

DESAN, Wilfrid: *The tragic finale. An essay on the philosophy of Jean-Paul Sartre*. Cambridge, Harvard University Press, 1954, 220 páginas.

La obra de Wilfrid Desan es una exposición de la ontología de Sartre seguida de una crítica de su sistema. El prólogo introductorio revela su disconformidad con el criterio común de considerar a Sartre como literato cuya producción filosófica se agota en la novela y el teatro. Lo que sí admite es que se trata de un filósofo combatido enérgicamente, en medio de su fama, por dos corrientes opuestas: el marxismo, que ataca su subjetivismo fundamental, y los escolásticos y realistas, que rechazan la posición ateísta del autor, originada desde su actitud pesimista. Y aun dentro de la corriente existencialista de base fenomenológica hay que agregar una tercera oposición: la de los que subrayan la aproximación del escritor francés a la metodología de Husserl como un fracaso.

Con estas apuntaciones introductorias Wilfrid Desan presenta un índice de su libro que responde al siguiente contenido: la obra se divide en dos partes, que se destinan, respectivamente, a la exposición de la ontología de Sartre y a su crítica y comentario. En la primera desarrolla cuestiones relativas al método y punto de partida de su pensamiento filosófico, a la conciencia o *ser para sí*, a la objetividad o *ser en sí*, al estudio de la alteridad o *ser otro*, y a la libertad y la acción. La segunda estudia las siguientes cuestiones: su aproximación a la epistemología, las contradicciones de la conciencia en Sartre, la crítica de su forma externa de libertad, su conflicto con la metafísica tradicional y finalmente la elección sartriana o subjetivismo existencial. Añade, además, un apéndice sobre psicoanálisis freudiano y analítica existencial de Sartre, confrontando la obra del médico vienés y del filósofo francés, tan difundidos en lo que va de siglo. También un repertorio bibliográfico y un índice de autores y de obras sobre el tema.

Independientemente de referirnos de pasada a aquellos aspectos de la exposición de la ontología sartriana realizada por Desan, es decir, aquellos más acentuados por él, vamos a fijarnos sobre todo en la segunda parte del libro, en la que se encuentra su crítica y comentario. La extensión que dedica a la primera parte expositiva se debe a que Sartre, bastante conocido en Europa, no lo es tanto en América, aunque se hable mucho de él. *L'Être et le Néant*, obra culminante de la corriente pesimista del existencialismo europeo, es la obra que analiza Desan y que le lleva al título de su obra, *Tragic finale*. La crítica de marxistas, escolásticos y psicoanalíticos exigía crítica sin prejuicios de escuela.

Por otra parte, la obra está escrita no sólo para profesionales, sino también para ilustración general, aunque sin llegar a la simplicidad de procedimientos que requiere la mera vulgarización.

Lo que primero debe tenerse en cuenta es la aproximación feno-

menológica de Sartre, para quien, como para Heidegger, la Filosofía existencial es el análisis fenomenológico de la existencia humana, tal como se nos aparece en el mundo. Sin embargo, ni uno ni otro, ni Merleau-Ponty, dejan bien resuelto cómo fuera la reducción fenomenológica de Husserl, dado que rechazan esta parte de su método, es posible probar la existencia del mundo, llegando Sartre por esta inexplicación a una suerte de singular realismo que le separa casi en equidistancia así del idealismo fenomenológico husserliano como del realismo escolástico o filoescolástico.

La exposición de la ontología de Sartre es suficientemente clara y sistemática, siendo de positivo valor para una visión de conjunto, y a veces pormenorizada, del pensamiento del autor francés tan llevado y traído en los últimos tiempos en boca de todos. Ya la simple exposición avalaría el libro como síntesis bien hecha, pero, además, las apreciaciones de Desan sobre Sartre de carácter crítico tienen interés. El pensamiento de Sartre se resume en la tensión existente entre la conciencia o ser para sí y el mundo o ser en sí. O en otras palabras: entre un ser en sí, el mundo, que nada tiene que hacer y todo que ser, y un ser para sí, existencia humana, que nada tiene que ser y todo lo tiene por hacer.

Acaso el último capítulo expositivo de la filosofía de Sartre sea el más logrado del libro. Es el relativo a la libertad y a la acción como cuestiones culminantes en el panorama general de su obra. Los puntos de vista sobre la libertad y los obstáculos que a ella se oponen en cuanto propiedad inherente al ser para sí, se encuentran cuidadosamente resaltados. En cambio, la parte sociológica que envuelve la problemática del *nosotros* se encuentra sumariamente expuesta, en relación con las demás cuestiones.

Hay un tema de considerable importancia en la teoría de la libertad de Sartre que Desan da por no resuelto: el del pasado. La resolución exigiría que explicara bien el autor francés el modo de proteger su forma extrema de libertad contra una real y efectiva influencia del pasado concebido como «solidificación» de nuestro tiempo personal en los sucesivos éxtasis: presente y futuro.

La conclusión de la parte dispositiva de las ideas ontológicas de Sartre es en el libro de Desan conclusión que justifica el título del libro. Efectivamente, el resultado de la libertad en su más aguda forma es la responsabilidad, y en ella consiste lo trágico de la angustia existencial que de esta libertad responsable se origina: el sentimiento de no ser responsable originariamente, pero de serlo para el mundo en el que se vive. La conciencia exprésase en una continua y libre elección, de modo que el deseo, en sus varias formas, puede reducirse a una forma abstracta de apropiación y posesión. La posesión es el efecto de la apropiación y es para la conciencia o ser para sí un modo de ser en sí. Pero la posesión deja a la conciencia poseedora insatisfecha. No se agota en el material comerciable, dice Sartre, sino que se extiende al conocimiento, alimento, sexo, placer... Y aun a la obra de arte. El escultor, por ejemplo, se considera poseedor, cuan-

do menos, de la capacidad para realizar la obra de arte, asociándose a esta capacidad de obrar el tener, el otro polo del ser, según el pensamiento existencialista de Marcel. Incluso el placer supone también apropiación del recreo mismo o de los medios para procurárselo. Así, revolucionarios insatisfechos y materialistas satisfechos coinciden en que *tienen* ya cosas como no son todavía o como son realmente. Pero entre el poseedor y el objeto se interpone un tercer elemento oculto al cual no se puede identificar físicamente. En el objeto de nuestra posesión creemos ver algo que luego es nihilidad. Esta nihilidad que rodea al ser es ese tercer elemento oculto de la relación entre la conciencia y el mundo circundante, que puede solapadamente advertirse en las obras de los moralistas cristianos, cuando se refieren a la vanidad e insatisfacción mundanas. Este es el trágico final de la ontología de Sartre, que puede resumirse así: se actúa para tener, se tiene para ser. se es para nada. La conciencia es, pues, un fracaso interno: 1.º En su actitud hacia el otro, llámese amor, deseo, o múltiples ilusiones más. 2.º También lo es en cuanto a conquista del mundo se refiere, ya que nunca se logra el pleno ser, es decir, un ser para sí a más de un ser en sí, un objeto absoluto además de un sujeto consciente, es decir, Dios. El ser humano es pasión, y en frase literal de Sartre, que transcribe su crítico y comentarista: «intoxicarse solo en un bar como conducir naciones es igualmente vano». Este es el trágico final a que arriba toda la ontología de Sartre, en el que se fija principalmente Desan.

La parte segunda del libro está encabezada con una frase de Boswell que advierte al Dr. Johnson que la alegría o buen humor es incompatible con el filosofar. La radical división establecida por Sartre entre el ser para sí o conciencia humana y el ser en sí o mundo circundante le hace fracasar en todo intento positivo de su ontología. La perfección del ser para sí es imposible, dice Desan, aunque Sartre le haga reflejar o proyectar su personalidad. La realidad total es una estructura de relaciones sutiles entre dos entidades, una de las cuales consiste en todo y la otra en nada. En esto se cifra su sistema, que si valioso de conjunto pierde mucho al ser tratado con detalle, cuestión por cuestión. La coincidencia en Sartre, nada ascética como en el escolasticismo o el cartesianismo, aparece como algo nuevo, original, pero tratando su crítico de descubrir si en esta originalidad se halla su debilidad llega a una conclusión afirmativa. Efectivamente, tratando de separarse de su maestro Husserl al evitar la aceptación de las bases idealistas de su fenomenología, llega a su principal aportación que es la afirmación de la existencia de un *Cogito prerreflexivo*, punto de partida gnoseológico y psicológico. Sin embargo, en esta actitud anticartesiana en la que las cosas cobran más valor que el pensamiento mismo se van produciendo contradicciones que manifiestan la incompatibilidad entre la vertiente fenomenológica, de la que procede, con sus inevitables conexiones idealistas, y su realismo defensor del *Cogito prerreflexivo*, más vinculado a las escuelas vienesas de médicos y psicólogos.

Este influjo de Freud y Adler, asociado a su método fenomenológico inicial, le conduce a la separación de ambas direcciones y al mismo tiempo a una interna debilidad en el sistema, pues mientras rechaza la *libido* y la doctrina de Adler sobre el sentimiento de inferioridad, insiste en la temática concibiendo la primera no como principal influencia de la vida sexual, sino como mera manifestación carnal de una libre elección de desear en ese sentido y no en otro, y la segunda como decisión de sentirse inferior ante la «escandalosa» existencia del otro. Troisfontaines, Marcel y Magny ya se fijaron en estos aspectos débiles del pensamiento de Sartre al criticar su obra.

El punto de partida sartriano es para el profesor de Harvard, Wilfrid Desan, más que una evidencia, como en Descartes, un postulado, y de esto se sigue que sea brillante de conjunto y débil internamente, al encadenar las ideas. El origen pascaliano y kierkegaardiano del existencialismo de Sartre, como de todos los existencialismos producidos en Europa, hace inevitable la paradoja que se expresa sobre todo en la proposición suya de que la subjetividad consciente del ser para sí se encuentra al mismo tiempo vaciada de subjetividad verdadera, a causa de la presencia de los otros y de los objetos, que la contaminan.

Destaca Desan los valores dialécticos de Sartre que se ponen de relieve al examinar la interrogación, la destrucción, el juicio negativo y la mala fe, como bases de su ontología negativa de la plentitud de ser de la conciencia, que en definitiva es un modo de «materializarse» el no-ser. Contra Bergson va dirigido el sutil argumento sartriano de que si el ser es algo no sólo el no ser es inconcebible, sino toda negación, de las que hacemos uso a cada paso, y su polémica con Wahl acerca del concepto de destrucción la considera Desan como poco importante para quien haya releído el *Sofista* de Platón, ya que no es sino la idea de alteridad allí contenida y, por tanto, nada nuevo. Por otra parte, afirmar que el conocimiento sólo es posible mediante una negación *a priori*, a saber, que no somos el mundo, lo otro, es absurdo, porque nada podemos conocer, ni aun que no conozcamos, si estamos rodeados de negatividad y nada. El argumento que aplica Desan es el clásico de la refutación del escepticismo.

Acaso por tratarse de un filósofo de Harvard interesa al autor destacar las relaciones entre el pensamiento de William James y el de Sartre. Lo que en James es coincidencia diáfana que aparece y desaparece a cada instante es en Sartre la no entidad. Sólo que en vez de utilizar el vocablo experiencia utiliza Cogito prerreflexivo, expresión que vale tanto como aproximación previa intencional, o lógica instintiva. Ambos elaboran el concepto de persona desde el de conciencia movediza que nos intercepta el poder decir con propiedad *yo soy* alguna vez. La identificación de la conciencia consigo misma en James es para Sartre sentimiento de identidad a través del tiempo y la duración es la actividad de la conciencia misma en virtud de la cual trabaja transversalmente transmitiendo de continuo al presentar concretas y reales remembranzas del pasado. El pensamiento en cuanto

nadización, valga este término. es el aglutinante o solución de continuidad del curso de la conciencia, apareciendo de esta manera el pensamiento como una entidad no continua, *discreta*, sin sujeto permanente que subyazca, procediendo de aquí el ataque común de James y Sartre al cartesianismo y al kantismo en cuanto valoradores del yo central.

Desan opone a Sartre que existiendo la necesidad de una reflexión «auténtica» no es posible la conciencia vacía sin un yo central, necesario. La contradicción radica en que siendo un pionero del realismo absoluto, puesto que el ser en sí es el único propiamente real, sea incapaz de exponer esta posición externa sin reflexión, y consecuentemente sin el yo que se revela constantemente en la reflexión. Su crítica de Descartes, Kant y Husserl no termina en una verdadera repulsa de la reflexión, aunque la acepte sólo en segundo grado tras el Cogito prerreflexivo. Otro argumento que denuncia las contradicciones de Sartre es el de que la impersonalidad de la conciencia no elimina la íntima convicción del yo soy centro de mis actos. Finalmente necesita además de la unidad. El entorno crea la situación y aunque intente explicar la unidad cronológica sin el yo, su intento de vaciar de entidad la conciencia se contradice con la aceptación de los llamados éxtasis del tiempo: pasado, presente y futuro.

Pero no acaban aquí las contradicciones en lo que respecta a su rechazo del yo en cuanto conciencia. Otro argumento en contra de su impersonalización del ser para sí es su misma finitud, trasfondo de su ontología de la muerte. Esta original finitud de la conciencia que es su muerte la hace personal. Y en su doctrina sobre la alteridad subyace inevitablemente el yo, pues si no tendría que probar la existencia primaria y permanente del hecho de la existencia del otro sin el yo.

Claro que lo que quiere decir Sartre es que si una cosa existe es porque existe otra contraria situacionalmente, pero el hecho evidente es que la contraposición revela algo existente sin nihilidad ontológica, puesto que hay algo que contraponemos gnoseológicamente: el yo que contrapone. Sin embargo, Sartre al pretender eliminar el yo del campo de la ontología ha eliminado, dice su comentarista, un serio peligro: el solipsismo. Sobre este punto no agrega ninguna respuesta definida, limitándose a su crítica. Por otra parte, recuerda que Sartre, en 1936, consideró la trascendencia del ego como contacto consigo misma de la conciencia hacia atrás, como regresión de sí misma en cuanto dispersa en el mundo o ser en sí a través de los sucesivos éxtasis temporales: pasado, presente, futuro.

Resumiendo, lo decisivo es para el crítico de Sartre que si quiere mantener la arquitectura general de su ontología debe excluir el yo, aunque en el fondo nunca lo pueda excluir sin contradicción, pero al menos debe silenciarlo. No puede escapar al polo de identidad que es el yo. Si la conciencia no consigue emerger en su sistema como un ser extraño desprovisto de yoidad o entidad, su aproximación fenomenológica es inválida.

En cuanto a la crítica de su forma extrema de libertad, la más aguda que ha presentado la Historia de la Filosofía, se han contrapuesto marxismo y existencialismo. La convicción del ser teóricamente libre de que lucha contra una muralla a causa de la dificultad de la vida es la que provoca la oposición de criterios entre marxismo y existencialismo. El propio Merleau-Ponty escribe que ser libre es estar limitado en el mundo y desde el mundo. Estamos mezclados en el mundo y con los otros en confusión inextricable. Pero Desan se ocupa más en su libro con las ideas puramente psicológicas y ontológicas de Sartre que con las sociológicas y políticas en sentido amplio, y así el tratamiento del tema marxismo-existencialismo no aparece especialmente acentuado.

En cambio, destaca la diferencia establecida por Sartre entre ontología y metafísica consideradas comúnmente como sinónimos o como metafísica sobre el ser y sobre las regiones del ser, respectivamente. La primera, para Sartre es una fenomenología del ser y la segunda una averiguación de los orígenes del ser para sí y del ser en sí y para sí. Uno y otro sólo podrían fundirse en un ser en sí y para sí: Dios. La búsqueda del origen del mundo no tiene sentido a causa de que el ser en sí y el ser para sí se destruyen noéticamente el uno al otro. El primero es sordo, el segundo inferior y posterior al ser en sí. El ateísmo de Sartre que aquí se descubre es, más bien que una negación de Dios, una afirmación de su ausencia. Y lo mismo por lo que se refiere a la nihilidad del ser para sí: más que una repulsa del yo o personalidad continua es un constante descubrimiento de la ausencia de la permanente en él. Sólo el ser en sí tiene consistencia, de modo que el ser para sí es el mismo ser en sí actuando como consciente, por una suerte de salida casual del seno del *en sí*. Como la demostración de la existencia de Dios implicaría una prueba definitiva del panteísmo y ésta no es posible, Sartre se declara ateísta. La náusea aparece así como la reacción elemental del ser para sí contra el absurdo de su existencia y de la existencia del mundo. La existencia, aun libre, es gratuita, y la libertad es eso, libertad, pero no liberación por medio del amor o de la acción. La libertad es negación de todo lo demás: ésta es la elección última de Sartre y su resultado una trágica soledad o abandono.

En esta elección se resume su ontología y también su crítica, elección que es la miseria humana. Pero parece, comenta su crítico, como si su método hubiera sido planeado con miras a llegar a esta solución trágica, como si presupusiera un pesimismo apriorístico. La crítica ha de basarse en la observación de que otros filósofos existencialistas han llegado a distinto término siguiendo la misma aproximación fenomenológica, lo que nos indica que se trata de una filosofía de valor como filosofía personal de un hombre, pero no es válida para incorporarse a la Filosofía entendida como filosofía de la Humanidad, ya que la filosofía no es patrimonio personal sino en la medida en que sus aportaciones pasen a engrosar una filosofía humana total. La formación optimista en cuanto católica, de Marcel, es el mentís más claro a la formula-

ción sartriana pesimista. El método ha sido parecido y la conclusión diversa. Cuando Marcel considera que el amor y la comunión son valores que enriquecen la vida a través de la humildad ontológica, de modo que la vasta náusea no es sino resonancia de la primitiva dehisencia y dinamismo del Cosmos en el acto de la Creación venerada por el *Homo Viator*, no hace sino, siguiendo el mismo método que Sartre, llegar a una prueba de la relatividad y personalismo de *L'Être et le Néant*. Así concluye Desan que si su ontología es interesante como producto de la biografía de su pensamiento no puede valerlos como legislación ontológica o ética. Si preciso es el instrumento legado por Husserl lo es porque pretende una consideración de los fenómenos desde todos los ángulos de visión posibles y nunca unilateralmente. Por la misma complejidad de los fenómenos las descripciones plúrilaterales son necesarias. Al criticar a Sartre el profesor de Harvard echa de menos una formulación honesta y completa de la realidad humana, ya que su método en vez de ser acumulativo conforme a la aproximación fenomenológica, ha sido eliminativo. Su obra, considerada como personal, es valiosa, pero incompleta, ya que en vez de realizar una síntesis se proyecta en antítesis de las obras filosóficas anteriores sin incorporación, antes bien fragmentación, por lo que al no verificar la reconstrucción que exige la crítica de las filosofías anteriores quedará, según Desan, en moda pasajera.

El libro responde, en el aspecto crítico, a las tendencias realistas del postexistencialismo en su modalidad anglosajona. Salvo los reparos que a esta actitud pudieran oponerse desde la corriente del irracionalismo, es obra de positivo valor, utilidad y amplia proyección en esta primera etapa de revisión del existencialismo.

ENRIQUE SOBEJANO

DESANTES, José María: *El valor formativo del Derecho*. Editora Nacional. Madrid, 1955.

El objeto de este ensayo es ver las beneficiosas posibilidades que el Derecho lleva consigo para la formación de la juventud que espera su hora de actuar en la vida pública y privada. Para ello hay que tener en cuenta que la validez del Derecho ha de ir fundada en la validez de un planteamiento total de valores operantes en la vida individual y en la social. Esta afirmación lleva a dos conclusiones. En primer lugar, el Derecho no pretende, ni puede pretender, la absorción en exclusiva de la formación del individuo ni de la comunidad. En segundo lugar, será necesario, antes de comprender qué sea Derecho para una determinada comunidad, grupo u hombre, saber cuál es su concepción cultural, su idea del mundo.

El Derecho es uno de esos sectores llamados «dialécticos» porque constituye el eje sobre el que van girando las cuestiones más discutidas del mundo actual: libertad y autoridad, comunidad e indivi-