entre lo que se es y lo que se pretende. Entre el

pensador y su vida. Fue, en otras palabras, un pensador consecuente. De ahí que su teoría sea justamente un doble intento. El de constituir una filosofía de la libertad, pero también de la nada; de la responsabilidad y de la angustia.

Ya con bastantes años de madures, expresó que la intención del intelectual contemporáneo debe tratar de articular a Hegel con Kierkegaard, y esa es justamente la mayor dificultad. Ya que se debe evitar caer en la filosofía como una gran “eminencia gris”, pero al mismo tiempo, en un “ensimismamiento pesimista”: “Para nosotros, dice él, la *Filosofía no es*; la consideremos de una manera o de otra, esta sombra de la ciencia, esta eminencia gris de la humanidad no es más que una abstracción hipostasiada...”⁹.

En término biográficos, Sartre fue exactamente la encarnación de su siglo, una aproximación a su devenir nos ofrece un mapa general no solo de sus rupturas respecto a las circunstancias que le rodearon, sino también que preparan el terreno para una comprensión de la síntesis que sobre la libertad elaboró.

En este sentido, dirá que su intención es alcanzar la totalidad. Pero como mismo reconocía su validez como absoluto, reconocía su aislamiento y carencia. A veces, debajo de toda esta maleza, se tiene la impresión de que su vida fue una continua agitación mundana, una serie de acontecimientos extraordinarios, un vaivén entre sus múltiples amores, sus numerosas polémicas, compromisos políticos y culturales. No cabe duda de que Sartre fue un ser polémico, pero también lanzado hacia la búsqueda de la gloria o a la simple estetización del momento presente; como él mismo ha confesado en *Las Palabras*:

“*Nulla dies sine linea*. Es mi costumbre y además es mi oficio. Durante mucho tiempo tomé la pluma como una espada; ahora conozco nuestra impotencia. No importa, hago, haré libros; hacen falta; aun así sirven. La cultura no salva nada ni a nadie, no justifica. Pero es un producto del hombre: el hombre se proyecta en ella, se reconoce; sólo le ofrece su imagen este espejo crítico. Por lo demás, este viejo edificio en ruinas, mi impostura, es también mi carácter; podemos

⁷ Cohen-Solal, A. *Sartre 1905-1980*. Gallimard. París. 1999. Pág. 110.

⁸ Cohen-Solal. Ob. Cit. Pág. 769.

⁹ Sartre, J-P. *Cuestiones de Método*. Instituto del Libro. La Habana. 1968. Pág. 1.

deshacernos de una neurosis, pero no curarnos de nosotros mismos.”¹⁰

Hacia los veinte años, sufre la influencia de Henri Bergson (1859-1941), el filósofo de moda entonces, además de León Brunschvicg (1869-1944), que reinaba indiscutiblemente en la Sorbona. Hacer de su vida una creación estética, tal era su plan en ese momento: vivir su vida como una novela. Y fue Bergson el primero en otorgar el material de apoyo para comenzar a dominar el plano psicológico.

En el texto citado anteriormente (*Las Palabras*) evoca también cuando escuchó por primera vez algo sobre ese filósofo:

“Mi abuelo había cruzado el lago de Ginebra con Henri Bergson. Estaba loco de alegría—decía—; yo no tenía ojos suficientes para contemplar las crestas resplandecientes, para seguir los espejos del agua. Pero Bergson, sentado en una maleta, no dejó de mirar entre sus pies. Concluía de este incidente de viaje que la meditación poética es preferible a la filosofía.”¹¹

Si se quieren entender los inicios del filósofo, se debe entender antes la metafísica bergsoniana, la cual, estaba basada fundamentalmente en la noción de *intuición*. No así como lo había estado la metafísica cartesiana y casi todo el racionalismo moderno que había tomado el análisis como herramienta fundamental en la reflexión sobre el ser y como operación básica de pensamiento.

Lo habitual, es que, impulsado por el conocimiento científico, el hombre se lance a analizar y descomponer la totalidad del mundo en fragmentos e instantes aparentemente conmensurables. Sin embargo, según Bergson, el análisis no representa lo que realmente es el mundo. Este último es más complejo y profundo. Ya los conceptos *infinito e ilimitado* dan cuenta de la incapacidad del hombre para definir la totalidad del ser. Eso sin entrar en detalles sobre la incapacidad natural humana de analizar qué sea Dios, el alma y la libertad. De ahí que haya que pasar a la intuición. “Llamamos intuición a la *simpatía* por la cual uno se transporta al interior de un objeto, para coincidir con aquello que tiene de único y en consecuencia de inexpresable.”¹²

Ante la incapacidad del análisis, la intuición se vuelve un camino más simple, directo, y que compete a la esencia misma del ser. De ahí que la metafísica bergsoniana se convierta inicialmente en una crítica a la moderna, de fuerte influencia geométrica. En otro momento dirá: “La metafísica es, pues, la ciencia que pretende abstenerse de símbolos.”¹³

Hay otro elemento vinculado a la intuición, y es el concepto de *duración*. Inseparable a la conciencia están los datos inmediatos que se le presentan. Si nos colocamos en esta perspectiva, aquella se enfrenta diariamente a una infinidad de hechos y fenómenos que tienen más o menos una continuidad. Sentimientos, odios, rencores, representaciones ideales u objetivas de las cosas, colores, tamaños, formas y texturas. Todo es y de momento deja de ser. Y solo queda en mi memoria una huella pasajera de lo que ha sido. De lo cual podemos extraer la conclusión de que, si *soy* algo, es solo posible gracias a que mi memoria realiza un registro de lo que *ha sido* mi yo.

El problema para Bergson radica en que la memoria tiende a analizar los momentos, a fragmentarlos analíticamente en instantes cuantificables, y si no es así, de hecho, no es científico. Perdiendo mi existencia toda legitimidad. Su propuesta, en sentido contrario, se centra en la comprensión de lo que somos desde los hechos dados a la conciencia en su inmediatez. ¿Qué me demuestran la serie de fenómenos que se pasean frente a mí vista diariamente? Que antes de todo análisis, lo que se da, es la *duración* y no una serie definida de recuerdos, ideas o conceptos. Se pueden resumir los dos puntos hasta aquí esbozados de la siguiente manera:

“Equivale decir que el análisis opera sobre lo inmóvil, mientras que la intuición se coloca en la movilidad, o — lo que viene a ser lo mismo— en la duración. Aquí está la línea de separación bien clara entre la intuición y el análisis. Lo real, lo vivido, lo concreto, se reconoce porque es la variabilidad misma. El elemento se reconoce porque es invariable. Y es invariable por definición, por ser un esquema, una reconstrucción simplificada, con frecuencia un mero símbolo, en todo caso, una vista tomada sobre la realidad que fluye.”¹⁴

Más importante que la crítica a la modernidad, me parece que la cuestión en Bergson tiene que ver con el sentido. En

¹⁰ Sartre, J-P. *Las Palabras*. Instituto del Libro. La Habana. 1970. Pág. 175 y 176.

¹¹ Sartre. *Ibidem*. Pág. 22.

¹² Bergson. H.L. *Introducción a la metafísica*. UNAM. México. 1960. Pág. 11.

¹³ *Ibidem*. Pág. 12.

¹⁴ *Ibidem*. Pág. 33.

relación con la apertura de una interpretación del ser distinta, donde lo central es el aspecto de la vida en su continuidad y su propia expresividad. Esta interpretación nos ofrece la posibilidad de un pensar diferente, desde las cosas mismas, donde al parecer, la alienación no tiene cabida:

“Pero la verdad es que nuestro espíritu puede seguir la marcha inversa. Puede instalarse en la realidad móvil, adoptar su dirección que cambia sin cesar, captarla, en fin, intuitivamente...Y llegará así a conceptos fluidos, capaces de seguir la realidad en todas sus sinuosidades y de adoptar el movimiento mismo de la vida interior de las cosas.”¹⁵

Este es el primer impulso filosófico que motiva a Sartre; sobre todo, la lectura de *Essai sur les données immédiates de la conscience* (1888). Nunca se convertirá en un bergsonianos furibundo pero sus líneas lo llevan a intentar dominar dos campos importantes durante el resto de su vida: la literatura y la psicología¹⁶.

Luego de esto, es que decide prepararse para realizar el examen de entrada a la *Escuela Normal Superior* (ENS). No se puede subestimar en este movimiento arqueológico, el peso de la ENS. Durante sus años de estudio, adopta un vigoroso estilo de trabajo. Una técnica de apropiación de los grandes textos vigentes en la época; ni más ni menos que la reproducción a mano de cada línea y cada párrafo en sus cuadernos de notas. Ya fuera Platón, Kant, Descartes. Copiaba tomos enteros y así se ejercitaba el futuro intelectual en el acto de la escritura.

Esa voracidad de novedad y originalidad que, al mismo tiempo, intenta construirse en sistema, también encuentra en la época al positivismo de León Brunschvicg. Exactamente desde la publicación de *Les étapes de la philosophie mathématique* en 1912.

Según testimonios de Raymond Aron, en la Sorbona, Brunschvicg había sido “el mandarín de los mandarines”.¹⁷ Llegó a presidir durante bastante tiempo los

tribunales de oposición para el ejercicio de la docencia, pudiendo así influir en la orientación de la filosofía en Francia. Pero su influencia fue mayor que eso.

El positivismo del que hablamos se inscribe dentro del neocriticismo o neokantismo; centrándose fundamentalmente en una relectura de la obra de Kant desde la teoría del conocimiento. Específicamente, desde una revalorización de las formas puras y *a priori* de la sensibilidad y las categorías del entendimiento. Lo cual plateaba una oposición inmensa al intuicionismo bergsonianos. Este neokantismo, nos entrega a una estructura conceptual, apriorística y objetiva.

Sobre el encuentro posterior de Sartre con la fenomenología queda una anécdota muy ilustrativa. Raymond Aron, filósofo y compañero de su misma promoción en la ENS, le habló una tarde sobre la última moda en Alemania. Le mostró un vaso de limonada y le dijo: “Mira este vaso, la fenomenología consiste en que podamos hablar de este vaso en términos filosóficos”¹⁸. Así pues, de 1932 a 1934 Sartre continúa su formación, ahora, obteniendo una beca del *Institut Français* para viajar a Berlín a estudiar la fenomenología de Edmund Husserl (1859-1938) y donde también aprenderá la ontología fenomenológica de Martin Heidegger.

Lo importante no era el vaso de limonada, sino el “ir hacia las cosas mismas”¹⁹, la exigencia de ir hacia las existencias dadas y concretas en vez de construir una filosofía alejada de la vida. Trasluciéndose ya la inversión del “pienso, luego existo” de Descartes en el “existo, luego pienso” que serviría de pilar para su teoría posterior.

Visto así, lo que la fenomenología le ofrecía iba más allá de la seducción ante lo novedoso. Que el conocimiento comience por las “cosas mismas”, significa evitar la relación “natural” que se establece entre un Sujeto y un Objeto. La posición naturalista y psicologista de la Ciencia moderna, asume de antemano aparatos categoriales, teorías, nociones, para

entiende es un método que permite describir el sentido de las “cosas” como objetos pensados por la conciencia humana antes que objetos explicados por el psicologismo y el naturalismo. A la base de todo este saber se encuentra la evidencia de las esencias que son dadas a la conciencia. Lo cual, tras la eventual demostración, ofrece la posibilidad al fenomenólogo de fundar una filosofía que versa sobre la totalidad.

¹⁵ *Ibidem*. Pág. 37.

¹⁶ “Eso que yo llamaba filosofía, era simplemente psicología” (Cohen-Solal, A. Ob. Cit. Pág. 122. Traducción del autor) Dirá Sartre tiempo después en una entrevista con Paul-Arthur Schilpp.

¹⁷ Aron, Raymond. *Mémoires*. Julliard. Paris. 1983. Pág. 38.

¹⁸ Lindenberg, D. “La filosofía en los tiempos de Sartre”. En *Debates Americanos*. Número 1 (pág. 20-24). La Habana. 2006. Pág. 21.

¹⁹ El “ir hacia las cosas mismas”, fue el principio de la fenomenología de Edmund Husserl. En su orientación clásica, tal como este la

comprender el ser. La fenomenología, sin embargo, es desde un inicio un movimiento contra esa postura.

Pero también significó un estudio de las esencias. La ambición de una filosofía rigurosa que diera cuenta del espacio vital: “es el intento de hacer una descripción directa de nuestra experiencia tal cual es, y sin ninguna consideración de su génesis psicológica y de las explicaciones causales que el especialista, el historiador o el sociólogo puedan dar...”²⁰.

De esta manera, una de las cosas más importantes fue que la conciencia podía estar en relación con su mundo trascendente sin tener que recurrir a una conexión lógica previa entre un sujeto y un objeto. Precisamente, es hacia eso que se dirige el concepto de *intencionalidad*, uno de los más importantes dentro del corpus husserliano:

“...aquí no se habla de una relación entre cierto proceso psicológico –llamado vivencia- y de otra existencia real en sentido estricto –llamada objeto- o de un enlace psicológico que en la realidad objetiva tuviera lugar entre lo uno y lo otro. Se habla, antes bien, de vivencias puramente según su esencia, o de esencias puras y de lo que en las esencias está encerrado con absoluta necesidad, *a priori*.”²¹

En el fondo, el concepto de intencionalidad supone la libertad de la conciencia que es capaz de describir esencias que se ofrecen en las distintas vivencias.

Por otra parte, si somos fieles a la enseñanza sartreana, hay que dar cuenta también de uno de los principales aportes de Martin Heidegger. En este caso, Sartre recibirá la influencia de un pensar preocupado por el ser, pero que, en la interrogación por él, se da también la interrogación por quien

pregunta. Este último, a quien Heidegger llama *ser-ahí*²², es un *ser-para-la-muerte*, fáctico, arrojado al Mundo, en medio de un cotidiano modo de ser. La angustia es para él esencial porque significa a la muerte como *nada* y como su más clara posibilidad. Y en medio de todo, Heidegger expresa algo similar a lo que ya venían preguntándose muchos desde Kierkegaard y que hemos resaltado desde más arriba:

“Ante todo se debe estudiar la conciencia remontándose a sus estructuras y fundamentos existenciales, haciéndola visible *como* fenómeno del “ser ahí” sobre la base de la constitución del ser de este ente obtenida hasta aquí. El análisis ontológico de la conciencia así concebido es anterior a toda descripción psicológica de vivencias de tal conciencia y a toda clasificación de las mismas, y es igualmente ajeno a toda “explicación”, es decir, “resolución”, biológica del fenómeno.”²³

La otra influencia importante en la época es la puesta en moda del pensamiento hegeliano a través de la interpretación que de él hace Alexandre Kojève. La obra filosófica de Sartre, también se puede leer como una extensa discusión con (y contra) el hegelianismo que se combina con elementos de la fenomenología y el marxismo.

En 1927, Kojève, apenas tres años mayor que Sartre, se instala en París. Éste, cuando Alexander Koyré fue transferido a El Cairo, se encargó de reemplazarlo en su curso.²⁴ Sustitución que terminó convirtiéndose, junto con la recepción de Husserl, Heidegger, y luego Nietzsche, en uno de los acontecimientos fundadores de la filosofía francesa contemporánea.

El seminario de Kojève era sobre la *Fenomenología del espíritu* de Hegel²⁵. De 1933 a 1939, generalmente los lunes a

²⁰ Merleau-Ponty, M. *Fenomenología de la percepción*. Fondo de Cultura Económica. México. 1957. Pág. V.

²¹ Husserl, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Fondo de Cultura Económica. México. 1949. Pág. 82.

²² *Dasein* en alemán. Es el ser que existe y que puede interrogarse por el propio ser. En algunas ocasiones es interpretado como “hombre”.

²³ Heidegger, Martin. *El Ser y el tiempo*. Fondo de Cultura Económica. México. 2010. Pág. 292 y 293.

²⁴ Koyré era un emigrado ruso que dictaba cursos sobre la filosofía religiosa de Hegel en la *École Pratique des Hautes Etudes*. Kojève lo conoce a causa de que termina enamorándose y casándose con la esposa de su hermano.

²⁵ En 1947, Gallimard publicó el contenido del seminario bajo el título de *Introducción a la lectura de Hegel*. El capítulo de la dialéctica del *siervo* y el *señor* es la clave fundamental para la interpretación de Kojève: el hombre es fundamentalmente deseo de reconocimiento, lucha por el reconocimiento y la historia es historia de los deseos deseados. A partir de aquí, la fenomenología aparece como una obra de antropología filosófica. La otra tesis fundamental de Kojève, utilizada después por Fukuyama, es la del fin de la historia. El nuevo capitalismo representa el estadio final de la historia, la forma política del reconocimiento recíproco. Esta es la teoría que expondrá, invitado por Carl Schmitt, en la conferencia *El colonialismo desde una perspectiva europea*. Una frase resume su posición: *Marx es Dios, Ford es su profeta*. Kojève explicará, en efecto, que el nuevo capitalismo ya no es contradictorio con el

las 5:30 de la tarde, se reunían para seguir el comentario párrafo a párrafo del texto de Hegel, casi todos aquellos que luego serían los intelectuales de la posguerra: Raymond Queneau, Gaston Fessard, Jacques Lacan, Raymond Aron, Georges Bataille, Maurice Merleau-Ponty, Jean Hyppolite²⁶, André Breton... En la lista de los asistentes formales o informales, sin embargo, no figura Sartre. Y aunque no haya estado, la influencia de Kojève se hace sentir sobre la recepción de Hegel en Francia, la cual está basada principalmente en su interpretación de la dialéctica del siervo y el señor y la conciencia desdichada.

Es después del holocausto que Sartre comenzó a hacerse famoso a nivel mundial. Su actividad literaria en esta etapa tiene una evidente credencial en *La Náusea* (1938) y el libro de cuentos *El Muro* (1939), aún más que en *El Ser y la Nada* (1943). Con lo cual se da la paradoja de que el "filósofo" es conocido por su obra literaria, y el existencialismo, se adopta más como moda que como teoría.

Su participación en la guerra no había sido importante lo cual le valió críticas durante mucho tiempo. Su servicio consistió en realizar uno que otro experimento atmosférico en el servicio auxiliar de meteorología en Alsacia, y nunca estuvo en combates. Él mismo reconoció muchas veces lo absurdo de su situación en medio de la guerra.²⁷

Cuando regresa a París a principios de abril de 1941 constituye junto con Beauvoir y sus amigos un grupo llamado *Socialismo y libertad*, que tiene la intención de resistir a Vichy y el nazismo. En el verano, ambos pasean en bicicleta por la zona no ocupada, invitan a varias personalidades, entre las

cuales están André Gide y André Malraux, y todas sin excepción declinan entrar a dicho grupo.

Además de que la vida de *Socialismo y libertad* fue muy breve y de que sus actividades se limitaron a intercambios intelectuales, la resistencia de Sartre sigue siendo objeto de interrogantes. ¿Qué concluir al respecto? Tal vez este no tenía más que desprecio por Petain y odio hacia el nazismo. Pero sus actos son escasos: algunos artículos en la prensa clandestina, algunas obras de teatro anticonformistas y una adhesión al *Comité Nacional de Escritores* (el CNE, creado por el comunista resistente Jacques Decour en unión con Jean Paulhan y cuyo órgano es *Les Lettres françaises*). Nada que ver con el heroísmo de otros. Paul Nizan, su amigo, había sido asesinado al comenzar la guerra.

¿Cómo pudo haber encarnado entonces, el prototipo del escritor comprometido? La imagen del Sartre resistente, correcta o no, fue construida *a posteriori*. Desde el mes de agosto de 1944, su firma aparece en el diario *Combat*, el cual tenía un carácter clandestino. Publica también en *Les Lettres françaises*, que apareció abiertamente en septiembre de 1944, *La Republica del silencio*.

Pero hay que mencionar también su aparición inesperada en revistas norteamericanas. La traducción de *La Republica del silencio* aparece en diciembre de 1944 en la revista estadounidense *The Atlantic Monthly*, la cual no duda en hacer del autor un combatiente del *maquis*: "Jean-Paul Sartre es un poeta y escritor de teatro francés que se ha distinguido como uno de los jefes militares de las FFI²⁸ durante los largos años de la ocupación alemana."²⁹ En enero de 1945, viaja a Estados Unidos y allí le dan un recibimiento de héroe, y en

marxismo, que ha integrado en sus mecanismos el potencial revolucionario de éste último y que, por ello, está destinado a mundializarse. Podría, entonces, definirse como un "marxista de derecha".

²⁶ Otro de los principales difusores del pensamiento hegeliano en Francia, además de Kojève, ya mencionado, y Victor Cousin, conocido por su *eclecticismo*. Hyppolite, presto a diferenciar su posición de la de Kojève traduce la *Fenomenología...* de Hegel para demostrar que la dialéctica del amo y el esclavo no pueden tener una posición tan privilegiada en su obra. El resultado es el libro *Introducción a la Fenomenología del Espíritu*.

²⁷ En los *Cuadernos de Guerra* habla de sus discusiones nocturnas con compañeros, de las primeras anotaciones sobre *El Ser y la nada*, así como del absurdo que es esa guerra. En su pelotón menciona a un cura que lee presagios en el betún y predice la caída de Hitler para

diciembre del 39. Pieter se queja de su mujer que ya no le escribe con el mismo orgullo y le ha enviado un telegrama pidiéndole urgentemente que responda por ella una carta comercial, puesto que él no tiene nada que hacer y ella no tiene tiempo. Los alemanes apostados a 250 metros de la línea francesa, cantando al igual que los franceses, sin querer hacer guerra: "La guerra nunca ha resultado más ininteligible que en estos días. La echo de menos, porque, caramba, si no existe, ¿qué demonios estoy haciendo aquí?" (Sartre, J-P. *Cuadernos de Guerra*. Edhasa. Barcelona. 1987).

²⁸ Forces Françaises de l'intérieur (Fuerzas Francesas del Interior) Este fue el nombre que recibieron las formaciones militares de la Resistencia.

²⁹ Winock, M. "¿Sartre siempre estuvo equivocado?" en *L'Histoire*. n°295. Edición digital. S-P. Febrero 2005. Pág. 4.

julio de ese mismo año, cuando *Vogue* publica un artículo suyo, *New Writing in France*, se publica una larga nota: “Jean-Paul Sartre se parece a los hombres sobre las barricadas en las fotos de la insurrección de París.” Y continúa: “ciertamente el más admirado entre los jóvenes que están orientando la dirección de la literatura francesa de hoy.”³⁰

En ese momento él no sabe, ni le interesa, lo que es el existencialismo, y se encuentra apenas a dos meses de definir su obra teórica como un *existencialismo humanista*: “¿Qué es el existencialismo? No sé qué es. Mi filosofía es una filosofía de la existencia.” Incluso dice que la palabra *existencialismo* “es un poco tonta”.³¹

Sea como sea, el lunes 29 de octubre de 1945 a las 8:30 de la noche, en la casa número 8 de la calle Jean-Goujon, entre síncope, codazos y el desespero que provoca toda novedad, dicta su famosa conferencia *El existencialismo es un humanismo*. Apela aquí otra vez a la subjetividad, pero ahora para enriquecer y superar aún más lo que había adelantado en años anteriores. Renueva su discurso estableciendo nuevas bisagras que le permitan comprender lo humano: la responsabilidad en relación con la angustia, el individuo con el compromiso, la soledad con la autenticidad, la libertad con la figura del intelectual. En fin, proclama “una doctrina que hace posible la vida humana y que, por otra parte, declara que toda verdad y toda acción implica un medio y una subjetividad humana”³².

Inaugura la revista *Los Tiempos Modernos* (1945), además de incrementar su actividad dramática y literaria.

Y de pronto, un nuevo cambio se avecinaba: la aproximación al marxismo. Entre los años 1952 y 1956 se consideró “compañero de ruta” del Partido Comunista Francés (PCF). Hecho por el cual fue criticado durante largo tiempo. Y denostado de igual forma cuando rompió con ellos. La Guerra de Corea, que estalla en junio de 1950, es la que provoca tal acercamiento, debido a que ve en ella una razón suficiente para definirse, había que estar comprometido con un lado y no permitir que lo hicieran las circunstancias por uno mismo; en el corazón de la guerra fría y de la política de

bloques, piensa que el marxismo deviene la filosofía indispensable del siglo.

Afiliándose al movimiento de paz organizado por la URSS, Sartre se va en noviembre de 1952 a Viena, para participar en su Congreso mundial. En ese mismo espacio se le había tratado de hiena dactilográfica cuatro años antes por Alexandre Fadeev. A su regreso, y luego de visitar la URSS, escribe diversos artículos, sosteniendo que en ese país hay libertad de palabra y de crítica total. Lo que trae como consecuencia las rupturas con Camus, Merleau-Ponty, Claude Lefort, René Etiemble, entre otros.

La conversión duró bastante poco, hasta el año 1956, cuando los tanques soviéticos entraron a Hungría. Esta vez Sartre no se quedaría en silencio y escribiría un largo artículo, publicado en un número triple de *Les Temps modernes* titulado “El fantasma de Stalin”. A partir de ese momento, sus acercamientos al marxismo no serán desde el activismo político, el cual ha sido ya un total fracaso, sino desde una perspectiva teórica, a través de publicaciones y conferencias. Y su intento de pensar el socialismo, es enriquecido con su concepción de la libertad³³. Pero totalmente desmarcado del PCF y de la URSS. Toma posición otra vez de manera clara contra el PCF y la URSS, en 1968, cuando los soviéticos aplastan por la fuerza la *primavera de Praga*, en donde verá una nueva prueba de la degradación del socialismo soviético.

A principios de esa década, en marzo de 1960, visitaría nuestra isla y daría un periplo desde la capital hasta oriente, siendo publicadas sus fotos en los periódicos y sendas reseñas acompañadas de una cobertura total. La ruptura con el gobierno de la isla se avecinaría a principios de la década del setenta a raíz del caso Padilla.

Argelia también le valió defensores y detractores. De 1956 a 1962, él y su revista llevaron el combate más radical a favor de la causa nacionalista de los argelinos, que se convirtió en la del FLN.

Sus detractores decían que había demasiada violencia en el apoyo dado por Sartre, evidente en el prólogo a *Los*

³⁰ Ídem. Pág. 4 y 5.

³¹ D’Arthuys, X. “Sartre, el hombre de las rupturas”, en *Debates Americanos*. No. 1. La Habana. Enero- Junio 2006. Pág. 50.

³² Sartre, J.-P. “El existencialismo es un humanismo”. En *La Náusea y ensayos*. Editorial de Arte y Literatura. La Habana. 2005. Pag 197 y 198.

³³ “Para mí, el socialismo es, ante todo, el movimiento de los hombres hacia su liberación...” (Semprún, J. “Conversación con J. P. Sartre”. En *Cuadernos de Ruedo ibérico*. Número 3, octubre-noviembre. Paris. 1965)

condenados de la Tierra (1961) de Franz Fanon, y sí, había violencia en tal apoyo. En primer lugar, revelaba “a los propios franceses en su verdad de objetos”, para luego afirmar: “Nuestras víctimas nos conocen por sus heridas y por sus cadenas: eso hace irrefutable su testimonio”³⁴ Y en segundo lugar, aclara el hecho de que la violencia, lejos de ser injustificada, está argumentada precisamente en el proceso de colonización. “En Argelia, en Angola, se mata al azar a los europeos. Es el momento del *boomerang*, el tercer tiempo de la violencia: se vuelve contra nosotros, nos alcanza y, como de costumbre, no comprendemos que es la nuestra.”³⁵

En 1964 cuando rechaza el premio Nobel de Literatura dice:

“En la motivación de la Academia Sueca se habla de la libertad. Es una palabra que se presta a numerosas interpretaciones. En el Oeste se habla de libertad en un sentido general. Yo entiendo la libertad en una forma más concreta, que consiste en el derecho de tener más de un par de zapatos y de comer lo necesario.”³⁶

Ya para finales de esta década, la moda en Francia no es ni el marxismo, ni el existencialismo; se habla de Lévi-Strauss, Foucault, Lacan... Y Sartre, no obstante a eso, apoya el Mayo Francés. Da entrevistas, conferencias y se reúne con líderes estudiantiles, entre ellos con Daniel Cohn-Bendit.

Si tomamos el año 1960 como punto de referencia, podremos percatarnos que su actividad intelectual encontró en el Tercer Mundo, en la descolonización y en el marxismo, inspiración suficiente para sus obras. Pertenecen a esta etapa la continuación de los ensayos publicados bajo el título *Situaciones* del IV al X (1964- 1976); y el texto filosófico *Crítica de la razón dialéctica* (1960). Texto que le da a su obra

un nuevo horizonte donde las exigencias colectivas vienen a complementar a la subjetividad.

Después de su exigua actividad en el Mayo Francés cae en un periodo bastante largo de enfermedades y ceguera. Se le podrá ver hacia 1970 por las calles de París repartiendo *La causa del pueblo*, una publicación de corte maoísta cuyos editores habían sido apresados. Apoya la apertura del periódico *Liberación*. Pero ya su salud iría empeorando.

Muere entre los celos de alumnos, amantes y Simone de Beauvoir el 15 de abril de 1980³⁷. Después, el pensador francés más nombrado en el siglo veinte fue unánimemente olvidado.

LIBERTAD, MALA FE, RESPONSABILIDAD Y ANGUSTIA

La primera tarea de Jean-Paul Sartre en su ensayo de ontología fenomenológica, titulado *El Ser y la nada*, será barrer con todos los dualismos irresueltos del pensamiento filosófico occidental. Para él “el pensamiento moderno ha realizado un progreso considerable al reducir la existencia a la serie de apariciones que la manifiestan”³⁸.

Aquí no hace más que ser consecuente con la fenomenología. Pero es válido recordar que esas mismas esencias no se encuentran escondidas bajo el fenómeno, sino que ellas mismas son los fenómenos privilegiados de la conciencia. La esencia, pues, es un “ser transfenomenal”. Esto quiere decir que el ser no es otra cosa que la serie conexcionada de esas manifestaciones.

“La apariencia no oculta la esencia, sino que la revela: es ella misma la esencia. La esencia de una existencia no es una virtud sumergida en el fondo de esa existencia,

³⁴ Fanon, F. *Los condenados de la Tierra*. Ediciones Venceremos. La Habana. 1965. Pág. 17.

³⁵ Ídem. Pág. 23.

³⁶ Sartre, J.-P. “Declaración de Jean-Paul Sartre por su declinación al Premio Nobel”, en *Debates Americanos*. No. 1. La Habana. Enero-Junio 2006. Pág. 69.

³⁷ “El martes 15 de abril por la mañana cuando pregunté, como de costumbre, si Sartre había dormido bien, la enfermera me respondió: “Si, pero...”; fui enseguida al hospital. Dormía, respirando con bastante dificultad; visiblemente estaba en coma desde la noche anterior. Durante unas horas, me quedé allí mirándolo. Hacia las seis dejé el sitio a Arlette, diciéndole que me llamara si ocurría cualquier cosa. A las nueve sonó el teléfono. “Se terminó”. Fui con Sylvie. Se parecía a sí mismo, pero ya no

respiraba. Sylvie avisó a Lanzmann, a Bost, a Pouillon, a Horst, que vinieran enseguida. Se nos autorizó a permanecer en la habitación hasta las cinco de la mañana. Rogué a Sylvie que fuera a buscar whisky y estuvimos bebiendo y charlando.... En un momento dado, rogué que me dejaran sola con Sartre y quise tenderme a su lado, bajo las sábanas. Una enfermera me detuvo: “No, cuidado... la gangrena”. Entonces comprendí la verdadera naturaleza de sus escaras. Me acosté sobre la sábana y dormí un poco. A las cinco entraron unos enfermeros. Cubrieron el cuerpo de Sartre con una sábana y una especie de funda y se lo llevaron.” (Beauvoir, S. “La ceremonia del adiós”, en Uribe, G. *Los últimos días de Sartre: el infierno son los otros*. Espéculo, número 7. www.ucm.es. 2005).

³⁸ Sartre, J.-P. *El Ser y la Nada*. Editorial Ibero-Americana. Buenos Aires. Tomo I. 1948; Pág. 11.

sino la ley manifiesta que preside la sucesión de sus apariciones, la razón de la serie (...) Mas, en definitiva, la esencia como razón de la serie no es otra cosa que el nexos unificante de las apariciones, es decir, ella misma una aparición."³⁹

Esta condición de posibilidad que constituye el ser del fenómeno, esta base común no identificable, es lo que llama ser-en-sí, en contraposición al fenómeno del ser, correlativo a la conciencia. O sea, que no puede ser sustraído de ser un hecho de conciencia, por lo cual, lo llamará ser-para-sí. El ser-en-sí, puede ser entendido como la realidad en cuanto tal, como pura facticidad, sin relación, distinción, incapaz de acción, denso, compacto, idéntico a sí mismo, absoluto y gratuito. Es en sí mismo algo absurdo para la conciencia. Sin relación alguna, y la mejor expresión para definirlo, según él, es que el ser simplemente es.

La conciencia o el ser-para-sí, la define como el ser que no es y como un no ser que es. Esta contradicción se hace posible, ya que Sartre no está viendo nada perfecto ni completo aquí, sino toda la contingencia de una conciencia individual y concreta. En su novela *La Náusea* (1938) nos revela el sentido profundo de la existencia desde lo humano por boca de Roquentin:

"Lo esencial es la contingencia. Quiero decir que, por definición, la existencia no es la necesidad. Existir es estar ahí, simplemente; los existentes aparecen, se dejan encontrar, pero nunca es posible deducirlos. Creo que hay quienes han comprendido esto. Solo que han intentado superar esta contingencia inventando un ser necesario y causa de sí. Pero ningún ser necesario puede explicar la existencia; la contingencia no es una máscara, una apariencia que puede disiparse; es lo absoluto, en consecuencia la gratuidad perfecta."⁴⁰

Por lo tanto, la conciencia por sí misma es nada. Esta introduce la Nada en el mundo:

"Era impensable: para imaginar la nada, era menester encontrarse allí, en pleno mundo, con los ojos bien abiertos, y viviente; la nada solo era una idea en mi cabeza, una idea existente que flotaba en esa inmensidad; esa nada no había venido antes de la existencia, era una existencia como cualquier otra, y aparecida después de muchas otras."⁴¹

Más allá de cualquier complicación terminológica, lo que nos quiere explicar el pensador que ya ha aprendido fenomenología, y que ha leído a Heidegger, es que el mundo en-sí, como algo que está más allá de nuestra percepción es un absoluto irreconocible. Este solo significa algo como para-sí, o sea, como conciencia del mundo. El gran problema estriba en que la conciencia no queda definida por esencia alguna, su mejor explicación es que ella es en relación activa y constante con las cosas. Ella siempre es conciencia de... Por eso es por lo que también es Nada; algo vacío que solo se constituye en la medida que actúa.

En esta apretada síntesis, llegamos a la cuestión central de la relación entre el Ser y la Nada, el concepto de libertad. Este, no es un simple constitutivo de la conciencia, sino que es su cualidad principal. El ser-para-sí es libre porque es Nada. Por el contrario, el Ser no es libre porque es. Sartre puede decir esto, que niega todo lo que se ha dicho en materia de libertad, porque el ser-para-sí al no ser, está obligado a hacerse y elegirse, "está condenado a ser libre", a elegir su ser.

El hombre es un proyecto de ser, más específicamente, proyecto de ser Dios. Como proyecto tiene que elegirse. Para la existencia humana, ser es elegirse, o sea, ser libre. De esta forma llegamos al concepto de la libertad como condena. Cuando habla de la libertad en *El Ser y la Nada*, comienza por el examen del hombre en su situación de hecho, que es en definitiva donde ha comenzado todo examen de la libertad.

Esto nos obliga a establecer una doble negación en todo proyecto humano; por una parte, será necesario ofrecer un estado ideal como pura negación del presente; por otra, será preciso que muestre la situación actual como negación respecto a ese estado de cosas. De esto se siguen dos importantes consecuencias: primero, que ningún estado de hecho, cualquiera que sea, puede motivar por sí mismo un acto cualquiera, ya que un acto es una proyección del para-sí hacia aquello que él no es. Quiere decir que el acto no lo determina la situación misma, porque solo ella cobra sentido cuando tenemos un proyecto de ser diferente a lo que somos en el "ahora"; y segundo, que ningún estado de hecho puede determinar a la conciencia a percibirlo como negatividad o frustración. Ninguno puede determinarlo a definirlo o circunscribirlo.

³⁹ Ibídem. Pág. 13.

⁴⁰ Sartre, Jean Paul. "La Náusea". En *La Náusea y ensayos*. Editorial Arte y Literatura. La Habana. 2005. Pág. 148.

⁴¹ Ibídem. Pág. 152.

La libertad se nos presenta en sucesivos actos. Por lo tanto, apelar a definiciones dentro de ella misma sería condenar el análisis a un círculo vicioso donde encontraríamos definiciones hasta el infinito. Lo cual le permite decir que no tiene esencia, no está sometida a ninguna necesidad lógica.

De lo dicho anteriormente se extraen dos conclusiones. En primer lugar, el ser-para-sí es un ser que antes que nada existe, primero se manifiesta su presencia en acto y luego es que se manifiesta como esencia. Y, en segundo lugar, que la libertad no es una propiedad que se agrega desde afuera, ni que puede ser definible como una esencia absoluta, sino sólo en acto. La existencia es la propia libertad. Dirá Sartre:

“La libertad es precisamente la Nada que ha existido en el corazón del hombre y que constriñe a la realidad humana, ser es elegirse: nada que ella pueda recibir o aceptar le llega desde fuera, ni tampoco de dentro. Está enteramente abandonada sin ayuda de ninguna clase a la insostenible necesidad de hacerse ser hasta en los menores detalles.”⁴²

Pero, además, si la libertad se explica en la existencia, entonces la dicotomía entre voluntad y pasiones, que pretende identificar el voluntarismo con la libertad, y la necesidad con las pasiones, queda completamente refutada. Ya que todos los conceptos mencionados anteriormente quedan reducidos a formas de existencia en acto, por tanto, a grados diferentes de libertad, pero en definitiva de ser libre. Todas son maneras de ser de la conciencia, maneras de ser Nada.

Años más adelante, en *El existencialismo es un humanismo*, introduce nuevos elementos. En este escrito el existencialismo es definido por Sartre como “una doctrina que hace posible la vida humana y que, por otra parte, declara que toda verdad y toda acción implica un medio y una subjetividad humana.”⁴³ Ahora resurge de nuevo el concepto de la libertad como consustancial con la propia existencia humana. En *El Ser y La Nada*, la conciencia, no pasa de ser el para-sí, pero aquí se determina específicamente como hombre, es el hombre el que está condenado a elegir, es el hombre el que está condenado a ser libre.

Se autodenomina ateo porque “el existencialismo” intenta barrer con todos los valores morales y éticos que apelan al formalismo o a Dios. En este sentido también hemos sido muy claros, si la existencia humana se explica en el acto de la libertad, por tanto, no hay ética a priori que regule la actividad humana. Esto tampoco quiere decir que Sartre haga una exaltación de la irresponsabilidad, sino todo lo contrario, pone al hombre frente a su conciencia y lo hace responsable de todos sus actos.

La actividad valorativa, o lo que él entiende como creación de los valores, se reduce a un análisis similar y por tanto, el valor no se define por sí mismo, ni por algo externo a nosotros. Se definen los valores en el ejercicio pleno de la libertad. “El hombre es el único que no es tal como él se concibe, sino tal como él se quiere, y como se concibe después de la existencia, como se quiere después de este impulso hacia la existencia; el hombre no es otra cosa que lo que él se hace.”⁴⁴

La angustia, el desamparo y la desesperación son para Sartre los indicadores de una vida que se vive de acuerdo con su principio fundamental de libertad, y no de *mala fe*. Debemos distinguir aquí, en primer lugar, el concepto de mala fe. “Todo hombre que se refugia detrás de la excusa de sus pasiones, todo hombre que inventa un determinismo es un hombre de mala fe.”⁴⁵

Son estas, quizás, las líneas que más incomodan de Sartre. El filósofo nos explica que no hay esencias, que no hay Dios, que no hay valores que nos definan, para luego ser en la cotidianidad. Es, más bien, al revés. Primero actuamos y luego somos en esencia. La genialidad de un concepto como el de mala fe, radica en clarificar todo aquello que inventamos como justificación y legitimación superflua. ¿Cuánto no hay de ello en Dios, en la Razón, el Estado? ¿Cuántas esencias no nos creamos, bajo las cuales nos amparamos, para no ver un hecho más claro: que estamos condenados a elegir? Y si es así, somos *nosotros* los que estamos condenados no solo a asumir nuestra libertad, sino también la responsabilidad de cambiar todo aquello que deba ser cambiado.

El hombre no es un ente aislado, sino un ser que se descubre arrojado en el mundo y en situación. El propio hecho de estar en situación puede poner en peligro la condición propia y

⁴² Ídem.

⁴³ Sartre, J.-P. “El existencialismo es un humanismo”. En *La Náusea y ensayos*. Editorial Arte y Literatura. La Habana. 2005. Pág. 197-198.

⁴⁴ Ibídem. Pág.200.

⁴⁵ Ibídem. Pág. 214.

libre. Pero esto no es así, porque si bien él no elige la situación en la que cae, si elige cómo comprenderla. Yo no puedo elegir nacer o no, pero lo que sí puedo hacer es reconocermelo o no como hijo de mi padre y mi madre, entender la forma en que nací.

Si el camino del desprendimiento de mi situación es imposible, también es imposible desprenderme de lo que viene con ella, que es la responsabilidad en la que me encuentro con todo el mundo, porque al elegirme elijo a todo el mundo, elijo la situación. Por tanto, esto presupone un compromiso perenne del hombre con el mundo que lo rodea:

“Así el primer paso del existencialismo es poner a todo hombre en posesión de lo que es, y asentar sobre él la responsabilidad total de su existencia. Y cuando decimos que el hombre es responsable de sí mismo, no queremos decir que el hombre es responsable de su estricta individualidad, sino que es responsable de todos los hombres.”⁴⁶

¿Podrá el hombre encontrar las claves de una acción libre, responsable y de buena fe? Parece ser que es esta una de las preguntas que más tardaremos en responder.

¡SARTRE A LA VISTA!

Visto lo anterior vayamos entonces a la confluencia Sartre-Cuba. Con una rápida ojeada a la prensa, veremos que Sartre ya estaba en la isla para cuando el semanario *Lunes de Revolución* –suplemento del órgano oficial del Movimiento 26 de Julio– anunció su llegada el 22 de febrero de 1960.

En términos de la redacción, él era “una de las mentes más lúcidas” de aquel momento “y un hombre volcado sobre los problemas del siglo con una mente lógica y un método seguro”⁴⁷. No obstante, su lucidez no era razón suficiente para confiarle la tarea de pensar la Revolución. Cabe entonces preguntar: ¿Por qué Sartre?

El filósofo había sido utilizado como referencia y publicado en las páginas de la *Revista Cubana de Filosofía*⁴⁸ dirigida por

Humberto Piñera Llera. Fuera de ahí, el conocimiento que se tenía era bastante pobre y tendencioso. Virgilio Piñera ironiza con ello cuando dice en el número dedicado a Sartre en *Lunes de Revolución*: “...le diré exactamente lo que conozco: sé que usted afirma que la existencia precede a la esencia; que el hombre elige, que el hombre es una pasión inútil. Acaso haya leído dos o tres cosas más.”⁴⁹ Sin embargo, aunque no se pueda hablar de un existencialismo a la cubana, si podemos decir que hubo condiciones teóricas para que su recepción no resultara una sorpresa.

En la publicación dirigida por Humberto Piñera, hay ejemplos de esto último; solo que el contenido mismo no tributaba en casi nada al debate político nacional. Sobre el intelectual, dice Piñera que es un individuo:

“...que se propone como meta su propia soledad, pues no hay otro modo de realizar el destino que le está reservado. Soledad que le permite ensimismarse, es decir, concentrarse hasta lograr la densidad máxima de sí mismo, para lo cual es indispensable que el hombre se desaltere, vale decir que deje de ser los otros, los demás.”⁵⁰

Esta es una curiosa lectura del intelectual y de Sartre que cambiará inmediatamente después de enero de 1959.

Una visión sincrónica de la Cuba pre revolucionaria nos hace advertir que también en la literatura hay un distanciamiento entre compromiso social y práctica estética. Por eso compartimos la opinión de Retamar cuando define a la generación literaria de las décadas del 40 y el 50:

“La imaginación está obligada a suplir todo lo que la historia misma no puede entregar. La creación se mueve entre la nostalgia de un pasado armonioso (Eliseo Diego), la visión grotesca de un presente

⁴⁶ *Ibidem*. Pág. 200.

⁴⁷ “Sartre a la vista”. En *Lunes de Revolución*. Número 48: 22 de febrero de 1960. La Habana. Pág. 18.

⁴⁸ Esta fue una publicación editada por la Dirección Nacional de Cultura del Ministerio de Educación de Cuba de 1946 a 1958. Contó con 18 números agrupados en cuatro volúmenes, dos directores, y una miopía política increíble. Las temáticas principales se distribuyeron entre el existencialismo, la fenomenología, la filosofía

moderna y el pensamiento cubano del siglo XIX. Y entre los autores, Heidegger y Sartre se advierten literal y conceptualmente como las mayores influencias.

⁴⁹ “Diálogo imaginario”. En *Lunes de Revolución*. Número 51: 21 de marzo de 1960. La Habana. Pág. 38.

⁵⁰ Piñera Llera, H. “El destino del intelectual en el mundo presente”. En *Revista Cubana de Filosofía (1946-1958)*. Número 14: Julio-Septiembre de 1956. La Habana. Pág. 11.

absurdo (Virgilio Piñera) y el frenesí de la imaginación (José Lezama Lima).⁵¹

La ausencia de una literatura comprometida fue una de las causas importantes de la existencia, luego del triunfo revolucionario, de un grupo de jóvenes caracterizados por el sentimiento de culpabilidad. Hecho que, al mismo tiempo, influyó sobre el activismo que protagonizaban desde las páginas del suplemento cultural *Lunes de Revolución*: “Ahora la Revolución ha roto todas las barreras y le ha permitido al intelectual, al artista, al escritor, integrarse en la vida nacional de la que estaban alienados. Creemos –y queremos– que este papel sea el vehículo o más bien el camino- de esa deseada vuelta a nosotros.”⁵²

La culpabilidad será un componente importante para entender las proyecciones y omisiones de la historia cultural cubana hasta nuestros días. El propio Che hacia el año 1965 señalaba que: “...la culpabilidad de muchos de nuestros intelectuales y artistas reside en su pecado original; no son auténticamente revolucionarios.”⁵³ Más adelante, ese proceso tiene en el caso Padilla un ejemplo paradigmático, entre otros procesos que nos enseñaron que el problema no siempre estuvo del lado del intelectual, sino también de los criterios empleados para definir al “auténtico revolucionario”.

Aunque este es un problema que no podemos solucionar en dos líneas, solo se quisiera agregar que la “alienación” durante el proceso de liberación nacional, queda redimida por ese sentimiento de culpa, proporcional a la inactividad prerrevolucionaria del sujeto. Al mismo tiempo, el intelectual no deja de ser una individualidad ávida de ambiciones. Y de ahí la dificultad en pensar la historia de la nación, sobre todo después del triunfo. En ello se conjugan esfuerzos personales, motivos simbólicos y discursos políticos. Para entenderlo, es necesario un empeño más profundo que el presente.

Los de *Lunes*... se catalogaron como “grupo de amigos” en el primer número, reconocían que no tenían una definida

filosofía política, aunque no rechazaban la dialéctica materialista, el psicoanálisis o el existencialismo. Coherentemente con esta negativa, en el número 3 expresan:

“(...) no somos comunistas. Para poder decir también que no somos anticomunistas. Somos, eso sí, intelectuales, artistas, escritores de izquierda –tan de izquierda que a veces vemos al comunismo pasar por el lado y situarse a la derecha en muchas cuestiones de arte y de literatura.”⁵⁴

Toda esa amalgama de expectativas incumplidas, culpa, heroísmo y proyección de futuro, fue lo que comenzó a tomar cuerpo en los más de 100 000 ejemplares que salían semanalmente.

Con un breve repaso por las páginas que median entre la inauguración del semanario y la visita de Sartre, encontraremos, por ejemplo, a un increíble Sergio Rigol interrogándose sobre si la filosofía de Heidegger conduce al fascismo o no.⁵⁵ Otro texto traducido por el mismo autor, *Los intelectuales de izquierda en Francia*⁵⁶, donde se describe la adhesión de Sartre al comunismo soviético, sus críticas y distanciamientos posteriores. Se debe recordar también la polémica en torno a la poesía revolucionaria con textos enriquecedores de Heberto Padilla, Virgilio Piñera, Antón Arrufat y Pablo Armando Fernández. O el trabajo de Carlos Franqui, *Cultura y Revolución*, en el que se identifican las necesidades culturales y las tareas específicas para resolverlas:

“la creación de la editorial del libro cubano”, “invitar a grandes escritores”, “hacer traducciones a los más importantes idiomas de obras cubanas”, y finalmente la protección económica del artista. “El objetivo es que el creador no se convierta en un burócrata; pero que tampoco tenga que emplear su tiempo en otra profesión.”⁵⁷

Durante el mes de octubre de 1959, se suceden acciones terroristas contra la población civil cubana y la respuesta no se hace esperar. En el número del 9 de noviembre, Jaime Saruski en un mismo escrito apela al criterio sartreano del

⁵¹ Fernández Retamar, R. “Hacia una intelectualidad revolucionaria en Cuba”. En *Ensayo de otro mundo*. Instituto del Libro. La Habana. 1967. Pág. 165.

⁵² “Una posición”. En *Lunes de Revolución*. Número 1: 23 de marzo de 1959. La Habana. Pág.2.

⁵³ Guevara, Ernesto. “El socialismo y el hombre en Cuba”. En *Ernesto Che Guevara, obras 1957-1967*. Casa de las Américas. La Habana. 1970. Pág. 380.

⁵⁴ “Una posición: Haciendo lo que es necesario hacer”. En *Lunes de Revolución*. Número 3: 6 de Abril de 1959. La Habana. Pág. 3.

⁵⁵ Ver Rigol, S. “Filosofía y política: El caso Heidegger”. En *Lunes de Revolución*. Número 1: 23 marzo de 1959. La Habana. Pág.6 y 7.

⁵⁶ “Los intelectuales de izquierda en Francia”. En *Lunes de Revolución*. Número 12: 1 de junio de 1959. La Habana. Pág. 1.

⁵⁷ Franqui, C. “Cultura y revolución”. En *Lunes de Revolución*. Número 19: 26 de julio de 1959. La Habana. Pág. 13.

compromiso social y cita a un Fidel Castro muy parecido al de *Palabras a los intelectuales*.⁵⁸

Sartre aparecerá de nuevo en el número 41 como firmante del *Manifiesto de los intelectuales franceses* en apoyo de la Revolución. Y posteriormente, sale un artículo suyo titulado *Albert Camus* dedicado a la muerte del connotado escritor francés en el número del 18 de enero de 1960. De todas las menciones previas a su arribo, se ha dejado para el final la más importante. El escrito en cuestión se titula *Sartre y los tiempos modernos* y es un fragmento de la presentación que hizo cuando apareció el primer número de *Les Temps Modernes*.

El texto, no rompe con el sentido que se le venían dando a sus tesis en la revista; el escritor debe asumir con valor y lucidez su época. Ambos, están hechos el uno para el otro, no hay alternativa. Este pacto significa que: "...no hay sino una realidad primaria e indiscernible, la realidad humana, y no vacilamos en tomar partido por todos aquellos que quieren cambiar tanto la condición social del hombre como la concepción que este tiene de sí mismo."⁵⁹ La mención reiterada de este tipo de ideas en *Lunes*, hace pensar que aunque no tomen partido por ninguna ideología precisa, son ellos los que están creando al Sartre cubano en la misma medida en que se reinventan como intelectuales.

Lunes va componiendo la *imagen Sartre* desde dos dimensiones. Por un lado, en la mención indirecta y los debates de los que se han dado un breve ejemplo más arriba. En este sentido, hay que relacionar en un mismo discurso todo lo que se discute sobre el intelectual, su relación con la Revolución, la política, el arte y la literatura revolucionaria. Por otro lado, por el recurso de la cita y la mención exacta del pensador.

Es válido aclarar que entre lo preciso y lo impreciso en la construcción de una imagen no hay un vacío infranqueable. Para el caso que nos ocupa, entre la mención directa y el manejo de temáticas un poco más alejadas, hay todo un puente de relaciones circunstanciales, contingentes, pero también necesarias; un tejido capilar que pudiéramos nombrar *discurso Sartre-Cuba*. Que, visto de manera inmediata, es un componente ideológico. Por ser literalmente sistema de ideas, por constituirse al pasar de los años en una

institución valorativa (en un punto de referencia de lo positivo o negativo) y en un conjunto de saberes más o menos dispersos.

Se llega, pues, a la interesante conclusión de que, aunque solo se trata de un encuentro entre Sartre y los intelectuales, es esencialmente un proceso creativo. Donde el filósofo se constituye en *paradigma* devolviendo la imagen de la Revolución, organizada y coherente en torno al humanismo. Esto es, que la funcionalidad de Sartre en la isla no viene dada por su existencialismo, su fenomenología o literatura. Estas, son piezas de un rompecabezas mucho más grande que es reorganizado ideológicamente bajo el humanismo, para que el sujeto a secas pueda auto-constituirse como *sujeto revolucionario*.

Fijémonos, por ejemplo, en la idea que sobre el humanismo se reproduce en este contexto. Es la de un hombre "totalmente comprometido y totalmente libre. Y es a pesar de ello que debe liberarse a este hombre libre, ensanchando sus posibilidades de elección."⁶⁰ Hay tres ideas que resaltan: totalidad, libertad y posibilidad. Estos tres componentes nos llevan de nuevo a un plano sistémico, donde el sujeto puede encontrar los elementos necesarios para reconocerse como sujeto de *su* realidad.

UN DIÁLOGO PARA LA REVOLUCIÓN

Los principales textos que escribió el filósofo francés sobre Cuba son tres: *Ideología y Revolución* y *Sartre conversa con los intelectuales cubanos en la casa de "Lunes"*, publicados en la revista *Lunes de Revolución*; y el libro *Huracán sobre el azúcar*, publicado en la revista *France-Soir* del 28 de junio al 15 de julio de 1960.

Así, es cómo entiende el funcionamiento del engranaje de la Revolución, de sus heroicidades, pero también del dramatismo de los cambios:

"...una sociedad se quiebra los huesos a martillazos, demuele sus estructuras, trastorna sus instituciones, transforma el régimen de la propiedad y redistribuye sus bienes (...) y, en el mismo instante de la destrucción más radical, intenta reconstruir, darse, mediante injertos óseos, un nuevo esqueleto. El remedio resulta

⁵⁸ Saruski, J. "Esta hora decisiva". En *Lunes de Revolución*. Número 34: 9 de noviembre de 1959. La Habana. Pág. 15.

⁵⁹ Sartre, J.-P. "Sartre y los Tiempos Modernos". En *Lunes de Revolución*. Número 3: 6 de Abril de 1959. La Habana. Pág. 12.

⁶⁰ Ídem.

extremo y, con frecuencia, hay que imponerlo por la violencia.”⁶¹

Las revoluciones no son idilios y al período romántico le sigue otro de radicalización en el que se definen las fuerzas del cambio. Podemos decir que, en el caso cubano, este proceso de radicalización tuvo en la explosión del vapor *La Coubre* su momento de mayor terror. Después vendrían tiempos peores, pero hasta la fecha, este es el evento más violento.

La primera explosión de aquel 4 de marzo de 1960 ocurrió a los 3 y 10 minutos de la tarde, y desde ese instante, comenzaron las nuevas interrogantes: ¿Cómo no decir algo diferente sobre el hombre ante el hecho inefable de que el Otro puede constituirse en enemigo a muerte? ¿Cómo no decir algo distinto sobre el humanismo si la violencia nos atrapa en una escalada que puede destruir lo que somos y hemos creado? Sartre, por su parte, conmovido escribe: “Cuando estalló *La Coubre*, descubrí el rostro oculto de todas las revoluciones, su rostro de sombras: la amenaza extranjera sentida en la angustia. Y descubrí la angustia cubana porque, de pronto, la compartí.”⁶²

Una vez que la Revolución es a muerte y que, paradójicamente, el humanismo implica su contrario, hay que tomar partido. ¿Pero qué se va a hacer si en el discurso de la prensa cubana, entre la intelectualidad, entre los líderes políticos y en la comunidad internacional la otra opción es el “comunismo soviético” sobre el cual pesaban acusaciones debido a los *gulags* y a la intervención en Hungría (1956)?

En ello radica la relevancia de la pregunta que le hacen a Sartre en el encuentro con estudiantes: ¿Es posible una revolución sin ideología? O en otros términos, y más allá del humanismo: ¿Cuál es la ideología de la Revolución cubana a la altura de marzo de 1960 si ya no basta con un humanismo abstracto? Esta interrogante le servirá como pie forzado para escribir *Ideología y Revolución*. Artículo que saldrá publicado el 21 de marzo de 1960.

Ante la interrogante y el miedo a retroceder en lo realizado, se levantan alternativas: “¿Socialismo? ¿Economía liberal?”

Muchas mentes se interrogan: están convencidos de buena fe que una Revolución debe saber a dónde va.”⁶³ Sin embargo, para Sartre, la revolución francesa fue ciega. “Y, tras los espejismos de un rigor inflexible, ¡cuántas vacilaciones, cuántos errores, cuántos retrocesos se produjeron durante los primeros años de la Revolución Rusa!”⁶⁴

Siguiendo el texto se puede precisar que la ceguera de toda revolución puede hallarse en la presunción de querer definir *a priori* su contenido ideológico. Pero en el caso de Cuba, esto no es así. Aquí, los acontecimientos son los que dictan el contenido de la Revolución. Estas “improvisaciones”, no son más que “una técnica defensiva: la Revolución cubana debe adaptarse constantemente a las maniobras enemigas. ¿Acaso las medidas de contra-golpe darán nacimiento a una contra-ideología?”⁶⁵

Cuenta que fue tras el atentado que se percató de que la fuerza interna de la Revolución, su radicalización, provenía de los ataques externos. Fidel era el vocero del pueblo, y a un ataque más intenso, expresaba una definición más profunda exigida por las masas. El logro del proyecto depende de esta dinámica en la vida concreta. No hay construcción posible si se proclama solamente desde el discurso político ajeno a nuestra actividad humana. Eso es lo que refuerzan los numerosos ejemplos históricos que Sartre menciona sobre Cuba, especialmente cuando habla de la Reforma Agraria como ejemplo de un auténtico humanismo. Al final dice:

“...se ha visto cómo una práctica lúcida ha cambiado en Cuba hasta la noción misma del hombre. Se ha visto también cómo los problemas humanos abstractos (honestidad, soberanía) conducen a los hombres concretos de la producción, de las estructuras sociales, y cómo esos problemas constituyen el aspecto práctico y material de una problemática humana y humanista. El método de pensamiento aparece aquí muy claro: no separar jamás las exigencias de la producción y las exigencias del hombre.”⁶⁶

Como se ha visto, la complementación Sartre-Cuba no es casual. Desde el punto de vista aparente, el humanismo fue una noción lo suficientemente general como para lograr una identificación entre los intelectuales revolucionarios y Jean

⁶¹ Sartre, J.-P. “Ideología y Revolución”. En *Sartre-Cuba –Sartre: Huracán, surco, semilla*. Imagen Contemporánea. La Habana. 2005. Pág.48.

⁶² *Ibidem*. Pág.164.

⁶³ Sartre, J.-P. “Ideología y revolución”. En *Lunes de Revolución*. Número 51: 21 de marzo de 1960. La Habana. Pág.5.

⁶⁴ *Ídem*.

⁶⁵ *Ibidem*. Pág. 6.

⁶⁶ *Ibidem*. Pág.9. Subrayado mío.

Paul Sartre. Comparten ambos la valoración del proyecto futuro, la libertad de elección como transformación de la vida, la asunción de la totalidad circunstancial en la que se vive y el desapego hacia posturas más dogmáticas como el marxismo-leninismo de factura soviética.

Esto nos lleva a diferenciar entre Sartre y la representación que se tiene de él. La paradoja es que, siendo un participante “foráneo” del debate ideológico, fue a la vez, un elemento interno en la recomposición ideológica que se venía llevando a cabo. No porque haya participado, de hecho, en los debates, sino por haberse constituido en discurso. De ahí su miopía ideológica con Cuba, estaba a la vez demasiado cerca y demasiado lejos.

No obstante, si pensamos mejor lo que describe el filósofo, nos damos cuenta de que se dirige a una antinomia teórica con fuertes implicaciones en la vida política. Esto es, que confiar el aspecto ideológico a las imposiciones prácticas conlleva a un modelo de sociedad donde la contingencia se impone. Pero, por otro lado, asumir una ideología prefabricada –como bien ha explicado– conlleva a una imposición ajena a los verdaderos intereses de la sociedad en cuestión. Si por un lado el problema es la inconstancia, por el otro, lo es el dogmatismo.

Además de esta antinomia, surge otra interrogante, irónicamente desde el presente en que se escriben estas líneas. Si la legitimidad de ese humanismo proviene de que la ideología es siempre una construcción por re-acción, auto-radicalización o por las exigencias que surgen en la confrontación con el Otro: ¿Qué hacer cuando la situación cambia y el Otro –sea el que sea– ya no entabla una lucha a muerte? ¿Por qué seguir un esquema de supervivencia donde la violencia contra el Otro, o desde el Otro, se convierte en presupuesto de toda relación humana?

En un momento de su obra, declara ante Jean-Claude Garot de la revista *Le Point* que un intelectual para él es: “...alguien que es fiel a un conjunto político y social, pero que no cesa de discutirlo (...) Si hay fidelidad sin discusión, eso no sirve: no se es un hombre libre”⁶⁷ Más allá de si se trata del intelectual

o no, la importancia que le cede a la libertad es válida para todo hombre. Esta, no es una noción tranquilizadora o idílica. El ser libre implica, necesariamente, tener que asumir a los otros.

Y llevado al campo de la política, el sujeto es verdaderamente libre cuando elige frente al Otro, cuando puede existir en un sistema que propicia la crítica y el compromiso. Sobre la base de lo anterior, en el encuentro sostenido con intelectuales cubanos dice: “Lo que yo llamo hoy día un “escritor crítico”, “comprometido” es aquel que hablando, tal como se ha hecho desde hace mucho tiempo, conoce ya la verdad de lo que hace, porque critica no para hacer un lirismo loco, sino para llegar a una verdad.”⁶⁸

Pero esa verdad en ocasiones se ve limitada por el Estado, organismo que pudiera regular las formas de transformación de la realidad. La consecuencia de esa regulación es que se pudiera caer en el fenómeno de la “auto-censura” o en “que cada uno vaya después de hacer una reverencia, de quitarse el sombrero ante los representantes del gobierno, en la dirección que él prefiere.”⁶⁹

Repasando el recorrido que hemos hecho, solo se puede encontrar una salida en la consideración de un modelo humanista no abstracto; esto es, que permita el ejercicio de la crítica y el compromiso irrestricto hacia las circunstancias que nos rodean. Y en cualquier dirección que sea necesario. Estas condiciones, a las que hemos llegado de la mano de Sartre, describen lo que llamamos *diálogo*.

No se trata de hablar por hablar, sino de superar al Otro y de que él me supere en la misma medida. “No es otra cosa que mi vida real, es decir, el movimiento totalizador que recoge a mi prójimo, a mí mismo y a cuanto nos rodea en la unidad sintética de una objetivación que se está haciendo.”⁷⁰ Este ya no es un tipo de humanismo abstracto, dogmático o contingente. Solo desde el ejercicio del diálogo intercultural, de la confrontación de valores políticos heterogéneos, del derrumbe de las xenofobias y los racismos, de la convivencia de posturas estéticas y éticas diversas, es que se pudiera hablar de diálogo en el sentido estricto del término. Solo así,

⁶⁷ Sartre, J.-P. “La única manera de aprender es discutir”. En Sartre, J.-P. *La Náusea y ensayos*. Editorial Arte y Literatura. La Habana. 2005. Pág. 345.

⁶⁸ Sartre, J.-P. “Una entrevista con los escritores cubanos”. En *Sartre-Cuba-Sartre: Huracán, surco, semillas*. Imagen Contemporánea. La Habana. 2005. Pág. 25.

⁶⁹ *Ibidem*. Pág.28.

⁷⁰ Sartre, J.-P. *Crítica de la razón dialéctica*. Editorial Losada. Buenos Aires. 1963. Pág. 134.

descubrimos lo falso que es pensar en la dicotomía entre teoría y práctica o incluso, un diálogo con el Otro que solo sea a muerte.

Se ha mencionado la palabra muerte, pero no se ha explicado qué debemos entender por morir. “Hay aquí un final que siempre tiene la ambigüedad de una partida sin retorno, de un llegar a su fin, pero también de la conmoción (¿es realmente posible que esté muerto?) de la no-respuesta y de mi responsabilidad”⁷¹.

Siguiendo al filósofo Emmanuel Lévinas, la muerte como silencio absoluto, “ambigüedad” o “partida sin retorno” es siempre la de un Otro, física o simbólicamente. Y por esto último es también ausencia de ser, ruptura y violencia contra la actividad real de los sujetos, quiebre de la relación con el mundo circundante; es signo de la no palabra o de la alienación social del hombre. Cualquier interpretación que tomemos, trasciende lo meramente especulativo y se inscribe en zonas sensibles a la sociedad cubana. Así pues, el peligro a morir, en el sentido en que aquí se ha interpretado, es la condición de posibilidad de una sociedad que reasuma la responsabilidad y la compulsión por un nuevo tipo de diálogo.

Cuba debe darse nuevos nombres. Reinventar el vocabulario social, cultural y económico desde cero. Y para ello, la visualización del debate ideológico constituirá un marco de referencia de vital importancia. Porque solo en los límites de lo ideológico entenderemos de qué estamos hablando... ¿o por qué estamos cambiando?

En este proceso de búsqueda se deben evitar los extremos representados con la figura de la muerte: la burocracia, el servilismo, la inautenticidad, el silencio, la hipocresía y el verticalismo. En apretada referencia, no se puede olvidar al Che cuando decía: “No debemos crear asalariados dóciles al pensamiento oficial ni “becarios” que vivan al amparo del presupuesto, ejerciendo una libertad entre comillas.”⁷² Desde esta perspectiva, la distinción “real” entre teoría y práctica, junto a todos los prejuicios que esta despierta, debiera ser superflua.

Se trata del diálogo como hecho total y definitorio del individuo en su vida... como un canto a la diferencia y no a la

identidad. Recordar al Sartre de los sesenta, significa exigir para estos nuevos tiempos una sociedad que ensanche las posibilidades de elección del sujeto, que abra el espectro de su vida material y espiritual en un diálogo honesto y claro con toda la realidad.

⁷¹ Lévinas, Emmanuel. *Totalidad e Infinito*. Ediciones Sígueme. Salamanca. 2002. Pág. 3.

⁷² Guevara, Ernesto. “El socialismo y el hombre en Cuba”. En *Ernesto Che Guevara, obras 1957-1967*. Casa de las Américas. La Habana. 1970. Pág. 380.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Abbagnano, Nicolás, Historia de la filosofía, Edición Revolucionaria, La Habana s.f., t. 2.
- Aristóteles. Metafísica, en Rita María Buch Sánchez. Antología. Historia de la Filosofía. Editorial Félix Varela, La Habana, 2012.
- Bodei, Remo, Geometría de las pasiones. Miedo, esperanza, felicidad: filosofía y uso político. Fondo de Cultura Económica, México, 1995.
- Carretero, Mario, "Introducción. Conocimiento y deseo en la obra de Jean Piaget", en Jean Piaget: Inteligencia y afectividad, Aique, Buenos Aires, 2005.
- Cuartas Corral, A., "En busca de la dimensión intencional de las emociones y los estados de ánimo", en Ideas y Valores 66. Suplemento no. 3, 2017, pp.58-59. <http://dx.doi.org/10.15446/ideasyvalores.v66n3Su.pl.65636>
- Damasio, Antonio, Descartes' Error. Emotion, Reason and the Human Brain, New York, Avon Books, 1994. Citado por A. Cuartas Corral. En busca de la dimensión intencional de las emociones y los estados de ánimo", en Ideas y Valores 66. Suplemento no. 3, 2017, pp.58-59. <http://dx.doi.org/10.15446/ideasyvalores.v66n3Su.pl.65636>, p. 65.
- Descarte, René, Las pasiones del alma. Biblioteca virtual universal. Artículo 27. <http://www.biblioteca.org.ar/LIBROS/1910.pdf>
- González, Olympia B., Juan de Arguijo y la expresión de las pasiones Aula lírica. Revista sobre poesía ibérica e iberoamericana, 4, 2012 www.aulalirica.org
- Heller, Agnes: Teoría de los sentimientos, Editorial Fontamara S. A., Barcelona, 1980.
- Hume, David, Tratado sobre la naturaleza humana. LIBROS EN LA RED. Edición Electrónica: Diputación de Albacete, Servicio de Publicaciones - Gabinete Técnico, 2001, www.dipualba.es/publicaciones.
- Maisonneuve, J., Los sentimientos, Salvat Editores, S. A., Barcelona-Madrid, 1953.
- Marina, José Antonio. "Precisiones sobre la Educación Emocional." Revista Interuniversitaria de Formación del Profesorado, vol. 19, núm. 3, diciembre, 2005.
- Maturana, Humberto, Emociones y lenguaje, Dolmen Ensayo, Santiago de Chile, 2001.
- Mesa, Laura. "El conflicto en las emociones recalcitrantes." Ideas y Valores, 67, Suplemento número 4, 2018.
- Mora Francisco. "¿Qué son las emociones?," en Rafael Bisquerra (coordinador) ¿Cómo educar las emociones? La inteligencia emocional en la infancia y la adolescencia., Esplugues de Llobregat, Barcelona.s.f., <https://faros.hsjdbcn.org/adjuntos/2232.1-Faros%206%20Cast.pdf>
- Morin, Edgar: Los siete saberes necesarios para la educación del futuro, UNESCO, París, 1999.
- Platón. Fedón. Edición digital, p. 32 <http://www.librodot.com>
- Platón. Las Leyes, en Obras Completas. Madrid, Medina y Navarro Editores, 1872, t. 9.
- Piaget, Jean., Inteligencia y afectividad, Aique, Buenos Aires, 2005.
- Pollitzer, María, "El rol de las pasiones en las sociedades democráticas. Un diálogo entre Rousseau y Tocqueville." Prismas - Revista de Historia Intelectual, vol. 17, núm. 1, 2013.
- Quintanilla Madero, Beatriz, "La educación de la afectividad", en Revista Panamericana de Pedagogía, no. 4, 2003. <http://portalderevistasdelaup.mx/revistapedagogia/index.php/pedagogia/index>
- Richau, María Cristina y Belén Mesurado. "Las emociones positivas y la empatía como promotores de las conductas prosociales e inhibidores de las conductas agresivas." Acción Psicológica, volumen 13, no. 2, 2016, <http://dx.doi.org/10.5944/ap.13.2.17808>



Rodríguez Valls, Francisco, “Naturaleza, hábito y educación de las pasiones.” *Pensamiento*, vol. 67, no. 252, 2011.

Sánchez Sánchez, Teresa., “La teoría de las emociones en las obras de David Hume: cognitivismo avant la lettre.” *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, vol. 40, 2013.

Shanker, Stuart y Reygadas, Pedro. “La red de la racionalidad: emoción y lenguaje.” *Cuicuilco*, vol. 9, núm. 24, 2002, <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=35102403>.

Scheler, Max, *El saber y la cultura*. Ediciones Elaleph.com, 1999.

Smith, Adam, *Teoría de los sentimientos morales*, Fondo de Cultura Económica, México, 1941.

Surrallés, Alexandre, “Afectividad y epistemología de las ciencias humanas”, en AIBR. *Revista de Antropología Iberoamericana*, edición electrónica, número especial, noviembre-diciembre, 2005. www.aibr.org.