

La actualidad de Sartre en Alemania

Ingrid Galster*

RESUMEN

El presente trabajo informa, a propósito del Congreso Internacional sobre Sartre realizado en julio de 1987 en Frankfurt, sobre el estado actual de las investigaciones en torno al pensamiento sartreano y sobre su confrontación con algunas corrientes de la filosofía contemporánea, la Escuela de Frankfurt y el Estructuralismo especialmente.

*Al mismo tiempo, quiere aportarnos elementos para una comprensión más completa de la evolución filosófica de Sartre, desde sus primeras obras hasta la **Crítica de la razón dialéctica**, y muy especialmente en lo referente a su filosofía moral.*

Es intención fundamental del presente texto poner de relieve la actualidad de Sartre en las circunstancias económicas y políticas del momento presente.

Concluye el artículo mencionando brevemente algunas de las ideas fundamentales expresadas en las principales ponencias leídas durante el mencionado congreso, en especial la de Hans-Georg Gadamer, y haciendo un breve recuento de las instituciones que en la actualidad se ocupan del estudio de la obra de Sartre.

* Universidad Católica de Eichstätt. Alemania Federal.

1. El Congreso Internacional sobre Sartre (Frankfurt 1987)

1.1 La realización del Congreso

Entre 900 y 1200 oyentes asistieron a las conferencias dictadas a principios de julio de 1987 en el Congreso Internacional sobre Sartre organizado por la Universidad de Frankfurt y la editorial Rowohlt, que publica la obra completa de Sartre en Alemania. En 1983, el congreso sobre Adorno no había atraído ni siquiera a la mitad de oyentes en la patria misma de la Teoría Crítica; así pues, muchos se preguntaron por los motivos de tal resonancia.

Según una hipótesis, la joven generación de los Verdes (ecologistas) está cansada del irracionalismo sumario y de los juegos cínicos del postmodernismo; la teoría de la acción comunicativa de Habermas tampoco le parece capaz de resolver los problemas del mundo contemporáneo. Por eso, los jóvenes intelectuales se vuelven hacia un cuestionamiento existencial radical (1).

Otra suposición dice que en una época sin orientación se recurre al sujeto, el elemento constitutivo de la filosofía sartreana. Sea como fuere, en Francia, en el clima intelectual que domina actualmente y frente al desdén que muchos intelectuales sienten hacia Sartre, un congreso como el de Frankfurt habría sido inconcebible (2).

La idea fundamental del congreso, de cuya realización se encargaron Iring Fetscher, catedrático de sociología de la Universidad de Frankfurt, y Traugott König, el traductor alemán de Sartre, había sido la de reunir a filósofos, sociólogos, politólogos y críticos literarios que no fueran especialistas en Sartre, para que, de esa manera, se pudiera obtener una nueva visión sobre la obra del filósofo francés. Sin embargo, de hecho, muy pocos de los 24 ponentes no habían publicado ya antes algo sobre él.

Algunos filósofos destacados de Alemania y Francia —por ejemplo Paul Ricoeur— no habían podido decidirse a venir a Frankfurt. La obvia falta de interés de parte de muchos especialistas contrastó agudamente con la atracción que Sartre ejerció sobre el público. Entre los filósofos alemanes de renombre sólo participaron Hans-Georg Gadamer y Jürgen Habermas. Este último se limitó a dirigir una sección. Aunque había leído con sus estudiantes en un seminario la *Crítica de la razón dialéctica*, no se sintió tan familiarizado con el pensamiento de Sartre como para dictar una conferencia.

1. Eso opinó Michel Contat en su informe publicado el 16 de julio de 1987 en *Le monde*.

2. Cfr. mi artículo "Imágenes actuales de Sartre," en *Ideas y valores*, N° 73, (1987). (Próximo a aparecer).

El congreso duró dos días. El prelude, en vísperas del primer día, lo constituyó una mesa redonda con el tema "Condenados a la libertad. Libertad, responsabilidad y compromiso". Aparentemente, Traugott König se había propuesto confrontar el concepto sartreano de libertad con la dudosa "libertad" realmente existente en Europa, la libertad del consumo y de la autodestrucción amenazadora. Sin embargo, no se generó una discusión entre los participantes, lo que puso en claro que, para los intelectuales de la generación intermedia en Alemania Federal, Sartre es un monumento cuyas ideas ya no sirven para asumir el presente. Sólo para las feministas que participaron en la mesa redonda Sartre fue una piedra de escándalo, puesto que está desmitificándose la imagen de la "pareja ideal" que para algunas generaciones de intelectuales después de la segunda guerra mundial él había formado con Simone de Beauvoir (3).

Después de la inauguración, las ponencias se distribuyeron en cinco secciones (en parte paralelas) tituladas "Subjetividad e intersubjetividad", "Sartre y el estructuralismo", "Filosofía histórica y social", "Sartre como intelectual" y "La estética de Sartre".

1.2 Sartre y la Escuela de Frankfurt

El congreso se entendió también como confrontación tardía entre la Escuela de Frankfurt y Sartre. Según el filósofo Manfred Frank, especialista en Sartre, que no dictó ninguna conferencia debido a la concepción del congreso (4), la Escuela de Frankfurt se había comportado frente a Sartre con una arrogancia e ignorancia inmensas. Herbert Schnädelbach, filósofo procedente de Frankfurt y catedrático de la Universidad de Hamburgo, propuso algunas razones de esa actitud en la conferencia inaugural del congreso. Según él, la única confrontación verdadera con la filosofía sartreana fue la de Herbert Marcuse en 1948 cuando analizó *El Ser y la Nada* (5). Escribió entonces:

"El análisis existencial de Sartre es estrictamente filosófico en la medida en que está abstrayendo de los factores históricos que constituyen la realidad concreta empírica: esta última sólo sirve para ilustrar las concepciones metafísicas y metahistóricas de Sartre. En la medida en que el existencial-

3. Cfr. *Ibidem*.

4. Manfred Frank, Sucesor de Walter Schulz en la cátedra de Tübingen, es uno de los muy pocos filósofos alemanes destacados que se enfrentan hoy seriamente con Sartre. En su tesis de habilitación *Das individuelle Allgemeine* (Frankfurt 1977) inserta al Sartre tardío de la *Crítica de la razón dialéctica* y del *Idiota de la familia* en la tradición de la hermenéutica de Schleiermacher. En varias otras publicaciones defendió la filosofía sartreana del sujeto frente a la teoría del postmodernismo actualmente dominante en Francia (Cfr., por ejemplo, M.F., *Die Unhintergebarkeit von Individualität*, Frankfurt, 1986).

5. "Existencialism", en: *Philosophy and Phenomenological Research*, 1948.

lismo es una doctrina filosófica, éste es idealista: transforma condiciones históricas específicas de la existencia humana en rasgos ontológicos y metafísicos. De esa manera, el existencialismo se convierte en una parte de la ideología que ataca, y su radicalismo es engañoso" (6).

La crítica de Marcuse fue decisiva para la actitud de otros filósofos de la Escuela de Frankfurt frente a Sartre. Adorno la presupone cuando se refiere al existencialismo en su artículo sobre el compromiso o en la *Dialéctica Negativa* (7). Por lo demás, él mismo seguramente leyó a Sartre muy poco en el original; por consiguiente, su interpretación no está exenta de errores. El término "existencialismo", que olía a pensamiento ahistórico y autenticidad (8), se incluyó en el *index verborum prohibitorum* de Frankfurt. La Escuela de Frankfurt no tuvo en cuenta la evolución de Sartre posterior a *El ser y la Nada*. Schnädelbach afirmó que la Teoría Crítica habría tomado otro rumbo si los filósofos de Frankfurt hubieran leído la *Crítica de la razón dialéctica*. El hecho de que no lo hicieran se debe también al desarrollo en sentido inverso del pensamiento de Sartre y de la Escuela de Frankfurt: Sartre empezó con la filosofía pura y llegó a la filosofía social, mientras que Horkheimer y Adorno tomaron el camino contrario, porque Adorno, en la *Dialéctica Negativa*, se acercó de nuevo a Husserl y Kierkegaard, puntos de partida también de Sartre. Según Schnädelbach, Sartre y Adorno utilizan las mismas fuentes, es decir el Schelling tardío a través de Kierkegaard. Por eso, ambos declaran la contingencia metafísica del mundo y de la historia, ambos critican la metafísica de la esencia y el idealismo, ambos son antinaturalistas, ambos mantienen el teorema de la alienación. Fundamentándose en esta base común, valdría la pena, según el ponente, comparar a Sartre y la Escuela de Frankfurt para obtener algo nuevo del contraste. Y eso en tres campos: la *antropología*, la *praxis* y la *dialéctica*.

Mientras que el término "antropología" también formaba parte del *index verborum prohibitorum* de Frankfurt como concepto ahistórico, el Sartre tardío puede hablar sin problemas de "antropología marxista". No hablan de lo mismo cuando se sirven de dicha noción. Así pues, la antropología de Sartre no trata de la esencia del hombre, sino que se interroga sobre las condiciones de posibilidad del hombre como ser social y no sólo natural. Por eso, Sartre puede tratar de fundamentar la filosofía histórica marxista mediante el recurso trascendental al sujeto de la teoría en una antropología estructural, mientras

6. Citada según la edición alemana en MARCUSE, Herbert: *Kultur und Gesellschaft*, Frankfurt, 1977, 9a. ed., p. 52.

7. "Zur Dialektik des Engagements", en *Neue Rundschau* (73), 1962, pp. 93-110, y *Negative Dialektik*, Frankfurt, 1966, pp. 15 y ss.

8. Aunque *Jargon der Eigentlichkeit* de Adorno (Frankfurt, 1964) se dirige contra la filosofía existencial alemana, sobre todo contra Heidegger.

que la Dialéctica de la Ilustración, como filosofía histórica negativa, no es capaz de hacer entender su propia posibilidad. Schnädelbach piensa que sería útil para la Teoría Crítica escuchar a Sartre en este punto (aunque Sartre mismo, según el ponente, haya fracasado con su programa) para cubrir su déficit relativo a la teoría del conocimiento y de la subjetividad, déficit que seguiría existiendo también después del giro hacia la teoría de la comunicación. Es que reflexionar sobre las condiciones subjetivas de la intersubjetividad no significaría automáticamente caer en un solipsismo metódico; según el ponente, la subjetividad no solamente es el *resultado* sino también la *condición* de la intersubjetividad.

Además, la recepción del concepto sartreano de la praxis podría ayudar a la Escuela de Frankfurt a enfrentarse con los déficits de la Teoría Crítica menos reciente relativos a la teoría de la acción; eso contribuiría a fortalecer sus argumentos en la confrontación con la teoría de los sistemas.

Por fin, Schnädelbach propone comparar la dialéctica de Sartre con la de Adorno. De esa comparación resultaría que la *Dialéctica Negativa* puede leerse como metacrítica anticipada de la *Crítica de la razón dialéctica*. Así pues, podrían encontrarse en la obra de Adorno las razones por las cuales Sartre fracasó, puesto que la “dialéctica especulativa y la memoria postidealista de *individuum est ineffabile*” son incompatibles. Sartre y la Escuela de Frankfurt podrían encontrarse metodológicamente en la conclusión de que lo que queda de la dialéctica es “una hermenéutica crítica de lo individual sin reduccionismo”.

En la primera sección de las ya mencionadas, Axel Honneth, alumno de Habermas, analizó la teoría de la intersubjetividad de Sartre. Sin embargo, la fecundación recíproca de las dos teorías (la de Sartre y la de la Escuela de Frankfurt) que Schnädelbach había propuesto no tuvo lugar. Honneth se contentó en gran parte con declarar que las premisas ontológicas de Sartre no permiten ninguna otra interpretación de las *relaciones avec autrui* que la del fracaso; de esa manera Sartre, según él, ni siquiera alcanza el nivel de Hegel. Colocándose obviamente en la perspectiva del diálogo libre de dominación y la interacción recíproca de su maestro, observó que hay no sólo miradas alienantes sino también motivantes. El Sartre tardío se habría acercado a este ideal de la comunicación sin presiones. Sin duda Honneth se facilitó demasiado su tarea —y eso es, una vez más, típico del modo como se trata a Sartre en Frankfurt— al oponer a la teoría “falsa” de Sartre la “verdadera” de Frankfurt. En la discusión que siguió a su ponencia, un oyente opinó que el hecho de que Sartre hubiera recaído detrás de Hegel no podría superarse mediante una filosofía de la gentileza. Si los filósofos de Frankfurt no entran honestamente en discusiones con Sartre, tal vez suceda lo que escribió un periodista como balance del congreso: “Casi expulsado de Alemania a causa de Heidegger, Sartre no volverá tampoco a Alemania a causa de Adorno y Habermas” (9).

9. *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 13 de julio de 1987.

1.3 Sartre y el Estructuralismo

Las ponencias de la sección "Sartre y el estructuralismo" confrontaron al filósofo con Georges Bataille, Michel Foucault y Claude Lévi-Strauss.

Puesto que representantes del estructuralismo, del llamado neo-estructuralismo y del postmodernismo apelan frecuentemente a Bataille para articular contraposiciones respecto de Sartre, Traugott König analizó los textos de Bataille para averiguar en qué medida estas contraposiciones están efectivamente presentes en ellos. Su conclusión fue que los sistemas de Sartre y de Bataille se corresponden en muchos aspectos, son más bien complementarios que contrarios.

El filósofo belga Pierre Verstraeten, director de la colección "Bibliothèque de philosophie" de Gallimard, comparó las teorías de Sartre y de Foucault con respecto a la interpretación que hacen ambos de la función de la locura para la sociedad, con respecto a la alteridad, la recepción del marxismo y el concepto de verdad. Encontró no solamente divergencias sino también convergencias y complementariedades.

Las dos ponencias son típicas de la recepción actual de Sartre, puesto que hoy día muchos tratan de buscar los rasgos comunes entre Sartre y sus supuestos antagonistas en vez de subrayar los contrastes, como lo habían hecho antes.

El filósofo Alfred Schmidt, de Frankfurt, en sus análisis de la crítica de Claude Lévi-Strauss frente a Sartre, acentuó, sin embargo, el antagonismo de cientificismo positivista vs. dialéctica.

1.4 Sobre la evolución de la filosofía moral de Sartre

Las otras ponencias filosóficas se ocuparon de los *Carnets de la drôle de guerre* póstumos (1983), que contienen esbozos de partes esenciales de la teoría de *El Ser y la Nada*, de los *Cahiers pour une morale* igualmente póstumos (1983), en los cuales Sartre dibuja la Ética anunciada al final de *El Ser y la Nada*, y de la filosofía histórica de Sartre. En el campo de la ética, la recepción continuará, puesto que todavía no están publicadas 600 hojas manuscritas de los años 1963/64, borradores para conferencias en los Estados Unidos que finalmente Sartre no dictó por la guerra de Vietnam. El filósofo Gerhard Seel, de Neuchâtel (Suiza), tuvo ocasión de consultar estos borradores para sus reflexiones sobre el tema "¿Cuál habría sido la filosofía moral de Sartre?". Distinguió tres fases en la evolución del pensamiento de Sartre a este respecto. La primera fase comprende, según él, *El Ser y la Nada*, *El existencialismo es un humanismo* y los *Cahiers pour une morale* (escritos en 1947/48). Desgraciadamente no tomó en cuenta el hecho de que *El Ser y la Nada* no es compatible con *El existencialismo es un humanismo*, puesto que el Imperativo Categórico

postulado en este último texto no puede erigirse sobre el fundamento ontológico de *El Ser y la Nada*. El Sartre de los años 60 —el de la segunda fase— criticó, después de su giro hacia el marxismo, su primera filosofía moral como idealista y mistificadora. En esta etapa de su evolución, Sartre está convencido de que una moral sólo será posible cuando sea superada la situación de la escasez en el mundo. Según el ponente, una tercera fase parecía dibujarse en los años 70 cuando Sartre, casi ciego, proyectó un libro de conversaciones bajo el título *Pouvoir et liberté*. Puesto que la autenticidad de las fuentes más importantes de esta fase —las entrevistas con su último secretario Benny Lévy publicadas en 1980— es controvertida (10), Seel renunció a tratar esta fase.

El filósofo Marc Hunyadi, de Ginebra, se apoyó, contrariamente a Seel, en esas entrevistas. El también distingue tres momentos en la evolución de la filosofía moral de Sartre, que no coinciden, sin embargo, con los que postula Seel. Hunyadi subrayó el contraste extremo entre la primera filosofía de *El Ser y la Nada*, en la cual la libertad es la única estructura constitutiva de la conciencia, y las últimas entrevistas, en las cuales Sartre considera la obligación como dimensión de la conciencia (11). Según él, los *Cahiers pour une morale* pueden considerarse como transición entre las dos posiciones extremas: en estos cuadernos, Sartre intenta fundamentar una filosofía moral sirviéndose del concepto de “apelación” definido como “reconocimiento de una libertad personal en una situación por otra libertad personal en una situación” (12). Los que conocen la teoría literaria de Sartre notarán que el autor del manifiesto de la literatura comprometida, *¿Qué es la literatura?* (escrito en la misma época), define la relación entre autor y lector también mediante la apelación; este texto tendría que tomarse en cuenta cuando se trate en el futuro de reconstruir la filosofía moral de Sartre. Pero el recurso a la apelación no propone ninguna solución a la aporía de la intersubjetividad de *El Ser y la Nada*, puesto que siempre es posible rechazar la apelación y de esta manera cosificar la conciencia que apela. Solamente en las entrevistas con Benny Lévy publicadas en 1980 Sartre admitió que, en *El Ser y la Nada*, cada individuo quedaba demasiado independiente (13); por eso, había podido concebir la intersubjetividad únicamente de manera conflictiva. Si tomamos en serio las últimas entrevistas, Sartre tiende efectivamente hacia un ideal de comunicación sin violencia, como lo pretende Honneth, pero sin darle una fundamentación.

10. Cfr. mi artículo ya citado en el Nº 2.

11. *Le Nouvel Observateur*, 10 de marzo de 1980, p. 59.

12. SARTRE, Jean Paul: *Cahiers pour une morale*, París, 1983, p. 285.

13. *Le Nouvel Observateur*, 10 de marzo de 1980, p. 60.

1.5 Otras perspectivas sobre Sartre

Varios ponentes subrayaron la actualidad del pensamiento de Sartre. El filósofo Vincent von Wroblewsky, de la Academia de las Ciencias de Berlín (Este), reconstruyó el camino que Sartre había hecho de la crítica de un humanismo metafísico a un humanismo histórico concreto, oponiéndolo a la filosofía actualmente dominante en Francia de Derrida, Foucault, Deleuze, Lyotard y otros que calificó de "antihumanismo" (14). Según él, las reflexiones sobre la guerra que Sartre apuntó en sus *Carnets de la drôle de guerre*, así como su compromiso por la paz en la postguerra, pueden enseñarnos algo en la situación mundial de hoy. El filósofo Leo Fretz, de Delft (Holanda), afirmó lo mismo con respecto a la *Crítica de la razón dialéctica* y la teoría de la escasez y de la violencia allí expuesta. La teoría de la violencia de Sartre iría más lejos que las de Engels y Lenin, para quienes la guerra es un producto de factores económicos y un resultado de la explotación capitalista. Para Sartre, la violencia es más bien un producto de la escasez como constante antropológica (en todo caso, mientras no exista la sociedad comunista ideal en la cual cada uno participa del producto social según sus necesidades). Además, la escasez, según Sartre, desencadena la contrafinalidad de la materia; esa última aumenta en la medida en que la estructura social se hace más compleja, y eso independientemente de que se trate de sociedades capitalistas o socialistas. La crisis ecológica que se hace sentir en los dos sistemas lo prueba con evidencia. A pesar de un análisis mucho más crítico de la manera en que Sartre interpretó y completó el pensamiento marxista, Iring Fetscher recomendó, sobre todo a pensadores marxistas, también la lectura de la *Crítica* de Sartre, con la intención de superar los dogmas estériles. En Colombia, los *Problemas de Método* sirvieron ya en los años 60 a este objetivo (15), y sería interesante saber si *glasnost* y *perestroika* promoverán en la Unión Soviética la recepción de Sartre.

Debido a la gran cantidad y también a la heterogeneidad de las ponencias, no es posible resumir todas. Sin embargo, vamos a mencionar la de Georges Arthur Goldschmidt (París), puesto que su tema encontró algunos meses después del congreso una actualidad insospechada entre los intelectuales franceses y alemanes. Su tema decía "Comunidad o sociedad - Heidegger o Sartre". Sin necesidad de simplificar demasiado la tesis de Goldschmidt, ésta puede resumirse en la afirmación de que el nazismo de Heidegger ya está implícito en *Ser y Tiempo*, puesto que en este libro apenas se toman como ejemplo seres humanos, mientras que en la obra de Sartre, a quien Goldsch-

14. Cfr. FERRY, Lucy y RENAUT, Alain: *La pensée soixante-huit: essai sur l'anti-humanisme contemporain*. París, 1986.

15. Recordemos que la primera traducción española de *Questions de méthode* fue realizada por Jorge Orlando Melo y publicada en 1963 por las ediciones Estrategia (Bogotá).

midt califica como antifascista, se nombran unas 300 personas. De allí la conclusión: "Para Sartre se trataba de inventar al hombre, para Heidegger de recusarlo".

En otoño de 1987 apareció, en la editorial judía Verdier de París, el libro del chileno Víctor Farías, docente en la Universidad Libre de Berlín (Oeste), bajo el título *Heidegger et le nazisme. Morale et politique*, en el cual Heidegger aparece como una especie de filósofo oficial del nazismo. Debido a la importancia de Heidegger para la filosofía francesa actual, la publicación suscitó un escándalo en los medios franceses, de donde llegó hasta los medios y los seminarios de filosofía de casi toda Europa. Surgió la pregunta de si, frente a los hechos publicados por Farías —que muestran a Heidegger mucho más enredado en el nazismo de lo que él y sus apologistas querían admitirlo después de la guerra— era justificable continuar leyendo y comentando los textos del filósofo (16). Aunque casi todos los hechos ya eran conocidos por los especialistas de Heidegger (17), de todos modos el libro del chileno, entretanto calificado de filosóficamente rudimentario y metodológicamente dudoso, hizo que se analizará hoy muy seriamente la relación entre la actitud política y la filosofía de Heidegger. Sartre es, entre otros, responsable de que este análisis no haya sido considerado necesario: cuando los comunistas, durante la ocupación alemana de Francia y en el momento de la Liberación, lo calificaron de "discípulo" de Heidegger y "por consiguiente" de aficionado al nazismo, él se defendió con el argumento de que la debilidad de carácter de Heidegger no descalificaba automáticamente su filosofía (18). *Los tiempos modernos* sirvieron después como plataforma para la apología de Heidegger (19).

Como una parte de las ponencias de la sección sobre la estética de Sartre, también la conferencia final trató de "Saint Genet comédien et martyr". Los organizadores la habían confiado a Klaus Dörner, un médico de Alemania Federal conocido por su compromiso en el movimiento antipsiquiátrico. Dör-

16. Cfr. por ejemplo *Le Nouvel Observateur*, 6 de noviembre de 1987, p. 170.

17. Una documentación compilada por Guido Schneeberger no encontró alrededor de 1960 el clima propicio para ser publicada en la República Federal de Alemania, y tuvo que ser editada por el autor en Suiza, donde pasó relativamente inadvertida. Más conocidos son, en cambio, los artículos del historiador Hugo Ott de la Universidad de Friburgo; Ott ha anunciado para el otoño de 1988 la publicación de un libro sobre el tema. Cfr. la reseña del libro de Farías de Ott en la *Neue Zürcher Zeitung* del 27 de noviembre de 1987, p. 39, así como un análisis amplio de la discusión actual acerca de Heidegger en *Die Zeit* (Hamburgo), 29 de enero de 1988, pp. 13-16. Según Ott, Farías encontró algunos documentos nuevos en archivos de la R.D.A. que no son accesibles a estudiosos de la R.F.A., pero estos documentos no aportan gran cosa a las informaciones que ya se tenían antes.

18. *Action* (París), 20 de diciembre de 1944, p. 11.

19. Cfr. A. de Towarnicki, "Visite a Martin Heidegger", en *Les Temps modernes*, 1946.

ner calificó la obra dedicada al pupilo, ladrón, homosexual y poeta Jean Genet como la primera que subjetiva la marginalidad, mientras que tradicionalmente los *outlaws* se convertían en objetos porque a través de su marginación un número de personas se definía como grupo. Dörner se interrogó sobre las consecuencias que para una cultura tendría el hecho de que ya no existan seres marginados a partir de los cuales un grupo pueda encontrar su cohesión.

La cumbre indiscutida del congreso fue, en la noche del primer día, la conferencia de Hans-Georg Gadamer, de 87 años de edad, el único de los grandes filósofos alemanes que había aceptado manifestarse sobre Sartre. Sin duda todos los oyentes sentían que estaban asistiendo a un evento histórico cuando el catedrático de Heidelberg recordó durante casi dos horas, frente a un público que colmaba el auditorium, su lectura de *El Ser y la Nada* en 1946; se sirvió entonces del ejemplar que su maestro Martín Heidegger le había ofrecido y que estaba cortado hasta la página 40. Gadamer insistió mucho en describir el contexto de la filosofía alemana, en el que se situaba el grupo al cual él pertenecía junto con Ludwig Landgrebe y Eugen Fink: ese contexto estaba determinado por el pensamiento de Husserl y de Heidegger. Según Gadamer, la comunicación entre la filosofía alemana y la filosofía francesa no estaba exenta de problemas, puesto que las dos escuelas tenían tradiciones distintas: la francesa estaba impregnada del ideal de la *clarté*, la alemana de la turbia profundidad de la tradición romántica empezando por Hamann y pasando por Herder y Hegel hasta Heidegger. Sin embargo, la conferencia demostró lo contrario: con gran claridad, en un discurso no leído, Gadamer explicó cómo Sartre había adaptado a Hegel, Husserl y Heidegger. El público, entusiasmado, le agradeció con una ovación frenética.

No es fácil hacer el balance del congreso. La calidad de las ponencias, sus premisas y sus metas eran demasiado distintas. En la discusión final, uno de los participantes criticó que la mayoría de los ponentes no habían dicho por qué vale la pena profundizar más en el pensamiento de Sartre. Las propuestas más concretas las había hecho Herbert Schnädelbach: si los filósofos de Frankfurt las adoptaran y se decidieran a hacer una apropiación crítica de la filosofía sartreana, el congreso habría sido más que un mero evento universitario (20).

2. Instituciones que se dedican al estudio de Sartre

El hecho de que el interés del público por Sartre sea actualmente menor en Francia que en Alemania no significa que tampoco haya interés por parte de los investigadores. Al contrario, desde 1980 existe un *Groupe d'études sartriennes* (GES), que se constituyó en 1979 en un coloquio en Cerisy-la-Salle y que, de ahí en adelante, se reunió todos los años en junio en París. Desde 1985,

20. Las actas del congreso aparecieron entretanto en la editorial Rowohlt editadas por Traugott König: *Sartre. Ein Kongress*, Reinbek bei Hamburg, 1988.

el GES tiene el estatuto jurídico de una asociación. La cuota es de 100 FF por año y da derecho al boletín de la asociación que contiene una bibliografía, así como información sobre coloquios y otras actividades de investigación. No todos los miembros son franceses; el GES incluye especialistas de muchas naciones (entre ellos también hay algunos colombianos). En las reuniones anuales de junio se dictan conferencias acerca de temas que los participantes proponen; son filosóficos y literarios (la mayor parte son literarios). Los textos se publican en la revista *Etudes sartriennes* (21). Por el intercambio regular de informaciones, las reuniones ofrecen una orientación sumamente útil para quienes se interesan en la investigación cada vez más intensa sobre Sartre. La próxima reunión tendrá lugar el 25 y 26 de junio de 1988 en París. Los dos temas previstos son "Las consecuencias políticas del pensamiento de Sartre hoy" y "La recepción de Sartre a nivel mundial" (22).

El trabajo del GES no es la única actividad institucionalizada de la investigación sartreana en París. Después de la muerte de Sartre, el "Fonds Sartre" de la *Bibliothèque Nationale* se fue completando con la adquisición de manuscritos. Este *fonds* es accesible a los investigadores. Desde 1986, un "equipo Sartre" está funcionando dentro del *Institut des Textes et Manuscrits modernes* (ITEM) —un laboratorio del *Centre National de la Recherche Scientifique* (CNRS)— para preparar, basándose en estos manuscritos, bajo la dirección de Michel Contat, una edición histórico-crítica de las obras completas de Sartre que será más extensa que la que ya está publicándose en la colección "Bibliothèque de la Pléiade" (Gallimard) (23). Actualmente el equipo se ocupa de los manuscritos de *Les Mots*. Dentro del ITEM está también proyectado un centro de documentación que deberá incluir todas las ediciones existentes de la obra de Sartre, así como también la totalidad de los textos críticos publicados (24).

La composición del equipo Sartre dentro del ITEM insinúa que el Sartre escritor tendrá más importancia que el filósofo en el trabajo del grupo. Mayor interés que en Francia se dedica en los Estados Unidos a los textos filosóficos de Sartre, debido a la existencia de un clima político distinto, como se explicó en una de las últimas reuniones del GES. Mientras que en Francia es difícil encontrar a un filósofo que se muestre dispuesto a ocuparse seriamente del

21. Hasta ahora aparecieron dos cuadernos. El cuaderno doble II/III (= *Cahiers de Sémiotique Textuelle* 5-6) contiene las 28 conferencias dictadas en Cerisy y puede solicitarse a Publidix, Université de Paris x, 200 av. de la République, F-92001 Nanterre Cédex.

22. Informaciones acerca del GES pueden solicitarse a Genevieve Idt (Université de Paris X), 89, bd Auguste Blanqui, F-75013 Paris.

23. En 1981 aparecieron las *Oeuvres romanesques*, los *Ecrits de jeunesse* están por publicarse y la edición de las obras teatrales de Sartre está preparándose.

24. Informaciones a través de Michel Contat, ITEM, 61, rue de Richelieu, F-75084, Paris Cédex 02.

segundo tomo de la *Crítica de la razón dialéctica* (escrito esencialmente en 1958, publicado en 1985), cuyo subtítulo es *La inteligibilidad de la historia* y que trata de hacer "inteligible" el estalinismo, un grupo de filósofos se dedicó en 1987 en Nueva York exclusivamente al estudio de esa obra bajo la dirección de Robert Stone. En este mismo año, Ronald Aronson, alumno de Herbert Marcuse, publicó una monografía también exclusivamente dedicada a ella (25). Esencialmente más orientada hacia la filosofía que el GES, está también la *Sartre Society*, fundada en 1985 y cuyos miembros se reúnen igualmente todos los años. Entre las 17 ponencias del coloquio que la *Sartre Society* organizó en abril de 1987 en Detroit, la mayoría estuvo dedicada a los textos filosóficos de Sartre. La próxima reunión tendrá lugar el 20 de agosto de 1988, esta vez excepcionalmente en Inglaterra, antes del Congreso Mundial de Filosofía en Brighton (21-27 de agosto) (26). Uno de los enfoques temáticos de este último congreso será también Sartre.

25. ARONSON, Ronald: *Sartre's Second 'Critique'*, University of Chicago Press, 1987. Para dos reseñas sólidas, véase *Le Monde*, 6 de diciembre de 1985 (Michel Contat) y *Neue Zürcher Zeitung*, 4 de julio de 1986 (Klaus Hartmann).

26. Informaciones sobre la *Sartre Society* a través de William McBride, Purdue University, Department of Philosophy, Recitation Building, West Lafayette, IN 47907, Estados Unidos.