

# DEFENSA DEL EXISTENCIALISMO COMO FILOSOFIA HUMANISTA DE LA ACCION. UN CAPITULO EN EL PENSAMIENTO DE SARTRE

RAUL FORNET BETANCOURT

En la discusión que se inició en la Francia de los años 1944 y 1945 en torno a la filosofía de Sartre, no se puso tanto el acento sobre las cuestiones propiamente ontológicas planteadas por el autor de *L'être et le néant* como sobre las consecuencias morales que se desprendían de su filosofía. Tanto en círculos católicos como comunistas, el existencialismo sartriano<sup>1</sup> fue calificado como un peligro a combatir. El periódico *La Croix* veía en el existencialismo ateo destructor de los valores espirituales "un danger plus grave que le rationalisme du XVIII<sup>e</sup>me. siècle et le positivisme du XIX<sup>e</sup>me."<sup>2</sup> Y los comunistas, por su parte, en el congreso

---

<sup>1</sup> Advertimos que el término "existencialismo" no aparece en *L'être et le néant*, ni tampoco en ninguna otra obra de Sartre anterior a 1943. Tanto Simone de Beauvoir (Cf. *La force des choses*, Paris, Gallimard, 1963; p. 50) como Merleau Ponty (Cf. "Un auteur scandaleux", en: *Sens et Non-Sens*, Paris, Nagel, 1948; p. 84) señalan que el epíteto "existencialista", usado por los periodistas para calificar la doctrina de Sartre, no es creado sino aceptado por éste, aunque no sin reservas. Sartre mismo ha declarado recientemente a propósito del vocablo "existencialista" que: "le mot est idiot. Ce n'est d'ailleurs pas moi. comme vous savez, qui l'ai choisi: on me l'a collé et je l'ai accepté. Aujourd'hui je ne l'accepterais plus". *Situations*, X, Paris, Gallimard, 1976; p. 192. Pierre Thévenaz (Cf. *De Husserl a Merleau Ponty, qu'est-ce que la phénoménologie*, Neuchâtel, E. de la Baconnière, 1966; pp. 87-88) afirma que el término "existencialismo" aparece por primera vez en Sartre sólo en el contexto de las polémicas periodísticas de 1944-46. Esta afirmación necesita, sin embargo, una pequeña rectificación, pues en su estudio sobre *L'expérience intérieure*, de Georges Bataille, intitulado "Un nouveau mystique" (publicado en *Cahiers du Sud*, N° 260, octubre 1943, N° 261, noviembre 1943 y N° 262, diciembre 1943) Sartre emplea tanto el concepto "existencialismo" como el epíteto "existencialista". Cf. *Op. cit.*; pp. 148 y 156. La paginación corresponde a la reimpresión de este estudio en *Situations*, I, Paris, Gallimard, 1947/1973. También en su "Explication de L'étranger", publicada por primera vez en febrero de 1943, emplea Sartre el calificativo "existentialiste".

<sup>2</sup> Citado por Merleau Ponty en: "La querelle de l'existentialisme", en *Sens et Non-Sens*, ed. cit.; p. 123. Citado también por Simone de Beauvoir, en: *La force des choses*, ed. cit.; p. 55.

nacional del Partido, celebrado después de la guerra, denunciaron el existencialismo como su enemigo ideológico número 1.<sup>3</sup>

Mientras las críticas que provenían de parte de un pensamiento cristiano, como la de Gabriel Marcel en su libro *Homo viator*, ponían de relieve sobre todo el crudo materialismo y ateísmo de la filosofía de Sartre, la crítica de inspiración marxista, como la de Henri Lefebvre en su artículo intitulado "Existentialisme et Marxisme", veía en el existencialismo sartriano una filosofía de claro corte idealista y subjetivista. Para ambas corrientes de pensamiento, aunque por razones distintas, la filosofía de *L'être et le néant* representa una filosofía de la desesperación y de la miseria humana; una filosofía del absurdo y del derrotismo; una filosofía que, al concebir al ser humano como proyecto inútil hacia un ideal que es declarado de antemano contradictorio en sí mismo, cual es el de devenir *ens causa sui*, hunde al hombre en una situación de radical e insuperable desventura. Desde la óptica de esta crítica, pues, Sartre, entendiendo que el hombre está condenado a perseguir ese ideal absurdo cuya figura religiosa está representada en el concepto de Dios, describe el proyecto humano hacia el ser como un proyecto inútil. Si el fracaso es, por decirlo así, el "destino" del proyecto fundamental de la realidad humana, entonces el hombre no puede ser otra cosa que una "passion inutile".<sup>4</sup>

A la vista de una interpretación semejante de la filosofía de Sartre, no es, pues, para maravillarse que tanto católicos como marxistas, con unanimidad bien significativa, calificasen la doctrina de *L'être et le néant* como un filosofía inhumana. Como es natural esta crítica obligó a Sartre a emprender la defensa de su filosofía. Y puesto que los detractores del existencialismo se fijaban sobre todo en las consecuencias de orden ético-político de esta doctrina, la defensa de Sartre va a consistir principalmente en la explicación de los rasgos fundamentales de esa moral y ese humanismo de la libertad que, según él, están implicados en su

<sup>3</sup> Cf. Jean-Paul Sartre, David Rousset, Gérard Rosenthal, *Entretiens sur la politique*, Paris (Gallimard) 1949; p. 78.

<sup>4</sup> Jean-Paul Sartre: *L'être et le néant*, Paris, Gallimard, 1943/1973; p. 708. Advertimos que posteriormente Sartre vería en esta frase: "L'homme est une passion inutile", una frase de orden literario que delata un "abus de confiance" con respecto al lector. Cf. *Situations*, IX, Paris, Gallimard, 1972; p. 56. Y en 1975, explica: "Oui, j'utilisais, par erreur — comme d'ailleurs la plupart des philosophes l'ont fait — des phrases d'ordre littéraire pour un texte dont le langage aurait du être exclusivement technique, c'est-à-dire dont les mots auraient du avoir un sens univoque. Dans la formule que vous citez, c'est évidemment l'équivoque sur le mot 'passion' et sur le mot 'inutile' qui a faussé le sens et qui a entraîné des malentendus". *Situations*, X, ed. cit.; p. 139. Y en la conversación que tuvimos con él poco antes de su muerte Sartre nos confesó que el ideal ontológico era un ideal falso, pues no hay síntesis posible entre el en-sí y el para-sí. Cf. Jean-Paul Sartre, "Anarchie et Morale (Entretien)", en *Concordia*, 1 (1982) 7-10.

doctrina existencialista.

En este contexto es interesante notar que en su defensa del existencialismo Sartre se preocupa principalmente por responder a las acusaciones que los comunistas lanzaban contra su filosofía. La razón de ello quizá deba verse en el hecho de que, para Sartre, los ataques de los marxistas, con quienes había colaborado amistosamente durante los años de la resistencia, resultaban mucho más dolorosos que aquellos otros que provenían de medios cristianos y de la derecha en general. Así recuerda Simone de Beauvoir en sus memorias que: "Quand Boutang se demandait si Sartre était un possédé, ça nous était égal. Sartre s'arrachait à sa classe, l'animosité qu'elle lui marquait était normale. Celle des communistes, en revanche, l'atteignit comme une injustice".<sup>5</sup>

Una primera respuesta al reproche de que su filosofía sumerge al hombre en un pesimismo deprimente y que le conduce, en consecuencia, a un quietismo de la angustia, la encontramos en el breve artículo que Sartre publicara en el semanario comunista *Action*, el 29 de diciembre de 1944, bajo el título "A propos de l'existentialisme: Mise au point". En primer lugar hace notar Sartre que, contra la tesis tradicional de origen teológico según la cual todo ente existe en conformidad con una esencia preconcebida, su existencialismo sostiene que: "...chez l'homme — et chez l'homme seul — l'existence précède l'essence".<sup>6</sup>

¿Qué se quiere decir con esto? Considerada en su significación teórica, la tesis sartriana se entiende como el abierto rechazo de una *natura hominis*. Es decir que no existe ninguna naturaleza humana predada que, revelándose como la idea acabada del hombre, predetermine la realización existencial de cada hombre singular. Con otras palabras, en el plano de la realidad humana nos las tenemos con un existente peculiar cuyo modo de ser está caracterizado por una radical indigencia ontológica que se expresa justamente en que surge al ser no como poseedor de una esencialidad precedente a él y con la cual tiene que conformarse, sino, por

<sup>5</sup> Simone de Beauvoir, *La force des choses*, ed. cit.; p. 55. Es oportuno, además, dejar constancia de que la discusión en torno al existencialismo sartriano, como señalara ya Merleau Ponty (Cf. "La querelle de l'existentialisme", en: *Sens et Non-Sens*, ed. cit.; pp. 123 y ss.), careció en general de la debida rigurosidad científica. Los comunistas, por ejemplo, ponían especial valor en recordar que Sartre se inspiraba en la doctrina de un filósofo nazi: ¡Heidegger! Cuánta ligereza hay en este juicio sobre Heidegger, que en el fondo es una calumnia, se muestra con especial claridad en la entrevista que el filósofo alemán concedió al *Spiegel* en septiembre de 1966 y que fue publicada después de su muerte. Cf. *Der Spiegel*, Nr. 23, 31. Mai 1976.

<sup>6</sup> Jean-Paul Sartre, "A propos de l'existentialisme: Mise au point", p. 655. Citado según la reimpression aparecida en: M. Contat - M. Rybalka, *Les écrits de Sartre*, Paris (Gallimard), 1970; pp. 653-658.

el contrario, como un existente que tiene que conseguirse su propia esencia. El hombre tiene que hacer su *essentia*. Teóricamente vista la frase de Sartre aparece, pues, como la simple inversión de la tesis metafísica según la cual la esencia precede a la existencia. Heidegger, por ejemplo, es de la opinión de que Sartre, al sostener la preeminencia de la existencia sobre la esencia, invierte ciertamente la relación tradicional entre ambas; pero considera asimismo que la frase sartriana sigue siendo todavía una frase metafísica, pues en ella la existencia y la esencia se entienden aún en el sentido acuñado por la metafísica clásica.<sup>7</sup>

Considerada en su significación práctica, la frase de Sartre se sitúa en cambio más allá de la tradicional controversia en torno al *operari sequitur esse* o *esse sequitur operari*. En efecto, la explicación sartriana de la significación de la prioridad de la existencia sobre la esencia para una filosofía de la acción no deja duda ninguna de que el "operari" y el "esse" se equiparan o identifican. El hombre, en cuanto para-sí, es ese existente peculiar para el cual ser significa hacer. Por ello precisamente, porque el hombre se define por la acción, una definición definitiva del hombre es imposible. Al no tener una naturaleza fija, al no existir como una cosa en-sí encerrada en sí misma, el hombre no es susceptible de ser definido de una vez por todas. Mientras el hombre vive, mientras lucha y se proyecta en ese mundo en el cual está arrojado, su definición permanece abierta.<sup>8</sup> Esta concepción del hombre —que sostiene que el ser humano, carente de una naturaleza preestablecida, está obligado a realizarse a sí mismo— evidencia, según Sartre, que sólo desde la ignorancia o la "mauvaise foi" se puede juzgar al existencialismo como un quietismo.

Por lo que se refiere a la angustia, advierte Sartre que los detractores del existencialismo se han fijado más en la solemnidad de la palabra que en la realidad cotidiana expresada por esta experiencia fundamental, y la confunden así con la neurastenia. "Cette inquiétude virile dont parle l'existentialisme vous en avez fait je ne sais quelle terreur pathologique".<sup>9</sup> En el existencialismo, precisa Sartre, el concepto de la angustia designa aquella experiencia en la que el hombre se descubre como hacedor libre y, por tanto, responsable de su propio futuro. La angustia no se distingue, pues, de la experiencia que el hombre hace de sí mismo como único responsable de su proyecto individual y, a la vez, de la especie humana

<sup>7</sup> Cf. Martin Heidegger, *Über den Humanismus*, en: *Gesamtausgabe*, Bd. 9, Frankfurt (Klostermann) 1976; p. 328.

<sup>8</sup> Cf. Jean-Paul Sartre, "A propos de l'existentialisme: Mise au point", ed. cit.; p. 655.

<sup>9</sup> *Ibid.*; p. 656.

entera; o sea de la experiencia del hombre como señor de su destino. Así aclara Sartre que: "...l'angoisse, loin d'être un obstacle à l'action, en est la condition même et qu'elle ne fait qu'un avec le sens de cette écrasante responsabilité de tous devant tous qui fait notre tourment et notre grandeur".<sup>10</sup> Se trata, por tanto, de una angustia "salvífica". Pues, en cuanto que el hombre descubre en ella que sólo puede contar consigo mismo, lo libera del estar-a-la-espera de falsas promesas y de auxilios ilusorios, para lanzarlo de lleno a la "conscience sèche" de su desesperada *conditio humana*, y ponerlo así en camino hacia un optimismo desmitificado: el optimismo del hombre des-engañado "qui n'attend rien, qui sait qu'il n'a aucun droit et que rien ne lui est dû, qui se réjouit de compter sur soi seul et d'agir seul pour le bien de tous".<sup>11</sup>

Esta última afirmación de Sartre de que el hombre se alegra de actuar "pour le bien de tous" debe ser apreciada, en nuestra opinión, como un primer indicio de ese cambio de actitud que se irá cristalizando en Sartre a medida que vaya alcanzando la comprensión teórica de las enseñanzas implicadas en sus experiencias de la guerra, de la ocupación y de la resistencia contra el fascismo. Pues una afirmación semejante, que se inscribe claramente en el terreno propio de una ética política, no nos parece deducible desde los postulados establecidos en *L'être et le néant*, y particularmente de la concepción del ser-para-otro expuesta en dicha obra. Desde la perspectiva del conflicto irreconciliable entre las conciencias individuales, que es ciertamente la perspectiva desde la cual se describieron las relaciones interhumanas en *L'être et le néant*, desde esta perspectiva en la que el otro hombre aparece como un enemigo, como un usurpador y un ladrón que me roba el mundo y aliena mi propio ser, creemos que se le retira de antemano al hombre toda posibilidad de actuar por el bien de sus semejantes. Sin el reconocimiento recíproco de las subjetividades, sin la libre entrega de cada persona a todas las otras, no nos parece que se pueda dar cuenta de una acción solidaria, de una acción en beneficio de todos. Pero este presupuesto es justamente proclamado como imposible en la concepción sartriana del ser-para-otro. Recordemos, en efecto, que la explicación de las relaciones interhumanas desde el dualismo insalvable del sujeto y del objeto lleva consecuentemente a la exclusión de la comunicación y del reconocimiento mutuo entre los hombres. Las libertades individuales se excluyen mutuamente. La esen-

<sup>10</sup> *Ibid.*; p. 656.

<sup>11</sup> *Ibid.*; p. 656-657.

cia de las relaciones humanas, nos dice Sartre en *L'être et le néant*, no es ni la comunicación ni la solidaridad, sino el conflicto.

Por otra parte, cabe destacar también que en la "Mise au point" se señala un cambio de actitud con respecto a la apreciación de la filosofía de Marx y, en particular, de su comprensión del hombre. En *L'être et le néant* se consideraba a Marx como el primer expositor del dogma del "esprit de sérieux",<sup>12</sup> ya que había afirmado la prioridad del objeto sobre el sujeto; dogma al que la filosofía de Sartre se opone en forma decidida, señalando en una dirección diametralmente opuesta. En su "Mise au point", sin embargo, Sartre, con la intención quizá de contribuir a enterrar sus diferencias con los marxistas,<sup>13</sup> sostiene que su concepción del hombre no está realmente muy alejada de la expuesta por Marx.<sup>14</sup>

Habiendo explicado que su existencialismo define al hombre por la acción, que la angustia no designa otra cosa sino la experiencia de la libertad y de la responsabilidad, que la "désespoir" no marca el hundimiento del hombre en un pesimismo desolador, sino el comienzo de un verdadero optimismo, Sartre piensa haber arreglado las cuentas con los ataques dirigidos contra su filosofía. O sea que cree haber aclarado el sentido de su existencialismo como una filosofía humanista de la acción y de la solidaridad. Con razón, pues, esperaba Sartre que sus discrepancias con los marxistas quedasen reducidas a un malentendido sin fundamento.

Pero, en contra de lo esperado por Sartre, su "Mise au point" no sólo no dispuso las diferencias entre él y los marxistas, sino que dió motivo incluso a que éstos prosiguieran su ofensiva ideológica contra el existencialismo con más ardor todavía. En efecto, el periódico comunista *Action* se sirvió del escrito de Sartre para comenzar con la publicación de toda una serie de artículos críticos. De entre ellos merece mención especial el publicado por Henri Lefebvre el 8 de junio de 1945 bajo el título "Existentialisme et Marxisme: Réponse a une mise au point". Lefebvre, por entonces todavía apologeta incondicional de la línea ideológica del Partido, acusaba a Sartre, en el plano filosófico, de sostener posiciones idealistas y subjetivistas, propias de la filosofía burguesa decadente; y, en el nivel político, de colaborar con las fuerzas reaccionarias y sus intereses,

<sup>12</sup> Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant*, ed. cit.; p. 669.

<sup>13</sup> En sus *Entretiens sur la politique*, Sartre explica que su "Mise au point" es un "...article de conciliation ou j'essayais de montrer dans quelle mesure mes propres idées pouvaient s'inspirer du marxisme ou, en tout cas, dans quelle mesure elles pouvaient ne pas être désavouées par un marxiste". (p. 72) Sobre esto consúltese también: Simone de Beauvoir, *La force des choses*, ed. cit.; pp. 19 y 55.

<sup>14</sup> Cf. Jean-Paul Sartre, "A propos de l'existentialisme: Mise au point", ed. cit.; p. 655.

desviando la atención de los lectores de los verdaderos problemas socio-políticos.

En esta atmósfera de hostilidad intelectual se sitúa el segundo intento de Sartre por defender su filosofía contra los reproches que se le formulaban desde las más distintas posiciones. Nos referimos a la conferencia: "L'Existentialisme est un humanisme", dada por Sartre el 28 de octubre de 1945 en el "Club Maintenant". Como el título mismo de su conferencia permite suponer, Sartre quiere poner de manifiesto fundamentalmente el carácter humanista de su filosofía existencialista. Por ello nos parece oportuno comenzar la breve consideración de esta ponencia determinando con exactitud cuál es el sentido que Sartre concede al concepto de humanismo.

Por humanismo, nos dice Sartre, se puede entender una teoría que ve al hombre como fin y valor superiores. En este sentido el humanismo mentaría una especie de religión natural del hombre, pues éste es elevado a la dignidad de una esencia perfectamente acabada que es objeto de veneración. Pero un humanismo semejante es, a los ojos de Sartre, absurdo; porque, para que el ser humano pueda ser elevado a la categoría de un fin superior, hace falta que el hombre estuviese en condiciones de emitir un juicio sobre la superioridad de su ser y de sus acciones. Mas el hombre no puede emitir un juicio de conjunto sobre el hombre, ya que el ser humano no es ninguna realidad acabada, plena. Al contrario, el hombre es una nada de ser, está siempre por hacer. Así precisa Sartre que "l'existentialiste ne prendra jamais l'homme comme fin, car il est toujours à faire".<sup>15</sup> Y mucho menos se ha de creer en una humanidad a la que tuviésemos que rendir culto a la manera del *Grand Etre* de A. Comte. De este humanismo cerrado sobre sí mismo, que desemboca en el fascismo, se distancia Sartre con toda claridad.

Existe, sin embargo, otro tipo de humanismo, el existencialista, cuyos rasgos fundamentales son formulados por Sartre en estos términos: "l'homme est constamment hors de lui-même, c'est en se projetant et en se perdant hors de lui qu'il fait exister l'homme et, d'autre part, c'est en poursuivant des buts transcendants qu'il peut exister; l'homme étant ce dépassement et ne saisissant les objets que par rapport à ce dépassement, est au coeur, au centre de ce dépassement. Il n'y a pas d'autre univers qu'un univers humain, l'univers de la subjectivité humaine. Cette liaison de la transcendance, comme constitutive de l'homme —non pas au sens

<sup>15</sup> Jean-Paul Sartre, *L'Existentialisme est un humanisme*, Paris (Nagel) 1970; p. 92.

où Dieu est transcendant, mais au sens de dépassement— et de la subjectivité, au sens où l'homme n'est pas enfermé en lui-même mais présent toujours dans un univers humain, c'est ce nous appelons l'humanisme existentialiste".<sup>16</sup>

La lectura atenta de este pasaje muestra que la tesis que sirve de base a este humanismo existencialista no es otra que aquella tesis, fundamental en la filosofía de Sartre, que propone la preeminencia de la existencia sobre la esencia en el ser del hombre. Una naturaleza humana, en esencia, una idea del hombre, sólo podrían concebirse, si con anterioridad al afloramiento del hombre en el mundo existiera un demiurgo, un Dios que crease al hombre según el modelo de una idea eterna. De esta suerte cada hombre concreto sería una realización singular de la idea divina del Hombre. Con ello la existencia del hombre se vería subordinada a una esencialidad predeterminada. Lo cual significaría, a su vez, la total anulación de la libertad humana. El Dios creador de la teología y la filosofía cristianas es, para Sartre, no la fuente original que hace posible y vitaliza la libertad del hombre, sino la muerte de la libertad humana.

Ahora bien, en Sartre, la existencia o no existencia de Dios no presenta propiamente un problema a discutir. Como Nietzsche, proclama Sartre que Dios ha muerto. Para él la muerte de Dios es más bien un dogma. Y su existencialismo pretende ser rigurosamente coherente con este dogma. Es decir que Sartre no quiere caer en la incoherencia de suprimir la idea de Dios y mantener, por otra parte, la noción metafísica de una naturaleza humana, como fue el caso, según su opinión, en el ateísmo del siglo XVIII. Suprimido Dios, la idea de que el hombre existe en conformidad con una esencia que le precede pierde todo fundamento. Por esto afirma Sartre que su existencialismo es más coherente que el ateísmo de los filósofos del siglo XVIII, porque "il déclare que si Dieu n'existe pas, il y a au moins un être chez qui l'existence précède l'essence, un être qui existe avant de pouvoir être défini par aucun concept et que cet être c'est l'homme..."<sup>17</sup>

Que no hay una *natura humana*, que en el hombre la existencia precede a la esencia, quiere decir que el hombre aflora en el mundo como una nada de ser, y no como el poseedor o participante de una esencialidad perfectamente acabada. La acentuación de esta radical indigencia ontológica, de esta imperfección fundamental del hombre —que en la auto-

<sup>16</sup> *Ibid.*; pp. 92-93.

<sup>17</sup> *Ibid.*; p. 21.

comprensión sartriana constituye no la humillación sino la grandeza del hombre y su dignidad porque es expresión de la radical libertad humana— nos permite ver con mayor claridad aún en qué medida el existencialismo profesado por Sartre se aparta del humanismo tradicional. Mientras éste se asienta en la idea de la humanidad como especie acabada, el existencialismo sartriano se funda en el convencimiento de que el hombre no es nada con anterioridad a su proyecto existencial, y se entiende como un humanismo de nuevo cuño: un humanismo del hombre que se hace y se realiza a sí mismo; un humanismo de la libertad que, en cuanto llamamiento a un hombre cuyo ser es el hacer, termina con la ilusión metafísica de una naturaleza humana predeterminada de la cual cada individuo sería una realización particular.

Asentada la tesis de que el hombre es su libertad, pasa Sartre a la elucidación de los rasgos fundamentales de la moral implicada en su doctrina de la libertad. En primer lugar, nos advierte que su existencialismo se opone decididamente a la moral laica francesa de finales del siglo XIX. Para los representantes de esta moral laica se trata principalmente de "supprimer Dieu avec le moins de frais possible".<sup>18</sup> Lo cual les lleva a una incoherencia similar a la que cometieron los filósofos ateos del siglo XVIII. Pues los moralistas laicos declaran, ciertamente, que Dios es una hipótesis inútil, pero persisten a la vez en la afirmación de que, para que haya una moral, es preciso que existen valores apriorísticamente obligatorios. También en este plano moral, el existencialismo sartriano desea ser más coherente y proclama que el acontecimiento de que Dios ha muerto comporta la desaparición de la condición posibilitante de un orden moral preestablecido y obligatorio a priori. La frase: Dios no existe, mienta, pues, para Sartre, no solamente la muerte de un mito personificado. Ella anuncia, además, y más bien, que no hay ningún mundo inteligible en el que el hombre pueda encontrar valores eternos que legitimen sus actos. Que Dios no existe, significa, por tanto, que el hombre está abandonado a sí mismo, que existe en radical desamparo. Así escribe Sartre: "Si... Dieu n'existe pas, nous ne trouvons pas en face de nous des valeurs ou des ordres qui légitimeront notre conduite. Ainsi, nous n'avons ni derrière nous, ni devant nous, dans le domaine lumineux des valeurs, des justifications ou des excuses. Nous sommes seuls, sans excuses".<sup>19</sup>

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 34.

<sup>19</sup> *Ibid.*; p. 37.

Falsearíamos, sin embargo, muy profundamente el pensamiento de Sartre, si interpretásemos esta negación de un ámbito axiológico a priori en el sentido de una negación global y rotunda del problema ético en general. No discutimos que una filosofía consecuentemente atea pueda extremarse por su misma lógica interna hasta la negación de toda cuestión moral. Pero el hecho es que el existencialismo sartriano no cumple este paso. Sartre no niega la naturaleza humana, no proclama la inexistencia de Dios, no liquida el reino de los valores eternos, para concluir de ello un amoralismo desenfrenado. De ninguna manera. En el fondo, el propósito de Sartre es el de desenmascarar la moral basada en el "esprit de sérieux" como una construcción engañosa de la "mauvaise foi", pues ese "esprit de sérieux" no expresa otra cosa sino un error; un error que consiste fundamentalmente en que el hombre substancializa y objetiva los valores morales, en que hipostasía lo que en realidad es una creación de su subjetividad y lo contempla como una entidad ideal que le es pre-dada.

Este claro desprecio de una moral de valores constituidos significa, entendido positivamente, un llamamiento a una actitud ética centrada en la libertad. Es obvio que no se trata aquí de una libertad que consista en el mero poder decir sí o no a una tabla de valores de validez incondicional, sino que se trata más bien de una libertad que inventa y crea sus propios valores en el movimiento realizante de sí misma. Así, pues, lo que Sartre ha procurado poner en claro con la negación de la naturaleza humana, con el rechazo de Dios y de un orden moral valedero a priori, es que la raíz fontal de todo valor se encuentra, sola y únicamente, en la libertad humana.

El valor aflora en el mundo en y por la opción individual concreta mediante la cual el hombre escoge la significación de las cosas. El valor es, dicho brevemente, el sentido que el hombre escoge. "...la valeur n'est pas autre chose que ce sens que vous choisissiez".<sup>20</sup> Por esto, porque los valores no son predados al hombre como entidades ideales, trascendentes e independientes de la subjetividad humana, sino que son creados e inventados por la libertad que se realiza en acto, ellos no representan ni puntos de apoyo, ni líneas directrices para la conducta humana. Por esta misma razón los valores no ofrecen al hombre ni excusas, ni justificaciones. Abandonado a sí mismo, el hombre debe elegir, es decir, inventar el sentido de su vida en el desamparo más completo, sin apoyo, sin poder

<sup>20</sup> *Ibid.*; pp. 89-90.

recurrir a un conjunto de reglas o a un orden de normas. La elección, por la que el valor viene al mundo, es elección espontánea, indeducible, pues ella no es otra cosa que la libertad humana misma.

En este contexto cabría preguntarse si esta elección espontánea no representa un simple acto caprichoso. Preguntado de otra forma, ¿la elección espontánea no mentará acaso más que una mera expresión nueva del "acte gratuit" de Gide? De ninguna manera. Porque entre la elección autónoma y el "acte gratuit" media una gran diferencia; una diferencia que, según Sartre, se asienta sobre su propia concepción del hombre como existente que se encuentra siempre comprometido en una situación determinada, y que consiste, consecuentemente, en que la elección autónoma se cumple en el cuadro de una situación concreta. Lo que impide o elimina la gratuidad de la elección es, en la opinión de Sartre, el compromiso del hombre en una situación organizada. "...l'homme se trouve dans une situation organisée, où il est lui-même engagé, il engage par son choix l'humanité entière, et il ne peut pas éviter de choisir... Sans doute, il choisit sans se référer à des valeurs préétablies, mais il est injuste de le taxer de caprice".<sup>21</sup>

A fin de establecer la característica fundamental de su moral existencialista, Sartre establece una comparación entre la elección moral y la creación de una obra artística, advirtiendo expresamente que se trata sólo de una comparación, y no de un intento de reducir la moral a una suerte de esteticismo. Sobre un cuadro de Picasso, así argumenta Sartre, sería absurdo decir que es gratuito; o reprocharle que, para pintar el cuadro, no se ha ajustado a los valores de un canon estético predeterminado. El artista inventa los valores estéticos en y por el compromiso mismo con la obra de arte. En el plano moral se encuentra también esta actitud inventiva, creadora. Ni en las normas abstractas del kantismo, ni en las reglas generales de la moral cristiana puede encontrar el hombre indicaciones sobre lo que ha de hacer. El hombre, precisamente porque es su libertad, está condenado a inventar los valores y su jerarquía. Así puede afirmar Sartre que: "Ce qu'il a de commun entre l'art et la morale, c'est que, dans le deux cas, nous avons création et invention".<sup>22</sup>

Para Sartre, pues, la moral existencialista debe ser entendida como una moral concreta de la creación y de la invención de los valores. Y desde esta perspectiva puede emitir un juicio y declarar que: "...tout homme qui

<sup>21</sup> *Ibid.*; p. 74-75.

<sup>22</sup> *Ibid.*; p. 77.

se réfugie derrière l'excuse de ses passions, tout homme qui invente un déterminisme est un homme de mauvaise foi".<sup>23</sup> Pero, si no hay valores preestablecidos de obligatoriedad universal, si nada ni nadie puede prescribir al hombre lo que debe o no debe hacer, ¿no se podría objetar entonces que resulta completamente indiferente el que el hombre opte desde la inautenticidad o desde la autenticidad?

Consecuentemente responde Sartre que, en rigor, no hay ninguna razón para que el hombre no se decida por un proyecto inauténtico. No obstante, añade moralizadamente que la inautenticidad es un error y una mentira. El hombre que pretende que hay valores objetivos dados previamente a su proyecto libre, en lugar de tomar conciencia de que su libertad es la que hace emerger los valores en el mundo, vive en la mentira de la inautenticidad. El hombre puede elegir, naturalmente, el vivir en esta mentira, en este error, pero la "attitude de stricte cohérence est l'attitude de bonne foi",<sup>24</sup> es decir, la actitud en la que el hombre reconoce su libertad plena y sabe que su elección no pende más que de sí mismo. A esto añade Sartre que: "...si une fois l'homme a reconnu qu'il pose des valeurs, dans le délaissement, il ne peut plus vouloir qu'une chose, c'est la liberté comme fondement de toutes les valeurs... les actes des hommes de bonne foi ont comme ultime signification la recherche de la liberté en tant que telle".<sup>25</sup>

Desde este pasaje se hace comprensible que, para Sartre, la libertad no es solamente fundamento de los valores y de su jerarquía, sino también el valor supremo, el valor por excelencia; y, en cuanto tal, puede fungir, por decirlo así, como el criterio en base al cual puede ser leída la significación ética de las acciones humanas. Del reconocimiento de que la libertad crea los valores, deduce Sartre, de hecho, un principio normativo, pues, tan pronto como el hombre ha descubierto la libertad en cuanto fundamento del valor, no *debe* querer ("il ne peut plus vouloir") más que su libertad.

El hombre auténtico debe, pues, querer la libertad por la libertad. Tal es el principio normativo de la ética sartriana. La pregunta que se nos plantea ahora es la de esclarecer si este principio mienta simplemente una máxima de carácter estrictamente individual que desemboca en un solipismo ético o si, en cambio, puede ser tomado como la base a partir de la cual se hace posible fundar una comunidad humana solidaria. Para elucidar esta cuestión, se impone en primer lugar determinar con exactitud el

<sup>23</sup> *Ibid.*; pp. 80-81.

<sup>24</sup> *Ibid.*; p. 82.

<sup>25</sup> *Ibid.*; p. 82.

sentido del punto de partida de la filosofía sartriana.

Sartre concede de buen grado que su existencialismo parte, en efecto, de la subjetividad del individuo. Pero dado que este punto de partida ha servido de pretexto a los impugnadores del existencialismo —y de modo especial a los marxistas— para lanzar el reproche de que esta corriente de pensamiento amuralla al hombre en su subjetividad individual, y que representa, por consiguiente, una variante del subjetivismo propio del pensamiento burgués decadente, Sartre se ve obligado a explicar el sentido y las explicaciones del punto de partida de su filosofía. El partir del *cogito* no se puede remontar a una decisión previa de naturaleza política, es decir, el existencialismo parte del *cogito* no porque se quiera situar desde un principio en el terreno espiritual de la burguesía, sino porque pretende ser "une doctrine basée sur la vérité".<sup>26</sup>

Sartre parte, pues, del *cogito* por razones de estricta índole filosófica. Está convencido, en efecto, de que sólo por la interrogación del *cogito* podemos acceder a una verdad irreductible y apodíctica, cual es la de la conciencia que se capta a sí misma sin intermediario alguno. Y precisamente porque se fundamenta en esta verdad absoluta, el existencialismo no solamente puede definirse como una teoría humanista, sino presentarse además como la única teoría que hace justicia a la peculiar dignidad humana en cuanto que es la única que, interpretando al ser humano como un ser-cabe-sí, no degrada al hombre a un objeto.

Pero esta subjetividad que la interrogación del *cogito* devela como verdad apodíctica y que el existencialismo toma como su punto de partida no es, en verdad, una subjetividad estrictamente individual. No se trata de un *cogito* que, como en Descartes, descubre única y exclusivamente la propia subjetividad, separada y aislada de los otros. Se trata más bien de una subjetividad que, en la misma aprehensión de sí como subjetividad, se descubre en presencia de los otros. El punto de partida es, por tanto, el *cogito* cartesiano, pero ampliado; o sea, un *cogito* que descubre no solamente la subjetividad propia, sino también, y al mismo tiempo, la de los otros: "l'homme qui s'atteint directement par le cogito découvre aussi tous les autres, et il les découvre comme la condition de son existence".<sup>27</sup> Desde este presupuesto puede Sartre afirmar, contra el reproche del subjetivismo, que su existencialismo es propiamente una teoría de la intersubjetividad.

<sup>26</sup> *Ibid.*; p. 63.

<sup>27</sup> *Ibid.*; p. 66.

El reino humano es intersubjetivo. El hombre se elige, pues, en un mundo intersubjetivo. Y de esta forma la decisión del hombre singular no compromete únicamente a su individualidad, sino también la humanidad toda. El hombre, porque se elige, es responsable de su manera de ser; pero, dado que al elegirse elige a todos los hombres, la elección de sí mismo lo hace responsable de todos los otros.<sup>28</sup>

Esta sucinta explicación del punto de partida de la filosofía sartriana nos permite ver el contexto en el que es formulado el principio: el hombre debe de querer la libertad por la libertad. A su luz se nos muestra también la base a partir de la cual debe ser entendido este principio. Si el hombre en su emergencia misma como sujeto está en presencia de los otros, si al elegirse elige también a los otros, entonces es claro que él no puede elegir su libertad sin elegir a la vez la libertad del prójimo. En la elección misma de nuestra propia libertad, en la decisión de querer la libertad, explica Sartre: "... nous découvrons qu'elle dépend entièrement de la liberté des autres, et que la liberté des autres dépend de la nôtre".<sup>29</sup> Con lo cual resulta evidente que el principio normativo: tú debes de querer la libertad por la libertad, no mienta una mera máxima solipsista. Según Sartre este principio implica la exigencia de respetar la libertad de nuestros semejantes y por ello permite determinar con exactitud el comportamiento ético sobre cuya base debe fundarse una comunidad humana auténtica, a saber, que la acción de cada uno se configure de tal manera que no hiera la libertad del otro. La realización de la libertad propia reclama e incluye la realización de la libertad ajena. Cambiando un tanto el imperativo categórico de Kant, expresa Sartre esta exigencia de su principio normativo en los términos siguientes: "...je suis obligé de vouloir en même temps que ma liberté la liberté des autres, je ne puis prendre ma liberté pour bout, que si je prends également celle des autres pour bout".<sup>30</sup>

Pero no podemos pasar por alto que con el planteamiento de la exigencia de tomar la libertad ajena, igualmente que la propia, como meta suprema de la acción, Sartre formula una máxima que, según nos parece, no se puede deducir de la posición fundamental ontológica expuesta en *L'être et le néant*. Más aún, esta máxima parece estar en evidente contradicción con la explicación antagónica del ser-para-otro. En su primera gran obra filosófica había mostrado Sartre, en efecto, que todo intento por conservar la libertad propia y la libertad ajena al mismo

<sup>28</sup> Cf. *Ibid.*; pp. 24-25.

<sup>29</sup> *Ibid.*; p. 83.

<sup>30</sup> *Ibid.*; p. 83.

tiempo en tanto que libertades, está siempre condenado a fracasar. Desde la perspectiva de la exclusión mutua de las libertades, escribía Sartre entonces, "voudrais-je même agir, selon les préceptes de la morale kantienne, en prenant pour fin inconditionnée la liberté de l'Autre, cette liberté deviendrait transcendance-transcendée du seul fait que j'en fais mon but".<sup>31</sup>

A partir de esta posición fundamental la máxima postulada en la conferencia sobre el existencialismo resulta una máxima irrealizable. Todavía más, aparece como contradictoria en sí misma, pues exige que el individuo obre de tal manera que en su obrar tome la libertad del otro como un fin. Pero esto, como se ve en la cita aducida, es contradictorio, puesto que, por el hecho mismo de tomar la libertad del prójimo como meta, estoy ya trascendiendo esa libertad, es decir, que me estoy elevando por encima de ella; y con esto la degrado por consiguiente a una libertad objetivada, muerta. Así, pues, la libertad del otro nos escapa justamente cuando pretendemos realizarla con nuestra acción. En nuestras manos no queda sino una libertad cosificada, muerta.

Por esta breve observación se hace comprensible que la exigencia de tomar la libertad ajena como meta implica un reconocimiento recíproco de las libertades individuales que no se puede deducir de la explicación del ser-para-otro llevada a cabo en *L'être et le néant*. Podríamos decir, pues, que si la exigencia de respetar la libertad del otro debe ser tomada en serio, si ese "tú debes promover en tu acción la libertad ajena", no debe permanecer como una palabra vacía, como un mero postulado infundamentado, entonces tiene Sartre que abandonar su posición fundamental del ser-para-otro, o, por lo menos, modificarla hasta tal punto que se pueda descubrir en ella una posibilidad verdadera para superar el rígido e irreconciliable antagonismo entre las libertades. Y el desarrollo ulterior del pensamiento de Sartre nos autoriza a afirmar que él, si bien no renuncia del todo a la tesis del conflicto, sí modifica profundamente su concepción antagónica del ser-para-otro. Esta modificación alcanza su sistematización filosófica en la *Critique de la raison dialectique*, obra en la que Sartre, sin duda alguna bajo la influencia de la doctrina del materialismo histórico, explica que el fundamento de todos los antagonismos entre los hombres no es otro que la "rareté matérielle". Mientras la vida de los hombres sea determinada por la "rareté matérielle", las relaciones interhumanas se desarrollarán en el cuadro del conflicto. Pero esta situación antagónica no es declarada ahora como insuperable. Por el

<sup>31</sup> Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant*, ed. cit.; p. 479.



contrario, precisamente porque se basa en un fenómeno socio-histórico que puede ser suprimido por la praxis transformadora, Sartre reconoce ahora que el hombre tiene la posibilidad de romper el círculo infernal del conflicto y de establecer una vida común armonizada en la libertad.

Hemos de tener presente, sin embargo, que esta modificación y la posibilidad que lleva consigo de suprimir el antagonismo entre los hombres, aparecen en el marco de ese viraje que es determinante para todo el desarrollo posterior del pensamiento de Sartre y que, sucintamente dicho, se expresa en el paso de una filosofía de la conciencia a una filosofía de la realidad histórica de carácter socio-político asentada en el marxismo. Pero en *L'Existentialisme est un humanisme*, Sartre, aún cuando dice que su doctrina suscribe muchas de las descripciones marxistas,<sup>32</sup> no hace ninguna declaración que pudiese ser tomada propiamente como un verdadero prelude de su giro posterior hacia el marxismo. En realidad, para la época de la conferencia sobre el existencialismo, Sartre se encuentra todavía muy lejos de haber comprendido la esencia de la dialéctica histórica marxista. Por ello pensamos que la exigencia del reconocimiento mutuo de las libertades, planteada en esta conferencia, no se puede entender como consecuencia de una revisión o modificación de la concepción original de la libertad, hecha a la luz de una posición fundamental insertada en el marxismo.

A nuestro parecer, y dejando de lado la cuestión de que en su conferencia Sartre no nos dice absolutamente nada acerca de la posibilidad concreta de realizar la máxima planteada, la exigencia de tomar la libertad ajena como meta de la acción no se puede deducir del ser-para-otro, tal como fue expuesto en *L'être et le néant*, ni remontarse tampoco a un acercamiento de Sartre a la teoría marxista. El postulado ético planteado por Sartre aparece más bien como un postulado que proviene, para emplear una formulación de F.v. Krosigk, "aus einer merkwürdigen Verbindung von existentialistischer Freiheitslehre und Kant'scher Moraltheorie".<sup>33</sup>

Que la máxima ética postulada por Sartre tiene su origen en Kant, habla solamente a favor de la suposición de que nuestro filósofo, para el tiempo de su conferencia sobre el existencialismo, no tiene todavía una idea concreta y clara de esa "morale d'action et d'engagement"<sup>34</sup> que, en su

<sup>32</sup> Cf. Jean-Paul Sartre, *L'Existentialisme est un humanisme*, ed. cit.; p. 135.

<sup>33</sup> F.v. Krosigk, *Philosophie und politische Aktion bei Jean Paul Sartre*, München, Beck, 1969; p. 86.

<sup>34</sup> Cf. Jean-Paul Sartre, *L'Existentialisme est un humanisme*, ed. cit.; p. 63.

opinión, está latente en su doctrina de la libertad.

Y si el propósito de Sartre en *L'Existentialisme est un humanisme* era el de explicitar esta moral, entonces hay que decir que su intento se ha mostrado como un fracaso; esto no sólo porque la máxima planteada: "tú debes tomar la libertad extraña como meta", aparece en clara contradicción con el ideal ontológico de *L'être et le néant*, sino también porque la pregunta que entonces surge, a saber, la pregunta por el "cómo" he de actuar para que mi acción dé cuenta también de la libertad del otro, no recibe ninguna respuesta. De hecho, Sartre necesitará un largo camino de aprendizaje de lo real para darle una significación práctica y concreta a esa vaga indicación sobre una moral de la liberación y de la salvación.

Pero, aún cuando el propósito de Sartre por determinar concretamente el contenido de su moral existencialista se demuestra como un fallo, no puede negarse que las exigencias éticas planteadas en su conferencia hacen patente, por lo menos, que él está a la búsqueda de una moral de la acción política liberadora. Que, sin embargo, el camino propuesto en esta conferencia es un extravío, es decir, que la doctrina de una libertad carente de todo contenido, de una libertad que se comprende en radical independencia con respecto a las condiciones sociales e históricas, no puede ser el fundamento apropiado para esbozar una ética semejante, lo vislumbró Sartre aparentemente muy pronto. Pues ya en 1947, según testimonia Francis Jeanson, consideraba su conferencia como un "erreur".<sup>35</sup>

A la luz de las consideraciones anteriores se ve con claridad que el esfuerzo de Sartre por defender su existencialismo en el sentido de una filosofía humanista de la acción dista mucho de ser convincente y que su argumentación carece de la consecuencia necesaria. Son muchas, en efecto, las inseguridades, las conclusiones no fundadas e incluso las

<sup>35</sup> Francis Jeanson, *Le problème moral et la pensée de Sartre*, Paris, Seuil, 1965; p. 36. Véase también, del mismo autor, *Sartre dans sa vie*, Paris, Seuil, 1974, p. 156. Por su parte Michel Contat y Michel Rybalka dicen lo siguiente sobre esta conferencia de Sartre: "C'est d'ailleurs le seul volume que Sartre ait en grande partie renié", *Les écrits de Sartre*, ed. cit.; p. 132. Conviene señalar, además, que en los años 1947-1949 Sartre se ocupa en escribir la moral prometida al final de *L'être et le néant*. Efectivamente, en estos años él escribió numerosos cuadernos agrupados bajo el título: *Notes pour une Morale*. De estos cuadernos, de los cuales se conserva solamente el primero, se publicaron primeramente estos dos breves extractos: "Le Noir et le Blanc aux Etats-Unis" (*Combat*, 6 de junio de 1949) y "Sur la bêtise" (*Magazine Littéraire*, septiembre de 1975, N° 103/104). Según informa Sartre sus *Notes pour une Morale*, que debían ser publicadas bajo el título: *L'Homme*, son en primera línea una discusión con el marxismo (Cf. *Situations*, X, ed. cit.; p. 192). En su opinión, el fracaso de su moral debe atribuirse a su desconocimiento, en esta época, de la dialéctica marxista y a la ignorancia de la lucha de clases. Esta afirmación se ha visto confirmada hace poco con la publicación de dos amplios fragmentos de las *Notes pour une Morale*. Cf. Jean-Paul Sartre, "La Grande Morale. Extraits d'un Cahier de notes (1947)", en: *Obliques* 18/19 (1979) 249-262.

contradicciones en el interior de su línea argumentativa. Con todo creemos que este capítulo de su pensamiento, por más allá de todas esas limitaciones, tiene y conservará el valor indiscutible de ser un testimonio vivo de su apasionada búsqueda de la verdad, sin miedo a equivocarse, a caer en contradicciones o a cuestionarse radicalmente a sí mismo y a su obra. Visto desde esta perspectiva este período del pensamiento de Sartre puede tomarse como un ejemplo de la puesta en práctica de esa máxima de honradez intelectual que él elevó a norma rectora de su vida filosófica: pensar siempre contra sí mismo. Y su evolución posterior —que no puede ser objeto de estudio en este breve artículo— lo prueba suficientemente.<sup>36</sup>

*Katholische Universität Eichstätt*

---

<sup>36</sup> Estando este artículo en prensa, Simone de Beauvoir ha publicado: Jean-Paul Sartre, *Cahiers pour une morale*, Paris, 1983.