

ANÁLISIS DE LA OBRA FILOSÓFICO-LITERARIA *COSMOPOLIS* DE PAUL
BOURGET DESDE EL EXISTENCIALISMO ATEISTA Y NO ATEO DE JEAN-
PAUL SARTRE, A LA LUZ DEL PROBLEMA DE LA *MALA FE* COMO “EVASIÓN
MÁGICA” DE LA LIBERTAD

ERIKA ZÚÑIGA VELANDIA
ESTUDIANTE

UNIVERSIDAD INDUSTRIAL DE SANTADER
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS
ESCUELA DE FILOSOFÍA
BUCARAMANGA
2017

ANÁLISIS DE LA OBRA FILOSÓFICO-LITERARIA *COSMOPOLIS* DE PAUL
BOURGET DESDE EL EXISTENCIALISMO ATEISTA Y NO ATEO DE JEAN-
PAUL SARTRE, A LA LUZ DEL PROBLEMA DE LA *MALA FE* COMO “EVASIÓN
MÁGICA” DE LA LIBERTAD

ERIKA ZÚÑIGA VELANDIA
ESTUDIANTE

TRABAJO PARA OPTAR AL TÍTULO DE FILÓSOFA
(MONOGRAFÍA)

PROFESORA:
MÓNICA MARCELA JARAMILLO RAMIREZ
PHD. FILOSOFÍA UNIVERSIDAD DE PARÍS I PANTEÓN SORBONA
DIRECTORA

UNIVERSIDAD INDUSTRIAL DE SANTADER
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS
ESCUELA DE FILOSOFÍA
BUCARAMANGA

2017

DEDICATORIA

Muy especialmente, a mi maestra Mónica Jaramillo Ramírez, con gran admiración y cariño.

Bucaramanga, Octubre 2017.

AGRADECIMIENTOS

Agradezco primordialmente a las personas que despertaron en mí el amor por las letras; a la directora de este trabajo, la Profesora Mónica Jaramillo Ramírez, quien sin conocerme ya despertaba en mí el amor por una filosofía comprometida, fue ella la persona que quería conocer en la UIS cuando decidí presentarme como candidata a la Escuela de filosofía, y de quién aprendí grandes cosas no solo en el aula de clase, sino en sus textos y conversaciones de caminatas. Mis más sinceros agradecimientos Profesora, por haber estado siempre pendiente de mi investigación, es para mí un gran honor haber podido trabajar juntas este tiempo.

Agradezco también a mi primer Profesor de filosofía, Eduardo Casanova González, por no haber distorsionado el conocimiento y haber hecho que la filosofía empezara a interesarme de forma estricta. A los profesores de la Escuela de Filosofía UIS por todas sus enseñanzas. A todos los que creyeron en mí desde el principio y a mis padres que se convencieron en el camino. A mi hermana, no por darme la mano sino por abrazarme cada vez que la necesitaba. Y, finalmente, aunque no menos importante, a mis amigos de la Escuela de Historia UIS, por ayudarme a vivir en un mundo que no conocía.

CONTENIDO

INTRODUCCIÓN.....	10
1. UNA MIRADA AL EXISTENCIALISMO.....	18
1.1. Perspectivas teóricas de los existencialismos no sartreanos.....	22
1.1.1. Existencia según Sören Kierkegaard.....	25
1.1.1. La Existencia según Martín Heidegger.....	27
1.1.2. Presupuestos ontológicos como estratos de realidad en la obra filosófica de Jean-Paul Sartre 34	
2. EL PROBLEMA DE LA MALA FE COMO MECANISMO DE EVASIÓN EN EL EXISTENCIALISMO DE JEAN-PAUL SARTRE.....	49
3. ¿POR QUÉ COSMOPOLIS?.....	63
3.1. Paul Bourget: De la narración literaria como novela de tesis, a la narrativa psicológico-filosófica.....	63
3.2. Jean-Paul Sartre, lector de Bourget.....	76
3.3. El problema bourgetiano de la <i>Mala Fe</i> desde la lectura de <i>Cosmopolis</i>	84
3.3.1. Argumento, peripecia y desenlace de la peripecia de <i>Cosmopolis</i>	87
3.3.2. Las actitudes de mala fe en los personajes centrales de <i>Cosmopolis</i>	97
4. CONCLUSIONES.....	104
BIBLIOGRAFÍA.....	108

RESUMEN

TÍTULO: Análisis de la obra filosófico-literaria *cosmopolis* de Paul Bourget desde el existencialismo ateista y no ateo de Jean-Paul Sartre, a la luz del problema de la *mala fe* como “evasión mágica” de la libertad.*

AUTOR: Erika Zúñiga Velandia**

PALABRAS CLAVE: Mala fe, existencialismo, Sartre, Bourget.

La obra filosófico-literaria *Cosmopolis* del escritor humanista francés Paul Bourget, constituye un fundamental paradigma de análisis del problema filosófico-político de la *Mala Fe* en el existencialismo humanista ateísta, y no ateo de Jean-Paul Sartre. Por la que el filósofo parisino entiende una actitud de evasión mágica de la realidad, que revierte en el plano psicológico en la desobjetivación del individuo, la inercia moral y el descompromiso político y social, que toda decisión como expresión de la libertad afecta de manera positiva o negativa.

Desde otra orilla política, aunque no opuesta a la de Sartre, Paul Bourget, para el que *Nuestros actos nos siguen* y quien se convirtió al catolicismo conservadurista militante en sentido moral, y acusado falsamente de haber pertenecido al movimiento profascista de la Acción Francesa, asume su obra como *una anatomía moral de la imaginación y del sentimiento* en contra del cada vez más invasivo asedio de las ciencias experimentales psicofisiológicas en los campos de la educación y la cultura de la primera mitad del siglo XX, como estrategia de aniquilación de la psique individual y de la destrucción de la conciencia social de la historia, que amenazan en permanencia con la repetición sin fin de la barbarie totalitaria a la que el siglo XVIII le había allanado el camino, y con ello también de *la pérdida del alma de la filosofía* y de su tarea crítica en la renovación de la sociedad, y en su contribución a la creación humana de una cultura de la vida.

* Monografía

** Facultad de Ciencias Humanas, Escuela de Filosofía, Directora: Mónica Marcela Jaramillo Ramírez. Doctora en Filosofía.

ABSTRACT

TITTLE: Analysis of the philosophical-literary work cosmopolis by Paul Bourget from Jean-Paul Sartre's atheist and non-atheist existentialism, in light of the problem of bad faith as "magical evasion" of freedom.*

AUTHOR: Erika Zuñiga Velandia **

KEY WORDS: Bad Faith, existentialism, Sartre, Bourget.

The philosophical-literary work *Cosmopolis* by the French humanist Paul Bourget, constitutes a fundamental paradigm of analysis of the philosophical-political problem of the "Bad Faith" in the atheistic humanism and non-atheistic existentialism by Jean-Paul Sartre. The Parisian philosopher understands an attitude of magical evasion of reality, it reverts in the psychological plane through the desubjectivation of the individual, the moral inertia, and the political and social decommitment, that any decision as an expression of freedom affects positively or negative.

From another political perspective, although not opposed to Sartre, Paul Bourget, for whom *Our actions follow us* and who became part of the militant catholic conservatism in a moral sense, and was falsely accused of having belonged to the pro-fascist movement of the French Action; assumes his work as a moral anatomy of the imagination and sensitivity against the increasingly invasive siege of the experimental psychophysiological sciences in educational and cultural fields of the first half of the twentieth century, as a strategy of annihilation of the individual psyche and the destruction of the social conscience of history, which permanently threaten the endless repetition of the totalitarian barbarism to which the eighteenth century had paved the way, and with it also the loss of the soul of philosophy and its critical task in the renewal of society, and in the contribution to the human creation of a culture of life.

* Monograph

** Faculty of Humanities. Department of Philosophy, Director: Mónica Marcela Jaramillo Ramirez. PhD in Philosophy.

INTRODUCCIÓN.

Es importante aclarar, en primer término, que el existencialismo no es una corriente filosófica homogénea. La gran mayoría de los historiadores de la filosofía, comentaristas y estudiosos de la filosofía de diccionario, contrastan de manera inveterada sus enfoques con base en la oposición dualista entre *existencialismo cristiano* (como el de un Kierkegaard o un Gabriel Marcel) y *existencialismo ateo*, en el que se pone, en primer término el de Jean-Paul Sartre, para el que la diferencia esencial entre el ateísmo o el materialismo ateo, y el existencialismo como doctrina atea o no atea, reside en que este último “es una posición coherente para la que, aun si Dios existiera no podría interferir en los asuntos humanos y librar al hombre de su responsabilidad³. O, cuando no, entre el existencialismo “quietista” o “contemplativo” y el “revolucionarista-militante” o el “pesimista”.

Lo anterior dificulta la comprensión de las afinidades, oposiciones y puntos de encuentro entre sus enfoques, y su significación política, puesto que con ello se suprimen tanto los matices, así como el contexto histórico-político en el que se inscribe el pensamiento de sus representantes y las transformaciones en la manera de pensar que necesariamente lo acompañan y son propias del ejercicio de la filosofía; o de su momificación, cuando se le convierte en pensamiento autodetenido y autocontenido, o en idea fija como cosificación y petrificación del pensamiento y por eso mismo, también en *ideología de la destrucción*, para decirlo en el lenguaje del existencialismo sartreano.

Como sería, en el primer caso, del *existencialismo personalista* del filósofo humanista y antimáquinista de origen francojudío Emmanuel Mounier, 1905-1950, agudo crítico del capitalismo de consumo y de sus estrategias de destrucción de la autonomía humana en el trabajo mecanizado; quien, tras haberse orientado hacia

³ Cfr. SARTRE. (2009) *El existencialismo es un humanismo*. Barcelona: Edhasa, p. 28 – 29.

el irracionalismo metaficista bergsoniano, vería en el individualismo posesivo burgués de la sociedad del descompromiso y el sujeto despolitizado, el verdadero aliado de la barbarie totalitaria y del riesgo siempre latente de su reemergencia o continuidad histórica. Lo que lo habría llevado asimismo a convertirse al cristianismo deísta, en un primer momento de carácter “revolucionario no progresista o liberal comunitarista”, que intenta reconciliar, en su obra de 1935, *Revolución personalista y comunitaria*, con el socialismo anti-“socialdemócrata” o funcional de la ideología capitalista, gracias a una filosofía existencial de la acción, que habría de pasar primero por la reconstitución de la persona o del ser social⁴.

En el segundo caso, el de un Jaspers, médico psiquiatra de formación, de orientación historicista y “neokantiana o formalista”, para él *lo objetivo es trascendencia*, premisa en la que funda su metafísica existencial “agnóstica” como existencia posible, según la cual el mundo ya ha sido dado “en situación”, y fundada en las categorías de mismidad, historia factual y comunicación intelectual. Posición que contrasta de manera aguda con el existencialismo de Sartre, que asume, desde una ontología fenomenológica de inspiración husserliana, aunque sin suscribir el método, como camino del ser o “trascendencia del ego”; el principio de la ontología de Heidegger no como existencia sino como facticidad, y en menor grado el problema de la individuación en Leibniz y de la angustia en Kierkegaard como condición de acceso a la conciencia ontológica de la nada del ser.

De Leibniz toma, además, Sartre, la idea de que el hombre no nace libre sino que se hace a sí mismo como ser libre. Es decir, cuando *actúa* y “la libertad está exenta de la coacción, la necesidad no se establece ni por la futuración de las verdades, ni

⁴ Debo aclarar, en primer término, que no conocía ni siquiera el nombre del filósofo Emmanuel Mounier, hasta la culminación de mi trabajo de redacción, con ocasión de la nota aclaratoria que me fue hecha con ocasión del trabajo de revisión final del manuscrito por la Directora de la monografía, la Profesora Mónica Jaramillo, sobre la supuesta pertenencia de Paul Bourget al movimiento profascista y ultramonarquista de la *Acción Francesa* hecha y publicitada por sus detractores (véase nota 100 del acápite 1 del cap. III). De ahí, en segundo término, el uso del condicional, puesto que no me fue posible encontrar la obra que se menciona ni me habría sido posible tampoco leerla de manera integral. Me limito, entonces, a transcribir la reseña biográfica del autor, y solo a modo de ilustrativo ejemplo del problema que pongo en discusión.

por la presencia y la pre-ordenación de Dios, ni por la predestinación de las cosas”⁵. Por futuración se entiende la realización de los posibles; tanto para Husserl como para Leibniz, el pasado no puede ser inconsciente ni el tiempo homogéneo; de ahí, que Sartre tilde “la consciencia del instante” como advenir del pasado.⁶

De Kierkegaard, por su parte, reasume Sartre el principio de que todo pensamiento de lo no-racional supone la negación de toda realidad significante; y contra Hegel, que lo existencial jamás se podría reducir a un saber supuestamente objetivo. Conocimiento y saber son para Sartre –ese es también el postulado de los románticos alemanes– términos antitéticos; entre el comprender y el saber, existe un abismo de sentido. Esta es la razón por la que “Sartre rechaza de manera contundente la “contradialéctica” hegeliana, reinterpretando los conceptos del “ser en sí”, “para sí” y “para el otro” en sentido opuesto, haciendo del “para sí”, como conciencia ontológica, la perspectiva fundamental de su propuesta ontológico-fenomenológica, en cuanto *descripción del fenómeno de ser en la conciencia de existir* y la autorrealización de sí como proyecto de ser, como un proyecto que se vive subjetivamente y que es siempre modificable⁷. Puesto que, de otro modo se convertiría en idea fija o en petrificación del pensamiento; o, más exactamente, en ideología o en estrategia; en un pensamiento mutilado, repetitivo y por eso mismo privado de reflexión, dictado por otros y carente de objeto y de realidad vital.

Las influencias de Sartre para su obra son extensas ya que no están exclusivamente en la filosofía, sino sobre todo en la literatura, el teatro y el contexto socio-político de su época. Así, el existencialismo sartreano es por antonomasia un humanismo crítico; y por ende, una ontología de la realidad-libertad humana como camino a realizarse en lo humano, de hacerse *ser*; una metafísica del ser en el mundo y una responsabilidad humana con la libertad de acción y la realidad humana es acción,

⁵ LEIBNIZ, G. (2007) *Escritos filosóficos. Ensayo: Resumen de las teodicas*. Vol. 14. Granada: Comares, pp. 651 – 632.

⁶ Cfr. SARTRE. (2005) *El ser y la nada. Ensayo de ontología y fenomenología*. Buenos Aires: Losada, pp. 176 – 177.

⁷ JARAMILLO, M. (2015). *Seminario de filosofía contemporánea: Sartre*. Escuela de Filosofía UIS, Programa primer semestre 2015, p. 3.

porque el hombre está condenado a ser libre y una vez arrojado en el mundo es responsable de lo que hace⁸.

Con lo anterior, el existencialismo no puede ser entendido plenamente sin tener en cuenta cuáles fueron las circunstancias históricas, políticas, y sociales que le dieron origen; es decir, de un lado, la decadencia de una época que daba paso al surgimiento del nuevo sionismo, el fascismo, y los totalitarismos bolchevique y nacionalsocialista; la ocupación de Francia por los nazis en julio de 1940⁹ (época en la que Sartre escribió su principal obra filosófica *El ser y la nada. Ensayo de ontología fenomenológica*, 1943,¹⁰ y al estallido de la Segunda Guerra Mundial; y, del otro, la imparable corrupción y la decadencia del lenguaje filosófico, que como lo expresaba el mismo autor, le quitaba al lenguaje la responsabilidad al hombre y lo deja sentirse inocente frente al mundo.¹¹

El compromiso político y ético de Sartre se hace manifiesto en todas y cada una de sus obras de prosador de la realidad, como él mismo se define; y por lo tanto de carácter filosófico-literario en lo que concierne también a sus novelas, y ensayos históricos: *La náusea*, 1938; *El muro*, 1939; la trilogía *Los caminos de la libertad*, 1943 -1949; en sus obras de crítica política-literaria: *Reflexiones acerca de la cuestión judía*, 1946 (un estudio crítico sobre la barbarie antisemita y de la colaboración judía con los nazis, en la Alemania de la sociedad “bienpensante” que condujo al Holocausto); *¿Qué es la literatura?*, 1947; *El idiota de la familia*, 1972 (Obra sobre Gustave Flaubert). Y en sus piezas de teatro: *Las moscas*, 1943; *A puerta cerrada*, 1944; *Las manos sucias*, 1948 (en donde analiza la auto-exculpación de la burguesía nacionalista aliada con el nazismo durante la época de la Ocupación alemana); y *Los secuestrados de Altona*, 1960 (Obra que denuncia el colaboracionismo, el oportunismo y la violencia política, situada con toda intención

⁸ Cfr. SARTRE. (2009) *El existencialismo es un humanismo*. Barcelona: Edhasa, p. 23.

⁹ HOBBSAWM, E. (2004). *Naciones y nacionalismo desde 1780*. Barcelona: Crítica, p. 120.

¹⁰ Sartre entiende por ontología, la descripción del fenómeno de ser (o del “llamado del ser”) tal como se presenta o sin intermediario; y que solo puede darse desde la perspectiva de la conciencia ontológica o del “ser para sí” o en la conciencia de su no serse.

¹¹ SARTRE. (1967) *¿Qué es la literatura?* Buenos Aires: Losada, p. 13.

en Altona, ciudad donde en 1750 tuvo lugar la condena de un grupo de judíos de orientación sionista)¹². El trasfondo ético-político de *El ser y la nada* es entonces, el marcado rechazo a las ideologías nacionalistas, empezando por el movimiento sionista, así como de cualquier forma de totalitarismo y de negación y discriminación del otro; una defensa activa de la democracia real y de la filosofía como crítica de la razón política y del pensamiento emancipador.

Teniendo en cuenta lo anterior, el presente trabajo de investigación giró en torno a la *Mala fe*, que hace parte de la teoría del psicoanálisis existencial, un método destinado a sacar a la luz, con una forma rigurosamente crítica-analítica, la elección subjetiva por la cual cada persona se hace persona, es decir, se hace anunciar lo que ella misma es¹³. La mala fe, según el autor, está relacionada directamente con el engaño; pero lo diferencia de la mentira a secas, para aclarar que el concepto está relacionado con mentirse a sí mismo. Este concepto resulta importante pues enfrenta directamente a la condición de libertad a la que el hombre está condenado por naturaleza, con lo que se pone en evidencia una clara diferencia entre psicoanálisis existencial de Jean Paul Sartre y el de Sigmund Freud, ya que, para nuestro autor, la explicación del ser está dada por sus elecciones y no por condicionamientos biológicos.

Sartre es un filósofo antideterminista y por eso mismo también antinaturalista, este es un punto esencial entre los que reivindica de Husserl; quien por naturalismo entiende la visión científicista según la cual el conocimiento se reduce a un simple hecho de naturaleza y las ideas son simplemente hechos, negando con ello la relación de la conciencia con el ser; validando la relatividad de la realidad histórica, que se entiende solo en sentido factual como “advenir de los acontecimientos” y reduce al ser humano a no ser más que un ente orgánico de la naturaleza (física)

¹² GLUECKEL. (1977). *The Memoirs of Glückel of Hameln*. Trad. Marvin Lowenthal. New York: Schocken Books, p. 76.

¹³ SARTRE. (2005) *El ser y la nada. Ensayo de ontología y fenomenología*. Buenos Aires: Losada, p. 775.

cosificando con ello la conciencia¹⁴. Lo que niega Sartre de Freud es el inconsciente que identifica con la *Mala fe*, Sartre da diferentes descripciones de su concepto¹⁵; en la primera parte del capítulo II, en la que se entiende como ocultación de la verdad en cuanto engaño; y en la segunda parte del mismo capítulo, como “conducta de mala fe” la pretensión a escapar de la angustia como obligación de ser libre o de que el hombre puede escapar de su propia libertad como autoevasión. Pues es en la angustia, como dirá en otro apartado de la obra, que el hombre toma conciencia de su propia libertad o “de ser él mismo su propio porvenir bajo el modo de no serlo”¹⁶; en el que se funda el concepto sartreano de *trascendencia* o del sentido de la estructura constitutiva de la conciencia.

Como lo aclara el mismo Sartre, en *El ser y la nada*, capítulo segundo tercera parte, su psicoanálisis existencial no es la respuesta a Freud sino a la psicología no empirista o “de los hechos” desarrollada por Paul Bourget en los *Ensayos de psicología contemporánea*, 1883, entendida no en sentido psicofisiológico, sino como psicología de la experiencia vivida. El acercamiento que aquí se realizó, estuvo guiado por el propósito de discernir la relación entre los dos autores, para tratar de establecer cómo la lectura de Bourget realizada por Sartre, dio luces a la afirmación de la *Mala fe*, dedicando un apartado completo en *El ser y la nada* como necesidad de encontrar respuesta a su problema, apelando para ello al análisis de la novela psicológica como psicoanálisis literario propuesta por Bourget después de 1890 al haber escrito *El discípulo*, 1889, denunciando que la escritura irresponsable confunde especialmente a los jóvenes que no distinguen el pensamiento de la acción. Esta postura se ve más clara en obras posteriores como es el caso de *Cosmopolis*, 1892, en donde el autor expone su teoría del “carácter del pueblo” del

¹⁴ JARAMILLO, M. (2015). *Seminario de filosofía contemporánea: Sartre*. Universidad Industrial de Santander. Programa primer semestre 2015, p. 5.

¹⁵ Para Sartre como para Husserl, y como lo había sido también para Leibniz y Kant, los conceptos no son definitorios sino *descriptivos*; a diferencia de los científicos, porque no demuestran sino que tiene carácter demostrativos o no definitorio en sentido *nominalista* o de la concordancia del juicio con la cosa, caso en el cual serían puramente neutros.

¹⁶ SARTRE. (2005) *El ser y la nada. Ensayo de ontología y fenomenología*. Buenos Aires: Losada, p. 118.

cual Sartre toma la idea de *Mala fe* al notar un totalitarismo que obliga a todos a actuar conforme al “alma” de los pueblos, por lo que se debe reconocer el horror, responsabilizarse y posteriormente aniquilarlo¹⁷.

Este trabajo, entonces, muestra cómo la literatura socialmente comprometida guarda una estrecha relación con la filosofía; ejemplo claro de ello es la obra de Jean-Paul Sartre, quién realizó, por antonomasia, el ejercicio de lectura, escritura y producción del texto filosófico llevado a la acción, lo cual resulta ser la base de su existencialismo; una doctrina de acción que sitúa al hombre en la realidad desde la puesta de su *ser* en situación.

Siguiendo lo dicho, para el desenvolvimiento expositivo de mi investigación he dividido el presente texto, en tres capítulos, y del modo siguiente:

1) En el primero intentaré perfilar *Una mirada al existencialismo*, a fin de exponer de modo breve las principales teorías existencialistas, y comprender en qué puntos difieren en cada autor y en cuáles se centra Sartre para hacer la propuesta filosófica que hace del existencialismo un humanismo, pero también de las falsas interpretaciones hechas por sus detractores. A partir de ello, 2), analizaré en un segundo momento, de ahí el título del capítulo, *Sartre y la mala fe*, el modo como aborda el filósofo el concepto de *Mala fe* como término inseparable del psicoanálisis existencial, por contraste con el freudiano, y de qué manera para Sartre dicho problema se inscribe esencialmente en su propuesta de despliegue de una ontología fenomenológica inspirada en el concepto de intencionalidad del cogito prerreflexivo en el pensamiento de Husserl; pero que el filósofo existencialista reinterpreta a partir del principio, según el cual ser es estar situado poniéndose a sí mismo en situación, a partir de la estructura del “Para-sí” como conciencia ontológica y que se expresa en la trilogía: facticidad–trascendencia – tiempo, o en los que puede darse el hacerse en la libertad.

¹⁷ Cfr. BIEMEL, W. (1985). Sartre. Madrid: Alianza, p. 154.

Para pasar luego a examinar el problema de la noción de *Mala fe* en el pensamiento de Sartre, que le da apertura, finalmente, 3) al capítulo final: *¿Por qué Cosmopolis?* En donde centraré mis análisis, desde la puesta en su contexto histórico-político de la obra del humanista cristiano Paul Bourget y del desenvolvimiento de su pensamiento filosófico-literario en contra de la arremetida del cientificismo positivista de las ciencias experimentales y de sus consecuencias psicosociales y en la destrucción *del alma de la filosofía*, que habría de tener no poca influencia en el problema de las actitudes de mala fe como evasión de la realidad y petrificación del pensamiento, con las que se fermentan los nacionalismos identitarios e ideologías totalitarias, empezando por el sionismo y en la que se centran, al final de la obra filosófica de Sartre, sus análisis correspondientes al psicoanálisis existencial; ideologías que Sartre combatió en todas sus obras. Y por relación al problema de la contingencia humana como conciencia de la finitud, sin la cual el hombre no podría elegirse como humano, pero que hace posible por la misma razón, proyectarse sobre sus propios posibles como proyecto de ser. Se muestra también el argumento de la novela y la articulación con la labor sartreana, lo cual da vida a un reloj que marca la pulcritud de un trabajo de años realizado con el compromiso hacia la libertad a través del lenguaje y la filosofía de acción. Y, finalmente, y a modo de conclusión, y con base en la pregunta *¿para qué la filosofía?*, de qué modo tanto en Sartre como en Bourget, podríamos encontrar la más lúcida de las respuestas, y que nos invita a pensar en la manera de vivir la filosofía de otro modo.

1. UNA MIRADA AL EXISTENCIALISMO

El surgimiento del existencialismo antecede al estallido de la Segunda Guerra Mundial en la época de la Ocupación alemana de Francia por las tropas de Hitler, durante el gobierno del frente popular de Pierre Laval, que hizo posible la llegada del nazismo en Alemania y le dio origen a lo que se llamó en Francia “*Drôle de guerre*” o la “Guerra jocosa” para designar, de manera burlesca, los primeros años de la Ocupación en los que la gente, ajena al terror de la persecución contra los judíos franceses –casi todos ellos creyentes y pertenecientes a la clase media comercial– seguían viviendo como si nada estuviera pasando¹⁸. Los irreparables horrores de la guerra, el estado de zozobra en que vivía la humanidad, la sensación de desmoronamiento de todos los valores humanos que hasta entonces eran respetados; todo esto contribuyó a apartar al hombre europeo de las especulaciones abstractas de los siglos anteriores y a conducirlo a una búsqueda directa de sí mismo; a fijarse en su propia existencia como la única realidad digna de tenerse en cuenta. Aunque por otra parte, esta consideración de la propia existencia prescindida de todo lo demás, dejaba una sensación de desesperación y náusea, provocando el deseo de suicidio; de donde, según Camus, nace toda reflexión filosófica¹⁹.

Son los tiempos de la amistad de Sartre con Albert Camus, de quien la obra *Anverso y reverso*, 1938, escrita contra la “*tierna indiferencia*” de la sociedad de la época y que antecedió tres años al: *Extranjero*, en donde se empieza a perfilar su filosofía existencialista del absurdo, de la que Sartre, tras su ruptura con Camus, en 1943, no reconoció la decisiva influencia. Tampoco le fue ajena a Sartre la obra de los humanistas austrojudíos, empezando por el amigo de Husserl, Hermann Broch, del que sólo conocía, entonces, el relato de 1941: *El*

¹⁸ DORGELÈS, Roland (1973). *Condensado en Gran crónica de la Segunda Guerra Mundial 1*. Madrid: Selecciones del Reader's Digest, S.A, pp. 93-107.

¹⁹ CAMUS, A. (1995). *El mito de Sísifo*. Barcelona: Alianza, p.15.

convidado de piedra y algunos de sus artículos publicados en Alemania sobre la indiferencia de la sociedad vienesa, en los años que antecedieron al desencadenamiento de la Primera Guerra Mundial²⁰.

El principio base de la ontología fenomenológica es tomado por Sartre de la primera fase psicofenomenológica del método de Husserl, en donde se revela la estructura de la intencionalidad²¹. Sin embargo, el método de Sartre, es dialéctico en sentido anti-hegeliano; de ahí que tome como estructuras de base, y de manera antitética, las categorías hegelianas del “en sí”, el “para sí” y el “para otro”, que no entiende en el sentido de la ética existencialista como ética de la responsabilidad, sino como una lucha del sujeto con el otro por la afirmación de la subjetividad: “El otro es, ante todo, la fuga permanente de las cosas hacia un término que capto a la vez como objeto a cierta distancia de mí y que me escapa en tanto que despliega en torno suyo sus propias distancias”²². De ahí, el rechazo de Sartre a la *dialéctica de amo y esclavo* de Hegel, pues destruye de manera deliberada la conciencia de otro. Mientras que para Sartre la realidad humana es sufrimiento; al que pretende poder escapar Hegel con su sed de infinito y eternidad.

Para Sartre, es la conquista del ego, la psique, lo que realmente está en juego; por lo que parte del cogito cartesiano, o del “ser del fenómeno” y no del “fenómeno del ser” como lo hace Hegel; proponiendo que la ontología se resuelva necesariamente en metafísica como puesta en cuestión de la existencia, del existente como dado, y, en sentido ontológico, como ser que se

²⁰ JARAMILLO, M.(2015). *Apuntes del seminario de filosofía moderna: Sartre*. Universidad Industrial de Santander.

²¹ El método de Husserl es descriptivo y se mueve de manera ascendente en actos de reflexión continuada.

²² Cfr. SARTRE. (2005) *El ser y la nada. Ensayo de ontología y fenomenología*. Buenos Aires: Losada, pp. 357 -358.

precede a si mismo siendo lo que cree ser. De ahí el esencial principio de la ontología sartreana: "*La existencia precede a la esencia*".²³

Dicho lo anterior, si interrogamos a los pensadores que suelen ser considerados como existencialistas, encontramos en ellos divergencias esenciales. Jaspers, por ejemplo, siguiendo a Kierkegaard, cree que la consideración de la existencia implica una negación de la filosofía como sistema, puesto que "filosofía de la existencia" no significa más que un análisis de la existencia más individual y concreto, no siendo todo lo demás –y sobre todo la especulación metafísica– más que una "cifra" cuyo valor existencial carece de relación, excepto la connotativa o indicativa, con el sentido objetivo que reviste. Lo que por demás es obvio, puesto que Jaspers fue un médico psiquiatra de orientación psicologista; y que entiende la "filosofía de la existencia" en sentido estructuralista sistemático.

Heidegger, en cambio, intenta una filosofía del ser, es decir, una ontología. Pero esta ontología, en el sentir de Jaspers, no llegaría a ser más que una filosofía sobre la existencia. Por eso Heidegger, en contra de Jaspers, rehúsa la etiqueta de "existencialista" y se comprende, pues en este sentido habría que definirle más bien como anti-existencialista. Sartre, por su parte, se acerca a Heidegger en cuanto ambiciona construir una "ontología fenomenológica". Queda todavía por mencionar al existencialista cristiano Gabriel Marcel, al que Sartre tilda de quietista. Quien había caído primero en el irracionalismo bergsonian del que le costó gran esfuerzo salir, como él mismo lo confiesa y cuyas "sugestivas ensoñaciones" solo conducían a ausentarse de la realidad, sin hacer el menor esfuerzo por vivir ni comprenderla, tal como lo escribe al final de uno de sus diarios, lo que le permitió alejarse de los peligros del hegelianismo, en lo que se acerca a Sartre, con su afirmación: "La unidad de la existencia y el existente son

²³ SARTRE. (2005) *El ser y la nada. Ensayo de ontología y fenomenología*. Buenos Aires: Losada, p. 599.

en primer término indisolubles pero el último debe trascenderse en la primera al modo de promesa.”²⁴ Aunque limitándose de hecho al análisis existencial, admite, sin embargo, la posibilidad de establecer una filosofía concreta, que no sería exactamente una ontología, sino más bien una sistematización de las exigencias esenciales del hombre.

Para volver sobre la afirmación que hice desde la introducción, el existencialismo dista de ser, por lo tanto, una corriente homogénea; pero lo que sí parece en todo caso claro, es que existen dos corrientes existencialistas que no van exactamente en el mismo sentido e independientemente de la oposición que pueda hacerse entre el existencialismo cristiano y el “ateísta no ateo” como el de Sartre; o, de manera más radical, entre el cristianismo y el ateo de un Jaspers. Aunque todo culmina en una experiencia solitaria, llámese puramente mística, como en Kierkegaard y en el propio Marcel de cierto modo; o *extática* como en Jaspers, es decir, cimentada en la supuesta intuición de un “instante eterno”, incomunicable y desligado de la realidad concreta de la experiencia humana. Que arranca al hombre de la vida real y lo aprisiona en el laberinto de sus propias contradicciones, poniéndolo en contacto con una “verdad” que no es formulable de ningún modo y que no se corresponde con nada y en el que se confunde la “filosofía de la vida” con el existir mismo del que no se tiene conciencia .

No puede haber trascendencia por fuera de lo humano; como dicen: Leibniz, Kant, Husserl, Heidegger y Sartre. No admiten desde luego esa manera de existencialismo; ya hemos dicho cómo Heidegger intenta una “ciencia del ser”, que Sartre no objeta; pero que solo se da formalmente por una ontología. Aunque estas dos ontologías sean “fenomenológicas” pretenden mirar a la vez a la universalidad del ser y ser válidas para todos los hombres, es decir, constituir una auténtica ciencia. Hay algo que, sin embargo, nos parece común en unos y

²⁴ MARCEL, G. (1956). Diario Metafísico (1914-1923). Buenos Aires: Losada, p. 310.

otros pensadores: el punto de partida de la filosofía que es para todos, y siempre, el *análisis concreto*, en sus formas más singulares, con miras a validar la verdad infalible y estrictamente personal (como en el caso de Kierkegaard y Jaspers), o una noción universal del hombre y del mundo, en cuyo seno se juega el destino del hombre como elección propia.

En la postulación sartreana, en la que se funda su concepción del *para sí* como conciencia ontológica, y con ello también de su concepción de la ontología como llamado del ser, revelándose a la conciencia reflexiva no solo como ser para sí sino como *ser para otro*, en la experiencia negativa de su ser-objeto que me permite reconocer que yo soy también para él, y que conduce dialécticamente al reconocimiento de que más que dos subjetividades que se enfrentan, podemos vernos como un “nosotros”; el nosotros humanista, que nos reúne en una causa común cuando tomamos conciencia de nuestra condición de oprimidos²⁵.

El llamado del ser, es también, para Sartre, el llamado de la vocación filosófica y que exige para el que vive la filosofía, ponerla y ponerse en riesgo, en una época en la que la filosofía misma parece haber degenerado en la apraxia y el descompromiso; en la que arrastrada por el concepto popular de la libertad, parece negarse a la autonomía de la elección, sin la cual no hay realización posible del individuo y la sociedad auténticamente libre.

1.1. Perspectivas teóricas de los existencialismos no sartreanos

Antes de explicar el existencialismo desde el propio Sartre y del modo como él mismo examina su relación con los demás autores y yendo directamente a sus propias fuentes, se dio lectura a algunos comentaristas que atacan de frente el pensamiento de Sartre, negando su carácter humanista, ético y político.

²⁵ SARTRE. (2005) *El ser y la nada. Ensayo de ontología y fenomenología*. Buenos Aires: Losada, pp. 129 -132.

Encontramos en ello bastante unanimidad cuando afirman que lo característico del existencialismo estriba en que *la existencia precede a la esencia*, pero: ¿en qué sentido? Es evidente que se impone un previo examen de los mismos términos según los entienden ellos, porque si vamos a juzgarlos según la acepción tradicional, tergiversamos la misma afirmación examinada y hasta podríamos concluir que es Santo Tomás el más radical existencialista. Puesto que, en rigor, según él, las esencias no existen realmente si no es por la existencia que las hace existir, es decir, no existen más que como singulares y concretas, y por tanto, la existencia tiene sobre la esencia la prioridad de una condición absoluta²⁶.

Para Heidegger y para Jaspers, si la existencia no tiene prioridad sobre la esencia, es en el sentido de que la existencia no tiene una esencia distinta de ella misma o, si se prefiere, que la esencia es la obra misma de la existencia. Las consecuencias de esta doctrina en que la existencia carece de naturaleza o estructura, es decir, es "posición pura y absoluta" (por diferentes que sean para el caso, los sentidos o los matices que ostenta esta fórmula), son inmediatamente deducidas por los existencialistas. Se resumen en la afirmación fundamental de que la realidad propia de la existencia, al no poder ser referida a ninguna otra cosa distinta de sí misma, es *contingencia radical y finitud irremediable*. La existencia está "lanzada ahí", en un abandono tal que no reposa más que sobre sí y no puede contar más que consigo misma²⁷. Con esto se puede decir, según sus detractores, que es esencialmente "libertad", en el sentido de que no depende más que de sí misma. La "libertad" significa pues, contingencia absoluta y define adecuadamente el ser de la existencia.

De aquí se sigue que la existencia no podrá ser captada sino como temporalidad, según la fórmula de Heidegger. Puesto que, solamente la esencia en cuanto

²⁶ Cfr. JOLIVET, R. (1950) *Las doctrinas existencialista*. Madrid: Gredos, pp. 38 – 52.

²⁷ *Ibíd*em, p. 56.

distinta de la existencia, podría introducir en el ser una especie de fondo intemporal, bien a título de posible eterno preexistente en la Esencia y Pensamiento divinos; o bien, al menos, como en Aristóteles, a título de potencia permanente respecto al acto de existir. Pero esto no tiene sentido en el contexto existencialista. La existencia no es sustancia permanente; es un poder activo con múltiples posibilidades de realización.

Así, la realidad de la existencia se identificaría con su historia y con su brotar original por el cual la "libertad", que ella es la que constituye; y al mismo tiempo la limitaría y clausuraría, puesto que en cada momento de su devenir, es todo lo que puede ser y no es en realidad nada más. Con lo que se daría cuenta de la ausencia de dimensión en profundidad que se notaría en la libertad existencialista. Más allá de la libertad no habrá nada, y la libertad misma, es decir, la existencia de la realidad humana, seía esa nada por la que se escapa al determinismo del en-sí y construye su propia esencia²⁸. Por eso la existencia no llevaría consigo -según ellos- ni tensión, ni impulso, ni atracción, ni empuje, ni potencialidad, ni virtualidad. En realidad no tendría "interior"- afirmación que, por sí misma, ya es absurda,- su interior en su exterior, su posible sería su acto puro; es decir, en este caso, dato puro y finitud absoluta. De lo anterior podría concluirse que lo que con ello se le atribuye al existencialismo, es ser una mera tendencia, según la cual el objeto de la filosofía no sería más que el análisis y la descripción de la existencia concreta considerada como el auto-cumplimiento de una "libertad arbitraria".

Expuestas estas ideas, es conveniente precisar cómo conciben los existencialistas, en realidad, al hombre y sus relaciones esenciales; dado que admitan tales relaciones, entre el para-sí y el otro que se le pone delante. La respuesta nos será dada, según la idea que cada autor se haya forjado de la existencia. Para esto nos parece más conveniente, el contacto directo con los

²⁸ Cfr. JOLIVET, R. (1950) *Las doctrinas existencialista*. Madrid: Gredos, pp. 112 – 126.

autores representativos de las corrientes que hemos indicado: Kierkegaard²⁹ y Heidegger, que el atenerse a generalidades vagas del existencialismo que suprimen toda referencia directa al autor que critican, solo para falsear sus tesis.

1.1.1. Existencia según Sören Kierkegaard

La filosofía de Kierkegaard es, en principio, una violenta reacción contra Hegel, punto en el que todos los existencialistas auténticos coinciden exceptuando tal vez a Heidegger, quien comparte con este último la estrategia de deshistorialización de la filosofía que parece haber empezado solo con él, aunque sea también un crítico de Hegel. En cuya filosofía, la libertad de la existencia individual está absorbida por la necesidad de la esencia universal, con lo cual el hombre viene a perderse “panteísticamente” en Dios como “auto-conciencia” del mundo. Por contraposición a ello afirma Kierkegaard, que toda realidad, gira en torno del hombre, considerado como esta existencia concreta. El hombre se afirma a sí mismo por su libertad; por ella se determina a ser lo que es. O sea: el hombre al encontrarse "lanzado al mundo" únicamente en posesión de su existencia, ha de irse creando su propia esencia. Pero para crearse esta esencia, que constituirá su existencia, el hombre se encuentra ante varios caminos y tiene que elegir alguno. De ahí que, según Kierkegaard, "*existir es elegir*"³⁰.

Así pues, la existencia, para Kierkegaard, es elección y se realiza mediante un continuo elegir: se elige una profesión u otra, una acción o su contraria y para no equivocarse “es importante elegir y elegir en el momento oportuno”³¹ Sin embargo, esta clase de elecciones no son la auténtica *elección*, son lo

²⁹ Aunque la concepción de Kierkegaard acerca de la existencia no es todavía la que aparece después en los demás existencialistas, la analizamos porque la prepara y le da las categorías fundamentales.

³⁰ KIERKEGAARD. (2007). *O lo uno o lo otro: Un fragmento de la vida*. Madrid: Trotta, p. 40.

³¹ *Ibidem*, p. 17.

que Kierkegaard llama elecciones estéticas, efímeras y que dejan al hombre con el ansia de correr siempre tras nuevos deseos, de elegir siempre otra cosa. La elección auténtica está en elegirse a sí mismo éticamente³². Esta elección de sí mismo la hace según su libertad. Por ella llega a tomar conciencia de su propio ser, de tal manera, que logra una seguridad infinita de sí mismo. Pero es difícil, llegar a esta realización de sí mismo en el estadio ético; pues lo ético es abstracto y no se deja realizar enteramente, porque se encuentra fuera del individuo. Solo cuando el individuo mismo es lo general, lo ético se deja realizar.

Este es el secreto que se encuentra en la conciencia: individual y además general, si no es inmediatamente como tal, por lo menos como posibilidad. El que considera la vida éticamente ve lo general, y el que vive éticamente expresa lo general en su vida: hace de sí mismo el hombre en general, no despojándose de su concreción, pues entonces ya no sería nada, sino revistiéndose de ella e impregnándola de lo general³³.

Es decir: yo he de llegar a ser el “individuo”, un *ente* algo genérico que no soy yo, pero al cual he de tender para identificarme con él. Esto naturalmente lleva consigo la renuncia a muchas cosas y cualidades de mi *yo* para sustituirlas por cualidades propias de ese individuo y este deshacerme de mi *yo* es causa de angustia y desesperación. Tal cambio de personalidad es necesario y acompaña inevitablemente a todo hombre. Aquí tenemos pues

³² Kierkegaard distingue tres “estadios” o modalidades al interior de las cuales el hombre desarrolla su existencia: estético, ético, religioso. En el estadio ético el hombre, consciente del antagonismo entre el bien y el mal, decide con libertad ser fiel a sí mismo y configurar su propia personalidad. Su conciencia del pecado, que es la conciencia de estar ante Dios, introduce al hombre en la vida religiosa. Aquí surge la paradoja y el absurdo: lo eterno participa de lo temporal y lo trascendente incide en la existencia. El paso de un estadio a otro se hace por virtud un “salto cualitativo” que es lo que Kierkegaard explica en su epístola: “O lo uno o lo otro”, en el original: *Enten-Eller*.

³³ KIERKEGAARD. (2007). Estética y Ética. Buenos Aires: Losada, pp. 136 – 137.

un motivo de otra de las categorías de la existencia: la angustia, tal como él mismo la entiende o como “*vacío de la existencia*”.

Es la angustia la que caracteriza la existencia y al mismo tiempo le revela al existente su propio ser. Si no se da un yo, sino únicamente su posibilidad, resulta que el hombre al encontrarse como inclinado sobre el vacío, siente angustia; angustia que lo pone ante sí mismo, haciéndole conocer que no es, pero que puede *llegar a ser* mediante la libertad. Considerando la angustia desde esta perspectiva, dice Kierkegaard, ella es la más insoportable de las *categorías*; por ella el miedo, la perdición y la ruina, habitan puerta a puerta en todo hombre³⁴. Riesgo, elección, angustia, subjetividad. Tales son las expresiones más destacadas de la “existencia” según el teólogo danés, y serán también los rasgos definatorios, con más o menos matices, de la concepción existencialista del hombre como ser que se existe.

1.1.1. La Existencia según Martín Heidegger

Como es bien sabido, Heidegger empieza su analítica existencial del *Dasein* o “ser ahí” afirmando que ese ente somos en cada caso nosotros mismos.³⁵ Con esto responde a la cuestión que insinuábamos era el punto de partida de su especulación filosófica: La pregunta sobre el sentido del ser. El único *ser* que es capaz de respondernos sobre su propio ser, es el *Dasein*, el hombre consciente de su realidad existencial cuyo ser se le revela como *ser* ante sí, cuando se interroga sobre él.

Heidegger aclara a continuación, en qué consiste la esencia de ese “ser-ahí” y dice que está en su “ser relativamente”. Se presenta al hombre como un ser arrojado, o abierto hacia el ser, en proyección constante hacia él y

³⁴ Cfr. KIERKEGAARD, S. *El concepto de la angustia*. Madrid: Alianza, pp. 87 – 93.

³⁵ En este breve estudio de la “existencia” según Heidegger, se tomó como fuente la obra: *El ser y el tiempo*. (Trad. de José Gaos), Fondo Cultura Económica, México 1993.

cuya esencia es precisamente ese "estar ahí" en proyección, en otras palabras, "la esencia del 'ser ahí' está en su existencia". Pero advierte Heidegger que si ha elegido el término "existencia" para designar el ser de este ente, ese término no tiene ni puede tener la significación ontológica del término tradicional "existencia", como realización de la esencia, sino que significa *ex-sistencia*, o éstasis hacia el ser; una esencia que es su propia existencia³⁶.

De ahí concluye Heidegger que la pregunta sobre el sentido del ser, fundamento de una ontología general, no puede resolverse sin esclarecer previamente el sentido del *Dasein*, de la existencia humana cerrada a la realidad, dentro del círculo de una determinada visión de la existencia como "ex-sistencia".

Pero vamos a ver, cómo a pesar de todos los esfuerzos de Heidegger para realizar esa "ontología general", su problemática va a quedar circunscrita al hombre, cerrada a la realidad, dentro del círculo de una determinada visión de la existencia como "ex sistencia" y esto, debido al método fenomenológico en el sentido en que él lo entiende, de *Ser y tiempo*, donde explica los caracteres existenciales del *Dasein*, y que al consistir en una pura observación o "lección" empírica del ser, prescinde de sus notas inteligibles y, por tanto, se cierra el paso a la trascendencia y a la realización de una metafísica.

Veamos, entonces, cuáles son, para Heidegger, los caracteres existenciales del *Dasein*; a saber:

- **Elección, Libertad:** Es la categoría existencial suprema del *Dasein*, por la cual el ser se trasciende en el sentido de que se realiza

³⁶ Cfr. HEIDEGGER, M. (1993) *El ser y el tiempo*. México: Fondo de Cultura Económica, pp. 63 – 65.

continuamente. El "ser ahí" es en cada caso su posibilidad, y no se limita a tenerla como una peculiaridad. Y por ser en cada caso el "ser ahí" esencialmente su posibilidad, puede este ente, en su ser, "elegirse a sí mismo, ganarse y también perderse"³⁷. Nuestra libertad es pues, para aceptar nuestra condición y elegir entre los dos modos de existir (auténtico o inauténtico), no para conducirnos a un fin ultramundano o a la consecución de valores suprahumanos. Es, en último análisis una condición óptica de nuestra existencia, no una cualidad esencial de nuestra facultad volitiva, con lo que se rechaza tácitamente el enfoque formalista de Hegel.

- **Mundanía:** Como ya se mencionó, el "existir" es esencial para el *Dasein*; es más, éste se caracteriza por el hecho de que "existe". El ser no podría manifestarse si no entrara en el mundo. El *mundo*, pues, no significa algo que le adviene a una existencia ya constituida, como en Jaspers, sino aquello que la constituye en su ser.

El *Dasein* se manifiesta como "*ser en una situación*", que le hace ser lo que es; de todas las situaciones, la esencial es "ser en el mundo". En otras palabras, el *Dasein* no puede ser más que en el mundo, situado en él, por lo que el "ser en el mundo" es su esencialidad³⁸. Es inútil, según Heidegger, preguntarse el porqué de nuestra situación, ya que las situaciones (la fundamental de estar en el mundo, como las demás de lugar, tiempo, relación, etc.) no dependen de mí, y que para mí ser, es esencial estar en una situación. Yo me hallo en el mundo, he "caído" en él y estoy "ahí", abandonado, "arrojado". No me queda sino asumirme, aceptar la situación de estar en él. Porque el mundo no es

³⁷ Cfr. HEIDEGGER, M. (1993) *El ser y el tiempo*. México: Fondo de Cultura Económica, pp. 50 – 51.

³⁸ *Ibidem*, pp. 76 – 77.

sino *por*, *en* y *para* la existencia, ésta a su vez no tiene sentido sino por él.

La nota característica existencial del hombre es pues, la "mundanidad", la cual implica "espacialidad"; o bien, el conjunto de relaciones dentro del mundo, que hace que las cosas sean utilizables. Así, el ser de las cosas será relativo al hombre, pues consistirá precisamente en su utilidad. Las cosas son en cuanto sirven al hombre, "están a la mano" o sea no son *ser (en-soi)*, sino *ser-para (pur-soi)*.

- **Trascendencia:** El ser en el mundo, hace esencial para el *Dasein* la trascendencia, y en varios sentidos. Ante todo, como un rebasamiento de sí mismo. Efectivamente, el manifestarse del *ser* constituye su límite: cada existencializarse suyo es un trascenderse del ser frente a sí mismo. No se puede quedar en sí, porque sin el ser "aquí" no sería nada: no se revelaría a sí mismo y no existiría –lo que recuerda también el enfoque de Sartre-. El ser se hace ostensible determinándose, y éste su mostrarse, es su continuo trascenderse. El *Dasein* es la ostensibilidad del "*Sein*". A la vez, comporta una doble trascendencia respecto de los existentes brutos (los que no tienen conciencia de existir). a) "Arrojado" al mundo, el mundo lo trasciende; b) pero siendo el existente el "constructor del mundo" el que le da el ser (un sentido) trasciende al mundo, va más allá de él. El trascender es lo esencial del *Dasein*³⁹.
- **La caída:** El "cuidado" nos revela la caída del ser en el mundo que es lo que lo hace ostensible. El ser cae en una existencia particular y con eso sacrifica infinitas posibilidades para realizar una sola; pero sólo

³⁹ Cfr. HEIDEGGER, M. (1993) *El ser y el tiempo*. México: Fondo de Cultura Económica, pp. 195 – 199.

limitándose puede manifestarse. Y es su misma naturaleza el no poder ser sin existencia, lo que le impulsa a caer, a hacerse ostensible a sí mismo⁴⁰. El ser está abierto a todas las posibilidades: cayendo se limita y limitándose existe. El ser caído en el existir, al tener conciencia de sí mismo, se convierte en el "existente", *Dasein*, y el mundo, que en sí mismo no es nada, es la correlación de las infinitas posibilidades de realización intrínsecas al *Dasein*, al ser caído en el existir.

Inseparables de la conciencia de nuestros límites, del *hallarnos siempre en una situación*, son los sentimientos de preocupación. Las cosas nos atraen y cada una de ellas se convierte, para nosotros, en fuente de preocupación. El hombre no se preocupa de sí mismo, sino de las cosas, se pierde en ellas y pierde su "autenticidad" (*authenticité*). Pero la "preocupación" (*détresse*) por las cosas va acompañada de la solicitud por los demás existentes: el ser en el mundo del *Dasein*, no es sólo ser entre las cosas, sino también ser entre los demás hombres y la "solicitud" empuja al *Dasein* a ocuparse de ellos, a ayudarles; es un coexistir de donde nace la simpatía.

- **Temporalidad:** El vivir entre las cosas nos degrada a las formas de la vida inauténtica. En este punto, resulta indispensable hacer una nota explicativa sobre la crítica sartreana a las nociones de "autenticidad" e "inautenticidad" en Heidegger, y que Husserl hizo también de manera magistral en la vertiente correspondiente a la última fase de su pensamiento y especialmente en su obra de ensayos: *Notas sobre Heidegger (1927 – 1934)*⁴¹. En la obra mencionada, Husserl rechaza

⁴⁰Cfr. HEIDEGGER, M. (1993) *El ser y el tiempo*. México: Fondo de Cultura Económica, p.187.

⁴¹ La obra infortunadamente no ha sido traducida al castellano, por lo que aquí se toma la obra original en francés, y se apoya de la traducción de la directora de la investigación, quien ha trabajado ampliamente el autor con ocasión de la realización de su tesis de maestría sobre Husserl y Heidegger, en la *Universidad de París IV Panteón Sorbona*.

además la noción de “trascendencia”, “replicada por Heidegger de los neokantianos; como si el *Dasein* pudiera entenderse no como “autodonación”, lo que sería un contrasentido, sino en el sentido de que algo que se revela por sí mismo y que se da como “siendo en sí”, lo que no nos daría ningún acceso al ente. Lo anterior, convierte el ser heideggeriano en un ser puramente mítico; y que hace del hombre – concreto mismo– en un puro ente o un “hecho real mundano”, fundándose, para ello, en visiones unilaterales de la somatología y la psicología empírica”⁴².

Es la caída del *Dasein* en la *temporalidad*, en el tiempo empírico, que es sucesión de pasado, de presente y de futuro. Heidegger llama a este modo de ser del *Dasein*, *forma* "existente", no "existencial" para indicar su inautenticidad, su degradación de la existencia auténtica⁴³. Porque el estado del ser, en la temporalidad, es el de "ser fuera" de sí, de no ser él mismo; solicitado por el presente, condicionado por el pasado y preocupado por el futuro. En la vida existente, el pasado prevalece sobre el futuro y de esta manera las costumbres, las tradiciones inmovilizan al hombre y lo convierten en algo impersonal.

Pero el hombre no está en el tiempo, es el tiempo: o sea, es esencial para cada momento del *Dasein* sobrepasarse en otro sucesivo. El tiempo pertenece, pues, a la esencia del ser: es una actualización que encierra en sus posibilidades al futuro; y, de esta manera, anticipándolo, lo convierte en pasado. Vivimos según el “tiempo del reloj” (diferente del tiempo originario del ser)⁴⁴, el tiempo de la caída en que, en cada

⁴² JARAMILLO, M. (2015). *Apuntes del seminario de filosofía moderna: Sartre*. Universidad Industrial de Santander. Traducción parcial del ensayo de Husserl.

⁴³ Cfr. HEIDEGGER, M. (1993) *El ser y el tiempo*. México: Fondo de Cultura Económica, pp. 260 – 272.

⁴⁴ Nota de la directora - Heidegger usurpa, de manera parafrástica y por antífrasis el concepto fenomenológico de “tiempo de los relojes” del § 81 de *Ideas I*: “El tiempo fenomenológico y la

momento de la sucesión temporal, el hombre se encuentra preocupado y solicitado por el cuidado de las cosas y de los demás, huyendo de mismo, despersonalizándose al adoptar el pensar y obrar común; en fin, viviendo una *existencia banal*, inauténtica. El hombre se dispersa en las cosas para “evadirse” de la conciencia de su verdadero ser, de la “nada” que le acosa, le asedia y le constituye.

Para Heidegger; el *Dasein* se desvela en la Angustia, que para él no es el sentimiento que se resiente ante una amenaza determinada, sino una congoja ontológica de la existencia ante la nada de su propio ser⁴⁵. Cuando la conciencia vuelve sobre sí se apodera de su auténtica realidad y se da cuenta de su insubstantialidad óptica, pues es nada en sí, mero proyecto, arrojada desde la nada y para la nada, abandonada y responsable de su elección o destino temporal. Se produce entonces la angustia liberadora que despierta al hombre de su inautenticidad, para volverse hacia el ser auténtico, hacia su proyección existencial no finita, hacia el “*ser para la muerte*”⁴⁶. La Angustia va a ser para el *Dasein*, la liberación de todo lo que lo rodea. Por ello las cosas dejarán de preocuparlo, caen en la nada, no porque desaparezcan, sino precisamente porque se le hacen indiferentes. Ahora que en la Angustia las cosas faltan, resbalan, se hunden, el *Dasein* se interroga por el sentido de su ser y es entonces cuando se autentica al descubrir su “*nada*” radical.

conciencia del tiempo”, para significar que aquel solo puede ser entendido en el sentido de la forma unitaria de todas las vivencias y que distingue del tiempo objetivo o cósmico. En virtud de la reducción fenomenológica, en la que se funda el método de Husserl, la conciencia pierde su relación aperceptiva con el espacio y el tiempo cósmicos, puesto que el sujeto reflexivo “ya no vive en el objeto, sino en sus conciencias de objeto “lo que no significa desde luego que el mundo objetivo deje de existir para él.

⁴⁵ Cfr. HEIDEGGER, M. (1993) *El ser y el tiempo*. México: Fondo de Cultura Económica, pp. 298 – 302.

⁴⁶ Ser para la muerte como “posibilidad posibilizante”; es decir, del ser que se trasciende a sí mismo más allá de la muerte o de su condición mortal y a través de su obra.

1.1.2. Presupuestos ontológicos como estratos de realidad en la obra filosófica de Jean-Paul Sartre

La ontología sartreana se concibe según un método que difiere profundamente del de las filosofías tradicionales, las cuales buscaban la explicación de las cosas por sus causas. Sartre rechaza este método, porque hay que buscar la esencia del objeto en él mismo y no fuera de él. Y esta esencia no es una "explicación" del objeto, sino el término de una "explicitación", en el sentido fenomenológico de autodesenvolvimiento y del "para sí" como conciencia ontológica.

El único medio de acceso que permite llegar a la esencia de la "realidad humana"⁴⁷ será la *descripción fenomenológica*; pero Sartre aclara que cuando alude al término "descripción" –en sentido fenomenológico– no lo hace en el sentido en que lo entiende Husserl o como el método de las reducciones o depuraciones progresivas de la experiencia sino, como análisis existencial que se sitúa desde el punto de vista de la conciencia⁴⁸. Es decir que toma al existente tal como aparece en la experiencia para describirlo, no solo según sus aspectos superficiales, únicos que se perciben generalmente, sino según su *significación original*; o como actitud de explicitación de una esencia singular y no como "método". Si, para Husserl, el método describía las esencias que intuía en la conciencia trascendental, a Sartre le sirve para describir los diversos modos en que la realidad humana es o no es, según el modo como se pone a distancia de sí misma. Por otra parte, todo lo que podemos decir de las cosas es que existen, que *están ahí* y que *son lo que son*, y todo lo que tratamos de saber de ellas es su esencia, en cuanto son objetos, es decir, su ser, la condición de su apariencia.

⁴⁷ Realidad humana, porque no existe una naturaleza humana, ya que para Sartre no hay un Dios que pudiera concebirla.

⁴⁸ Cfr. SARTRE. (2005) *El ser y la nada. Ensayo de ontología y fenomenología*. Buenos Aires: Losada, pp. 328 – 330.

Según la ontología sartreana, los estratos de realidad primeros de la *condición humana*, se dan cuando el hombre se considera a sí mismo, aparece en último análisis como una conciencia, pero una conciencia que ni existe ni puede existir sino como conciencia de algo. Este "algo" es su objeto y por tanto es distinto de ella; le es trascendente porque se le opone, pero es algo a lo que ella está ordenada necesariamente, pues la esencia de la conciencia es ser "presencia al objeto" como experiencia de nihilización o en el deseo de ser, o en la conciencia de existir como conciencia de sí. De ahí que por nihilización entienda Sartre; el acto de operar una ruptura con el ser y que solo puede darse a través de la interrogación⁴⁹. El cogito prereflexivo no es, entonces el sujeto filosófico sino el sujeto que se hace en la filosofía cuando atiende el llamado del ser como trascendencia.

Considerado concretamente, este objeto correlativo a la conciencia es el mundo de realidades existentes, por referencia al cual ella aparece como "situada". Así la realidad humana se revela a la reflexión filosófica como una presencia al mundo de los objetos, como una *conciencia en situación*. Con esto ya podemos discernir los dos tipos de seres en que se estructura el universo del ser, tal como, según Sartre, aparecería a la conciencia humana; "el ser objeto", el ser que aparece a la conciencia y el "ser sujeto" ser al cual aparecen los objetos. Sartre los llama "en-sí" (ser del objeto) y "para-sí" (ser del sujeto o conciencia).

Vamos a examinar la naturaleza de estos modos de ser, pues en ellos está la base de toda la ontología sartreana. Sartre determina la naturaleza propia de estas dos formas de ser, por un análisis fenomenológico, no a partir del acto de

⁴⁹ Cfr. SARTRE. (2005) El ser y la nada. Ensayo de ontología y fenomenología. Buenos Aires: Losada, p. 806.

conocimiento que las revela y hace aparecer sus relaciones mutuas esenciales, sino de la contingencia o de la conciencia que no es causa de sí misma⁵⁰.

1.1.3. El ser del objeto y el ser-en-sí de la conciencia

Lo que caracteriza a los objetos que aparecen a la conciencia, si se les considera en cuanto son *seres*, es que existen en sí mismos, que son seres en sí y la conciencia los considera como estando "ahí". El objeto percibido, dice Sartre, está delante de la conciencia; ella no está en él y él no está en ella, como dice también Husserl.

No es el ser del objeto lo que trasciende a la conciencia. Como lo aclara muy bien Sartre en el § V de la *introducción, que lo transfenomenal* concierne al ser de la conciencia y no al ser del fenómeno. Habría que precisar además, como lo hace Sartre, desde § 1, que de lo que con ello se trata es de superar los dualismos consagrados por la filosofía moderna, frente a la relación con lo existente (interior / exterior; ser / aparecer; apariencia / realidad; acto / potencia). El único dualismo que debe suscribirse, según Sartre, es el de la oposición entre lo finito y lo infinito que los formalistas niegan. Como lo hace precisamente Hegel, quien pretende –de manera absurda– absorber lo finito en lo infinito como expresión del “espíritu absoluto”⁵¹.

Sartre no rechaza la metafísica clásica; lo que dice en realidad es, que la apariencia no oculta la esencia sino que la revela; es decir, que la esencia es aparición. Suscribiendo con ello la tesis de Husserl de que la esencia

⁵⁰ Cfr. SARTRE. (2005) *El ser y la nada. Ensayo de ontología y fenomenología*. Buenos Aires: Losada, pp. 17 – 32.

⁵¹ Cfr. HEGEL. (1993). *Fenomenología del espíritu*. México: Fondo de Cultura Económica, p. 461.

es lo individual irreductible (*quid*) como identidad del objeto, y que a cada objeto individual, le corresponde por tanto una esencia individual concreta "el ser de un existente es precisamente lo que aparece"⁵². "El objeto es, por ejemplo, este árbol que yo veo ahí, delante de mí", dice él mismo, para ilustrar su afirmación con un ejemplo: "El árbol se me manifiesta como un ser que tiene ramas, hojas, racimos, que crece cada año, etc. Todo esto que yo veo no es, sin embargo, lo que le hace a sí mismo según su ser, sino los diversos aspectos fenoménicos por los cuales este ser se me revela. Su ser, su realidad ontológica, es trascendente a sus aspectos fenoménicos. Permanece inmutable a través de los cambios diversos que manifiesta su aparecer"⁵³

El ser del objeto es pues trascendente al fenómeno que lo revela a la conciencia; pero, al hacerlo desborda todos los aspectos según los cuales la conciencia puede percibir: "El fenómeno del objeto no es sino en función de la conciencia y lo propio del ser del sujeto es precisamente ser independiente de la conciencia"⁵⁴. Y es esto, precisamente, lo que Sartre -siguiendo a Husserl- entiende por *intencionalidad*.

El *ser en-sí* como indiferencia, en sentido fenoménico es, por lo tanto la condición del *ser en-sí*, así como los caracteres que le son propios. El *en-sí* siendo puramente idéntico a sí mismo, no puede ser consciente de sí mismo, pues la conciencia supone ya una oposición entre sujeto y objeto. Y, como para Sartre tal oposición equivale a una negación, resultaría que el *en-sí* sería y no sería a la vez él mismo, sino una pura inmanencia que no puede realizarse.

⁵² SARTRE. (2005) *El ser y la nada. Ensayo de ontología y fenomenología*. Buenos Aires: Losada, p. 16

⁵³ *Ibíd.*, p. 16.

⁵⁴ *Ibíd.*, p. 32.

El *en-sí* no es ni activo ni pasivo. No es acto. Pues no puede hacerse a sí mismo, su ser consiste en "estar ahí", en existir simplemente. Tampoco es pasivo, porque siendo plenamente él mismo, no tiene en sí ninguna potencialidad, ninguna falta o capacidad de recibir lo que está fuera de él. Está aislado en su ser, no puede tener relaciones con lo que no es él. Siendo un absoluto, sin relación con otra cosa, que él mismo *el ser en-sí no puede explicarse por otra cosa fuera de él*. Tampoco se explica por sí mismo, pues para causarse, para tener en sí su razón de ser, él debería primero ser, dice Sartre. *El ser causa sui es*, por lo tanto, contradictorio.

De este ser, solo puede decirse que "es". En su novela *La Náusea*, Sartre describe así su pura contingencia:

Lo esencial (del *en-sí*) es la contingencia. Quiero decir que, por definición, la existencia no es la necesidad. Existir es tan solo "estar ahí"; los existentes aparecen, se dejan encontrar, pero no se les puede deducir; y es por eso que solo pueden describirse y no definirse (...) Ningún ser necesario puede explicar la existencia. La contingencia no es un falso semblante, una apariencia que se puede disipar; es lo absoluto y por consiguiente la gratuidad perfecta. Todo es gratuito; este jardín, esta ciudad, yo mismo; cuando acontece que uno se da cuenta de ello, el corazón da un vuelco y todo comienza a vacilar; he aquí la náusea⁵⁵.

La náusea es el *vértigo* de la existencia; y es esto justamente, lo que distingue la angustia del miedo; el vértigo es angustia porque es en ella que descubro mi condición de ser libre y con ello también de desamparo, porque nadie puede elegir por mí y mi elección me

⁵⁵ SARTRE. (1999) *La náusea*. Buenos Aires: Losada, pp. 111.

pertenece; “es el terror no de caer en el precipicio, sino de arrojarme en él”⁵⁶.

1.1.4. El ser de la conciencia

Toda conciencia no es cognoscente; puede haber, por ejemplo, dice Sartre siguiendo a Husserl, una conciencia afectiva, una conciencia prejudicativa e inclusive vacía. Pero toda conciencia cognoscente, en el caso de Sartre ontológica o prerreflexiva, es intencional en el sentido husserliano, simplemente porque no puede ser una conciencia sin objeto. Existe, sin embargo, la reflexión lo descubre necesariamente en el fenómeno de conciencia. Pero no existe sino llegando a ser conciencia de un objeto trascendente o transfenomenal. O sea que la conciencia no puede existir sino siendo determinada por un objeto, porque ella es esencialmente tendencia hacia los objetos.

Por esto la conciencia nace llevada por un ser que no es ella: "la conciencia no es lo que es y es lo que no es"⁵⁷. Es decir, no es jamás lo que es, porque tiene que ser conciencia de algo. Su esencia fenomenológica consiste en existir como una nada; una vacío de existencia objetiva, porque es la ausencia la que desvela el ser del propio ser. Ahora bien, si un objeto es por naturaleza lo que tiene la propiedad de aparecer a la conciencia y si por otra parte la conciencia es lo que como tal no es objeto, *la conciencia no puede aparecer a sí misma*.

Sin embargo, la conciencia debe estar *presente a sí misma* en un acto de subjetivación, es decir, como conciencia de ser consciente de algo o como conciencia intencional. Razón por la que en sentido estricto, subjetividad

⁵⁶ SARTRE. (1999) *La náusea*. Buenos Aires: Losada, p. 123.

⁵⁷ SARTRE. (2005) *El ser y la nada. Ensayo de ontología y fenomenología*. Buenos Aires: Losada, p. 33.

e intencionalidad son una sola y la misma cosa. Esencialmente tiene que ser "presencia a sí" pero sin ser objeto para sí, es referencia –no cognoscitiva– de sí a sí. Es decir, la conciencia es un *para-sí*, pero vacío de toda determinación, de todo contenido objetivo vacío. Por otra parte, las estructuras de esa conciencia son las que dan un sentido y hacen existir el mundo. Por ejemplo, una piedra se presenta con un aspecto distinto para un pintor que la representará en un cuadro; para un obrero que la pusiera con otras en una pared, para un geólogo, o para un niño que la mire como un posible juguete. La misma masa de existencia reviste esencias particulares, según el punto de vista de los que la contemplan. Pues bien: por encima de todos estos puntos de vista, está el de la conciencia que da a ese "en-sí" del que solo podemos decir que es "algo" una articulación general, dentro de sus propias posibilidades.

Llegamos así al punto esencial de la relación entre la conciencia y la materia ¿Cómo llega a establecerse esta relación? A este fin está orientada toda la ontología sartriana que con sus numerosos análisis existenciales trata de dilucidar estas relaciones. Todo acontece como si, por ejemplo, algunos *en-sí* -algunas cosas- para fundarse a sí mismas y ser pensables, es decir para remediar a su irremediable contingencia, y justificar su existencia, se diesen la modificación del *para-sí*. Y esto lo logra "aflojando su plenitud de ser" –haciendo menos compacta su densa masa material– introduciendo en sí mismos un hueco de nada, origen de distancia interior y de presencia ante sí. ¿El resultado? Un *en-sí-para-sí*, en sentido misantópico y claustrofóbico y que cree poder hacerse pasar por Dios, porque teme enfrentarse a la realidad de la muerte.

Humanismo y materialismo son términos antitéticos; de la síntesis de estos dos aspectos del ser, resulta la *libertad*. Ella comunica al hombre la facultad de obrar, sin que nada determine su acción, es decir, de

perseguir lo que él mismo ha proyectado ser. Este proyecto fundamental es el de afirmarse a sí mismo en un ser, el de llegar a ser un en-sí-para-sí. Sartre propone tres caminos por los que la conciencia proyecta la consecución de esa síntesis: la conciencia directa, la reflexión, el ser para otro.

1.1.5. Libertad, Proyecto, Valor

El problema de la libertad humana es el problema nuclear del existencialismo sartreano y al que se consagra de punta a cabo de su obra y no sólo en *El ser y la nada*, en donde aparece desde el comienzo como condición de la interrogación. Aunque es sobre todo en la cuarta parte de la obra "Tener, hacer, ser" en donde se pone de manifiesto su verdadera relevancia política, tomándola como condición primera de la acción, es decir, un proyecto humano que se vive de manera consciente.

La libertad consiste, pues, en el poder que posee el hombre de hacerse "ser" de una manera positiva, llegando a ser lo que elige, pero manteniendo siempre la posibilidad de superar todas sus determinaciones y haciéndose consciente de que todo proyecto humano es necesariamente revocable. Nadie puede pensar siempre lo mismo y menos en filosofía. Un pensamiento único y autocontenido es necesariamente un pensamiento fosilizado, una ideología. Es decir, por el hecho de elegirse, la conciencia es libertad, se mueve con libertad; con libertad organiza el caos de la existencia, creando dentro del mismo las esencias, los valores: "Considerando bien las cosas –dice Sartre– la libertad humana no está limitada por un orden de valores y verdades que se ofrecen a nuestro sentimiento como cosas eternas, como estructuras

necesarias del ser"⁵⁸. Esos valores y esas esencias han sido puestos por nuestra libertad y somos nosotros quienes las sostenemos.

La libertad así entendida es esencial al hombre y se identifica con la nada, con ese hueco que lo separa del ser (en-sí). "El hombre es libre, el hombre es libertad", dirá después en *El existencialismo es un humanismo*⁵⁹. Pero si la libertad es una condición ontológica de la existencia humana, que le es esencial, no tiene empero una esencia cuando se la considera como principio de actividad, porque la existencia precede a la esencia, no podemos llegar a saber lo que es la libertad sino solo cuando elegimos.

Desde luego, la libertad no tiene aquí nada que ver con que tradicionalmente se entiende por libertad. Estamos condenados a ser libres. De esto se sigue, para Sartre, que no elegir es una manera de elegirse y que esta elección es una elección original, es un *proyecto* de fundar su ser, de crearse su propia esencia, tendiendo hacia las cosas, para hacerse inteligible a sí mismo y volver inteligible para él, el mundo de los objetos. Así, fundando su ser y el ser del mundo sobre su propia libertad, el hombre puede librarse y liberar al mundo de la absurdidad, el abstencionismo, la credulidad y la estupidez.

El *proyecto* representa, pues, para el sujeto, el conjunto de los valores que quiere realizar para su "ser" y que "proyecta" en su futuro. Traduce para el hombre la "totalidad" de sus posibilidades de ser, puesto que siendo completamente libre, ha de trascender todas las formas-limitadas de realización de sí mismo, para englobarlas todas en su proyecto

⁵⁸ SARTRE. (2005) *El ser y la nada. Ensayo de ontología y fenomenología*. Buenos Aires: Losada, p. 713.

⁵⁹ SARTRE. (2009) *El existencialismo es un humanismo*. Barcelona: Edhasa, p. 37.

fundamental. De esta manera, el hombre traduce necesariamente su voluntad de ser bajo la forma de proyecto totalizable, el hombre una totalidad destotalizable y, por eso mismo, capaz de sustraerse a todas las ideologías totalitarias.

Si la existencia precede a la esencia "el hombre es responsable de lo que es"⁶⁰; pero no solo es responsable de su esencia sino también de todos los hombres, puesto que al elegir, elige también a todos los demás. Porque el hombre, al elegirse, elige el ideal que cree que debemos ser y como nunca podemos elegir el mal, sino el bien y nada puede ser bueno para nosotros sin serlo para todos, resulta que el modelo que escogemos es válido para todos los hombres y así nos hacemos responsables no solo de lo que nosotros seamos sino de toda la humanidad"⁶¹.

Por otra parte, la reflexión en sentido prerreflexivo no es comprensión sino solo la "interpretación de una relación de hecho", porque como ya se dijo el cogito prerreflexivo o en sentido ontológico, es la conciencia de sí y no la conciencia como constitutiva del ser objeto. Quizá el mejor resultado es el intento de fundirse en un *en-sí-para-sí* por medio de la reflexión. El *para-sí* (la conciencia) al reflexionar sobre sí misma, tendría en frente de sí, por ese solo hecho, un *en-sí*, es decir, el *para-sí* se convertiría en su propio objeto.

Pero, para conocer verdaderamente, es preciso que el sujeto, el *para-sí* se distinga claramente del objeto. Pero al separarse el *para-sí* del *en-sí*, ya se ha abierto *ipso facto* un abismo de nada entre ambos, puesto que el sujeto se ha apartado de sí mismo, se ha aniquilado para reencontrarse en la posibilidad de su ser bajo el modo de no serlo. "En la medida en que

⁶⁰ SARTRE. (2009) *El existencialismo es un humanismo*. Barcelona: Edhasa, p. 24.

⁶¹ *Ibíd.*, p. 28.

la reflexión es conocimiento, es necesario que aquello sobre lo que se reflexiona sea objeto para el que reflexiona, lo cual implica separación de ser"⁶². O sea que por el mismo acto por el que la conciencia o para sí, debía identificarse con el objeto o en sí, por ese mismo acto se separa de él, se "aniquila" a sí mismo ante él. ¡Cuántas contradicciones! "Una empresa de tan mala fe -concluye Sartre- no puede menos que agudizar la disociación ante el miedo de su propio abismo.

Pasando al tratado del ser para otro, empieza Sartre la tercera parte de su *Ensayo de ontología fenomenológica*. Es el tercer esfuerzo del *para-sí*. Y será el último. Si este fracasa también, solo nos quedará lanzarnos al absurdo y dejarnos penetrar por él. Es el otro, por lo tanto, como dice Sartre, el que me descentra de mi propio mundo, el que me hace sentir como si yo mismo fuera una cosa entre las cosas, o simplemente su objeto⁶³. El "otro" existe y es además un sujeto, un *para-sí*; tengo la certidumbre inmediata de ello -en la vergüenza- cuando su mirada me transforma en objeto, en *en-sí* suyo. De esta existencia del otro no puedo dudar. "La vergüenza en su estructura primera, es vergüenza ante alguien"⁶⁴, afirma Sartre. "La vergüenza es, por naturaleza, reconocimiento, yo reconozco que yo soy como otro me ve"⁶⁵. Me revela mi fragilidad en mi prepotencia, la envidia en mi hipocresía, mi temor de Dios en su negación.

La presencia del otro es un medio que se contrapone, no a la fundación de mi ser, sino a la realización de proyecto. Él es para mí como un objeto, y yo, por mi parte, soy también para él como otro objeto. Tenemos pues

⁶² SARTRE. (2005) *El ser y la nada. Ensayo de ontología y fenomenología*. Buenos Aires: Losada, p. 123.

⁶³ Cfr. *Ibíd*em, p. 95.

⁶⁴ *Ibíd*em, p. 275

⁶⁵ *Ibíd*em, p. 276

aquí dos sujetos -dos *para-sí*- y dos objetos -dos *en-sí*- frente a frente. La solución parece haberse resuelto, cuando es aquí que me enfrento al sentimiento de fracaso; problema que más adelante expresa Sartre en su pieza de teatro: *A puerta cerrada*, con su célebre afirmación: “*El infierno son los otros*”. La captación de mi yo, por el otro, o viceversa, no puede realizarse sino al precio de una doble negación interna y recíproca: yo existo para otro. en la medida en que soy aquel que no es el otro y en que el otro se presenta como no siendo yo. Parece un juego de palabras, pero es muy sencillo y muy trágico a la vez. Yo no puedo ser el otro. El otro no puede ser yo; siempre la negación, la terrible negación que nos prohíbe el encuentro salvador y nos señala el único camino que queda libre; el camino del fracaso, del absurdo, del nihilismo más espantoso.

El *para-sí* se da cuenta de ello pero antes de lanzarse por ese camino quiere reaccionar, empleando las últimas fuerzas que le quedan en el intento de fundar su ser, ya devorando la libertad del otro (convirtiéndolo en un objeto de mi conciencia), ya dejándome devorar por la libertad del otro (convirtiéndome en objeto de su conciencia). De aquí las dos actitudes fundamentales que adopta ante "el otro": la del amor, que degenera en masoquismo y la del odio, que degenera en sadismo.

En resumen, por la primera actitud cada uno exige al otro un amor que no pide nada, un puro “compromiso” sin reciprocidad; pero ninguno consiente por su parte, en vivir un amor como éste. El degenera en masoquismo: el sujeto "proyecta" no ser más que un puro objeto, a fin de captarse como tal; pero no es objeto más que para el otro, no para sí. De aquí el fracaso del amor. En cuanto a la segunda actitud, tampoco satisface el deseo inicial. Si miro al otro, si lo transformo en objeto, lo domino ciertamente, pero al mismo tiempo aniquilo su libertad que es

condición de que yo pueda ser objeto para él. Cuando poseo al otro, él ya no me posee.

La vanidad de estos esfuerzos acaba en el odio. No puedo unirme a otro; antes que sufrir su libertad la aniquilaré. Buscaré su muerte. Pero ¿para qué sirve? Suponiendo que yo matara a todos los hombres, no impediría que hayan sido y que para siempre mi ser haya sido su objeto. "El odio, concluye Sartre, representa simplemente la última tentativa, la tentativa de la desesperación; después del fracaso de esta tentativa no le queda al *en-sí* más que volver a meterse en el círculo y dejarse sacudir indefinidamente por estas dos actitudes fundamentales"⁶⁶.

En vano trataría la realidad humana de salir de este dilema: trascenderse a sí mismo, a pesar del otro, o dejarse anular por él, bloqueando la realización de sus posibilidades como proyecto de ser. La esencia de las relaciones entre las conciencias no es la comunidad. El convivir es el conflicto, puesto que es este la expresión de la dinámica social; y es comunicativa porque *sin disensos no hay consensos*. El fracaso total ha roto todos los proyectos *del para-sí*. Cuando ya parece que éste tocaba con sus manos el *en-sí*, señala Sartre, que el valor no es más que un espejismo. La ontología fenomenológica ha mostrado bien que el proyecto del "*para-sí*" de coincidir es aquella "vanidad de vanidades" del cantar de los Cantares de Salomón.

El valor, por tanto, no debe ponerse en otra parte que no sea esta ambición quimérica contradictoria. Se renuncia, por tanto, a coincidir con el *en sí*, viéndose obligado, por el contrario, a estar siempre a distancia

⁶⁶ SARTRE. (2005) *El ser y la nada. Ensayo de ontología y fenomenología*. Buenos Aires: Losada, p. 474.

de sí. El hombre, en adelante, aparecerá como el ser por el que los valores existen, y la libertad, la nada por la que el mundo existe.

Toda realidad humana es una pasión que proyecta perderse para fundar el ser, y para constituir al mismo tiempo el en-sí que pretende mágicamente la contingencia, siendo su propio fundamento; el *ens causa sui* que las religiones llaman Dios. Así, la pasión del hombre es inversa a la de Cristo, porque el hombre se pierde en cuanto hombre, para que Dios nazca; pero la idea de Dios es contradictoria y nosotros nos perdemos en vano. "El hombre es una pasión inútil"⁶⁷.

En tales condiciones no puede haber moral general alguna; solamente se da la *moral de situación*, que no debe confundirse con la "moral situacional", relativista o moral de circunstancias para la que todo es lícito. Para la moral existencialista en cambio, se elige una moral al elegirse y esta no puede ser desligada de la responsabilidad de la acción. Por eso rechaza Sartre el espíritu de seriedad –espíritu objetivo– y escribe al fin de su ensayo de Ontología, que poco importa la acción del hombre con tal que actúe, que se comprometa, sin creer en manera alguna que fin persigue. En la medida en que su tentativa participa todavía del espíritu de seriedad, el hombre se condena a la desesperación porque descubre al mismo tiempo que todas las actividades humanas son contingentes, y que, todas están abocadas por principio al fracaso.

Así, tiene el mismo valor el embriagarse solitariamente que el conducir los pueblos. Si una de estas actividades le arrastra por encima de la otra, no se deberá ello a su fin real, sino al grado de conciencia que posea de su fin ideal y, en este caso, ocurrirá que el quietismo y la embriaguez

⁶⁷ SARTRE. (2005) *El ser y la nada. Ensayo de ontología y fenomenología*. Buenos Aires: Losada, p. 706.

solitaria, tendrán para él más valor que la agitación vana del conductor de pueblos"⁶⁸.

⁶⁸ SARTRE. (2005) *El ser y la nada. Ensayo de ontología y fenomenología*. Buenos Aires: Losada, pp. 721 – 722.

2. EL PROBLEMA DE LA MALA FE COMO MECANISMO DE EVASIÓN EN EL EXISTENCIALISMO DE JEAN-PAUL SARTRE

En el segundo capítulo de la primera parte, Sartre empieza por definir la noción de mala fe como mentira o autoengaño, a fin de mostrar que la actitud del mentiroso, como engañador-engañado cae siempre en su propia trampa, en el autoengaño, lo que lo conduce a darse por ciertas sus propias mentiras. Aunque en el plano ontológico no puede hablarse todavía de análisis psicológico, ese problema le sirve de apertura para examinar el problema de la mala fe desde la perspectiva del psicoanálisis, poniendo en escena a Freud y a su exdiscípulo Wilhelm Steckel, quien se separa de él al rechazar el principio del inconsciente que le sirve de base y que Freud había entendido en primer término como oscurecimiento del recuerdo en el que se fundan las creencias subjetivas y el sujeto se ilusiona a sí mismo; enfoque que transforma después bajo la influencia de su exmaestro en el hospital de la *Salpêtrière* de París, el médico Francés Jean-Martin Charcot, especialista en patología nerviosa, y que lo lleva a consagrarse al estudio de la histeria y de la neurosis, a concebir el inconsciente en el sentido de los deseos reprimidos por la censura moral y la educación, y de los que la conciencia ha dejado de ser testigo.

De modo que lo que rechaza Sartre, de Freud, bajo la influencia de Steckel, no es tanto el psicoanálisis como tal, aunque admite que *uno se cura de sus neurosis pero nunca de sí mismo*, sino sobre todo el trasfondo biológico, aunque no en sentido sociobiologista, de sus concepciones sobre el lenguaje psicoanalítico y el proceso de la cura por parte del paciente, puesto que, para Sartre, el lenguaje humano no puede estar condicionado por agentes orgánicos externos, siguiendo el presupuesto de los sociobiologistas e ideólogos de la fisiología de los sonidos, como si los meros sonidos guturales pudieran suplantar la lengua y ésta tuviera carácter neutro o se hablara sola y en un lenguaje desgramaticalizado y simplemente audible. Y acogiendo la tesis de Steckel de que las patologías y perversiones psíquicas no provienen de la represión de los instintos o del inconsciente como obstaculización

de la realización del deseo, sino por el contrario de la pérdida de la conciencia y de las perturbaciones y traumas de la sexualidad, como el homosexualismo vergonzante, la frigidez en la mujer, y el deseo de poder como compensación del sentimiento de impotencia, frustración y debilidad moral.

Sartre extiende, al problema del temor frente al futuro, el miedo a la muerte y el sentimiento de inferioridad y minusvalía intelectual (que se proyecta entre otros en el complejo de Pigmalión, el legendario rey de Chipre al que Afrodita le concede la petición de darle vida a una estatua que ha hecho de sus manos a la que le da el nombre de Galatea y con la que decide desposarse, símbolo arquetipológico de los “forjadores de fama y prestigio”, o del “Eres mi obra porque soy yo quien te ha hecho lo que eres”), y con ello, también, a las conductas misantrópicas, homofóbicas y misóginas, y, en el plano cultural, xenofóbicas y mixofóbicas. Como es, particularmente el caso del imaginario sionista del pueblo elegido por Dios de la raza superior judaica y sin mezcla o del *orgullo de la raza*, al que consagra extensos análisis, y en donde el sujeto se disuelve en su “ser judío como atributo de naturaleza en sentido identitario y adscrito a su círculo cerrado del “nosotros-objeto” que identifica Sartre con el motivo ovidiano del amor desgraciado o melancólico, como nostalgia del pasado triunfal, que conduce siempre al masoquismo.

Para explicar los mecanismos de evasión psicológica, de los esencialismos identitarios, de las ideologías nacionalistas, empezando por los adeptos de la causa sionista, que le dan el preámbulo a su psicoanálisis existencial (en el cap. III de la Tercera parte de la obra, «El ser para otro», y en el acápite III, del cap. I de la Quinta parte: «Tener, Hacer y Ser»), que opone al psicoanálisis freudiano, puesto que éste no resuelve nada respecto a las conductas de Mala fe, que es siempre obra de la inconciencia de la conciencia y no de algo que a ella misma se le escapa, puesto que nadie puede huir de su propia sombra, ni cuando no se sabe acechado por sus fantasmas). Pero también, porque en la analítica freudiana, el *ser* es visto desde aspectos y contenidos fisiológicos, y no en función de sus propias elecciones, lo que exigiría un psicoanálisis de otro tipo, desde la realidad humana como existencia. Y

al que el filósofo existencialista le da inicio, haciendo una crítica a la psicología empírica, que al definir al hombre por sus deseos “permanece víctima de un error sustancialista.

Se ve el deseo como existente en el hombre a título de contenido de conciencia, y cree que el sentido del deseo es inherente al deseo mismo.”⁶⁹ Esta apreciación, la hace citando la obra de Paul Bourget en sus: *Ensayos de psicología contemporánea*, 1883, en donde, el entonces psicólogo francés, hace un análisis de la vida y obra del escritor Gustave Flaubert, 1821–1880, exprotegido de la romántica-antirromántica Madame de Staël, y atribuyendo su temperamento melancólico a un conjunto de deseos primarios, posición que modificará luego, incurriendo con ello en lo a lo que Sartre llama el segundo error de la psicología empírica, pues no se puede reducir algo tan complejo –como la personalidad– a unos cuantos deseos.

La importancia de Flaubert no sería menor para el propio Sartre, lo que lo llevó a consagrarse durante diez años de su vida al estudio e interpretación de los mecanismos psicológicos de la composición de su obra; resultado de ello fue el último libro del filósofo existencialista: *El idiota de la familia*, 1972, considerada como su testamento filosófico, porque lo que hace no es el simple análisis literario de una biografía de autor, sino un análisis desde adentro hacia afuera en el sentido del psicoanálisis existencial como arquetipología de las ideologías nacionalistas y totalitarias, así como de los mecanismos de autoevasión de quienes se dejan autodevorar por ellas, o quedan atrapados en las doctrinas irracionalistas que las promueven. Para Sartre, no es posible describir existencialmente la personalidad individual, haciendo abstracción de la sociedad concreta en la que vive y de su realidad histórica; y ello, en los ámbitos antropometafísico, psicosocial y sociopolítico. Como lo hace en su estudio sobre Flaubert, eliminando

⁶⁹ SARTRE. (2005) *El ser y la nada. Ensayo de ontología y fenomenología*. Buenos Aires: Losada, p.752.

primordialmente la frontera existente entre las ciencias para dar luz a un verdadero saber del hombre⁷⁰

La conducta primordial de la *Mala fe* es precisamente la de la cosificarse, la de no asumir la responsabilidad de *ser* y convertir al cuerpo en un mero objeto. En las actitudes de *Mala fe* es importante tener en cuenta la facticidad y la trascendencia, y de manera específica; puesto que en ellas ha de evitarse a toda costa que se las haga coincidir en la anulación de la diferencia del *ser-en-sí* y el *ser-para-sí*⁷¹. Sin embargo, existe también *Mala fe* en la dualidad *ser-para-sí* y *ser-para-otro* y está relacionada directamente con la mirada del otro: “En cualquiera de mis conductas siempre me es posible converger dos miradas, la mía y la del otro cuando me mira”⁷² La mirada, en Sartre, está relacionada con la individualidad de la persona, y ésta solo es posible descubrirla cuando el otro me ve como objeto. Así, la experiencia de *ser mirado* es la que le permite al hombre proyectarse hacia sí mismo; cuando se ven objetos, lo que se proyecta es el yo hacia ellas y no hacia sí mismo; en cambio, ser objeto de la mirada del otro me devuelve “Según Sartre, el hombre topa con su mismidad en esta experiencia, en ella encuentra su yo. (...) Sin embargo, apenas aparece el otro me sé visto, sorprendido: me veo de repente –a través del otro- como el que soy en ese momento y capto a partir del otro- mi yo de oyente”⁷³

El autoengaño de la *Mala fe* surge al identificar el *yo* con los *otros*. Cuando se es visto lo que se trata de hacer es darle al otro una imagen idealizada de sí mismo, y en efecto, el individuo que tiene la ilusión de conocerse a sí a mismo y con qué frecuencia actúa mal, y de ser capaz de establecer la diferencia entre lo que considera ser su proyecto y su yo real; se consuela en creer algo bueno sobre sí mismo, sin saber cómo es visto por el otro. De ahí que Sartre, en su pieza de teatro: *A puerta cerrada*, 1944, ponga en ella, en escena, la relación del hombre con los

⁷⁰ BIEMEL, W. (1985). Sartre. Madrid: Alianza, pp. 174 – 175.

⁷¹ Cfr. SARTRE. (2005) *El ser y la nada. Ensayo de ontología y fenomenología*. Buenos Aires: Losada, pp. 106 – 107.

⁷² SARTRE. (2005) *El ser y la nada. Ensayo de ontología y fenomenología*. Buenos Aires: Losada, p. 108.

⁷³ BIEMEL, W. (1985). Sartre. Madrid: Alianza, p. 54.

otros, como si ellos fueran sus verdugos: “Entonces esto es el infierno. Nunca lo hubiera creído... os acordáis, ¿verdad?: el azufre, la hoguera, las parrillas... ¡Qué tontería todo eso...! ¿Para qué las parrillas? *El infierno son los otros*”⁷⁴

Otra de las conductas de *Mala fe* está dada por la temporalidad, a lo que el autor llama *ék-stasis* temporales que se dan: “Afirmando que soy lo que he sido (el hombre que se *detiene* deliberadamente en un periodo de su vida y se niega a tomar en consideración los cambios ulteriores) y que no soy lo que he sido (el hombre que, frente a los reproches o el rencor, se desolidariza totalmente de su pasado insistiendo en su libertad y en su *re-creación* perpetua)⁷⁵. Sobre el tiempo, también es importante resaltar la diferencia entre la decisión vana y la decisión coherente; la primera está relacionada con el actuar, puesto que de nada sirve decir que se es bondadoso *pero* que se carece de los medios para hacerlo, este es un modo de autoengaño. La decisión coherente, en cambio es la que se realiza por medio de los actos, ejemplo de ello es la Garcin⁷⁶ quien justifica su estadía en el infierno, al hecho de haber muerto demasiado pronto sin haber podido realizar todos sus actos: “Cada persona tiene la vida que elige. Con todo, el hombre no debe ser juzgado exclusivamente por su elección, sino por la realización concreta de dicha elección.”⁷⁷ Lo anterior es lo que puede entenderse como *facticidad*, que es el estar-fijado, depende de la realización ya establecida, todo lo que he realizado hasta ese instante.

Es fundamental que el hombre apunte a *ser* lo que no es, de lo cual deviene la búsqueda de su verdadero ser, para aclarar esto, Sartre propone el ejemplo del mozo del café el cual juega a encarnar el *ser-en-sí* de un mozo pero no el *ser-en-sí* que lo representa en la realidad, o como el soldado se hace uno solo con su arma y se convierte en una cosa-soldado; en palabras del autor: “ Precisamente es éste

⁷⁴ SARTRE. Citado por: Biemel en: *Sartre*. Madrid: Alianza, p. 68.

⁷⁵SARTRE. (2005) *El ser y la nada. Ensayo de ontología y fenomenología*. Buenos Aires: Losada, p. 109.

⁷⁶ Personaje de la pieza de teatro *A puerta cerrada*, escrita por Sartre en 1944.

⁷⁷ BIEMEL, W. (1985). *Sartre*. Madrid: Alianza, p. 70.

el sujeto que yo *debo-de-ser* y que no soy. No que yo no quiera serlo ni que sea otro. Más bien, no hay medida común entre su ser y el mío. Él es una *representación* para los otros y para mí mismo, lo que significa que no puedo serlo sino en *representación*. Pero, precisamente, si me lo represento, no lo soy; estoy separado de él como el objeto del sujeto, separado *por nada* pero este *nada* me aísla de él, yo no puedo serlo, no puedo sino *jugar a serlo*, es decir, imaginarme que lo soy.”⁷⁸

Ser lo que somos implica también ser lo que no somos; no somos una profesión, un acto, ni mucho menos un instrumento. Desde la perspectiva sartreana siempre está presente la *posibilidad de ser*, y es precisamente ésta la que conduce a la libertad, de lo que hablaremos más adelante. “No se trata solamente de las condiciones sociales; no soy jamás ninguna de mis actitudes, ninguna de mis conductas. El locuaz es el que *juega* a la locuacidad porque no puede *ser elocuente*; el alumno atento que quiere *ser* atento, los ojos clavados en el maestro y todo oídos así estos sean sordos, se agota hasta tal punto en jugar a la atención que acaba llevándolo a no escuchar nada. Perpetuamente ausente de mi cuerpo de mis actos, soy, a despecho de mí mismo, esa “divina ausencia” de que habla Valery. No puedo decir ni que soy el que está aquí ni que no lo soy, en el sentido en que se dice “lo que está sobre esa mesa es una caja de fósforos”; ni que soy el que está de pie ni el que está sentado; sería confundir mi cuerpo con una totalidad idiosincrática de la cual mi cuerpo no es sino una de las estructuras. Por todas partes escapo al ser y, sin embargo, soy.”⁷⁹

Lo anterior da una definición de la nada y su primordial importancia para la obra sartreana que no en vano lleva así su nombre en paralelismo con *Ser y tiempo* de Martín Heidegger⁸⁰ dado que para el autor alemán el tiempo es lo inmutable, mientras que para Sartre lo que siempre permanece es la nada. La realidad humana es la *Mala fe* pues se construye como *ser* que lo que no es y no *ser* lo que se es “La

⁷⁸ SARTRE. (2005) *El ser y la nada. Ensayo de ontología y fenomenología*. Buenos Aires: Losada, p. 111.

⁷⁹ *Ibidem*, p. 112.

⁸⁰ Cfr. BIEMEL, W. (1985). Sartre. Madrid: Alianza, p. 73.

prueba está en que el mismo individuo que, en la sinceridad, pone que él es lo que de hecho era, se indigna contra el rencor ajeno y trata de desarmarlo afirmando que no será más en adelante lo que ha sido. Admira y suscribe sin rechistar las sentencias sanciones del tribunal, para que caigan sobre el peso de la ley en un hombre que, en su elección libre actual *no es más* el culpable que era; pero, a la vez, se exige de ese hombre que se reconozca como *siendo* ese culpable. ¿Qué es, entonces, la sinceridad, sino precisamente un fenómeno de mala fe? ¿No hemos mostrado, en efecto, que en la mala fe se trata de construir la realidad humana como un ser que es lo que no es y no es lo que es?"⁸¹

Otra conexión importante con la *Mala fe* es la de la *justificación* ya que lo que realmente se hace es una compasión de sí mismo, respecto al "destino" que le ha sido trazado por las circunstancias: "Un homosexual tiene a menudo un intolerable sentimiento de culpabilidad, y su existencia entera se determina con relación a ese sentimiento. Uno tenderá a augurar que es de mala fe. Y, en efecto, con frecuencia ocurre que ese hombre, sin dejar de reconocer su inclinación homosexual, sin dejar de confesar una a una cada falta singular que ha cometido por no asumir su condición, se niega con todas sus fuerzas a considerarse como un *pederasta*. Su caso es siempre "aparte", singular; intervienen elementos de juego, de azar, de mala suerte; son errores pasados; se explican por cierta concepción de la belleza que no pueden satisfacer las mujeres; ha de verse en ello más bien los efectos de una inquieta búsqueda que las manifestaciones de una tendencia profundamente arraigada, etc., etc."⁸² Esta es una Mala fe cómica, lo dice Sartre, ya que aunque se reconocen los motivos, se niega el reconocimiento de las consecuencias.

Teniendo en cuenta el mismo caso del homosexual acusado de pederastia, Sartre concluye que la *Mala fe* de esta negación consiste en que se niega en sentido estricto, es decir, existe un juego con la palabra *ser*: "En efecto, tendría razón si esta

⁸¹ SARTRE. (2005) *El ser y la nada. Ensayo de ontología y fenomenología*. Buenos Aires: Losada, p. 115.

⁸² *Ibíd*em, p. 116.

frase: "Yo no soy pederasta", la entendiera en el sentido de "Yo no soy lo que soy"; es decir, si declarara: "En la medida en que una serie de conductas se definen como conductas de pederasta, y en que yo he asumido esas conductas, soy un pederasta. En la medida en que la realidad escapa a toda definición por conductas, no lo soy". Pero se desliza solapadamente hacia otra acepción de la palabra "ser", en el sentido de "no ser en sí". Declara "no ser pederasta" en el sentido en que ésta mesa *no* es un tintero. Y, así, asume una actitud de mala fe."⁸³

El anterior, es el mismo caso de *Mala fe* expresado por Sartre en *Reflexiones sobre la cuestión judía* (1946) donde ex profeso apunta que *la Mala fe* del judío inauténtico es negarse a aceptarse como judío:

El judío, como el tímido, como el escrupuloso, no se contenta con obrar o pensar: se ve obrar, se ve pensar. Conviene advertir, sin embargo, que la reflexividad judía, como no tiene por origen la curiosidad desinteresada o el deseo de una conversión moral, es en sí misma *práctica*. Los judíos no intentan conocer en sí mismos, por la introspección, al hombre, sino al judío; y quieren conocerlo *para negarlo*. No tratan de reconocer ciertos defectos y de combatirlos sino de marcar con su conducta que no tienen tales defectos. Así se explica la calidad particular de la ironía judía, que se ejerce casi siempre a expensas del judío mismo y que es una tentativa perpetua para verse desde afuera. El judío, porque se sabe observado, toma la iniciativa e intenta observarse con los ojos de los demás. Esta objetividad hacia sí mismo es también un ardid de la inautenticidad: mientras se contempla con el "desasimiento" de otro, se siente en efecto *desasido* de sí mismo; es otro, un simple testigo.

Sin embargo, ese desasimiento no será efectivo mientras no esté ratificado por los demás. Por eso encontramos frecuentemente en el judío la facultad de asimilar. Absorbe todos los conocimientos con una avidez que no

⁸³ SARTRE. (2005) *El ser y la nada. Ensayo de ontología y fenomenología*. Buenos Aires: Losada, pp. 116 – 117.

debemos confundir con la curiosidad desinteresada. Porque cree que llegará a convertirse en un hombre, y sólo un hombre, un hombre como los otros, ingiriendo todos los pensamientos del hombre y adquiriendo un punto de vista humano del universo. Se cultiva para destruir al judío que hay en él, quisiera que se le aplicara, modificándola un poco, la frase de Terencio: *Níl humani mihi alienum puto ergo homo sum*⁸⁴. (...) Si trata de infiltrarse en los círculos más cerrados no es por la ambición desenfrenada que tan a menudo se le reprocha. O, mejor dicho, esta ambición sólo tiene un significado: el judío trata de *hacerse reconocer* como hombre por los demás hombres. Si quiere inmiscuirse en todas partes es porque no estará tranquilo mientras haya un medio que se le resista y que, al resistírsele, lo constituya como judío ante sus propios ojos.⁸⁵

El judío desjudaizado, es por antonomasia, un ejemplo de los mecanismos de la *Mala fe* como evasión mágica de la realidad, la cual tiene, al igual que la verdad, la misma estructura de espejos que consiste en "hacerme ser lo que soy en el modo del "no ser lo que soy", aclarando también que la condición de posibilidad de la *Mala fe* está dada por la realidad humana.⁸⁶ Respecto a la verdad, el filósofo francés afirma que la confesión o aceptación de un hecho se traduce en la búsqueda de *no-ser* más lo que era, en otras palabras, se acepta *ser* asesino pretendiendo dejar de serlo; de esta forma la *Mala fe* es posible con el imperativo de que la sinceridad sea también de *Mala fe*, puesto que, en la inmediatez de la realidad humana está la estructura prerreflexiva del "para-sí" como conciencia ontológica: "Sea lo que no es y no sea lo que es". De modo que volviendo al caso del judío no judío, éste peca porque quiere con afán que se le reconozca como hombre, sin embargo, en todos los lugares donde es acogido ya se sea como socio o como amigo, se le percibe como un judío, y esto no lo ignora él pero si se lo confesaran abiertamente sería desmotivante: "Obra, pues, de mala fe: disfrazas la verdad que sin embargo llevas

⁸⁴ Hombre soy; nada humano me es ajeno.

⁸⁵ SARTRE. (1948). *Reflexiones sobre la cuestión judía*. Buenos Aires: Sur, pp. 90 – 91.

⁸⁶ Cfr. SARTRE. (2005) *El ser y la nada. Ensayo de ontología y fenomenología*. Buenos Aires: Losada, pp. 119 – 120.

en el fondo de ti mismo". O que conquista una posición *en tanto que judío*; la conserva por todos los medios de que dispone, es decir por todos sus medios *de judío*, pero considera cada conquista nueva como el símbolo de un grado más elevado de asimilación"⁸⁷

Por relación al párrafo anterior, Sartre encuentra ese mismo afán de *valores nacionales* en *Cosmopolis*, 1892, la obra de Bourget, de la que esta investigación será en el siguiente capítulo el objeto de análisis, en donde se muestra, entre otras, que por más escaleras que se trepen hasta llegar a las esferas de los cielos de Empédocles, por más brillante que sea la escalera social, siempre permanece un núcleo que se fija y petrifica en la raza. Y de manera tal que el judío no busca, en realidad, asimilarse y que su flexibilidad no es más que la forma de disimular deliberadamente las tradiciones de su raza; quiere perderse en un mundo que no es el suyo, pero permanecer resguardado en su círculo, en el que no caben los extraños:

En su evasión hacia el hombre, lleva consigo a todas partes la imagen que le obsesiona. Por eso se establece entre todos los judíos una solidaridad que no es de acción o de interés, sino de situación. Lo que los une, aún más que un sufrimiento de dos mil años, es la presente hostilidad de los cristianos. En vano los judíos podrán sostener que tan sólo el azar los ha agrupado en los mismos barrios, en las mismas empresas: hay entre ellos un vínculo complejo y fuerte que merece describirse. El judío, en efecto, es para el judío el único hombre con quien pueda decir *nosotros*.

Y lo que todos ellos tienen en común (al menos, los judíos inauténticos) es esa tentación de considerar que "no son hombres como los otros", ese vértigo ante la opinión ajena y esa decisión ciega y desesperada de huir de esa tentación. Pues bien: cuando se reúnen entre sí en la intimidad de

⁸⁷ SARTRE. (1948). *Reflexiones sobre la cuestión judía*. Buenos Aires: Sur, p. 92.

sus departamentos, al eliminar el testigo no judío, al mismo tiempo eliminan la realidad judía. Sin duda, para los pocos cristianos que han penetrado en esos interiores, los judíos tienen un aspecto más judío que nunca; pero es porque se abandonan; y este abandono no significa que se dejen ir alegremente hacia su "naturaleza" judía, como se les acusa, sino, por el contrario, que la olvidan. Cuando los judíos están entre sí, cada uno de ellos es para los otros, y en consecuencia para sí mismo, nada más que *un hombre*.⁸⁸

Para quienes practican la inautenticidad –noción que, como ya se dijo, Sartre rechaza en su crítica de Heidegger, y que podría entenderse en sentido existencialista como actitud de impostura de la mala fe–, su intención es la de enmascarar a sí mismos una verdad y esta implica la unidad de una conciencia; por lo que no viene desde afuera, no se sufre de ella ni se es contagiado, no es un estado, siempre requiere de una intención original y prerreflexiva. No hay nada más importante para la mentira que la verdad, porque al mentir es la misma verdad la que se afirma, así también la *Mala fe* tiene una "fe" que se afirma. La fe es creer, la mala fe es entonces la mala creencia, pero ¿Qué se cree mal? Se cree que algo "es" de forma inmediata cuando realmente la creencia se reduce a la meditación y cuando esto sucede ya no se cree más "Crear es saber que se cree y saber que se cree es no creer ya."⁸⁹

Ya habíamos dicho que, desde la perspectiva sartreana, siempre está presente la *posibilidad de ser*, y que es ésta, gracias a la angustia, la que conduce a la libertad, la cual se debe entender de dos modos: libertad como trascendencia y libertad como facticidad. Es la posibilidad de "secretar su propia nada", la que hace que la vida no pueda ser proyectada sino vivida, y que no pueda haber tampoco proyectos de vida. Como dice Sartre, siguiendo a Husserl, es viviendo que la vida se realiza; es existiendo que la vida se autorrealiza como proyecto individual de ser, a partir de la

⁸⁸ SARTRE. (1948). *Reflexiones sobre la cuestión judía*. Buenos Aires: Sur, pp. 93 – 94.

⁸⁹ SARTRE. (2005) *El ser y la nada. Ensayo de ontología y fenomenología*. Buenos Aires: Losada, p. 123.

conciencia de su propia nada y no en la nada. Y el proyecto es, por adelantado, un proyecto fallido, porque depende exclusivamente de mi elección, y de la puesta de mi actividad en juego”. ¿Para nada? Desde luego que no; pero por eso mismo ese proyecto solo puede ser vivido subjetivamente, y de manera antitotalitaria; y solo puede ser tal para quien lo vive, *como elección deliberada y reflexión purificante, en contra del espíritu autofágico de autoposesión del pensamiento de seriedad y de la reflexión cómplice como idea fija y credulidad ciega*. O:

Del hombre que se ha dado a sí mismo el tipo de existencia de la roca, la consistencia, la inercia y la opacidad del ser en medio del mundo; que entierra en el fondo de sí mismo la conciencia de su propia libertad; del *hombre de mala fe*, cuya mala fe apunta a presentarlo a sus propios ojos como una consecuencia: todo para él es consecuencia y nada es principio; es por eso que se aferra a las consecuencias de sus actos. Marx fue el primero en plantear el dogma de la seriedad, cuando afirma la prioridad del objeto sobre el sujeto; y el hombre es serio, cuando se cosifica.⁹⁰

Sin el espíritu filosófico de fluidez, la existencia del hombre se congela, se petrifica en su condición dada, sin hacerse ser. Solo que esta obligación de *hacerse*, como se dijo antes, puede malograrse; pero esto sucede cuando la *Mala fe* se niega a reconocer la combinación de la trascendencia-facticidad encontrando así una vía de escape: “Si se ha hecho algo de lo que uno se avergüenza, siempre puede decirse: yo no soy así, mi acto es un puro acontecimiento factico, pero yo soy algo más que facticidad, en el fondo de mi ser soy trascendencia, y por tanto superación de un estado factico hacia otro posible.”⁹¹

Por otra parte, la libertad como facticidad se da en la medida que el hombre realiza su proyecto; no basta con fijarse un fin pues eso se convertiría en un mero sueño, la acción es necesaria para organizar todo lo que está fuera de mí. La

⁹⁰ SARTRE. (2005) *El ser y la nada. Ensayo de ontología y fenomenología*. Buenos Aires: Losada, p. 777.

⁹¹ BIEMEL, W. (1985), *Sartre*. Madrid: Alianza, p. 79.

transformación de lo existente es necesaria para crear el proyecto, esa armonía entre lo dado o lo existente y mi proyecto, muestra que la libertad humana para realizarse como libertad, como pasión por la libertad, no solo excluye lo dado sino que lo necesita. La facticidad obliga a incluir el pasado, pero esto no anula la libertad, ya que ésta es la que le da sentido al pasado a través del proyecto, en otras palabras, el pasado permanece siempre actual: “Así comenzamos a entrever la paradoja de la libertad: no hay libertad sino en situación y no hay situación sino por la libertad. La realidad-humana encuentra doquiera resistencias y obstáculos que no ha creado ella, pero esos obstáculos y esas resistencias no tienen sentido sino en y por la libre elección que la realidad humana es.”⁹²

En resumen, el hombre se *hace* a sí mismo proyectándose sobre sí mismo. Con lo anterior es claro que el hombre no crea lo que es dado pero sí le da sentido gracias a su proyecto. Los elementos externos, tales como la facticidad existente o la existencia de los otros, anulan la libertad del hombre, por lo que es prudente decir que el hombre es responsable de su mundo y de su existencia, como lo aclara Sartre en el tercer capítulo de la cuarta parte; la libertad no tiene nada que ver con un poder externo: se puede estar en prisión y ser crucificado incluso, sin renunciar a la libertad. De igual forma, descubrir la libertad constituye –al mismo tiempo- una liberación y una carga; liberación de la propia existencia y carga de responsabilidad sobre sí mismo al no depender ya de la autoridad de los otros, a esto es a lo que finalmente apunta Sartre con su idea de libertad, a asumir la *responsabilidad* respecto a nuestra libertad que es también una condena: “En realidad, somos una libertad que elige pero no elegimos ser libres: estamos condenados a la libertad.”⁹³.

Condenados a luchar con todas nuestras fuerzas y poder de resistencia contra el mundo de lo deshumano fabricado por los endiosados creadores de mundos absolutos y *rifadores de tierras proféticas de libertad*, autoposeídos por el delirio de

⁹² SARTRE. (2005) *El ser y la nada. Ensayo de ontología y fenomenología*. Buenos Aires: Losada, p. 664.

⁹³ SARTRE. (2005) *El ser y la nada. Ensayo de ontología y fenomenología*. Buenos Aires: Losada, p. 659.

conquista de lo infinito en la tierra; a hacerlo desde la puesta en situación de nuestra “condición” de estudiantes-estudiosos de la filosofía, y por las generaciones presentes más jóvenes, cuando accedamos a la vida profesional de nuestra vocación filosófica, para evitar la caída en los mismos delirios irracionales. Como el joven terrorista fanático Stepán, en la pieza dramática: *Los justos* de Albert Camus, 1950, para el que el fin de la Causa o de la idea fija justifica cualquier medio, inclusive el infanticidio, al que: *Los poseídos* le da el desenlace; y celebrada con entusiasmo por Sartre en los años de su estrecha y profunda amistad:

No hay límites. La verdad es que vosotros no creéis en la revolución. Si creyeráis totalmente, completamente en ella, si estuvierais completamente seguros de que con nuestros sacrificios y con nuestras victorias llegaremos a construir una Rusia liberada del despotismo, una tierra de libertad que acabará por cubrir el mundo entero, si no dudarais de que entonces el hombre, liberado de sus amos y de sus prejuicios, alzaré al cielo la cara de los verdaderos dioses, ¿qué pesaría la muerte de dos niños? Admitirías que os asisten todos los derechos, todos, ¿me oís? Y si esta muerte os detiene es porque no tenéis seguridad de estar en vuestro derecho. No creéis en la Revolución.⁹⁴

La salida de la mala fe es lo único que puede abrir por lo tanto la vía de la acción como lucha contra la opresión en el mundo de la indiferencia generalizada y del materialismo consumista ateo de la libertad prefabricada. La vía que podría hacer posible un mundo otro, hecho a la estatura del hombre y de la dimensión, ella sí capaz de franquear todo límite, de nuestra imaginación creadora; de nuestros sueños de paz en la justicia social, y fraternidad entre los hombres.

⁹⁴ CAMUS, A. (1976), *Los justos. Los poseídos*, Buenos Aires: Losada, p. 26.

3. ¿POR QUÉ COSMOPOLIS?

3.1. Paul Bourget: De la narración literaria como novela de tesis, a la narrativa psicológico-filosófica

El escritor Paul Charles Bourget, nace en el mes de septiembre de 1852 en la ciudad de Amiens, capital de provincia en la región de la Picardía francesa, célebre por su catedral gótica del siglo XIII que sería inmortalizada por Marcel Proust, aunque sentía que nada del pasado lo vinculaba realmente a ella. Su padre era un catedrático de matemáticas, hijo de un ingeniero civil, y su bisabuelo de origen campesino, de una provincia del centro del país. Por parte de su madre era originario de las provincias del Este, sus ascendientes maternos estuvieron establecidos en Alsacia y Lorena, pero procedían de Alemania. A esta última influencia se atribuye su gusto por las especulaciones filosóficas expresadas en los Ensayos de psicología, aunque de orientación enteramente distinta.

Quienes se han ocupado del estudio de la obra de Bourget, coinciden en que esa diversidad de orígenes influyó en el carácter universalista de su obra, pero también en los conflictos de su temperamento inquieto e inestable que le da a su pensamiento un desconcertante movimiento de fluctuación y fluidez, que tal vez no podría justificarse de otro modo. Su padre, Justino Bourget, llevaba la vida errante de todo profesor que pasa de ciudad en ciudad buscando mejores posibilidades de trabajo y un ascenso en su carrera, para mejorar la situación de su familia. Al poco tiempo del nacimiento de Paul, se trasladan de Amiens a Estrasburgo, donde transcurrió la infancia del futuro novelista; y posteriormente su adolescencia en Clermont-Ferrand donde escribirá años después su novela autobiográfica: *André Cornélis*, 1887, en la que narra con detalle episodios específicos de

sus años juveniles como el trabajo de su padre y las enigmáticas inscripciones de las fórmulas en un pizarrón, junto con todo un ritual de ciencias que no daban paso a la literatura, y parecían oponerse a la filosofía. Los primeros recuerdos de su contacto con la literatura clásica y que marcaron su juventud, se remontan a la época de su infancia con la única obra que había en su casa, una colección de Shakespeare impresa en dos grandes volúmenes, los cuales eran usados como almohadones sobre la silla del pequeño Paul, para que así alcanzase el nivel del comedor.

La curiosidad infantil lo llevó a leer estos libros y fue así como el dramaturgo inglés le reveló por vez primera el mundo de las letras al hijo del matemático. El interés por el estudio de la ciencia, despertado por su padre, sumado a la pasión por la obra romántica de Shakespeare y que le parecían entonces pertenecer a dos mundos irreconciliables, provocaron en el joven Bourget – como escribe por boca de uno de sus personajes en la mencionada novela: *André Cornélis*–, una de sus primeras crisis espirituales, que le hicieron ganar la partida a las emociones artificiales del mundo científico de los hechos y las imágenes mentales de la psicología naturalista, sobre los requerimientos de la experiencia del sentimiento : “La herencia mental y mi primera educación hicieron de mí un intelectual antes del tiempo. Luego continué siéndolo, pero mi inteligencia se fue aplicando a mis propias emociones... y me convertí en un egoísta absoluto, con un extraordinario y enérgico desdén hacia los demás.”⁹⁵

Sus primeros estudios estuvieron enfocados en la medicina y la psicología; sin embargo, años después se orientó hacia la literatura, iniciando por la poesía y posteriormente la novela. Para aquel entonces su padre ya había sido transferido a Paris, por lo que alcanzó su título de Licenciado en letras

⁹⁵ BOURGET. (1887). *André Cornélis*. México: Editorial América, pp. 22-23.

de la Escuela Normal en 1872. Al año siguiente emprendió su primer viaje a Italia y Grecia, era amante de los viajes pues aseguraba constantemente que de ellos había aprendido todo lo que sabía.

En 1874 inicio sus colaboraciones en la *Revista de Dos Mundos* donde reclamó un nuevo género novelesco titulado por él como “Novela de pensamiento”. Sus primeros años de escritor no resultaron fáciles, Bourget había desistido de vivir con su familia, por lo que llevaba una vida bohemia de artista pobre y para poder mantenerse tenía que robarse tiempo de descanso para lecciones particulares, trabajando horas avanzadas escribiendo, ya que su ambición de primer periodo de juventud literaria era conquistar la gloria eterna, como la de los grandes poetas. Tras siete años de lucha, consiguió un trabajo fijo en la prensa de París lo cual le permitió concentrarse de tiempo completo a las letras. De 1873 a 1880 escribió artículos de crítica y novelas cortas en revistas y diarios pero no contaba con mucho espacio.

En 1880, el diario: *El Parlamento* se encargó de dirigir su parte literaria pero transcurrieron cinco años hasta poder publicar su primera novela: *Cruel Enigma*. Pero durante ese periodo su reputación se había reforzado y el público se había familiarizado con su nombre gracias a que había publicado, de forma fragmentada, sus *Ensayos de psicología contemporánea*, 1883, en la *Nueva Revista* y fue el primer libro que le dio celebridad: “Leyéndolo, toda la juventud de la época tuvo conciencia de ella misma y se inclinó ante Bourget, al que Jules Lemaître había de saludar años después, sin exceso de ironía, con el título glorioso en todo tiempo de príncipe de la juventud ”⁹⁶ Es precisamente gracias a los mencionados ensayos que puede entenderse mejor por qué la producción literaria de Bourget se inscribe menos en la

⁹⁶ FUENZALIDA, A. (1911) *La historia y su tiempo (1817 – 1883)*. Chile: Barcelona, p. 185.

novela moralista de costumbres o de tesis, que en el género dramático de la novela psicológica de ficción histórica, a la que los violentos acontecimientos desatados por la masacre de la Comuna de París, en la época de la guerra francoprusiana, cuando solo contaba con 21 años de edad y el posterior escándalo del “Affaire Dreyfus” que precipitaron en buena parte el estallido de la Primera Guerra mundial, lo hicieron inclinarse y le darían a su obra un perfil mucho más filosófico que el de sus primeros escritos. Aunque es todavía celebrado en Francia como uno de los escritores más lúcidos de su época, y en el ámbito de la novela de ficción histórica, así como por su especial genio para describir la personalidad psicológica de sus personajes y su incomparable estilo literario, poco se le conoce en los medios literarios y filosóficos latinoamericanos, y sus obras no han vuelto a ser publicadas en castellano desde los años 50's. No sorprende, en este punto, que los prologuistas españoles, sin dejar de admirar su obra, presenten una imagen completamente falsa de la personalidad individual y las convicciones políticas de Bourget, uno de los autores más atacados por la ideología sionista a la que había combatido con todas sus fuerzas, como lo harían también Proust y Sartre del que serían los primeros en reconocer su influencia.

Por haberse negado a firmar la carta de petición de los intelectuales franceses, hecha por el escritor naturalista Émile Zola quien había asumido su defensa y petición de rehabilitación del General Alfred Dreyfus, en el artículo de 1898, «Yo acuso» del periódico: *La Aurora*, se le acusó de ser simpatizante del movimiento profascista de la *Acción Francesa*, y militante antisemita. Como consecuencia de las pasiones desatadas por el escándalo o “Affaire Dreyfus” (una de las crisis políticas más graves vividas en Francia, a finales del S. XIX tras la falsa acusación y deportación del militar judío del mismo nombre por supuesto espionaje en favor de los alemanes que dividió a la sociedad francesa entre los simpatizantes y los enemigos de los judíos).

Cuando el distanciamiento de Bourget con el primer Zola, quien se convertiría luego, a su vez, en novelista político anticapitalista en el género de la ficción histórica, centrada sobre todo en la denuncia de la explotación obrera, especialmente en las minas de carbón de la Alsacia y la Lorena, escritas bajo la influencia de Marx y de Proudhon, data de mucho tiempo atrás. Tras la publicación de la obra de Zola: *La novela experimental*, fundada en las tesis sociobiológicas del endocrinólogo y médico experimental Claude Bernard, del que Bourget se convertiría en uno de los principales críticos y en contra del cual escribe, precisamente sus *Ensayos de psicología contemporánea*, 1883, 1895, en donde se propone ya hacer un análisis científico-psicológico de “las enfermedades morales de su época”. Con lo que se convierte en novelista, ensayista y escritor antinaturalista, abandonando la poesía e intensamente llevado por la curiosidad científica, pero también con el talento de un escritor popular. De ahí que se le tilde falsamente de “naturalista”, etiqueta que se le daría también a Zola, sin distinguir los diferentes momentos de su creación literaria, y consumado autor dramático para los medios literarios y filosóficos más cultos.

Lo que hace de Bourget un escritor dramático y social sin par, cuya lectura suscita profundas reflexiones hasta en sus lectores menos cultivados porque se dirige más a su alma y a su sensibilidad, que al entendimiento y a la razón. Pero esto gracias también a sus dotes de novelista que sabía cómo atraer la atención del autor sin menguar el interés por el desenvolvimiento de la vida trágica de sus personajes y en proporciones ascendentes. Lo que lo convirtió en autor para el gran público, y contribuir a sensibilizar a sus lectores sobre la necesidad de renovarse espiritualmente no solo mediante la práctica religiosa sino también de la preocupación por los problemas políticos, la conciencia de la injusticia social y las razones de la corrupción moral y social de una sociedad cada vez más decadente, mediocre e irracional. Pero que permite, con ello, desmentir la engañosa imagen publicitaria difundida por los

“críticos literarios” detractores de la obra de Bourget, que han “catalogado” sus escritos en dos divisiones estancas: La primera, como “novelista de costumbres” de la decadente aristocracia francesa y las nuevas dinastías de la opulencia, que describe según ellos “de manera complaciente y sin sacar conclusiones de sus observaciones”, aunque olvidando mencionar el nombre de las obras; y como “novelista católico”, “dejando claro a sus lectores cómo veía las cosas y como tenían que ser”, al modo de los naturalistas o defensores “del arte realista”.

El público estaba, según ellos, cansado de las novelas democráticas, así que Bourget habría puesto en escena a millonarios virtuosos, señoritas angelicales, protagonistas simpáticos, todos ellos viviendo en lujosos hoteles y rentas seguras sin tener que preocuparse de nada; o por el contrario, a personajes ejemplares del mundo de la santidad a los que era necesario imitar a toda costa, para “reformular a la sociedad y restablecer el buen orden de las cosas”. La Francia anterior a 1870⁹⁷ creía en la ciencia como aquello que podía realizar milagros inmediatos y las tradiciones estaban siendo reemplazadas por el intelectualismo científico, de un Taine, un Renán y un Claude Bernard. Las calamidades impusieron en las nuevas generaciones un deseo de acción y energía haciendo que algunos empezasen a abominar a la ciencia como madre del fatalismo⁹⁸.

Bourget, que poseía un espíritu ágil de cazador de cazadores cazados en sus propias redes, descubrió antes que nadie lo que acosaba a los anticientíficos y escribió: *El discípulo*, publicado en 1889, novela de profundo contenido didáctico que tuvo una sorprendente acogida en las librerías y en donde manifiesta ya su intención de volver a las raíces del catolicismo. Narra en ella la historia de un joven desarraigado, para el que nada en la vida tiene límites porque la vida se puede proyectar más allá de la vida, y que recuerda

⁹⁷ Inicio de la guerra franco-prusiana.

⁹⁸ GINÉ, Marta. (2004) *Prensa hispánica y literatura francesa en el siglo xix*. Lleida, p. 169.

al joven fanático Stepan de la pieza dramática de Camus; para el que el culto idolátrico de las ciencias objetivas es la religión absoluta, y que termina optando por el suicidio, tal es su elección de no elegirse, al que arrastra a la mujer que cree amar. Y ello como consecuencia (o, siguiendo a Sartre, de la mala fe como vida en la consecuencia privada de principios), de una educación basada en el culto de los hechos y que siempre degenera en misantropía y en la maldad.

La obra, escrita de manera sencilla, sugestiva y sin moralismos, fue para muchos jóvenes una fuente de sanación del alma, como la definió el propio Bourget quien se proponía, en ella, contribuir a concienciar a los jóvenes sobre los peligros del materialismo dominante y la caída en la melancolía y el desprecio nihilista por la vida. Nunca le pareció resentir de manera tan vívida su labor pedagógica como escritor, tras haber tomado conciencia de que gracias a la literatura; como terapéutica moral, podía realizar lo que ninguna clínica psiquiátrica podrá nunca curar; vivir en el sentimiento de simpatía con los personajes de sus dramas psicosociales, como un medio, para el lector, de modificar sus conductas asociales⁹⁹.

La novela: *El discípulo* fue antecedida por la obra autobiográfica, *André Cornélis*, y ese mismo año de 1887, por la novela corta: *Mentiras*. A las que, junto con: *Un divorcio*, 1904, que marca su verdadera conversión al catolicismo humanista militante, les da el nombre genérico: “De lo patético que hace pensar”. La primera data justamente de la época del naturalismo triunfal, de la que el primer Émile Zola era el “Gran maestro”, admirado hasta la idolatría por unos e insultado por otros. Maupassant, el futuro crítico del “arte realista como cultivo del pensamiento de la muerte” empezaba a elevarse también como astro deslumbrador. Edmond Goncourt esculpía

⁹⁹ GINÉ, Marta. (2004) *Prensa hispánica y literatura francesa en el siglo xix*. Lleida, p. 234.

cuidadosamente sus obras en un retiro de artista. La novela naturalista dominaba la literatura y los escritores se convirtieron en personajes más importantes que los políticos.¹⁰⁰ Sin embargo, este tipo de novela carecía, a decir de Bourget, de vida interior; los escritores naturalistas parecían más pintores que captaban el exterior, estaban ignorando el alma; en palabras suyas: “Estaban faltos de psicología”¹⁰¹.

Las críticas al naturalismo llovían, especialmente las relacionadas con el culto extremo de los naturalistas por los bajos fondos sociales, pues había momentos en los que solo podía creerse que existían sobre la tierra prostitutas, obreros perezosos y alcohólicos; pero Bourget, abarcó el problema con una sola mirada gracias a la formación científica de su padre, y se percató de que su hora había llegado; fue así como propuso la novela psicológica apoyado en sus estudios anteriores, sus aficiones de analista lo habían preparado para ello.

La publicación de su novela: *La etapa*, 1902, marca el inicio de su autotransformación espiritual, que lo orientaría desde entonces hacia los estudios sociales y la novela psicosocial de ficción histórica; Bourget abandona los enigmas y la pasajera atracción por el expresionismo de los simbolistas, no dejando desde entonces nada al azar; ya no culmina sus libros con diálogos inconclusos, ni juzga y extrae severas consecuencias sobre la vida psíquica de sus personajes. Para el siglo XX, el novelista francés “ya era viejo”, según sus detractores, quienes le atribuyen de manera malintencionada a ese hecho la radicalización de sus posiciones durante los últimos años de su vida, en donde “se inclina Bourget por la defensa de la restauración de la monarquía”, y que pretenden también con ello demostrar

¹⁰⁰ GOMEZ, Ernesto. (1882) *El naturalismo*. Barcelona: Establecimiento tipográfico, p. 47.

¹⁰¹ BOURGET. *Le Figaro*. Número 36. Diciembre 1919. Archivo Gallica. Bibliothèque Nationale de France.

su supuesta pertenencia al movimiento profascista y ultramonarquista de orientación robespierriana.

Habiendo llegado a este punto, me parece de especial importancia, más allá de las exigencias formales de mi trabajo de grado, tomar prestado, y con su autorización, el fragmento que me fue enviado por la Profesora Mónica Jaramillo, tomado del texto inédito de la investigación que actualmente está realizando, desde hace más de catorce años, sobre “Los antecedentes empiriomíticos de la contrautopía neoliberal”, y que le da un contundente desmentido a la maquinación orquestada por la extrema derecha francesa, según la cual Bourget habría pertenecido a *La Acción Francesa*:

La Acción Francesa, como “nacionalismo reformista integral”, fue fundado en 1904, bajo el lema de *Familia, Traición y Propiedad*, por el “incendiario psicópata” Charles Maurras, de tendencia prosionista germana y hegeliana, fue él quien popularizó el credo de la muerte del arte, expoetólogo “neoclasicista” y exsimpatizante de la primera hora de “la antifilosofía de la mentira vital” de Henri Bergson, para decirlo con la excelente ocurrencia de Henry Miller, quien se convertiría en amigo de Mussolini, Franco y el Mariscal Pétain. Pero, además consecretario y amigo de Anatole France y del historiador nacionalista de ultraderecha Ernst Renán –exprofesor de Bourget, en 1871– en el último año de su licenciatura en letras en la ENSP, Escuela Normal Superior de París. El simpatizante del sionismo y amigo de la poetóloga “del nuevo arte realista como alegoría cósmica” y publicista sionista Lou Andreas Salomé, conocida en la época por sus tragicómicas odas líricas, que para fortuna de la dignidad de la poesía, solo fueron publicadas en dos ocasiones por un semanario literario berlinés; y excorrevedile de George Simmel, quien “pasó a la posteridad” en su condición de Ex-Egeria del último Nietzsche (caído ya por siempre en la esquizofrenia paranoide y la demencia parafrénica). Maurras fue condenado a la prisión perpetua en Francia tras

la derrota de Hitler por los aliados, y fue indultado unos pocos días antes de su muerte por De Gaulle.

La defensa que hicieron entonces de la monarquía los oponentes de la *Acción Francesa*, solo podrá parecer paradójica para quienes pretenden interpretar el pensamiento filosóficopolítico haciendo caso omiso de las realidades historicopolíticas concretas en las que necesariamente se inscribe. Y que no fueron otros que los miembros del Partido Radical Francés a los que Maurras había convertido en sus archienemigos. Como fue, sobre todo el caso, por no mencionar que los cuatro más emblemáticos ejemplos, de los amigos de Sartre Emmanuel Mounier, filósofo de origen francojudío y convertido en militante antisionista tras su ruptura con Bergson, uno de los primeros críticos del capitalismo industrial de consumo, y quien había intentado reconciliar el cristianismo con el socialismo del Partido Radical, de orientación existencialista a través de una filosofía personalista de la acción social, y de León Blum, autor de la bellísima obra *A la escala de lo humano*, 1945 (exprisionero, con Mounier y el filósofo Stéphane Hessel, del campo de concentración nazi de Buchenwald; y bajo cuya propuesta en favor de la causa de la Paz, junto con el propio Sartre, fue creada la UNESCO, en 1946; de ahí los principios filosóficos en los que tomaría apoyo, a fin de “impedir que la Ciencia, la Educación y la Cultura no vuelvan a ponerse nunca al servicio de la barbarie totalitaria”, y de la que Hessel sería uno de los principales corretores de *La Declaración Universal de los Derechos Humanos* de 1948, que habría de darle concreción. Pero también del político Édouard Hériot, 1872-1957, cuya dirección presidió desde 1917 hasta el año de su muerte, agudo crítico de la Revolución Francesa y de los peligros del resurgimiento del jacobinismo progermano; a los que consagra su novela de ficción histórica *Madame Récamier*, 1904 [la fundadora del salón literario de su nombre, antibonapartista germanófila de orientación robespierriana, amiga de Madame de Staël (a la que según Marcel Proust había conocido gracias a Chateaubriand, el apólogo del monarquismo absoluto y simpatizante de la Causa sionista, como se lee en su obra de

1811, *Itinerario de París a Jerusalén*, y de Benjamin Constant, el INVENTO literario de Staël, como lo sería después el romántico antirromántico y amigo de Hegel “August “ Wilhelm Schlegel), y a la que le da por eso mismo también Hérriot el apelativo “De la nueva Madame de Staël”, futuro ícono del “epicureista humanitarista ateo” romanófilo Anatole France, y de sus consecretarios Romain Rolland y Henri Barbusse, quienes se convertirían en sus principales detractores. Pero Hérriot, conocido en los medios de la filosofía popular por su celeberrimo sintagma: “*Memoria es lo que nos queda cuando hemos aprendido a olvidarlo todo*”, que habría acuñado en su obra de compilación de ensayos críticos: *Jadis* <en fr. “en los tiempos de antes”>, publicados por primera vez en francés en 1950, había cursado estudios de doctorado en filosofía en la Escuela Normal Superior de París, se había puesto también del lado de Zola en el “Affaire Dreyfus”. Lo que le atrajo el odio visceral de sus enemigos progermanos a quienes se acusa de haber sido los responsables de su deportación a Alemania en 1944 y quien a su regreso a Francia fue honrado con su ingreso a la Academia Francesa en 1946.

De ahí también el que todos los pensadores humanistas mencionados hayan sido fervientes opositores a los llamados proyectos “neobizantinistas” o regeracionistas del siglo XIX, de orientación sionista progermana, y con ello también críticos radicales del jacobinismo y del antimito del carácter “democrático” de la Revolución Francesa que había degenerado con Robespierre en régimen de terror, y con pretensiones corporatocráticas. O que a imitación de la *Gloria inmarcesible* del Imperio Romano, pretendieron convertir sus ciudades capitales (tras la caída del Imperio Bizantino, en 1453, en la que habría de autoperpetuarse, con la toma de Constantinopla por el rey turco Mehmet II, y la suplantación del “Nuevo Imperio Romano” por el Otomano, denominado por los islamistas el Gran Oriente arabomusulmán), en la *Nueva Metropolis* (término del bajo latín, usurpado del gr. *mētér*= “madre”; *polis*= *ciudad*), y desde ahí en la

futura “Nueva *Cosmopolis* como capital del mundo de los *imperios de la tierra*, o de los reinos helenísticos o antigriegos.¹⁰²

Para decirlo en palabras de Maurras, de la “restauración de la Monarquía en Francia y la recuperación de la *grandeza* perdida durante la Revolución Francesa en 1789, que había sido heredada de los romanos.¹⁰³ . Y entre todos aquellos pensadores humanistas, Paul Bourget parece haber sido el más radical de todos, como lo muestra en su obra: *Némesis*, de 1918, en donde previene de los peligros del riesgo de reviviscencia de esos imperios míticos del terror en su escalofriante y tragicómica pequeñez de espíritu: «Son las ruinas de Roma, pero enanas. Mire, ese circo de la altura de una topinera es el Coliseo, ¡el *Coloseum!* Aquí están los arcos de triunfo de Tito y de Constantino, que parecen esperar una procesión de topos. ¡*Qué lección de filosofía encierra este capricho!* ¡Y cuán pintorescas son esas avenidas, bordeadas de cipreses chiquiticos, con sus sarcófagos semejantes a tiestos de flores!»¹⁰⁴

La contrapropaganda sobre la conversión al catolicismo de Bourget, en un mundo dominado por el materialismo ateo y el ultracatolicismo como estrategia política de la extrema derecha francesa, hizo que muchos de sus lectores se negaran a volverlo a leer porque parecía que sin abrir sus libros ya sabían qué contenían. El autor tenía un gran talento productivo, nunca

¹⁰² JARAMILLO, M., Fragmento del manuscrito del libro inédito, en tres volúmenes: *¿Cómo hemos llegado a creer que somos lo que suponemos ser?: El origen ideologicoteórico de la contrautopía neoliberal, o de la fabricación del “cambio de las mentalidades” en el “Nuevo orden del mundo”* (Antecedentes historiográfico-mitomágicos y repercusiones psicosociales y socioéticas), Volumen III, cap. III, «La universidad siniestrada: Las reformas educacionales revolucionario progresistas de las ideologías bizantinistas masoréticas de la “era” dieciochesca y sus autorreplicaciones miméticas»; acápite 2: *De la Universidad como ventana a la riqueza del modelo austroprusiano*, a sus reestructuraciones anglosajonas en el sistema corporatocrático y tecnocráticodigital de la ideología neoliberal como totalitarismo abstracto).

¹⁰³ Cfr. GONZALEZ, Pedro. *La recepción del pensamiento maurrasiano en España 1914 – 1930*. Espacio, tiempo, forma. Serie V. Historia contemporánea. Madrid, Universidad nacional. 1990.

¹⁰⁴ BOURGUET, P. (1919), *Némesis*, Valencia: Prometeo, p. 117.

dejó de escribir porque aunque su público se vio disminuido, sus obras nunca estuvieron en la decadencia. Se convirtió en un controvertido escritor francés que era traducido a varias lenguas y que publicaba al menos una novela cada año. Así, el supuesto “psicologismo” novelístico bourgetiano y el “pintoresquismo barroco” de sus descripciones, no ha cumplido otro cometido para sus detractores que popularizar su obra, sin censurarla abiertamente, a fin de desviar la atención de los incautos lectores para que solo sepan leerla como una circunstancial novela de costumbres de un buen escritor-psicólogo, como sucede con la mayoría de las novelas del mismo género. El público terminaría por identificarse con la psicología de los personajes como expresión de algo misterioso arraigado en las profundidades insondables de la conducta humana, desligado de la realidad y sin consecuencias para la vida cotidiana. Pero, ¿quiénes somos los lectores de Bourget? ¿De qué masa se ha pretendido hacernos para que solo sepamos leer lo que se nos dice que debemos ver en las lecturas que hacemos?

Habría que decir, finalmente, que la obra del escritor filósofo y humanista francés es mucho más prolífica de lo que comúnmente se dice; se destacó en su época por sus polémicos, mordaces y agudos artículos en la prensa francesa, así como por sus discursos en la Academia Francesa, en donde fue recibido miembro en 1894, en la silla 33, hasta su muerte en 1935. En cuyo recinto no se había privado de denunciar las mistificaciones de la Revolución Francesa; pero también por sus dotes de cuentista y en el género del drama teatral, y como compositor de la letra de algunos poemas sinfónicos en colaboración con Claude Debussy, el exdiscípulo de Chopin, quien se había inclinado por el “simbolismo” y caído en el ateísmo, que abandona al final de su vida, tras el estallido de la Primera Guerra mundial, muere en 1918, acercándose al catolicismo tal vez bajo la influencia de Bourget, con el que había entablado una sólida relación de amistad.

3.2. Jean-Paul Sartre, lector de Bourget

En el año de la muerte de Paul Bourget, en la navidad de 1935, Sartre acaba de cumplir los treinta años de edad y labora como profesor de filosofía en el Instituto del Havre, el segundo puerto más importante de Francia, situado al norte del país en el Departamento de la Sena Marítima, colindante con su capital Rouen. Hasta 1936, tras la publicación de su ensayo filosófico: *La imaginación*, escrito bajo la influencia de la fenomenología de Husserl. El periodo comprendido entre 1936 hasta 1943 fue para él especialmente prolífico; es, en efecto el de la edición de sus novelas más reconocidas: *La náusea*, 1938, y *El muro*, 1939; que es también el año de la publicación del: *Esbozo de una teoría de las emociones*, al que seguiría, en 1940: *Lo imaginario, o psicología fenomenológica de la imaginación*.

Aunque Sartre fue siempre muy parco en lo concerniente a la explicación del modo como habría de darse el desenvolvimiento crítico de su obra, así como de los autores que suscitaron en él el planteamiento de sus problemas, nunca se desdijo, sin embargo, de la roborativa influencia que recibió del pensamiento de Husserl ni de la convicción de que su aproximación a la fenomenología le permitió sustraerse a la mediocridad reinante, con la caída de la filosofía bajo el dominio del positivismo científicista y del hegelianismo vergonzante, ni de la importancia de su pensamiento filosófico para la posibilidad de renovación de la filosofía y del humanismo crítico.

Ya en sus ensayos sobre psicología de la imaginación, empieza Sartre a distanciarse de la fenomenología de Husserl, sin dejar de suscribir sus enfoques naturalistas y sus críticas al psicologismo y el mecanicismo atomista, pero haciendo todavía más énfasis en las pretensiones de las llamadas ciencias objetivas de convertirse en ciencias normativas de la conducta humana y de la mecanización del individuo. Punto en el que se

acerca más a las tesis de Bourget con cuya obra literaria y de ensayos de psicología ya había tenido contacto desde los meses que precedieron a su muerte, en plena época del nazismo y de los cruentos acontecimientos que apenas unos seis meses después, con la revuelta ultranacionalista del movimiento profascista de la Falange española, fundada en 1933 por Primo de Rivera, el amigo de Maurras e inspirada en la Acción Francesa de la que recibió apoyo logístico y económico, provocaría el estallido de la Guerra civil española y la llegada al poder del criminal fascista Francisco Franco. Y que suscitaron también, en la sociedad francesa, un renovado interés por la obra de Bourget del que empezó a reconocerse la importancia política y lucidez filosófica, que atrajo la atención e interés de Sartre por estudiar su obra y conocer de primera mano el diagnóstico que había hecho en ella de la sociedad de la Francia finisecular y de los tiempos del periodo de entreguerras. A la que se acerca todavía más dos décadas después, cuando emprende su tarea de estudio e investigación de la obra, vida y perfil psicológico de Gustave Flaubert, al que el propio Bourget había consagrado dos extensos ensayos, y que culminará con la publicación a comienzos de los años 70's, de *El idiota de la familia*.

En 1939 Sartre es movilizado y enviado a Alsacia poco después del inicio de la Segunda Guerra Mundial –aunque no en condición de soldado del frente sino como meteorólogo en razón de que era en esa especialidad que había hecho su servicio militar y que eran escasos los reservistas que contaban con esa especialización, de capital importancia en los asuntos de *táctica* y *estrategia militar*; el único ámbito en el que deberían emplearse esas nociones, como dice el propio Sartre, que las hace extensivas al dominio de las ideologías y sus lenguajes de guerra–. Poco tiempo después es hecho prisionero por las tropas de Hitler, y enviado a un destacamento militar en

Alemania, del que logra evadirse en 1941.¹⁰⁵ Fue su dominio del alemán, el hebreo y el inglés, así como un mediano conocimiento del ruso, por no mencionar su habilidad como mecanógrafo y taquígrafo, lo que lo libró, por poco, de ser transportado en un tren de carga de ganado a un campo de concentración nazi; aunque sufrió todas las penurias, indignidades, atropellos y crueldades propias de un prisionero de guerra del régimen de terror nacionalsocialista. Experiencia que habría de marcarlo para el resto de su vida, y a la que se refiere de manera tácita o explícita en la mayoría de sus obras, y de la que estaba al principio plenamente convencido, fue eso lo que a su juicio le permitió resistir a la crueldad de su situación y obligarse con obstinación a no dejarse doblegar por sus victimarios, de que la humanidad sabría extraer la lección histórica, y en el caso de la sociedad francesa, inclinarla más hacia la balanza de la conciencia política que llevaría a la aniquilación de los fascismos y a un avance del socialismo en contra de la opresión y la inequidad social. Pero fue sobre todo durante esos penosos años de detención que comprendió que el hacerse y el ser en la libertad lo único que nos permite combatir la fatalidad y hacernos en lo humano, dignificando al hombre, y que la libertad es sobre todo una conquista:

No hemos sido nunca tan libres como durante la Ocupación alemana. Nos habían arrancado todos nuestros derechos, sobre todo el derecho a hablar; se nos escarnecía a la luz del día, y teníamos que callar; se nos deportaba en masa, ya fuéramos trabajadores, judíos, o presos políticos; por doquier, en los muros, en los periódicos, en el cine, hallábamos la imagen repulsiva y distorsionada que los opresores nos ofrecían de nosotros mismos: por todo esto éramos libres. El veneno nazi había inficionado hasta nuestra reflexión, por eso, cada pensamiento acertado era una conquista; una policía todo poderosa intentaba taparnos la boca, por eso, cada palabra tenía el poder de una declaración de principios;

¹⁰⁵ Cfr. BIEMEL, W. (1985). *Sartre*. Madrid: Alianza, p. 23.

éramos perseguidos, por eso, cada uno de nuestros gestos significaba un compromiso.¹⁰⁶

Pero la experiencia de la guerra, hizo que la lectura de Bourget tuviera en Sartre resonancias todavía mucho más vitales; marcó un punto de inflexión no solo por relación a sus convicciones políticas sino también en el enfoque de su pensamiento filosófico. Lo que lo hizo declarar públicamente y en todos los medios, días después de la Liberación de París, en agosto de 1944, que el suyo no había sido hasta entonces más que *un pensamiento despolitizado, obsecuente y adaptativo*, como el de la gran mayoría de los intelectuales franceses, empezando por los filósofos académicos, que no se comprometieron con la Resistencia; o lo hicieron sin ponerse demasiado en riesgo: Después de la guerra, queríamos luchar al lado de la clase obrera, pero comprendimos, ¡por fin!, que lo concreto es la historia y la acción dialéctica"¹⁰⁷. Y, es solo entonces que el problema de la *Mala fe*, de los pueblos, los partidos, las sectas de los movimientos nacionalistas y de sus consecretarios y profesos, adquiere para él una importancia prioritaria.

Es el fermento de los totalitarismos porque no son solo los miembros de sus círculos quienes los gestan, sino también, y sobre todo *los adláteres de la reflexión cómplice*, que son también los filósofos emergentes del populismo mediático que ahora sí creen saber todas las respuestas y justificarlo todo aunque solo pontifiquen sobre nada, adaptando su discurso a lo que la sociedad quisiera oírles decir. Y es en coherencia filosófico-existencial con ese mismo principio, que rechaza Sartre dos decenios después, el 23 de octubre de 1964, el Premio Nobel de Literatura; no solo porque señalaba que nada es más contrario a la filosofía que la fatuidad de los honores, sino

¹⁰⁶ ASTRUC, A. CONTAC, M. (1978) *Sartre. Un film*, Reinbeck, pp. 87.

¹⁰⁷ SARTRE. (1970) *Crítica de la razón dialéctica, precedida de método: Marxismo y existencialismo*. Buenos Aires: Losada, p. 46.

además en razón de que “el autoenvanecimiento es la peor enfermedad que aqueja a los que se hacen llamar filósofos, *arrastrando* con ello *la filosofía a su pérdida*”; y cuya única respuesta a la predecible cuestión de cuál había sido el motivo de su sorprendente determinación –a la salida en las horas de la madrugada del apartamento de Simone de Beauvoir en el que se había refugiado, para evitar el asedio de los periodistas y camarógrafos de televisión que habían ocupado ya toda la calle–, fue la antilapidaria y no menos memorable interpelación: “¡*No quiero ser enterrado!*”¹⁰⁸

Aunque las obras de Bourget ponían en situación experiencias trágicas que a los lectores no les sería dable resentir nunca en su propia carne, ponían, al menos el dedo en la llaga sobre la indiferencia de la sociedad ante el drama físico y moral de los sufrimientos ajenos y de la negación de lo dado; abrían la conciencia, como facticidad de hecho, de la *existencia-del-mundo en presencia-de otros*. Ello, desde luego, para Sartre, no basta. Como lo postula, justamente en el acápite D) *Mi prójimo*, de la parte II («Libertad y Facticidad: La Situación»). Porque no es lo mismo “ver” al otro imaginativa o fácticamente en situación, que ponerse en situación por relación a la subjetividad del otro” (con lo que se explica también por qué para Sartre la prosa filosóficoliteraria es para el lector una experiencia de sensibilización concienical, pero no puede descentrar al lector de su propio mundo, que en el siguiente pasaje el propio Bourget, parece, sin embargo él mismo reconocer). Aunque tanto él como Sartre coinciden en el diagnóstico de que la sociedad contemporánea está *psíquica y moralmente enferma*, así como en la etiología de la pandemia. Es decir, la entronización del psicologismo cientificista y de sus secuelas, como se lee ya en la novela trágica de ficción histórica de Bourget: *El sentido de la muerte*, escrita poco después del estallido de la Primera Guerra Mundial y cuyos personajes principales son el médico neurofisiólogo de origen

¹⁰⁸ Cfr. SENDYK-SIEGEL. (1978). *Sartre, images d'une vie*. París: Gallimard, pp 22 -47.

judeoespañol Ortegue, exdiscípulo de François Magendie el psicofisiólogo de orientación sociobiologista francés, precursor de la endocrinología y exprofesor de Claude Bernard (y por esa misma vía también de orientación materialista atea bergsoniana o del seudovitalismo espiritualista, fundado en la “*sumisión brutal a la inteligencia..., como energía creadora*”) y de su asistente y narrador de la novela, el médico-filósofo Marsal:

Hechos –insistía <Ortegue>–, coleccionad hechos, nada más que hechos. Magendie tenía razón: el sabio no es otra cosa que un trapero que se pasea por los terrenos de la ciencia, con su talego al hombro y su gancho en la mano, recogiendo lo que encuentra” (...). No aceptaba como hechos más que los fenómenos seleccionados de antemano por una ortodoxia no menos sistemática ni menos parcial que la otra: la ortodoxia científica...”Lo *sobrenatural* <o la trascendencia espiritual según la singular noción que tiene de ella el sociobiólogo, entendida como “un atavismo místico que nos incita a seguir en los fenómenos de la naturaleza el rastro de un pensamiento, de una voluntad, de un amor”> no existe. Todo lo que supone en el universo una intención es nulo. Si usted me dice: he visto un animal que sentía y andaba sin sistema nervioso, no necesito comprobar tal testimonio; sé que es falso...”

Innumerables sabios hay que razonan como Ortegue. *Yo mismo he discurrido de igual manera. Jamás me había encontrado, cara a cara, con una realidad como aquella, con la que he venido tropezando durante semanas enteras. A contar de esta evidencia, la negación radical de lo sobrenatural, o, hablando con más exactitud de lo espiritual, me parece excesivamente rotunda. La ciencia, apurando y extremando el análisis, no es más que una hipótesis, cuyo valor comprobamos en el contrate con la realidad. (...). La acción es, pues, en definitiva, criterio supremo de verdad. Si se afirma, mediante hechos sencillamente comprobados, que ciertas ideas, opuestas en absoluto a la ortodoxia científica, permiten a determinadas personas adaptarse a la vida, y, por el contrario, se*

establece que otras ideas, científicamente ortodoxas, no permiten tal adaptación, ello constituirá la prueba, prueba indiscutible, de que la ortodoxia deberá ser revisada.

(...). *Ver claro en mi pensamiento*, decía yo hace un instante. Esas lucideces son nuestra probidad, *la probidad de los hombres de estudio*. Ortega, al leer estas líneas contestaría: “*Veo muy claro en el pensamiento de usted*. Su padre, catedrático de filosofía en Montpellier, era un metafísico con sus puntas y ribetes de vitalista. La madre de usted era católica práctica. ¿Considera usted como problema para ser resuelto *el postulado de sus herencias?* Toda la cuestión estriba en saber si el resultado obtenido mediante tal instrumento es válido por sí mismo. Al redactar estas notas, lo hago precisamente para dilucidar mejor, en estos sucesos, *la parte que personalmente me afecta., y el residuo posible, indestructible, que será el mismo para todos los testigos.*¹⁰⁹

No ha ser motivo de sorpresa el que sea precisamente con ocasión de la descripción de su psicoanálisis existencial que Sartre cite a Bourget como referente de su crítica al psicologismo empírico. Lo postula no como un método deconstructivo, como es el caso del “médico”-psicólogo, sino más bien progresivo-regresivo. Permanece intacto el proyecto y todo lo que con él se relaciona, pero, al mismo tiempo la comprensión de la persona exige también retroceder al propio pasado”¹¹⁰. De este modo, las obras de Bourget, podían ser entendidas de forma muy distinta, si se las leía atendiendo al contexto histórico, o por el contrario como una simple novela dramática de peripecias. De ahí también la oposición de Sartre, para el que “la raza” término que le provoca especial desdén, “es una pura imaginación colectiva”. Ser judío, negro, indígena o mestizo, u obrero, niño opulento, peruano o francés no es un estado sino una condición o un lugar asignado; y es solo

¹⁰⁹ BOURGET, P. (1915), *El sentido de la muerte*, Barcelona: Gustavo Gili, pp. 7-10.

¹¹⁰ BIEMEL, W. (1985). Sartre. Madrid: Alianza, pp. 168-169.

cuando modifica su situación, que cada uno puede hacerse responsable de sí mismo, poniéndose en relación con el pasado, que solo adquiere significación en su proyecto presente, *en su exilio en medio de la indiferencia*, en el que no puede haber reciprocidad entre él y yo:

La reciprocidad de la relación es lo que me veda para siempre captarlo en su integridad. Muy al contrario, en el caso de la negación interna para-sí-en-sí, la relación no es recíproca, y soy a la vez uno de los términos de la relación y la relación misma. Capto al ser, soy captación del ser, no soy sino captación del ser, y el ser que capto no se afirma contra mí para captarme a su vez: él es lo captado. Simplemente, su ser no coincide en modo alguno con su ser-captado. En cierto sentido, pues, puedo plantear la cuestión de la totalidad. Ciertamente, existo aquí como comprometido en esta totalidad, pero puedo ser conciencia exhaustiva de ella, puesto que soy a la vez conciencia del ser y conciencia (de) mí.¹¹¹

Solo a través de la comunicación puede haber entonces reciprocidad entre los hombres, y la lengua nunca se habla sola. Del mismo modo que no se escribe *para oírse pensar*, y cuando nada se tiene qué decir, e ignorando *para quién se escribe y con qué propósito*. La escritura comprometida lo es tan sólo cuando el escritor considera el lenguaje como herramienta de trabajo, expresando más allá de las palabras, usando la palabra como signo cuya esencia es remitir a algo en concreto¹¹². Es el acto de instauración de una experiencia vital, y no el registro de un dato o de una idea vaga o ajena al pensamiento; exige de su interiorización a partir de la singularización de la experiencia y en su contexto específico concreto. Y es comunicable, porque solo puede hacerse en el silencio, el aislamiento, la convicción subjetiva y la pasión por la libertad. Por otra parte, y en sentido no menos esencial, el

¹¹¹ SARTRE. (2005) *El ser y la nada. Ensayo de ontología y fenomenología*. Buenos Aires: Losada, p. 838.

¹¹² Cfr. SARTRE. (1967) *¿Qué es la literatura?* Buenos aires: Losada, pp. 27 – 32

prosador-filósofo no busca convencer sino disuadir; no pretende *hacerse uno con el lector*, ni hacerle ver nada, sino solo hacer de la realidad problema. Los enfoques de Sartre y de Bourget se armonizan aquí de nuevo. Pero ambos sí difieren, en cambio ostensiblemente en que no proponen el mismo antídoto ni método de autosanación.

3.3. El problema bourgetiano de la *Mala Fe* desde la lectura de *Cosmopolis*

Cuando escribe su novela de ficción histórica: *Cosmopolis*, en 1892, Bourget cuenta ya con el reconocimiento que le han dado sus obras: *Cruel enigma*, 1885, *Un crimen de amor*, 1886, y *El discípulo*, 1889, con las que guarda estrecha afinidad. No es fortuito el que el escenario del drama y su peripecia, se desenvuelvan en la Roma del pontificado de León XIII, 1878-1903, a quien se le llamó en su época “El papa de los obreros” quien había prohibido a los católicos franceses aliarse al gobierno republicano, conocido por su anticlericalismo, y en contra precisamente de Charles Maurras, que no había fundado todavía la *Acción Francesa*, cuya creación data, como cabe recordarlo de 1908; pero que estaba ejerciendo una influencia nefasta en los católicos franceses, muchos de los cuales habían abjurado en secreto de su religión, para conservar de ella solo el ritual y la fachada, cuando en realidad se decían entre ellos mismos materialistas ateos de los que Robespierre era el único profeta. Y cuya encíclica *Rerum Novarum*, 1891, en donde echaba las bases de un cristianismo social no socialista o partisano, desató un escándalo sin precedente en los medios de la cada vez más decadente aristocracia francesa, la judería sionista anglogermana del poder de las finanzas, que le daba apoyo tras bambalinas a Maurras y la clase rica emergente de la aristocracia neoyorkina del dinero.

Lo anterior explica la cosmopolita variedad de nacionalidades de los principales personajes de la obra, todos ellos a clave: Javier Dorsenne, escritor francés; Marqués de Montfanon, exsoldado zuavo; Justo Hafner y su hija Fanny, de origen judío; Condesa Steno y su hija Alba de Venecia; Lincoln Maitland y su esposa Lyda, pintor de origen americano; Florencio Chapron, hermano de Lyda de origen francoantillano; Boleslas Gorka y su esposa, “pareja itinerante que va y viene de Polonia a Inglaterra y visceversa; Árdea Peppino, príncipe romano de espíritu aventurero y amigo de los juegos de azar, y el librero Ribalta, desempolvador de manuscritos, originario de Córcega.

Por otra parte, es también la época de la llamada *Tercera República Francesa*, 1870-1940, que estaría marcada en sus inicios por la guerra austroprusiana y los sangrientos acontecimientos de la masacre de los cientos de obreros de la Comuna de París, en 1871 (incluidos sus madres, hijos, esposas y hermanas, todos ellos en estado de indefensión) y que culminaría en el estallido de la Primera Guerra Mundial. Pero es también, y sobre todo, la época de reviviscencia de la ideología sionista, en cabeza del judío-antijudío progermano Theodor Herzl [quien en 1903 había solicitado el apoyo logístico de la judería rusa progermana, especialmente de Georgia el bastión del sionismo, para realizar el proyecto de fundación del Estado Soberano de Israel como teocracia judía, fundado en el principio de excepcionalidad del que acuñó el término, así como en las enseñanzas de los rabinos o del Talmud masorético babilonio del S. II]. Proyecto ideológicopolítico que sería rechazado por muchos judíos inclusive no creyentes, quienes consideraban que el ser judío era una cuestión de cultura o de la práctica de las costumbres y tradiciones semitas, o del judaísmo, religión que cada quien estaba en derecho de practicar o de no hacerlo; y que si esas diferencias fueran eliminadas, las sociedades no harían distinción

alguna entre judíos y no judíos, lo que iría en detrimento de la preservación del legado de su cultura.

Teniendo en cuenta lo anterior, esta es la razón por la que los sionistas decretaron, como acto de traición, el no apoyo a la Causa y a combatir, sobre todo a través de la calumnia y la relegación, a los judíos asimilados europeos. Y en la que tienen origen los *Consejos Judíos*, integrados por ultranacionalistas fanáticos que desembocaron en asesinatos al puñal, matanzas y masacres como estrategia de intimidación¹¹³. Pero la arremetida del sionismo le dio asimismo origen a la reemergencia de las ideologías “neobizantinistas”, apoyadas todas ellas por la judería sionista progermana, fundado en el antimito fundacional etruriorromano o de la Roma arcaica (o los supuestos descendientes por línea directa de los etruscos, la cultura de la península itálica del S. VIII a.C. en la región de la toscana, la Roma arcaica de la tierra saturnia y en donde tiene supuestamente origen la cultura y la gloria inmarcesible del imperialismo romano); y en el que se fundan todos los regeracionismos neobizantinistas europeos de orientación progermana, que pretenden hacer de sus ciudades capitales la nueva *Cosmopolis* o capital del mundo.

Siguiendo con lo ya mencionado, es de ahí de donde salen las palabras del Marqués de Montfanon, a modo de contrarréplica al joven y connacional amigo el escritor Dorsenne, cuyos excelentes escritos de ficción histórica muy pocos entienden, pero que se siente entusiasmado por la diversidad de culturas y tradiciones que coexisten en Roma: “Roma, para mí, no es Cosmopolis como usted dice; es Metrópolis o la ciudad madre. Olvida que soy católico como respiro, y aquí estoy en mi patria de alma. Estoy, además porque soy monarquía, porque creo en la vieja Francia como usted cree en

¹¹³ Cfr. ROBERT S. Wistrich. (2002) *Hitler y el Holocausto*, Barcelona: Mondadori, pp. 131-135.

el mundo moderno y sirvo a mi vieja Francia a mi manera, que no es muy eficaz, pero que al fin y al cabo es una manera de servir.”¹¹⁴

Aunque ese es el verdadero trans fondo historicopolítico y socioético de la novela de Bourget, el objeto de mi trabajo de grado no tenía desde la motivación que le dio inicio ese propósito (aun cuando ya conocía su verdadera connotación políticomilitarista por haber cursado el seminario de Voltaire de la Profesora Mónica Jaramillo que ha consagrado los últimos años al estudio de los proyectos “neobizantinistas”), sino el examen y análisis del modo en que Bourget aborda en la obra de referencia, así no le dé el nombre, el problema psicofilosófico de la *Mala fe* como actitud mágica de evasión. Para lo cual me parece necesario empezar primero por hacer un breve bosquejo del Argumento, la peripecia y el desenlace de la peripecia de *Cosmopolis*.

3.3.1. Argumento, peripecia y desenlace de la peripecia de *Cosmopolis*

3.3.1.1. Argumento

La intriga de la novela es un banal drama pasional entre Boleslas Gorka el amante de la altiva y rica Condesa Steno, quien se ha encaprichado en su ausencia del gran pintor Maitland, de origen estadounidense y proveniente de un medio social humilde, del que su cuñado Florencio funge de mecenas y Pígmalión de oficio, enceguecido por el imaginario genio de su amigo, inversamente proporcional al renombre que ha logrado fabricarle gracias a sus selectas y encumbradas relaciones. El clásico trepador arribista y gigoló, en cuyas redes cae fácilmente una mujer que como la

¹¹⁴ BOURGET. (1946) *Cosmopolis*. México: Editorial América, p. 27.

Condesa veneciana, se sabe venerada por todos los hombres desde el más poderoso Rey y Conde hasta su más humilde lacayo y mozo de cuerda –la mujer de más abolengo en la cúpula de la pirámide de la rancia aristocracia italiana, la de mayor fortuna, su riqueza es inmensa e incalculable, la más bella, y de mayor influencia política y social, su poder no solo lo detenta en Roma sino en toda Italia y allende las fronteras, empezando por Francia y Alemania–; y que enceguecida por la pasión, se ha convertido en la sumisa esclava de placer de un hombre que la trata con desdén, cuya relación es rayana en el sadomasoquismo, y del que pocas mujeres tendrían interés en mirar a los ojos, como ocurre con “las Mujeres del Gran mundo” que lo tienen absolutamente todo y hasta podrían comprar el globo terráqueo si se lo propusieran, pero que nunca han conocido el amor ni el afecto sincero y la amistad desinteresada.

Enterado de la traición de su amante por una serie de cartas anónimas que le han sido enviadas a su residencia de verano en Polonia, que a pesar de la clara evidencia de su veracidad se niega a aceptar, Gorka decide viajar de incógnito de Polonia a Roma, precipitándose desde su llegada a la casa del talentoso aunque desconocido del gran público escritor Dorsenne, al que espera en el recibidor durante casi toda la noche, a fin de éste pueda aportarle la prueba de la verdad o falsedad de la traición de su amante; apelando para ello a habilidosas artimañas, medias-verdades y subterfugios retóricos, para hacerle creer que lo sabe todo y sustraerle el testimonio. Dorsenne se empeña en no decirle nada y calla la verdad para evitar la tragedia, pero no cuenta con el hecho de que Gorka ha sido visto incidentalmente la víspera al caer el día, en una parada de su calesa, por su amigo el Marqués de Montfanon; quien, ignorante del drama que él mismo sin saberlo habría de provocar, le

comenta de manera casual a Dorsenne sobre la presencia de Gorka en Roma. El cual, llevado por su creativa y no menos desbordada imaginación, empieza a figurarse melodramáticas escenas que culminan con el episodio de *la imagen expresionista o privada de contenido de realidad* de un cuarto ensangrentado de púrpura en donde los cadáveres de los dos amantes se abrazan en su dorada y aterciopelada tumba, tras haber sido asesinados por el morisco de opereta.

Ya en posesión de la verdad experimental científica del hecho brutal que no precisa de testimonio alguno, Boleslas Gorka es presa de un demencial arrebatado de ira pasional que lo lleva a retar en duelo a Maitland, el cual ha abandonado entretanto la ciudad para huir de su acechador; y es su cuñado Florencio el que asiste a la reunión de Gorka con los padrinos del duelo y con el que entabla una acalorada discusión, pero que termina cediendo a la petición que le hace Florencio de “suplantar” a Gorka tras haber acordado con él de no revelarle a nadie la causa del enfrentamiento. Florencio acude a Dorsenne para que le funja de testigo, quien propone a su vez a su amigo el Marqués de Montfanon, autodeclarado monarquista republicano de tradición filosófoliberal, pero que a pesar de pertenecer a la aristocracia francesa no frecuenta nunca sus frívolos salones ni le despiertan el menor aprecio, y que no reivindica ni usa jamás el título; reconocido entre sus pocos amigos y el hombre y la mujer de la calle por su probidad y sentido de la justicia, pero también por su antibelicismo y rechazo a toda forma de violencias y al que acaba por convencer no sin grandes esfuerzos, gracias a su espíritu de persuasión, de que solo él sabría cómo evitar el duelo.

Gorka elige, por su parte, al príncipe Árdea Peppino y a su futuro suegro el potentado judío-antijudío o desjudaizado del poder internacional de las finanzas Justo Hafner, al que Montfanon tenía en horror por su carácter trapacero y corrupto, lo que le suscita un agudo dilema moral. Como era de esperarse, la conciliación resulta siendo fallida, y el duelo acaba por consumarse. Florencio recibe un disparo en la pierna con el arma de Gorka, lo que lejos de atenuar su furia la exacerba, haciendo de Dorsenne su chivo expiatorio; y al que dirige abyectas imprecaciones, acusándolo de haberle mentado y traicionado su amistad, que en realidad no existía (para el escritor francés, Gorka era solo un conocido al que trataba con amabilidad), conminándolo a su vez a enfrentarse con él en un nuevo duelo.

3.3.1.2 Peripezia

Bourget le da comienzo a la novela, que se desenvuelve, en efecto a la manera de una pieza dramática, con la llegada del Marqués de Montfanon a la librería de Ribalta, donde tiene la intención de adquirir, cueste lo que cueste, un libro de horas que había pertenecido a Blas de Montluc¹¹⁵. Aunque, a decir verdad el Marqués, a pesar o más bien en razón de su origen francés y de su espíritu liberal republicano y montesquieuiano (es un católico creyente, contrario a todo fanatismo y ortodoxia religiosa, y ferviente admirador de Alfonso XIII, del que había sido soldado de guardia), no tiene ni el más mínimo interés en hacerse el propietario de un anodino y delirante escrito de Montluc. Quiere adquirirlo solo porque

¹¹⁵ «Blas de Lasseran Montluc <o Monluc>, 1500-1577, el megalómano cronista militar francés y “filólogo románico” del siglo XVI, mariscal de Francia durante cuatro reinados consecutivos y exgobernador de la Guyana, citado ya de manera transversal por François de Rabelais en su saga burlesca antibizantinista de *Pantagruel* y *Gargantúa*. Y que, en sus siete libros de *Comentarios* de carácter autobiográfico, 1592, había comparado “alegóricamente” la “Gloria de sus hazañas”, con las del dictador romano Julio César» (Nota aclaratoria de la Profesora Mónica Jaramillo).

ha sido enterado de que Fanny Hafner, su archienemiga imaginaria “está obsesionada por poseer” el manuscrito.

La rica heredera e hija única de Justo Hafner, traficante judío de obras de arte, consumado estafador financiero que ha amasado su fortuna a costa de la quiebra del *Crédito AustroDálmata* y el tráfico de bonos papel, al que todos le temen porque todos están sobreendeudados con él hasta la tercera generación (y al parecer inclusive la misma Condesa Steno, con la que tiene una extraña relación y que todo se lo consulta, inclusive sobre los problemas de su proba y dulce hija Alba, a la que Javier Dorsenne, convertido en su confidente ama en secreto; apocada por la arrolladora personalidad de su madre por la que siente un amor profundo y admiración rayana en la veneración, y de la que ignora completamente las aventuras sexuales y los escarceos con Maitland, y es la entrañable amiga de Fanny). Por el que Montfanon resiente un odio visceral que hace extensivo a su sensible y generosa hija a la que solo conoce de oídas.

El marqués ignora por completo que Fanny Hafner está enamorada de un joven modesto y anónimo, así como de que ella profesa en secreto la fe católica; lo que a su ateo, venal y banal padre Justo, que lo único que ha leído en su vida son las cifras porcentuales y solo tiene vida en el mundo de los reinos y paraísos terrenales algorítmicos, “ni le va ni le viene”. Le ha concedido inclusive a Fanny, el único ser que dice amar y habría amado en su antiveda y que en algunas ocasiones le hace descender a la tierra, la autorización de hacerse bautizar; pero solo una vez ella haya contraído matrimonio con el Príncipe Ardea Peppino (que ha arreglado después de ingentes dificultades, y gracias a los buenos oficios de la Condesa

Steno sin lo cual jamás lo habría conseguido), descendiente de la más rancia nobleza romana y de Urbano VIII, el sibarita papa del siglo XVII perteneciente a la poderosa familia florentina de los Barberini, quien se hizo célebre por la construcción del fastuoso palacio de su nombre; pero también sobrino del precedente papa, coleccionista de obras de arte del Renacimiento, para la gloria inmortal etruriorromana de su familia.

Finalmente, el librero corso Ribalta (quien trabaja en secreto con los regeneracionistas neobizantinista sean cuales fueren y exclusivamente por dinero), se niega, al principio con obstinación, a venderle a Montfanon –por el que siente un enconado desprecio que sabe ocultar muy bien con su hipocresía– el manuscrito de Blas de Montluc a fin de hacerle aumentar el precio; quien acaba por adquirirlo. Pero decide devolverlo poco después a la librería, al enterarse por Dorsenne del indigno matrimonio de Ardea con Fanny Hafner, y de que ella no es más que la víctima de la codicia, y de los infamantes delirios aristocráticos de su padre y un objeto de compraventa.

3.3.1.3. *Desenlace*

Es el duelo entre Boleslas Gorka el que precipita el desenlace trágico de la novela. Porque es así como Alba Steno descubre, por boca de Lyda, la esposa de Gorka, quien se entera con ello de la traición del príncipe y para vengarse de la Condesa le cuenta de manera despiadada y cruel quién es en realidad su madre, no menos que sus intrigas políticas en connivencia con Justo Hafner el padre de su entrañable amiga Fanny, al que le había profesado también, hasta entonces, profundo respeto, lo que lo provoca una profunda

conmoción moral que degenera al punto en una aguda crisis de depresión nerviosa y asténico aletargamiento que la hace parecer como si se hubiera ausentado definitivamente del mundo.

Ante el preocupante estado psíquico de su amiga, Fanny logra convencerla de dar un paseo con ella por las calles de Roma para tratar de ayudarla a volver en sí misma; y que las lleva sin darse cuenta hasta la puerta de la librería de Ribalta, en donde se decide a realizar su anhelo de tener consigo el *Libro de las horas* de Montluc, al que solo conoce de oídas, y que se propone obsequiarle al sacerdote católico que le dará el bautismo, como había sido desde el inicio su única intención. Y como se entera, por su parte también Fanny, aunque no por la misma vía, de quién es su padre. En su polvorienta y añosa librería, Ribalta quiere, en efecto cobrarle un precio excesivo a la joven Hafner, porque está plenamente convencido de que Fanny tiene que saber muy bien lo que representa para la historia de Francia la figura de Blas de Montluc; de donde infiere naturalmente que tendría que estar también al corriente de las maquinaciones políticas de Justo Hafner y de sus estafas y trapacerías financieras. Ante la negativa de Fanny a pagar un precio tan elevado por el libro, Ribalta se da cuenta de que ella ignora por completo de quién realmente es hija; así que le ofrece en venta otro libro que acaba de sacar de la gaveta secreta de su escritorio y de su envoltorio y en el que el título de la carátula ya lo dice todo.

Alba Steno disuade a Fanny de comprarlo, y salen ambas muy perturbadas de la librería, ahora quizás más la segunda que la primera que ha salido por un momento de su letargo ante lo que acaba de sucederle a su amiga; quien de regreso a su casa, habiendo dejado a Alba en la suya vuelve a la librería de Ribalta y

adquiere el libro. Esa misma noche, tras haber leído casi en su integralidad el libro sobre el truculento pasado de su padre, se entera, por boca del propio Príncipe Ardea Peppino, con el que ya está comprometida, del chantaje al que ha estado sometido por él desde la celebración de la transacción matrimonial, y de la estafa que ha perpetrado con la subasta de las obras de arte más representativas de los artistas clásicos que han constituido el patrimonio histórico de su familia y de Italia durante siglos, y la amenaza de bancarrota, en el caso de que no honorara el compromiso de casarse con ella, que no le habían dejado ninguna opción.

Fanny desconocía, desde luego, las maquinaciones de su padre al que solo le interesaba que su hija adquiriera el *status* de miembro de la realeza, ennobleciéndolo con ello también a él; se da cuenta de que el único amor que conoce su padre es el amor por el dinero y el prestigio social, y toma ella misma la determinación de anular el compromiso con Ardea Peppino. Rompe definitivamente también las relaciones con su padre y se marcha de Roma decidida a no regresar a ella nunca más. La despedida de Alba Steno es especialmente dolorosa para las dos amigas, que tienen ambas la certeza de que esa será la última vez que se abrazarán en su vida.

Esa misma noche, Dorsenne la visita en su casa y ella le confiesa ardientemente su amor, consciente de que solo el amor puede sanar las heridas del alma y es la única tabla de salvación. Aunque el sentimiento es recíproco, Dorsenne decide ocultar el suyo, habiendo tomado la firme determinación de regresar a Francia tras haber resentido el horror. Sin saber que al elegir se ha hecho también responsable con su elección de la muerte de Alba. Quien toma la decisión de suicidarse, ese fue también el último acto de su

sensibilidad humana, nobleza moral y delicadeza con quienes había amado, por un medio que pudiera parecer accidental; va a dar un largo paseo en barca al lago de Porto conocido por la insalubridad de sus aguas y el riesgo de contraer la fiebre malsana producida por su contacto, y hace volcar la barca, aunque era diestra en el manejo de los remos.

La historia se termina, aunque ciertamente no para el lector cuando cierra el libro, con un **desgarrador** diálogo filosófico entre Dorsenne y Montfanon en los jardines del Vaticano, del que transcribo un fragmento de su inicio, en donde el escritor le relata a su amigo quien lo recrimina sin complacencias, los últimos acontecimientos del drama moral: Desde la partida de Fanny, la muerte de Alba, la inconsciencia de la condesa Steno y la caída de Hafner en la desesperación tras el malogro de su bien diseñada “hoja de ruta” (término de la fraseología sionista para designar las estrategias a seguir de manera sistemática, para la realización operativa del “Plan”). Los diálogos de este último capítulo ponen el énfasis en la responsabilidad que comporta toda decisión de libertad, y que corrobora el principio bourgetiano de que *Nuestros actos nos siguen*, y con ello también el del existencialismo sartreano, según el cual *la libertad es libertad de elegir*, pero también lo que puede ocurrir cuando acallamos en nosotros el llamado de nuestra voz interior:

—. «Vamos Julián, ¿Piensa que permanezcamos aquí toda la tarde, soñando y suspirando como mujercillas...? Esa niña ha muerto. No le devolveremos la vida, usted desesperándose, y yo compadeciéndolo. Tenemos algo mejor que hacer, es decir, mirar de frente nuestra responsabilidad en esta siniestra aventura, y arrepentirnos y expiar.

____. ¿Nuestra responsabilidad? –preguntó Julián–, Puedo ver la mía, en último análisis, puesto que verdaderamente no pude adivinar las consecuencias de mi repuesta. ¿Pero la de usted...?

____ La suya y la mía –respondió Montfanon–, No soy un sofista y tengo la costumbre de *jamás hacer trampas con mi conciencia*. ¿Es o no es cierto –insistió, reanudando su excitación habitual– que salí de las catacumbas para arreglar aquel malhadado duelo...? ¿Es o no cierto que cedí a la cólera que se me subió a la cabeza cuando supe del indigno matrimonio de Ardea y cuando me encontré en presencia del equívoco Hafner? ¿Es o no cierto que el duelo contribuyó a informar a la señora Gorka sobre la conducta de su marido, y como consecuencia, a la señorita Steno sobre su madre? ¿Usted mismo no me ha relatado la progresión de su angustia después del escándalo...? Y si me abrumó la noticia de su suicidio, sépaselo, fue sobre todo por eso, *por la voz interior que me dijo*: “Algunas de las lágrimas de esta muerte están en tus manos...”

____. (...) ¿Recuerda la mañana en que estaba tan alegre, y me exponía **la teoría de su cosmopolitismo**? Le divertía asistir a uno de esos dramas de raza que ponen en juego a personajes venidos de todos los puntos de la tierra y de la historia, y entonces me trazó de éste, *un programa justísimo*, que los acontecimientos se han encargado de realizar casi completamente. La señora Steno, en efecto, se condujo como una veneciana del tiempo de Aretino; Chapron, con toda la ciega devoción del descendiente de una raza oprimida; su hermana [de Florencio, y esposa del pintor Maitland] con la ferocidad asesina de una rebelde, que al fin sacude el yugo, puesto que usted cree que fue ella la que escribió las cartas anónimas.

____. Usted me dibujó de antemano el escenario del drama en el que nos vimos mezclados...Y, yo, ¿recuerda?, le decía: “¿No hay ahí un alma a la que usted pueda ayudar a valer más...?” Se rió en

mis narices.... Usted solo quería ser un espectador de la pieza, el señor del palco que limpia los vidrios de su antejo para no perder nada de la comedia. Pues bien. No pudo. Ese papel no le está permitido al hombre. Tiene que obrar y obra siempre, aun cuando cree mirar solamente, cuando se lava las manos como Poncio Pilatos, ese diletante compañero suyo, y que decía la frase de usted y de sus maestros. ¿Qué es la verdad? “La verdad es que siempre y en todas partes hay un deber que cumplir”»¹¹⁶

Con todo lo dicho hasta ahora no es difícil entrever que en casi todos los personajes de la obra de Bourget, pueden encontrarse en mayor o menor grado, actitudes de mala fe. Es lo que me propongo examinar en lo que sigue, aunque desde los que me parecen ser más relevantes para mi propósito.

3.3.2. Las actitudes de mala fe en los personajes centrales de *Cosmopolis*

3.3.2.1. *La mala fe de Boleslas Gorka y en Julián Dorsenne*

La actitud de Gorka es una ostensible expresión de la mala fe como autoengaño. Aunque ya tenía la prueba irrefutable de la traición de su amante, buscó a Dorsenne para obligarlo a decirle la verdad sin lo cual no habría sabido cómo reencontrar la calma tratando de escapar a la angustia, o de huir de sus propios fantasmas. Pero, además y sobre todo, los personajes de Gorka y Dorsenne son las representaciones arquetípicas antitéticas de la evasión mágica de la realidad “que hace de la verdad incertidumbre y de la mentira certeza” para decirlo con Sartre; pero que se convertirá en “probidad

¹¹⁶ BOURGET. (1946) *Cosmopolis*. México: Editorial América, pp. 359 – 360.

lúcida, una vez haya aprendido a ver claro en su pensamiento”, cuando se haya tropezado, ¡por fin! con una realidad que no es de cuento; y con ello, “de la reflexión como estrategia deliberada y “reflexión purificante” como catarsis crítica.

Dorsenne (el alter-ego de Bourget en el plano literario, como me parece serlo Montfanon en el sociopolítico) es, por la misma razón el único que conoce plenamente la verdad de lo que ocurre, y el que no solo es espectador sino el actor del drama, lo que hace de él el personaje principal de la obra dramática; el que le da su comienzo y cierra la historia con un final que no termina cuando el lector lo hace el libro. Porque Dorsenne tampoco está exento de haber incurrido en la mala fe; una mentira, por “piadosa” que sea, nunca puede convertirse en verdad y menos todavía apelando a palabras de honor que para nada se condicen con la exigencia filosófica de honrar la verdad de los conocimientos y realidades. ¿No es la filosofía, ante todo un compromiso con la verdad de lo que se escribe, y lo que se afirma? Lo que no significa desde luego que el estudioso de la filosofía sea un poseedor o detentor de la verdad y menos todavía cuando se la entiende en abstracto y no como verdad de algo o por relación a algo. Como no lo hace Dorsenne cuando para tranquilizar a Gorka, y como si hablara con un niño, se dirige a él en los siguientes términos:

Le doy mi palabra de honor de que jamás he tenido la menor idea de la existencia de una aventura entre la señora Steno y Maitland, ni que sus relaciones me hayan parecido cambiar, por un segundo, desde la ausencia de usted. Le doy mi palabra de honor de que nadie ¿me entiende? nadie, ha hablado de ello delante de mí. Y

ahora, obre como quiera, piense como quiera. Le he dicho todo lo que podía decirle.¹¹⁷

Su omisión de la verdad es una actitud de mala fe como reflexión deliberada o espontaneidad no voluntaria, o no purificante, para decirlo con Sartre. Sabe muy bien que *la deliberación voluntaria*, es decir, el acto voluntario, está siempre *truncado*; que su elección compromete su responsabilidad frente a lo que pueda ocurrir y que lleva su peso en las espaldas, y es por eso que decide callarse. Con lo que se convierte, en Poncio Pilatos cuando pregunta de manera sarcástica ¿qué es la verdad?, para dar entender con ello, con solo planteárselo, *que la verdad no es nada*. O, en términos de Sartre, como se lee casi al comienzo del pasaje muchas veces citado del primer acápite del cap. II de la primera parte «Mala fe y mentira», en una *conciencia cínica*, puesto que conoce muy bien la verdad que oculta. *Afirma en sí la verdad, negándola con sus palabras*, Lo anticipa cuando, arrastrado por su propia ilusión, cree verse obligado a mentirle: “Quien no sabe disfrazarse de amigo, no sabe ser enemigo”¹¹⁸. Este proverbio italiano coincide con la ya mencionada teoría espejo sartreana que resume que nunca se es lo que se es. Vendrá el momento, para Javier Dorsenne, de la catarsis crítica como terapéutica del alma; pero para ello le será preciso atender al llamado de su autosilenciada *voz interior*.

3.3.2.2. *La mala fe de Florencio Chapron, o del complejo de Pigmalión*

¹¹⁷ BOURGET. (1946) *Cosmopolis*. México: Editorial América, p. 90.

¹¹⁸ *Ibíd*em, p. 93.

Florencio lleva el dolor en la sangre, aunque no sabe existirlo. Su abuelo era hijo de un exgeneral de Napoleón caído luego en la desgracia tras el aprisionamiento del exemperador en Santa Helena y la caída del Imperio, quien acompañado por un grupo irreductible de sus soldados, se exilió en el sur de Estados Unidos, en la región de Alabama, convertida en Estado en 1819, y uno de los más racistas del Estado confederado hasta la fecha. Había contraído matrimonio con una mulata de origen antillano, reconocida por su belleza con la que tuvieron un solo hijo al que le dieron el predecible nombre de Napoleón. A la muerte de su padre, respetado por todos los vecinos, el hijo empezó a sufrir incontables humillaciones por el color de su piel morena, empezando por los antiguos compañeros del coronel, hasta convertirse en víctima de innumerables violencias racistas que lo obligaron a abandonar el ciclo superior de sus estudios. Decidió explotar con denuedo su granja, y gracias a la herencia de su padre fue amasando una pequeña fortuna; y jurándose, desde entonces, aumentar desmesuradamente su fortuna, y casarse con una mujer de raza blanca.

Durante un viaje a Europa se interesó por una institutriz inglesa con la que se casó al poco tiempo y de cuya unión nacieron, con un año de diferencia Florencio y Lydia, a quienes envió a estudiar a Inglaterra cuando cumplieron doce años, y después a París. La estadía de Florencio en Londres, en el selecto colegio bilingüe de los jesuitas de Beaumont no fue fácil; aunque no era ni siquiera criollo sino de color bronceo, no fue recibido bien por sus nuevos compañeros que lo recibieron con indiferencia, era de temperamento huraño retraído en insociable como su padre, del que heredó los *traumas racialistas* y lo hicieron convencerse de que había sido relegado por su color de piel. Lo salvó la llegada de un joven afable de color de albura, llamado

Lincoln Maitland hijo de una viuda inglesa de origen humilde, quien se había casado por interés con un rico empresario de N.Y. del que enviudó cuando éste solo tenía cinco años y del que dilapidó una buena parte de la herencia viviendo de hotel en hotel y haciendo estudiar al hijo en colegios de la aristocracia que no podía permitirse, hasta quedar en la bancarrota. Fue dominado pronto por el arrogante y joven atleta del que se convirtió sin darse cuenta en el servil esclavo de una relación casi sadomasoquista de la que no había sabido tomar conciencia.

La mala fe de Florencio se expresa de manera especialmente característica en el complejo de Pigmalión; se odia a sí mismo sin querer saberlo, tal es su actitud primordial de mala fe, y proyecta en el otro su querer ser lo que no es, haciéndolo ser lo que tampoco es. Maitland es a la vez el padre y la madre ausentes; la relación no resuelta con el padre y el símbolo de su autoridad que se quiere ocultar. Su generosidad y abnegación son su revancha con la vida; quiere hacer de Maitland su propia obra e insuflarle la vida que a él le falta, usurpando su lugar en el duelo; protegiéndolo contra los peligros que a él mismo lo acechan, para resguardarse asimismo de quien en realidad es solo su enemigo, el hombre de raza blanca que lo acecha y lo privado de su lugar. “Para compensar su miseria, se ha elegido en su pasado de gloria como el nieto del soldado del Imperio” para parafrasear a Sartre, hasta la despersonalización total.

3.3.2.3. *Justo Hafner o el judío desjudaizado, la mala fe de la mala fe*

Justo Hafner es la encarnación del concepto sartreano de la mala fe de la mala fe, o de la fe en un tiempo que siempre se repite en la promesa de miel y leche de un advenir glorioso; y que al modo de una promesa eternamente incumplida o diferida, nunca llega. La fe que se cree de buena fe; y, como actitud primordial, se fija en la unidad sintética de una misma actitud, como en la noción de lo inmediato de la fe del carbonero, o de los simples e ingenuos, en Hegel, como dice también Sartre. Hafner es, entonces, el judío desjudaizado, o el desclasado que quiere arrebatarse el presente en el que cree vivir, pero que solo lo hace a través de la gloria de un pasado imaginario en el que ha acabado por petrificarse, y perder el alma. De ahí que su hija Fanny sea considerada por Bourget como un alma que nada tiene que ver con la sangre de su padre. Y precisamente en razón de que ésta solo circula por sus venas cuando la imagina azul. Es por ello también que Hafner es la personificación por antonomasia de la autoposesión apropiativa, de la que el otro está siempre ausente; en la que los otros son los ellos-objetos, empezando por la propia Fanny; la otra que no es nosotros; la autoexcluida que tiene un alma sensible y generosa; que tiene fe en lo que no puede ver, o en “ese malsano atavismo místico que no existe y que por definición es nulo que otros llaman espíritu”, y que no entra en la ecuación, ni puede encajar tampoco en la Causa.

Como me parece ya haberlo dicho, los enfoques de Sartre y de Bourget confluyen en el mismo propósito; la dignificación del individuo, del hombre y de la vida, a través de la dignificación de la filosofía; pero ambos difieren, en cambio ostensiblemente en el antídoto y el método de autosanación. No basta, en efecto con comprender de qué modo el universo de la filosofía puede ser usurpado por una caterva de filodoxias o cienciologías mercenarias, puestas ideológicamente al

servicio de la destrucción del pensamiento, la colonización de la vida y el culto de lo deshumano. Antes de actuar, habría tal vez que pasar, en segunda instancia, por una terapéutica filosófica de carácter no diagnóstico sino esencialmente simbólico y arquetipológico; o, para decirlo de modo más claro, por un psicoanálisis existencial de la filosofía. Y es en ello, finalmente, habiendo llegado al término de mi escrito, aunque no ciertamente de mi investigación, que creo estar no muy lejos de la verdad si digo que las propuestas humanistas del “médico”-psicólogo de almas y el existencialista-filopsicólogo, se reimplican una y otra recíprocamente.

4. CONCLUSIONES

Lo primero que de manera espontánea se me ha ocurrido escribir para darle inicio a las presentes conclusiones, es la pregunta: **¿Para qué la filosofía?** A decir verdad, hasta ahora, desde que empecé mis estudios en filosofía la respuesta no me había parecido más clara: Para entender el mundo en el que vivimos y el modo en que se interrelacionan sus problemas; para vivir la filosofía de otra manera y hacer del texto filosófico una experiencia vital y vivida con los otros. Pero, ¿de qué modo? El problema me parece ser sencillamente de actitud; de actitud frente al mundo y la realidad en la que se vive, de actitud en la manera de estudiar y vivir la filosofía. Y eso no es posible cuando se la pone por fuera de la historia, de la política; del mundo en el que se existe; de los espacios que se habitan con los otros; del lenguaje significativo o entendible; o, en una palabra: del ser en situación, de la sociedad y del mundo que se pone en común.

Ahora entiendo, asimismo, porque no leí de la misma forma ni con la misma atención: *El ser y la nada* de Sartre cuando hice de la obra la primera lectura. Me despertó curiosidad, profundas inquietudes, muchas interrogaciones e intereses vitales, pero no la misma pasión; Sartre es un filósofo cuya lectura no deja, en todo caso, indemne al lector, o cuyos libros puedan cerrarse sin que se les abra de nuevo una y otra vez la puerta. Pero tal vez un elemento extraño, nebuloso, al modo de un vidrio opaco, o de un vacío de algo se interpuso entonces entre el libro y mi propia mirada como si me lo hubiera puesto a distancia, o en medio de un vacío que no podía ser llenado. Sin embargo, ahora lo comprendo también, ese elemento extraño y nebuloso, no podía ser otro que el vacío de la historia, de mi desinterés por la política y por la literatura de ficción histórica y su relación con la prosa filosóficoliteraria, especialmente de las obras clásicas, que al iniciar mis estudios en filosofía me parecían no tener mucho que ver con sus problemas.

En la obra de Sartre, más que respuestas, he encontrado preguntas y problemas que me parecen de esencial importancia, y que tienen que ver sobre todo con la estrecha relación entre la filosofía y la psicología sociales, que permite devolverle de nuevo a la filosofía su verdadero lugar en una sociedad en donde abundan los filósofos y hay tan poca filosofía. En donde nadie se atreve a postular algo distinto sin que se le tilde de ingenuo o de arrogante porque otros miles ya lo han dicho, todo parece ya dicho y ya todo se sabe. Sí, no hay nada qué decir cuando poco se piensa y nada se investiga. Cuando la filosofía se ha convertido en una secta en la que solo caben diez autores que hablan siempre y escriben sobre lo mismo, representativos de una época en que pensar cuesta mucho y no está ya de moda. En que escribir bien es escribir conciso y en taquigrafía digital y nadie se preocupa en leer lo que escribe el otro si no hace parte de la secta; cuando la filosofía pareciera estar a punto de perder el alma y con ello también el alma de la palabra. Cuando a la filosofía le falta, en definitiva, para decirlo en palabras de Sartre –quien reconoce que fue el último Husserl quien mejor se lo hizo comprender–, la carnalidad del lenguaje, de la historia y de la memoria.

Y la filosofía solo se carnaliza cuando se la escribe en la urgencia o con la sangre. Cuando el pensamiento crítico ya no da espera, porque se hace en el dolor y en medio del sufrimiento. *Nunca fuimos más libres que durante la Ocupación alemana.* Tal es verdaderamente el sentido de la sentencia de Sartre; la única sentencia que ha de ser sin apelaciones; la conciencia del hombre de sus circunstancias, creyendo que de ese modo puede salir ileso, cuando en realidad solo se hace esclavo de su propia servidumbre. Es cómodo ciertamente no querer saber, pero nuestros actos nos siguen. No ha de sorprender que tanto Bourget como Sartre, coincidan, hasta el punto de expresarlo casi con las mismas palabras, que su escritura no podía ser la misma antes y después de haber vivido la atroz experiencia de la guerra; de los cruentos acontecimientos de la masacre de la Comuna de París y de la Primera Guerra mundial de la que no fue otra cosa que la reproducción a escala demencial de la autorreplicación del horror y la adaptabilidad de la sociedad a la barbarie para

el primero, y de la Segunda para el filósofo existencialista, que lo lleva a escribir casi al final de *El ser y la nada*, que “cada uno tiene la guerra que se merece”, y que no hay víctimas inocentes, en la sociedad victimizada de la indiferencia generalizada.

Hay ciertamente una mala fe de la filosofía, y eso Sartre y Bourget no han dejado de ponerlo explícitamente de relieve. La mala fe primordial que de autoengaño la convierte también en mentira generalizada y en descomunal impostura cuando se pretende poder convertir la filosofía en científicismo o se hace creer que el conocimiento y las mal llamadas ciencias objetivas son términos equivalentes. Cuando se piensa que la filosofía se hace en los diccionarios, las historias de la filosofía o los textos escolares de los comentaristas; que cada filósofo o sus consecretarios constituyen un universo cerrado e impenetrable y por eso mismo también en donde nada distinto puede “circular” para no destruir los ensueños de la filosofía del en-sí, y el en sí mismo o del pensamiento ensimismado de la *libertad de indiferencia*, y de la que se hace una eficaz herramienta estratégica para la despersonalización, la despolitización, el enclaustramiento y la evasión mágica de la realidad.

Cuando el conocimiento se convierte en autoposesión y conocimiento apropiativo del pensamiento de nada y heredado, y a quien se atreve a pensar distinto y se resiste a dejar morir la filosofía, se le tilda de misoneísta senil. Qué importa la vejez cuando no es del alma, si nos devuelve la serenidad lúcida y no nos impide perder la memoria, sino que por el contrario, nos hace vivir *en* la memoria. Es precisamente *Némesis*, la diosa de la venganza del olvido, para decirlo en palabras de la inolvidable obra de Bourget, la única que puede librarnos de la semialucinación del sabio que no ve lo real sino en lo que se relaciona con sus ideas y le da una fisonomía pasmada, cuando ha suplantado la memoria por el simbolismo en la escultura antigua, viviendo de un mundo imaginario y del usufructo de un pensamiento momificado que jamás podría coincidir con el suyo a menos de haber caído en la mala fe de la mala fe.

No era desde el principio mi intención, hacer de esta investigación un simple acercamiento a la corriente existencialista y especialmente al existencialismo ateo y no ateo de Sartre; de lo que se trataba con ello, era sobre todo de sacar, al menos para mí, la filosofía de su envoltura, a fin de ponerla en situación en el mundo concreto, viviendo la filosofía en libertad; concienciándome sobre cuál es y ha de ser mi responsabilidad humana como estudiante o estudiosa de la filosofía. El existencialismo sartreano es un humanismo, porque pone a los otros en presencia y hace que la filosofía se haga presente en el presente y se convierta en acción sobre la realidad. De lo que se trata desde luego, no es de cambiar el mundo; la filosofía se contrapone a toda ingeniería social, precisamente porque solo se puede pretender cambiar el mundo en la indiferencia y el desprecio de lo humano, de quienes se sitúan por fuera de lo humano. Tal es en síntesis también el pensamiento humanista de Paul Bourget.

BIBLIOGRAFÍA

ASTRUC, A. CONTAC, M. (1878) *Sartre. Un film*, Reinbeck.

BIEMEL, W. (1985). *Sartre*. Madrid: Alianza.

BOURGET, P. (1887). *André Cornélis*. México: Editorial América.

____. (1915). *El sentido de la muerte*, Barcelona: Gustavo Gili.

____. (1919). *Némesis*, Valencia: Prometeo.

____. (1946). *Cosmopolis*. México: Editorial América.

____. *Le Figaro*. Número 36. Diciembre 1919. Archivo Gallica.
Bibliothèque nationale de France.

CAMUS, A. (1995). *El mito de Sísifo*. Barcelona: Alianza.

____. (1976). *Los justos. Los poseídos*, Buenos Aires: Losada.

DORGELES, Roland (1973). *Condensado en Gran crónica de la Segunda Guerra Mundial 1*. Madrid: Selecciones del Reader's Digest, S.A.

FUENZALIDA, A. (1911) *La historia y su tiempo (1817 – 1883)*. Chile: Barcelona.

GINÉ, M. (2004) *Prensa hispánica y literatura francesa en el siglo xix*. Lleida

GLUECKEL. (1977). *The Memoirs of Glückel of Hameln*. Trad. Marvin Lowenthal. New York: Schocken Books.

GOMEZ, E. (1882) *El naturalismo*. Barcelona: Establecimiento tipográfico.

GONZALEZ, P. *La recepción del pensamiento maurrasiano en España 1914 – 1930*. Espacio, tiempo, forma. Serie V. Historia contemporánea. Madrid, Universidad nacional. 1990.

HEGEL. (1993). *Fenomenología del espíritu*. México: Fondo de Cultura Económica

HEIDEGGER, M. (1993) *El ser y el tiempo*. México: Fondo de Cultura Económica

HOBBSAWM, E. (2004). *Naciones y nacionalismo desde 1780*. Barcelona: Crítica.

JARAMILLO, M., Fragmento del manuscrito del libro inédito, en tres volúmenes: *¿Cómo hemos llegado a creer que somos lo que suponemos ser?: El origen ideologicoteórico de la contrautopía neoliberal, o de la fabricación del “cambio de las mentalidades” en el “Nuevo orden del mundo”*.

____. (2015). *Seminario de filosofía contemporánea: Sartre*. Escuela de Filosofía UIS, Programa primer semestre 2015.

____. (2015). *Apuntes del seminario de filosofía moderna: Sartre*. Universidad Industrial de Santander.

JOLIVET, R. (1950) *Las doctrinas existencialista*. Madrid: Gredos.

KIERKEGAARD. (2007). *Estética y Ética*. Buenos Aires: Losada.

____. (2007). *El concepto de la angustia*. Madrid: Alianza.

____. (2007). *O lo uno o lo otro: Un fragmento de la vida*. Madrid: Trotta.

LEIBNIZ, G. (2007). *Escritos filosóficos. Ensayo: Resumen de las teodicas*. Vol. 14. Granada: Comares.

MARCEL, G. (1956). *Diario Metafísico (1914-1923)*. Buenos Aires: Losada.

ROBERT, S. W. (2002) *Hitler y el Holocausto*, Barcelona: Mondadori.

SARTRE. (1948). *Reflexiones sobre la cuestión judía*. Buenos Aires: Sur.

____. (1967) *¿Qué es la literatura?* Buenos Aires: Losada.

____. (1970). *Critica de la razón dialéctica, precedida de método: Marxismo y existencialismo*. Buenos Aires: Losada

____. (1999). *La náusea*. Buenos Aires: Losada.

____. (2005). *El ser y la nada. Ensayo de ontología y fenomenología*. Buenos Aires: Losada.

____. (2009). *El existencialismo es un humanismo*. Barcelona: Edhasa.

SENDYK-SIEGEL. (1978). *Sartre, images d'une vie*. Prís: Gallimard.