

GERENCIA  
DEL TIEMPO  
ENSAYOS SOBRE SARTRE

CARLA CORDUA

1994

*Gerencia del tiempo*

*A Roberto y a Cristián  
que forman conmigo  
una familia de lectores  
de Sartre*

## Sumario

Prólogo .....	IX
Sartre, el retratista.....	I
Sartre y la crítica de la filosofía de la historia .....	27
Los <i>Cuadernos para una Moral</i> .....	67
Sartre y la filosofía moral .....	77
Sartre lee a Heidegger .....	109
La conversión de la libertad.....	127
Vargas Llosa sobre Sartre y Camus .....	185
Bibliografía .....	195
Índice analítico .....	199

## Prólogo

Los ensayos de este libro giran todos alrededor de la teoría de la libertad de Sartre, tal como el pensador la concibió y expuso en obras tempranas como *El ser y la nada* y *San Genet, comediante y mártir*. Creemos que esta idea y también algunos de los temas con los que está estrechamente asociada, poseen un interés filosófico durable a pesar de las dificultades internas que tanto su autor como la crítica detectaron en esta primera versión de la teoría. Sartre mismo nunca renunció a su idea inicial de libertad humana no obstante las paradojas y los tropiezos teóricos que resultaban de combinarla con las posiciones que fue adoptando posteriormente con el propósito de superar las dificultades descubiertas. La publicación reciente de varios escritos póstumos de Sartre y también de sus cartas y cuadernos de notas, ha abierto nuevas perspectivas sobre la obra temprana y mantenido viva la discusión de su contenido.

Estos ensayos discuten la concepción sartreana de la libertad enfocándola diversamente con el fin de exhibir sus varios lados principales. Lo que se descubre de esta manera posee, sin embargo, una unidad fácilmente perceptible. La existencia libre es, según Sartre, la empresa de un agente que se mantiene en vilo sólo gracias a su proyección de un futuro o de su proyecto de ser. La realidad humana, en el caso de cada individuo, no consiste sino en elegirse y en administrar y dirigir el tiempo de la existencia hacia la realización del ser elegido. Ser humano es ser el gerente del tiempo de la existencia. La frase que sirve de título al libro, ‘gerencia del tiempo’, expresa brevemente lo más característico de la idea de libertad de Sartre.

“Sartre, el retratista” examina, a propósito de un escrito de

Sartre sobre la imposibilidad de representar a las personas pictóricamente (*Visages*, 1948) el problema de cómo interpretar la constante dedicación del filósofo tanto al retrato hablado como al autorretrato. Pues la metafísica sartreana del cuerpo excluye la posibilidad de que la conciencia se haga patente en él. Un hombre es sus actos, no su apariencia. ¿En qué consiste, entonces, ‘pintar mediante palabras’, según la expresión de Sartre?

El segundo ensayo, “Sartre y la crítica de la filosofía de la historia” presenta las consecuencias de la negación sartreana de una naturaleza humana fija para la teoría filosófica de la historia. El ensayo confronta, en particular, el aporte sartreano a la crítica de esta disciplina filosófica con el de Heidegger, que intenta radicalizar el concepto de historia introduciendo la idea de una historicidad no sólo de la existencia humana sino de la verdad, que siempre ha sido concebida como extrahistórica.

Bajo el título de “Los Cuadernos para una moral” ofrecemos una presentación general del contenido del libro del mismo título, redactado por Sartre entre 1947 y 1949 y publicado póstumamente en 1983. Para poder discutir la controvertida cuestión de las relaciones de la obra de Sartre con la moral filosófica —el tema del cuarto ensayo de este volumen— es preciso ofrecer primero al lector un panorama de los escritos que Sartre dedicó al tema y renunció luego a publicar en vida.

“Sartre y la filosofía moral” se refiere a la cuestión disputada de si cabe atribuirle a Sartre la formulación de una moral filosófica. El ensayo se resuelve por la negativa en esta discusión y presenta argumentos de diversa índole para justificar su posición. No sólo es falso que Sartre haya propuesto una moral en el sentido de la tradición ética que va de Aristóteles a Kant, que es la única que podemos llamar filosófica en un sentido determinado y claro, sino que una posición moral formulable filosóficamente resulta imposible en el contexto de una ontología fenomenológica como la que Sartre practica desde el comienzo de su carrera. El proyecto de teoría moral

de Sartre queda inconcluso y el autor se niega, mientras vive, a publicar las notas preparatorias del mismo.

“Sartre lee a Heidegger” es un estudio de las relaciones entre el pensador francés y el filósofo alemán durante el período que precede a la redacción y publicación de “El ser y la nada”. Pretende fijar el monto de la deuda intelectual de Sartre con la obra temprana de Heidegger; concluye que esta deuda es de escasa importancia para la obra de Sartre. El ensayo se basa en escritos biográficos y testimoniales de varios autores y en las cartas del período de Sartre a Simone de Beauvoir y a otras personas. Su fuente principal, sin embargo, son *Les carnets de la drôle de guerre*, publicados póstumamente en 1983. Estos “Cuadernos de la guerra boba” son una especie de diario intelectual que Sartre llevó durante su servicio como soldado en la guerra mundial y durante los meses de la prisión alemana. En ellos se refiere frecuentemente a la importancia del pensamiento de Heidegger para su nueva manera de pensar. El ensayo de este volumen propone líneas generales para una interpretación de las relaciones de Sartre con Heidegger.

El ensayo dedicado a “La conversión de la libertad” es un examen sistemático de una cuestión controvertida de cuya solución depende la interpretación de la teoría de la libertad humana de Sartre. ¿Es la mala fe un ingrediente necesario de la libertad humana, según Sartre, o existe la posibilidad de una conversión que limpie a la existencia libre de la mala fe? Este es el más extenso de los ensayos del presente volumen debido a que el problema de la conversión de la libertad tiene consecuencias para casi todos los ámbitos de la obra sartreana. La discusión toma en cuenta trabajos de períodos bastante distantes de la biografía intelectual de Sartre, desde el ensayo temprano dedicado a la trascendencia del *ego* de 1936 hasta los escritos de la década de los 50, en que Sartre redacta el libro sobre Genet, que contiene una de sus mejores exposiciones de la teoría de la libertad. La conclusión del ensayo es relativamente negativa: el tema de una conversión de la libertad no recibe un tratamiento que

## XII GERENCIA DEL TIEMPO

lo convierta en una tesis filosófica críticamente examinable y evaluable. La conversión de la libertad constituye un eslabón subdesarrollado de la teoría sartreana que introduce cierta indeterminación en la idea de libertad de Sartre.

Finalmente, “Vargas Llosa sobre Camus y Sartre” discute un libro dedicado por el escritor peruano a los dos autores franceses del título. En él Vargas Llosa habla de la influencia que los libros de estos pensadores ejercieron sobre su propio desarrollo intelectual. El ensayo del presente volumen considera el impacto de estos escritores europeos sobre un intelectual de nuestro continente y trata de evaluar críticamente las reacciones del sudamericano frente a las ideas morales, políticas y culturales recibidas de fuera.

La Bibliografía consta de dos partes: una dedicada a las obras de Sartre citadas en los ensayos y sus correspondientes abreviaturas y la otra dedicada a los principales títulos de la literatura secundaria que discute los asuntos tratados en este volumen.

Deseo agradecer a la *Revista Latinoamericana de Filosofía* (Buenos Aires), a la *Revista Agustiniana* (Madrid) y a *Diálogos* (Río Piedras) que me hayan dado la autorización para reproducir en estas páginas los ensayos “Sartre y la moral”, “Sartre: la conversión de la libertad” y “Sartre lee a Heidegger”, publicados antes en las suyas.

*Isla Verde, febrero de 1994.*



La vie humaine concrète est une entreprise au milieu de l'Histoire.

SARTRE, *Cahiers pour une morale*, p. 52

C'est dans la mesure où la réalité-humaine a une autre dimension que le présent, c'est dans la mesure où elle est à soi-même à venir comme projet, que l'Être se dévoile à elle. En un mot, la connaissance est sur fond d'anticipation. Tout projet dévoile, tout dévoilement résulte d'un projet. Mais il ne s'agit pas ici d'une pure succession d'instantes dont chacun apporterait un *donné* qui ne serait que présence indifférencié d'Être. C'est à un être qui se jette vers l'avenir et qui décide de sa manière d'être que l'En-soi se révèle; en un mot, la vérité se révèle à l'action.

SARTRE, *Vérité et existence*, pp. 38-39

En esta edición electrónica, las notas impresas en la edición original al pie de página, se reproducen al final de cada capítulo.

## Sartre, el retratista

La glace m'avais appris ce que je savais depuis longtemps: j'étais horriblement naturel. Je ne m'en suis jamais remis.

*Les mots*

### I

Sartre ejerció copiosamente el antiguo arte de retratar con palabras y, siempre atento a lo que hacía, también especuló sobre el retrato. No resulta inmediatamente claro, sin embargo, cómo se las arregló para combinar ambas cosas pues, considerando lo que pensaba sobre el retrato,<sup>1</sup> tal vez debiera haberse abstenido de hacerlos. Pero siguió haciéndolos hasta el final,<sup>2</sup> sin abandonar las opiniones que lo habían llevado casi al extremo de negar la posibilidad del retrato. Tal como quedaron las cosas lo que tenemos, en su caso, es un retratista a pesar de todo.

Lo que Sartre dice del retrato se sigue de su idea de la libertad del individuo humano: el retrato de una persona no puede ser lo que todo el mundo cree pues es cuando menos dudoso que las personas sean retratables. No siendo cosas, o algo parecido a ellas, carecen de una manera de ser estable y determinada que se prestara para ser copiada tal cual en sus características patentes. Son especialmente los retratos que se parecen mucho a sus originales, más todavía que los que fracasan en la misión principal del retrato de copiar fielmente a su modelo, los que ponen de manifiesto los problemas que se le presentan al filósofo dualista cuando se ocupa del retrato. Pues, según Sartre, la dificultad no reside en una ocasional falta de retratistas o en que el arte de retratar haya perdido su función, sino en que no hay, en sentido propio, tal cosa como el original o el modelo. En el original radica, para esta opinión, el obstáculo principal con que tropiezan tanto la actividad de retratar como la reflexión

## 2 GERENCIA DEL TIEMPO

sobre la misma. ¿Cómo resolvió Sartre el problema? Lo que sabemos es que entró de lleno en la dificultad, tratando de hacer lo imposible y de pensarlo también.

### 2

Lo que Sartre llama “la realidad humana” carece de todo aquello que hace eminentemente representables, imaginables y plásticas a las cosas. Del hombre no se puede ni siquiera decir que es, de acuerdo con Sartre; pues, en sentido estricto, existe, o, más bien, es en el modo del haber de ser. De tal manera que conviene caracterizarlo como “falta de ser”, como estando perpetuamente a distancia de su ser. Si no hay una definición del hombre es porque carece de una esencia, que es lo que las cosas tienen de establemente determinado. “El hombre es libre”, dice Sartre, “quiere decir: no es más que lo que él mismo se hace”. No hay tal cosa como una “especie humana”,<sup>3</sup> sino sólo cada uno en su irrepetibilidad, habiendo de ser la determinación que él mismo se va dando mediante la elección de un fin, la inversión de su tiempo y de sus propios actos en la realización de este fin.

La concepción filosófica de la realidad humana se vale principalmente de los términos: conciencia, libertad, existencia, yo, nihilización, para comprenderla y explicarla. Lo que esta explicación dice es que, en último término, ser humano es ser el puro proceso temporal de autoafirmarse; esta afirmación es también, y a la vez, la actividad de negar toda atadura externa y de sustraerse a toda dependencia. En este suceder irreversible que somos, esta temporalidad dirigida por nosotros mismos hacia nuestro ser posible, todo es dinamismo, inestabilidad y provisoriedad. Ningún elemento de un tal proyecto en realización puede ser apartado del movimiento total, o siquiera cambiado de lugar. Ni el acontecer total puede nunca coincidir con una figura limitada mientras no se ha completado. Por eso no puede haber una representación plástica adecuada de este dinamismo siempre pendiente de

su próxima etapa, y de su meta a la espera de llegar a ser.

La filosofía, a pesar de que trabaja sólo con conceptos, esto es, con elementos no figurativos, tiene que superar ciertas dificultades características si quiere captar y exponer adecuadamente esta perpetua fuga hacia el ser proyectado que es la existencia. Aún el lenguaje filosófico corre el peligro de empantanar la insustancialidad de la existencia; ¿cómo decir que todo en ella depende de la ausencia de lo que le falta, sin conferirle una especie de presencia a esa ausencia? Esta condición es difícil de conocer y de exhibir en términos positivos, que son los que el lenguaje expresa más naturalmente. Cuánto más difícil resultará para las artes, que no pueden operar sin imágenes, líneas, sonidos, colores, palabras y otros elementos sensibles, representar a la realidad humana en su libertad, conservándola dinámica, inasible, indelimitable, insustancial. Se podría decir, tal vez, que lo que el retrato o la representación artística exhiben no es tanto la condición humana que piensa el filósofo, sino la identidad individual, el carácter de las personas. Esta proposición tiene, a mi juicio, mucho de verdad. Pero no le soluciona el dilema a Sartre. Pues, aunque Sartre no niega que hay tales cosas como la identidad y el carácter personales, dice de ellos que son objetividades inertes exteriorizadas en que la libertad que somos se nos ha tornado pasada y ajena. Lo que de verdad somos ahora es una protensión, un movimiento hacia la posibilidad elegida de ser, y esto es lo que podrá difícilmente ser captado por una figura en el espacio.

En 1948, cinco años después de la publicación de *El ser y la nada*, donde Sartre había explicado su teoría de la libertad, aparece *Visages, précédé de Portraits officiels*, un pequeño libro ilustrado por el pintor Wols. Contiene dos trabajos breves sobre el fenómeno de la libertad existente, esto es, del aparecer o la mostración del individuo libre en una figura sensible. El primero, “Retratos oficiales”, es, tácitamente, el reverso del segundo, “Rostros”, y este, por tanto, también sin mencionarlo, el reverso de aquél. Lo que encontramos en los retratos oficiales, sugiere Sartre, no son propiamente

#### 4 GERENCIA DEL TIEMPO

rostros, y los rostros no se prestan en absoluto para ser retratados oficialmente. ¿Cómo puede ser esto? ¿No estamos convencidos de lo contrario? A saber, de que los retratos son precisamente retratos de rostros, y los rostros, aquello que las personas tienen de más eminentemente retratable. Sartre, sin plantear estas preguntas, procede a desbaratar los lugares comunes a partir de los cuales se las puede formular, explicando, por una parte, lo que son los retratos oficiales y, por la otra, lo que son los rostros. Luego yuxtapone sin más, editándolas juntas, estas dos posiciones. Su propósito principal, me parece, es invitarnos a pensar acaso hay algo así como una manifestación visible de la libertad. Tal demostración no debe darse por descontada por muchas razones. Por de pronto, una de estas razones: lo que vemos en los retratos oficiales son fachadas simbólicas más que rostros, y los rostros, en lo que tienen de más peculiar, que es la mirada, prácticamente no se dejan representar de manera plástica. El librito de 1948 casi no obtiene otros resultados que este contraste de tipo negativo. Su principal interés para el tema del sentido y la posibilidad del retrato reside en que exhibe inequívocamente que de la concepción sartreana de la realidad humana como libertad se sigue que hay una incompatibilidad entre rostro y retrato, y que esta incompatibilidad es filosóficamente significativa.

Los retratos oficiales les facilitan a las personas oficiales el esfuerzo mental e imaginativo que se necesita para sostenerse en el rol de personaje, sea el de premio Nobel, el de Napoleón o el de embajador. “Es un oficio duro para un alto personaje el de afirmar sin cesar a nuestros ojos su importancia y su derecho, en circunstancia que los espejos le devuelven la insipidez demasiado humana de su reflejo, y él no descubre en sí mismo más que humores tristes y confusos” (V, p. 14). El pintor oficial hace el camino inverso del que sigue el mirón ingenuo al ver a una persona importante por la calle. A éste sólo le parece que ha visto al emperador, pero no acaba de estar seguro de haberlo visto a él. El pintor comienza por

saber quién es su modelo, y no lo mira sino después. Así es como cualquiera puede abrigar dudas sobre la identidad de un individuo real. En los retratos oficiales, en cambio, los personajes han sido rodeados de signos inequívocos, de manera que antes de ver, por ejemplo, al rey Juan Carlos, vemos a la realeza (V, p. 15). “Aún antes de haberse encontrado con su modelo, el pintor sabe cuál es el sello que hay que darle a la tela: fuerza tranquila, serenidad, justicia” (V, p. 16). Y es que en los retratos oficiales no se trata nunca de hechos sino de valores, entre los cuales Sartre hace una separación tajante; y en este sentido es que los retratos de este tipo son para él objetos religiosos capaces de desempeñar funciones como las de sostener al hombre, “esa carne amarilla y triste” (V, p. 13), en un cierto papel, justificar los derechos que van con el papel, ocultar tanto las debilidades como las virtudes reales mediante la presentación del Mérito y el Derecho puros, y ayudar a cimentar la unión del príncipe y los súbditos, del representante y los representados. “Tenía razón aquel tirano que suspendía su efigie de un mástil encima de la gran plaza de la ciudad, y que ordenaba que se la saludase. En la punta de un palo, como un totem: ése es el lugar de los retratos ceremoniales. En la punta de un palo y para saludarlos; muy bien. Después de eso tal vez no haga mucha falta mirarlos” (V, pp. 17-18).

Para comprender mejor lo que son los retratos oficiales conviene considerar, además, lo que falta en ellos. Sartre lo dice indirectamente en “Visages”. Lo que falta en los retratos oficiales son los rostros.

Descubrimos, entre las cosas, ciertos seres que se llaman rostros. Pero no tienen la existencia de las cosas. Estas no tienen porvenir y el porvenir rodea a los rostros como una vestidura. Las cosas están arrojadas en medio del mundo, él las rodea y aplasta pero para ellas no hay mundo: no hay más que el empujón absurdo de las masas más próximas. La mirada, por el contrario, porque percibe a distancia, hace aparecer súbitamente el universo y por ello mismo, se evade de él. Las cosas están apiladas en el presente, ellas tiritan en su sitio,

## 6 GERENCIA DEL TIEMPO

sin moverse; el rostro se lanza por delante de sí mismo en el espacio y el tiempo. Si llamamos trascendencia a esa propiedad que tiene el espíritu de sobrepasarse y de sobrepasar a todas las cosas, de escaparse de sí para irse a perder allá lejos, fuera de sí, no importa dónde pero más allá, entonces el sentido de un rostro es el de ser la trascendencia visible.

(V, pp. 40-41)

Ciertamente un rostro es, además, una cosa; pero no es sólo eso, y, en particular, no es ante todo una cosa. Se requiere más bien de un esfuerzo especial para reducirlo a mera cosa; es menester ignorar exitosamente el significado de las expresiones, los gestos, las maneras como el mundo acude a él con sus múltiples sentidos y lo impregna variablemente de parte en parte. Por eso es que un rostro es algo tan diferente de una espalda, por ejemplo, o de una cadera. Y en particular debe esta diferencia a la mirada.

Un rostro sin ojos es una bestia completamente aislada, una de esas bestias incrustadas en el casco de los buques, que mueven el agua con sus patas para atraer hacia ellas los detritos flotantes. Pero de pronto los ojos se abren y la mirada aparece: las cosas saltan hacia atrás; las orejas, las narices, todas las bocas inmundas de la cabeza continúan mascando solapadamente los olores y los sonidos, pero nadie presta atención. La mirada es la nobleza de los rostros pues mantiene al mundo a distancia, y percibe a las cosas donde ellas están.

(V, p. 34)

La trascendencia, la introducción en el mundo del futuro, de las distancias y de las diferencias determinadas entre las cosas, son para Sartre algunas de las funciones de la libertad. Precisamente lo que no se puede fijar entre límites, o configurar porque es pura actividad espiritual de proyectar lo posible, lo tienen los rostros. ¿Cómo puede ser que esta actividad se torne visible en medio de la carne, o del rostro-cosa? Sartre no lo explica; se limita a comprobar que la libertad como trascendencia se manifiesta visiblemente.



A falta de un planteamiento del problema teórico envuelto en estas observaciones, Sartre sigue, a sabiendas o no, la costumbre de Hegel, quien solía llamar “mágicas”<sup>4</sup> a ciertas apariciones sensibles de lo espiritual. Los rostros son, para Sartre, la presencia visible de la libertad que somos, y, en este sentido, cosa de brujería. El rostro, a diferencia del resto del cuerpo que le sirve de humilde portador, es “una reliquia”, el “objeto tabú” (V, p. 23). “Sociedad de rostros, sociedad de brujos” (V, p. 24). “Llamamos mágicos a esos objetos inertes: hueso, cráneo, estatuilla, pata de conejo, encostrados en su rutina silenciosa y que, sin embargo, tienen las virtudes de un espíritu. Tales son los rostros, fetiches naturales” (V, p. 27). “Y esto es porvenir visible, es ya magia.” (V, p. 33). Los ojos, mirados por otro, no parecen propiamente fijados en la cabeza, sino estar fuera de ella, allí donde encuentran su sentido y propósito. De esto depende “el encanto mágico de las viejas fotografías” (V, p. 39). “Pero no hay ni un solo rasgo del rostro que no reciba su significado ante todo de esa hechicería primitiva que hemos llamado trascendencia” (V, p. 41).

El problema que plantea Sartre no alcanza sólo a los retratos oficiales sino a todos los retratos, como se puede apreciar en *La náusea*. El personaje principal de esta novela, Antonio Roquentin, visita el museo de Bouville, la ciudad en la que le toca vivir a fondo el descubrimiento de su propia libertad, la experiencia de que el libro trata. En este museo hay una sala reservada para los retratos de los notables de Bouville. Antoine, se dice, ha hecho ya desde el año anterior varias visitas al museo (N, p. 119), y también esta vez viene con el propósito de superar la desazón que le inspira un determinado retrato. Desde el principio le llamó mucho la atención el retrato de un prohombre local, Olivier Blévine (1849–1908), abogado, comerciante y político. Hay algo extraño en este retrato pero es obvio que no se trata de un defecto del arte del pintor, sino de una incongruencia difícil de ubicar en la imagen del retratado. Antoine sale de dudas esa tarde gracias a que poco antes en la biblioteca, revisando la vieja colección

de un periódico satírico como parte de sus investigaciones históricas, se ha encontrado con una caricatura de Blévigne y con una crónica que se burla de él. Roquentin sospecha que la sátira, construida aprovechando la pequeñez de Blévigne, contiene la verdad acerca del personaje, y que el retrato, en cambio, al presentarlo como un hombre notable por sus virtudes y sus obras, miente. La visita narrada verificará esta sospecha (N, p. 119-35). La transformación del hombre retratado es total; a partir de su mediocridad irremediable, de su mezquindad y de su vulgaridad, el pintor ha confeccionado un personaje. “Gracias a Bordurin (el pintor) el Presidente del Club del Orden, el orador de las Fuerzas Morales era inmortal” (N, p. 134). “Admirable puissance de l’art”, dice el narrador irónicamente.

¿Por qué Antoine le da más crédito a la sátira que al retrato que presenta a Blévigne como ciudadano meritorio, honrado servidor del orden establecido? Consideremos la reacción general de Antoine frente a la colección de retratos del Museo; los retratos de ciudadanos meritorios mienten porque presentan como tales a hombres que son ellos mismos inauténticos, casos monumentales de mala fe, de una mala fe que encuentra en el retrato un complemento que la perfecciona. El retrato los presenta establemente instalados en el reino ideal de los valores de la sociedad burguesa de Francia en la segunda mitad del siglo XIX y las primeras décadas del XX. “Una cierta resignación se leía en sus ojos claros, que miraban a lo lejos. Pero, al mismo tiempo, llevaba la cabeza alta; bajo ese uniforme, él representaba al Ejército Francés” (N, p. 134). Durante sus vidas estos hombres notables de Bouville quisieron ser la encarnación cabal de ciertas virtudes, la realización de determinados ideales. Pero ni ellos, ni nadie, puede ser tal cosa. Y todos lo sabemos. Cuando, por momentos, pretendemos haberlo logrado, mentimos a conciencia, o poco más o menos. En el mejor de los casos, los retratados allí no pasaron de ser su propio libre e injustificable querer, la afirmación sin fundamento de cierto empeño, uno entre muchas otras posibles maneras de ser

humano. Lejos de confesarse la arbitrariedad de sus valores, se hicieron retratar como los representantes y portadores de un mundo social convencido de encarnar a la humanidad normal, o ideal. La época burguesa floreció alentada por la convicción de que estaba produciendo, al fin, al hombre propiamente tal, para el que la humanidad se había estado preparando por tanto tiempo. La mala fe de los ciudadanos de Bouville oculta la libertad como origen del valor de los valores. Goetz, en el *El diablo y el buen Dios*, deja de querer ser algo a los ojos de Dios en el momento de su autenticidad: “No había ahí más que yo mismo: yo solo me decidí por el mal; yo solo inventé el bien” (DD, p. 267). Por otra parte, la mala fe oculta la diferencia entre el sentido del proyecto existencial y el existente que lo afirma, y la distancia o vacío que los separa siempre.

La visita de Roquentin al Museo, situada en la exacta mitad de la novela *La Nausée*, precede inmediatamente a la decisión del protagonista de abandonar la escritura de su biografía de Rollebon. Era esta actividad de historiador la que aún le sujetaba, hasta cierto punto, a la vida normal de la ciudad. “No olvidarse que el Sr. Rollebon representa, en este momento, la única justificación de mi existencia” (N, p. 104), se dice Antonio. Pero ahora, después del descubrimiento en el museo de la falsedad de la vida social, de la vacuidad de los papeles que protegen de los riesgos de la libertad asumida, del sin sentido de las pretensiones burguesas, Antonio abandona simultáneamente la búsqueda de una justificación para su existencia y el esfuerzo por encontrarle sentido a los datos históricos acerca de la vida de Rollebon. “Ya no escribo mi libro sobre Rollebon; se acabó, ya no lo puedo seguir escribiendo. ¿Qué voy a hacer con mi vida?” (N, p. 135). Está en el umbral de la disolución de todos los sentidos, a punto de descubrir la verdad anarquista que anima a la novela. La vacuidad de los retratos y su capacidad para esconder la verdadera condición del hombre: este doble descubrimiento constituye la preparación decisiva de la náusea, esto es, de la experiencia radical de su propia libertad.

Cuando la ruptura de Sartre y Camus en 1952 ambos trabajaban en la redacción de *Les Temps Modernes*; en “Una carta al director de *Les Temps Modernes*” Camus criticaba una reseña de Francis Jeanson de su libro *El rebelde*. Sartre le contesta a Camus en la revista, dando por terminada la amistad entre ambos: “Nuestra amistad no ha sido fácil, pero la echaré de menos” (S IV<sub>e</sub>, p. 71). La respuesta de Sartre es iracunda; le parece que, además de las diferencias políticas que los separan, Camus lo traiciona en todo respecto. “Me llama usted ‘Señor Director’, cuando todo el mundo sabe que nos liga una amistad de 10 años” (S IV<sub>e</sub>, p. 77). Vengativamente le dice: “Creía habérmelas con un hombre de letras y me veo ante un juez que nos instruye un sumario, fundándose en informes tendenciosos de la policía” (S IV<sub>e</sub>, p. 71).

¡“Señor Director” y “Señor Juez de Instrucción”! Son insultos cortados a la medida: presuponen el conocimiento mutuo y el compañerismo en la ilegalidad, los valores de la Resistencia y el desprecio común a la sociedad burguesa. Si la gravedad de estas ofensas no resultara patente de inmediato, se las debiera considerar a la luz de los escritos que señalo en seguida. En una entrevista concedida a Michel Contat (*Le Nouvel Observateur*, 23 y 30 de junio, y 7 de julio de 1975), el periodista le menciona a Sartre el fin de su amistad con Camus. Han pasado 23 años. Sartre le responde a Contat: “Pero si yo nunca estuve en contra de Camus. Estuve en contra del artículo que mandó a *Les Temps Modernes* en el que me llamaba ‘Monsieur le Directeur’ y que estaba lleno de arbitrariedades sobre el ensayo de Francis Jeanson”. Lo que, por su lado, pensaba Camus sobre los jueces, entre los que Sartre lo coloca en su respuesta, queda bien ilustrado por la segunda parte de *El Extranjero*, y por la figura del juez en *La Peste*. Su verdadero horror de esta función profesional se expresa aún más elocuentemente, sin embargo, a través de la historia de Jean Tarrou, hijo de un juez, que dedica su vida a purificarse de esta asociación involuntaria con la profesión del padre.

Pero Sartre no se contenta con asignarle a Camus el papel,

terrible para éste, de juez; además lo amenaza con decirle verdades ingratas que nadie le ha dicho antes. “La gente, acobardada por esa mezcla de suficiencia sombría y de vulnerabilidad que hay en usted, no se ha atrevido nunca a decirle más que medias verdades, y lo ha empujado así a la huraña desmesura con la que encubre sus dificultades interiores, y a la que llama, según creo, medida mediterránea. Como alguien tenía que decírselo tarde o temprano, lo mismo da que sea yo” (S IV<sub>e</sub>, pp. 71–72). Pero todo tiene su límite. Después de anunciarle que le dirá la verdad terrible, Sartre lo tranquiliza un poco a Camus: “Pero no tema”, le dice, “no voy a tratar de hacer su retrato” (S IV<sub>e</sub>, p. 72).

### 3

Pero los retratos no debieran ser tan temibles para los retratados, si es verdad que no son capaces de revelarlos. Sino sólo para los retratistas, que esperan exhibir en ellos la verdad de sus modelos. Si la convicción de Sartre fuera que el retrato es en todo respecto imposible como representación adecuada de las personas, no tendría sentido que le hablara a Camus como lo hace. Y también carecería de sentido su dedicación a la práctica del retrato literario, que ocupa un lugar tan considerable en la obra de Sartre, y que produce algunos de sus mejores libros. Aquella asociación del retrato con la verdad desagradable en la respuesta a Camus, y este fiel interés en el retrato literario, se explican porque la opinión de Sartre sobre el retrato es más complicada y matizada de lo que hemos dicho hasta aquí. La complejidad de esta opinión está ligada con la teoría sartreana de la multiplicidad del ser del hombre, tal como lo concibe la metafísica de *El ser y la nada*, que Sartre continúa afirmando hasta el fin de sus días.

Lo que soy para mí no puede ser retratado ni representado en materia alguna, pues para mí soy una transparencia incorpórea que ni siquiera en la reflexión puede captarse como un objeto<sup>s</sup> idéntico. “Yo era *nada*: una transparencia imborrable”

(M, p. 73). “Mi único recurso a los siete años estaba dentro de mí, que todavía no existía, un palacio de cristal...” (M, pp. 89-90). Pero en la medida en que no soy sólo para-mí sino también para-otros, encuentro en mi propia conciencia las estructuras en que se fundan las posibilidades que indudablemente tengo de ser tratado y hasta conocido como una cosa. “El surgimiento del otro le confiere al para-sí un ser en sí en el medio del mundo, de cosa entre las cosas” (EN, p. 502). Para los demás somos cuerpos,<sup>6</sup> y es precisamente la experiencia de ser mirado por los demás la que nos conduce al conocimiento de que poseemos características estables y exhibibles como los objetos. La mirada ajena, piensa Sartre, nos petrifica y nos reduce a una objetividad que carece de las posibilidades de ser en que consiste la libertad que somos para nosotros mismos, o como conciencias.

Esta condición de aparecer a otro con una apariencia sobre la que carezco de todo poder porque soy el resultado fatal de mi pasado, es, según Sartre, una “parte” tan necesaria y verdadera de lo que soy como el ser para-mí (EN, p. 275). La experiencia de la vergüenza, o la del orgullo, son “un reconocimiento de que en verdad soy ese objeto que el otro mira y juzga” (EN, p. 319). Pero así como no puedo, de buena fe, sustraerme a la dimensión social y pública de mi ser, y retirarme a lo que soy para mí como única verdad, tampoco quedo exclusivamente sujeto a lo que soy para otros. Sartre dice: “Me escapo del otro dejándole mi yo (*mon moi*) alienado entre las manos” (EN, p. 345). Al otro le ocurre lo mismo conmigo (EN, p. 431). El para-sí y el para-otro son estructuras complementarias de la realidad humana. La explicación de la manera como estas “partes” forman una totalidad concreta es una de las tareas básicas de la ontología fenomenológica proyectada por Sartre. Este no es el lugar para discutir si *El ser y la nada* ofrece o no una teoría satisfactoria de la interrelación para-sí/para-otro. Lo que nos interesa por ahora es, más bien, el tratamiento que recibe en las obras de Sartre la experiencia del dramático contraste entre las dos verdades que somos. “Es imposible ciertamente verse de verdad con

los ojos de otro; adherimos demasiado a nosotros mismos” (B, p. 96).

Los demás no reconocen mi libertad; yo, en principio, no me reconozco en lo que ellos ven en mí. ¿Cómo se entienden las personas si las cosas son así? De ninguna manera, sostiene Sartre: no hay entendimiento directo posible. Las relaciones entre personas no son para Sartre sólo ocasional y momentáneamente dramáticas y conflictivas, sino que lo son siempre e intrínsecamente. “El conflicto”, dice en *El ser y la nada*, “es el sentido original del ser-para-otro” (EN, p. 431). En vez de comprensión y mutualidad, no hay más que dos alternativas fundamentales: o yo trato al otro como una cosa, o él me trata a mí como una cosa. En las relaciones concretas con los demás oscilamos, según la teoría temprana de Sartre, entre el sadismo y el masoquismo.<sup>7</sup> Aunque ninguno de estos dos métodos puede ahogar el reconocimiento de la libertad —la propia y la ajena— tampoco podemos salir de la alternativa entre ellos. “Trascender al otro o dejarse trascender por él. La esencia de las relaciones entre conciencias no es el ‘Mit-sein’, (ser-con-otro), sino el conflicto” (EN, p. 502). El otro es el extraño; por el sólo hecho de aparecer ante mí funda una perspectiva autónoma que me roba el mundo. Las personas “me son dadas simultáneamente como objetos situados entre los otros objetos, en el interior del campo visible, y como perspectivas de fuga, como centros por donde se escurre la realidad” (CRD, p. 183).

Para comprender a los demás como humanos libres, o como prójimos, es necesario que los vea actuar, y que sus actos me resulten significativos. Esto último depende de que, como testigo de tales actos, yo sea capaz de poner los movimientos que observo en relación con metas o fines que poseen sentido también para mí. Sartre dice de unos trabajadores entregados a sus labores a los que mira desde la ventana de un hotel: “En la medida en que los entiendo percibo sus gestos a partir de su trabajo, desde los fines que se proponen; por tanto, a partir del futuro que proyectan: el movimiento de la comprensión intraperceptiva se realiza,

pues, invirtiendo la simple aprehensión de lo inanimado; el presente se comprende a partir del futuro, el movimiento singular a partir de la operación completa; en suma, el detalle a partir de la totalidad” (CRD, p. 183). Sartre le concede en especial al artista una perspectiva particular que pone a las cosas y a las personas en una relación íntima y estrecha con la libertad. Aunque su ontología deja tan poco lugar para hacer de buen grado la experiencia de la libertad ajena, y hace literalmente imposible dejar libres a los objetos, le reserva, sin embargo, al arte la misión de restituirle al mundo lo que la primacía del conflicto le ha quitado. “Pues la meta final del arte es precisamente recuperar este mundo dándolo a ver tal como es, pero como si tuviese su origen en la libertad humana” (S II, p. 106). ¿Cómo accede el artista a esta perspectiva original? Sartre no lo explica, pero es claro que reconoce la posibilidad. De este reconocimiento, no fundamentado metafísicamente por el filósofo, depende que pueda haber un retrato legítimo, esto es, un retrato que, en cuanto artístico, exhiba la libertad de su modelo.

En “Las Pinturas de Giacometti” Sartre describe algunos de los procedimientos del escultor y pintor que, según el filósofo, retrata sin petrificar. “¿Son apariciones o desapariciones esas extraordinarias figuras, tan perfectamente inmatrimales, que con frecuencia se vuelven transparentes, tan total y tan plenamente reales que se afirman con un puñetazo y no se las puede olvidar? Son las dos cosas a la vez” (S IV<sub>e</sub>, p. 278). Sartre se ocupa primero del retrato de Diego, un hermano del pintor: “Diego no se destaca sobre el fondo gris de una muralla. Nada le comprime, nada le sostiene, nada le contiene. El personaje pintado es alucinante porque se presenta bajo la forma de una aparición interrogativa. Pero, ¿cómo fijarlo sobre el lienzo sin cercarlo con algún trazo?. La línea semeja una huída interrumpida, representa un equilibrio entre lo exterior y lo interior. Pero Giacometti no intenta (representar) la finitud con una limitación sufrida: la cohesión de lo real, su plenitud y su determinación son un efecto, único e idéntico, de su potencia interna de



afirmación” (S IV<sub>e</sub>, p. 273). “Por lo demás, reconocemos al instante a Diego. Sólo esto bastaría, si fuera necesario, para eximir a Giacometti del reproche de subjetivismo” (S IV<sub>e</sub>, p. 277). “Cuanto más observo los ojos de Diego, menos los descifro; pero adivino las mejillas que caen un poco, una extraña sonrisa en la comisura de los labios: Si mi desdichado gusto por la certidumbre hace descender mi mirada hasta esa boca, todo se me escapa inmediatamente ¿Cómo es? ¿dura? ¿amarga? ¿irónica? ¿abierta? ¿fruncida? Por el contrario, de los ojos —que casi han salido de mi campo visual— sé que están medio cerrados. Y nada me impide continuar girando, obsesionado por ese rostro fantasma que sin cesar se forma, se deforma y se reforma detrás de mí” (S IV<sub>e</sub>, p. 278).

Luego, a propósito de un dibujo de Sartre que Giacometti se propone hacer: “El veía cada rasgo como una fuerza centrípeta. El rostro vuelve sobre sí, es un lazo que se enlaza... Observad cómo múltiples trazos que él realiza son *interiores* con respecto a la forma que describe; ved cómo tales trazos representan las relaciones íntimas del ser consigo mismo... Todas esas líneas son centrípetas; procuran estrechar, obligan al ojo a seguir las, llevándolo siempre al centro de la figura... Entretanto el límite del cuerpo no se nota en ninguna parte. Aunque la pesada masa carnal se termina —oscura, disimuladamente— en una vaga y sombría aureola y en medio del entrecruzamiento de líneas de fuerza, no finaliza en cuanto a su intención; el contorno del brazo o de la cadera se pierde en un espejismo de luces que lo escamotea. Sin advertirnos, nos hace asistir a una brusca desmaterialización...” (S IV<sub>e</sub>, p. 274).

Sartre publicó, entre otros trabajos dedicados a las artes plásticas, un segundo estudio sobre Giacometti y ensayos sobre Calder, sobre Masson, sobre Lapoujade; además: dos trabajos sobre Tintoretto, otro sobre Wols. En buena parte están dedicados a resolver un problema más general, aunque no ajeno al que aquí hemos planteado. En lo que se refiere al retrato, Sartre no puede avanzar mucho más allá de las descripciones de casos singulares, como el de los retratos

de Giacometti y de otros. Pero no encontrará una solución teórica general al problema de la posibilidad del retrato. Dentro de los esquemas de la metafísica dualista de Sartre, toda materia configurada artísticamente resulta de difícil ubicación. Una pintura, una escultura no son propiamente ni imágenes, ni cosas, sino que están condenadas a ocupar un lugar ambiguo entre estos polos “legítimos” de la realidad dual. La materia elaborada plásticamente ha sufrido una degradación ontológica, un “*affaissement*” (un desplome o caída), como dice Sartre; pero esto no es suficiente para atribuirle la condición negativa de los entes imaginarios, aunque ella haya avanzado, indudablemente desde el punto de vista de Sartre, en esa dirección. En *El idiota de la familia* Sartre habla de la vampirización de la materia por la forma artística. Lo que resulta al cabo del proceso de vampirización son esas realidades ambiguas, las obras; presumiblemente Sartre les atribuye la capacidad de operar la presencia actual de la libertad, esa paradoja, debido a su condición oscilante, intermedia. Pero el filósofo no se interesó nunca en establecer una teoría de la manera de ser de la obra de arte. Así es como el problema de la posibilidad del retrato, en sentido estrecho, surgido del dualismo del planteamiento inicial de Sartre, se queda sin solución en esta filosofía. La existencia de verdaderos retratos se convierte, por eso, en una buena base para criticar la metafísica de Sartre. Y el interés permanente de este filósofo por lo individual y su representación es una muestra elocuente de la intrepidez de su actitud teórica y de la complejidad de sus intereses.

Muchos intérpretes de la obra de Sartre están convencidos de que es su literatura, sus novelas, sus cuentos, sus dramas, los que justifican su fama y le aseguran un puesto en la memoria del porvenir.<sup>8</sup> Ahora bien, la literatura es la esfera de lo individual, de su conocimiento, su apreciación, su representación. Si Sartre está dispuesto a concederle a pintores y escultores que, en cuanto artistas, pueden reconocer y dejar ver la libertad individual, con mucha más razón le reconocerá a la literatura la posibilidad de representar a

los individuos a salvo de la mirada de la Medusa. Sabemos que él mismo se volvió un cultivador del retrato literario, y que nos dejó una serie notable y muy variada de obras en las que se trata, precisamente, de “pintar” la libertad de sus modelos. En especial nos referimos ahora a los retratos de Baudelaire, de Merleau-Ponty, de Paul Nizan, de Jean Genet, de Flaubert. Especialmente con el último, con el retrato destinado a exhibir al individuo Flaubert, luchó Sartre hasta el final de su vida. A pesar de que *El idiota de la familia* había llegado a adquirir proporciones gigantescas, Sartre estaba insatisfecho con lo logrado, y se proponía completarlo. Lo que había dado a ver no era todavía *todo* Flaubert; lo que faltaba cambiaría, una vez agregado a los volúmenes anteriores, el sentido de los rasgos parciales fijados en los primeros tres volúmenes de la obra dedicada al novelista.

Tanto del famoso ensayo sobre Baudelaire como del estudio dedicado a Flaubert, *El idiota de la familia*, dice Sartre mismo que son “retratos” (SS, p. 126; B, p. 114), y al procedimiento expositivo de que se vale en ellos lo llama a menudo “peindre”, pintar (B, pp. 94 y 114, por ejemplo). Pero si atendemos a lo pintado en estos retratos no encontraremos en ellos ni personas ni caracteres, sino aquello que Sartre designa como “choix originel”, la elección de un haber de ser por el individuo, su proyecto de existencia. Cuando Sartre se hace retratista ya tiene detrás de sí buena parte de su experiencia como narrador y dramaturgo. En los cuentos de *El muro*, en las novelas *La náusea*, *La edad de la razón*, *La tregua*, y en los dramas tempranos —*Las moscas*, *A puerta cerrada*, *Muertos sin sepultura*, *La puta respetuosa*— aprendió a representar literariamente a la libertad en el sentido de *El ser y la nada*. A sus personajes los define por sus actos, y no mediante rasgos de carácter. Su teatro es un teatro de situaciones, y no de máscaras. En una entrevista para *Les Lettres Françaises*, de 1945, Sartre sostiene: “Cada uno de mis caracteres puede, después de haber hecho algo, hacer todavía absolutamente cualquier otra cosa... Yo nunca calculo acaso el acto es verosímil de acuerdo con los actos que lo han precedido, sino

que tomo una situación y una libertad ligada a ella... En Zola todo obedece al más estricto determinismo. Sus libros están escritos en el pasado, mientras que mis caracteres tienen futuro..." (citado por Paire 1968, p. 34).

Ahora bien, un carácter literario, especialmente en la tradición psicológica francesa, es una personalidad terminada antes de comenzar a actuar. Las situaciones en que la obra pone a un carácter, y las vicisitudes por las que lo hace pasar, son ocasiones para exhibir los rasgos que los personajes poseen ya. Se revelan paulatinamente pero lo que hacen se sigue de lo que son. Y esto que son no se debe, propiamente, a ellos, a nada que hayan hecho o decidido por sí mismos. Sartre se propone, desde un principio, sustituir la literatura de caracteres por la de libertades situadas. En una situación el personaje está perpetuamente en proceso de hacerse mediante sus actos, y de ser hecho por los actos de los otros personajes de la obra. Todo está en cuestión, y puede pasar cualquier cosa, siendo que todos han de irse inventando a lo largo de la narración o el drama. "El teatro era antes 'de caracteres': se hacían aparecer en escena personajes más o menos complejos pero enteros, y la situación en que se encontraban no tenía otra función que la de exponerlos los unos a los otros mostrando cómo cada uno de ellos era alcanzado por la acción de los demás. He mostrado en otra parte cómo, desde hace poco, han ocurrido cambios importantes en este terreno: muchos autores vuelven al teatro de situaciones. No más caracteres: los héroes son libertades cogidas en una trampa, como somos todos nosotros..." (citado por Jeanson 1959, p. 18).

Sartre busca las diversas técnicas literarias que le permitan evitar el empastamiento de la individualidad. Un método consiste en disolver los rasgos fijos en la autorreflexión, en el continuo examen de sí mismo. El personaje que ilustra bien esta modalidad es Mathieu en *La edad de la razón*, quien es ofrecido al lector y comentado en la novela por otros personajes, como alguien que es pura conciencia, lucidez y actividad de analizarse a sí mismo. También resulta bien

el método de reemplazar al carácter por una experiencia. El individuo está representado indirectamente mediante la narración pormenorizada de una experiencia suya, como en *La náusea*, que es la novela de la disolución del impulso hacia el porvenir, una pérdida que vemos comenzar, progresar, madurar y culminar. La novela representa la vivencia de este proceso. En *Las moscas*, el descubrimiento de la libertad desempeña una función similar. Orestes no es sino el proyecto de realizar su libertad. La situación en Argos le provee una oportunidad de entrar en la verdadera experiencia de sí mismo, pero no parece haber un lazo intrínseco entre la aficción de la ciudad y una manera de ser de Orestes que los ligue necesariamente. La representación estática también puede ser evitada mediante la aceleración de la acción y de sus consecuencias para el individuo: decisiones, revelaciones, vuelcos de la conciencia, metamorfosis. Un caso de personaje inverosímilmente camaleónico es el de Goetz, en *El diablo y el buen Dios*, quien le confía al azar la decisión de si hará en adelante una vida santa o una diabólica. Para hacer contraste con esta manera literaria, nos ofrece Sartre una obra en la que falta toda acción propiamente tal. *A puerta cerrada* trata, precisamente, de muertos, o de la "vida" de la muerte, en la que no hay más que lo pasado. Desaparecida la libertad juntamente con acabarse el tiempo manejado por cada uno, el individuo queda entero a merced de los otros, o se convierte en pura imagen. Los otros se convierten, por eso mismo, en sus verdugos. Sartre no quiere decir que esta sea nuestra condición permanente, sino aquella que nos sobreviene cuando carecemos del futuro que nos brinda la oportunidad de retomarnos, de sustraernos a la figura fija que somos para la mirada ajena.

Contra la literatura descriptiva que transforma a los hombres "en objetos y en estados de alma" (S II, p. 264). Sartre propone: "Para nosotros la acción revela al ser." "Es necesario hundir a las cosas en la acción: la densidad de su ser quedará medida para el lector por la multiplicidad de sus relaciones prácticas con los personajes. Que la montaña sea trepada por

el contrabandista, por el aduanero, por el secuaz, que sea sobrevolada por el aviador, y la montaña sugirá de pronto de este tejido de acciones, saltará del libro como un diablo de una caja. Así el mundo y el hombre se revelan mediante empresas” (S II, pp. 264-65).

Sartre estudia a otros escritores y describe sus métodos desde el punto de vista de la posibilidad de representar la libertad literariamente. En el ensayo “M. Francois Mauriac et la liberté” pregunta, refiriéndose a los recursos de la novela: “¿Como hacer un mundo que funcione? ¿De qué depende que Stavroguin viva?” “¿Queréis que vuestros personajes vivan? Hacedlos libres” (S I, pp. 36-37). John Dos Passos ha querido mostrar cuán absurdo es concebir a la novela como un espejo de la realidad, haciendo novelas que son precisamente eso. Es el caso de *1919*. “Pintando esas apariencias demasiado conocidas, a las que todo el mundo se acomoda, tal como nosotros podríamos pintarlas, Dos Passos las torna insoportables” (S I, p. 15). “Las pasiones y los gestos son cosas también.” “Los amores, las decisiones son grandes bolas que giran sobre sí mismas.” “En ningún lado tenemos la impresión de la libertad novelesca...” “Malraux dice en *La Esperanza* algo así como: ‘Lo que la muerte tiene de trágico es que transforma la vida en destino.’” “Dos Passos se instaló, desde las primeras líneas de su libro, en la muerte” (S I, p. 18). “Dos Passos simula que nos presenta los gestos como acontecimientos puros, como simples exterioridades, los movimientos libres de un animal” (S I, p. 21). Y con una expresión que recuerda al sentido del insulto *jsalauds!* con que Roquentin se despidió de los retratados del museo de Bouville, Sartre dice de los personajes de *1919*: “Estos hombres de Dos Passos, ¡Cómo los odio!” (S I, p. 22). “Nadie necesita mucho tiempo para comprender que no podemos hablar de nosotros en ese tono. Por poco sinceros que seamos, tenemos que vivir al menos nuestra insinceridad; cada uno la representa completamente solo, prolongando su existencia de instante en instante mediante una creación continua. Y si a pesar de todo alguien se ha dejado devorar por las representaciones

colectivas, le ha sido necesario vivirlas, para comenzar, como una renuncia individual” (S I, pp. 22–24).

La propia experiencia literaria y el análisis de los procedimientos representativos de otros escritores ponen a Sartre en posesión de los variadísimos recursos que lo vemos usar en sus propios retratos literarios. En 1947 publica *Baudelaire*; es un intento de revivir desde dentro de la conciencia de Baudelaire la operación de su libertad individual. Sartre se atiene, en lo fundamental, a las ideas expresadas en *El ser y la nada* sobre el psicoanálisis existencial; es dentro de este esquema teórico que operará con sus recursos literarios. A partir del retrato de Baudelaire, y hasta la década del setenta inclusive, en el de Flaubert, Sartre no hace más que complicar y diversificar este mismo método de conocimiento y de representación de la libertad individual. Los tres ensayos sobre autores, Baudelaire, Genet y Flaubert, muestran a un simple golpe de vista, en la manera como crece el número de sus páginas, la complicación del procedimiento y la ampliación de los alcances que Sartre le asigna a la tarea. El ensayo inicial, a pesar de su articulación interior tan cuidadosa, no pretende aún dar cuenta de cada uno de los aspectos de la totalidad personal que es el poeta. Veamos cuales son sus perspectivas principales. La libertad es tanto elección originaria de sí como acción de poner en obra esa elección. La gerencia de su propio tiempo por el individuo que se ha destinado a ser algo determinado debe ser considerada como una historia subjetiva y objetiva a la vez. Sartre retrata a Baudelaire mediante la reunión de cuatro enfoques complementarios, que rematan en una quinta parte del ensayo, dedicada al fenómeno poético. (1) Descripción objetiva del carácter singular. (2) La libertad para-sí: cómo se entiende y se siente el individuo a sí propio. (3) La vida de la mente y la imaginación en relación con la conducta. (4) Las relaciones con otros: los artistas, la sociedad contemporánea. La quinta sección (pp. 199–214) está dedicada a la creación poética, al lenguaje mediante el cual Baudelaire intenta reunir en uno los elementos separados por el análisis, y otros aspectos de

su vida que el estudio no considera.

El resultado positivo de esta representación de Baudelaire sólo puede ser apreciado si se lee al retrato como tal, y no se lo confunde, como se ha hecho demasiado a menudo, con un ensayo de crítica literaria. Sólo si fuera esto último sería pertinente reprocharle a Sartre que no haya celebrado la belleza de *Las flores del mal*. Algunas de las limitaciones del estudio como retrato las expresa Sartre mismo cuando dice: “La descripción que hemos intentado es inferior al retrato porque está construida sucesivamente mientras que éste es simultáneo. Sólo la visión de un rostro, de una conducta podría hacernos sentir que los rasgos mencionados aquí uno tras el otro están, de hecho, entrelazados en una síntesis indisoluble en la cual cada uno simultáneamente se expresa a sí mismo y a todos los demás” (B, p. 215). En cuanto a cuál sea el género al que pertenece el *Baudelaire*, Sartre mismo se encarga de situarlo inequívocamente; al terminar dice: “Este sería, a grandes rasgos, el retrato de Baudelaire” (B, p. 214). La otra posibilidad de malentender los retratos de Sartre consiste en interpretarlos como estudios históricos con pretensiones científicas. Para no cometer este otro error, conviene recordar que Sartre niega siempre y expresamente que pueda haber tal cosa como un conocimiento de individuos humanos. “Somos historias ambiguas —suerte y mala suerte, razón y sinrazón— cuyo origen jamás es el saber sino las circunstancias, y hasta es inimaginable que nuestra vida —malla que se desteje— pueda traducirse en términos de conocimiento” (S IV<sub>e</sub>, p. 148).

Mucho más ambicioso que el retrato de Baudelaire es el de Genet, publicado cinco años después que aquél. La exposición, más compleja, incluye la consideración tanto del escritor como de la obra. Más aún: Genet, el sofista, es presentado como uno de los héroes de nuestro tiempo. “Genet, c’est nous; voilà pourquoi nous devons le lire.” Genet, el criminal, el pederasta, que no habló, como escritor, *sobre* los criminales en general, o *de* algún pederasta indefinido, sino como criminal y pederasta, en nombre propio. “Hoy se trata



de hacer aparecer al sujeto, al culpable, esa bestia monstruosa en que arriesgamos convertirnos en todo momento; Genet nos tiende el espejo: es necesario mirarnos en él” (Jeanson 1959, p. 185). El proyecto de interpretación comprensiva que está en la base de *Saint-Genet* quiere exhibir a “una persona en su totalidad” (Jeanson 1959, p. 186). Genet que llegó a ser, según Sartre, lo que los otros hicieron de él, sólo podía ser sí mismo sustrayéndose a la mirada de los demás y al saber que de él tenían los otros, y refugiándose en la soledad y la singularidad. Pero aún en este aislamiento es imposible encontrar una realización verdadera; pues, para conocerse en la soledad necesita duplicarse en el sujeto y lo conocido por él. De manera que de nuevo pierde la soledad que necesita, y ésta es reemplazada por la pareja de Genet y su doble.

Las cinco partes del libro, la infancia, el ladrón, el esteta, el escritor, y la relación de la sociedad actual con Genet,<sup>9</sup> combinan dentro de sí las descripciones del carácter, del para-sí y de las relaciones con otros, según corresponden a cada una de aquellas partes. El retrato contiene, además, las relaciones de Genet con el lenguaje, la naturaleza, lo sagrado, el mundo, la historia, la razón, la obra de arte, la sexualidad, el crimen, etc., etc. Esta multitud de perspectivas, intuitivamente inabarcable, va siendo sintetizada por etapas e incorporada a los niveles posteriores más complejos de la exposición. El orden de esta es cronológico, y las síntesis sucesivas se van integrando en un solo movimiento total. Como se ha señalado (Hahn, en Warnock 1971, pp. 242-43), este procedimiento, que se amplía y sigue complicando en el caso del retrato de Flaubert, no aspira ya a detenerse en un resultado final, sino que es un método de exhibición que debiera proseguir al infinito. “¿Cómo extraer a la persona de una trama que ella no se cansa de urdir y que jamás cesa de producir?” (S IV<sub>e</sub>, p. 151). Como la conciencia que se trata de hacer visible desde dentro no constituye en ningún respecto un ente particular finito, sino más bien un movimiento inagotable de exteriorización de lo interno y de interiorización de lo externo, el proceso de su exhibición literaria carece de

todo límite natural que le fuera impuesto por el modelo del retrato. “No quiere tomar a sus personajes desde dentro, pero tampoco desde fuera, porque estamos, para nosotros mismos y para los demás, íntegramente dentro y fuera a la vez” (S IV<sub>e</sub>, p. 10). Sartre acaba dedicándose a producir el “retrato” inabarcable de Flaubert en *El idiota de la familia*. Este proyecto inacabado incluye toda la variedad de perspectivas de las otras exposiciones de la individualidad libre pero pretende ser, además, el retrato de una familia, de una época histórica y del modo burgués de vida.

Para contrastar con esta manera de representación indefinidamente ampliable y esencialmente incapaz de terminar, conviene recordar los dos bellísimos retratos de amigos muertos que Sartre escribe en 1968 y 1961, dedicados a Paul Nizan y a Maurice Merleau-Ponty respectivamente. Resulta extraño, a primera vista, que los retratos más felices no sean aquellos en que Sartre trabajó profesionalmente y por muchos años. El de Merleau-Ponty se inicia anunciando algunas de las cosas que se oponen al éxito: “Merleau-Ponty está todavía demasiado vivo para que podamos pintarlo” (S IV<sub>e</sub>, p. 146). Y sin embargo allí la pintura resulta mejor que nunca. Los amigos muertos desatan en Sartre los recuerdos de la vida compartida y el deseo de decir quienes eran ellos al comienzo, y cómo llegaron a ser luego. Hay en estos retratos un fuerte ingrediente de emoción y de sentimiento y la presencia continua de Sartre, el retratista que, sin quererlo, se pinta oblicuamente mientras explica las ideas y las causas compartidas, las diferencias de actitud y de opinión que a menudo los separaron. De Nizan dice: “Yo hubiera sido capaz de hacer su retrato: talla mediana, cabellos negros, bizqueaba — como yo, pero en sentido inverso, es decir, agradablemente. El estrabismo divergente hacía de mi cara una tierra baldía; la suya convergía, le daba un aire de maliciosa ausencia aún cuando nos prestara atención” (S IV<sub>e</sub>, p. 111). “La ambición, los cambios de humor, los enojos: yo tomaba todo cual venía. Tal era Nizan, tranquilo y pérfido, encantador. Así le amaba yo” (S IV<sub>e</sub>, p. 112). A la postre, la

aparente rareza de que sean precisamente estos los retratos más logrados, se disipa. El teórico de la literatura comprometida hace también él mismo mejor aquello en lo que está personalmente envuelto. En este sentido los retratos de Nizan y de Merleau-Ponty recuerdan al de la madre-niña en *Las palabras*. Son retratos comprometidos en el sentido sartreano de la expresión: a la vez una revelación de los modelos y del retratista. Aunque no dieron lugar al desarrollo de refinados métodos de exhibición de la individualidad, como los dedicados a grandes autores, nos procuran la intuición directa de las personas retratadas y una sensación vívida de Sartre inmediatamente presente. “Lo que quiero es restablecer al hombre”, dice Sartre de Merleau-Ponty, “no tal como era él para sí mismo, sino tal como ha vivido en mi vida, tal como lo he vivido en la suya. No sé en qué medida seré verídico. Se me encontrará discutible y pintándome en negativo por la manera en que yo lo pinto...” (S IV<sub>e</sub>, p. 151).

## NOTAS

1. Véase “Portraits officiels” y “Visages”, en V. Las referencias a páginas de V con número inferior a 20 remiten a “Portraits officiels”; las restantes, a “Visages”.
2. Por ejemplo, los retratos de Baudelaire (1947), de Genet (1952), de Tintoretto (1957), de Nizan (1960), de Merleau-Ponty (1961).
3. S III, pp. 68–69, a propósito de la edad atómica.
4. Hegel, *Aesthetik*, vol. 2, pp. 210, 221 ss., 226, 260. La expresión de Hegel es “Magie des Scheinens”.
5. El “choix originel”, de Baudelaire, que Sartre desenmascara como un proyecto de mala fe en su *Baudelaire* tiene precisamente esta forma. “La actitud original de Baudelaire es la de un hombre inclinado. Inclinado sobre sí, como Narciso” (B, p. 25). “El esfuerzo de Baudelaire va a consistir en llevar al extremo este esquema abortado de dualidad que es la conciencia reflexiva” (B, p. 29). “Baudelaire es el hombre que eligió verse como si él fuese otro; su vida no es más que la historia de este fracaso” (B, p. 31). “Baudelaire intenta constituirse como objeto ante sus propios ojos” (B, p. 97).
6. Hay un sentido, muy importante para la filosofía de Sartre en que soy cuerpo para mí mismo; vease EN, pp. 368–404.
7. Habría que discutir la cuestión polémica de si la *Crítica de la razón dialéctica* supera de verdad, como parece a primera vista, a la metafísica de *El ser y la nada*. Yo me inclino a pensar que la teoría de la libertad de Sartre sigue siendo hasta el final la expuesta en *El ser y la nada*.
8. Esta es una opinión corriente entre filósofos “profesionales”, especialmente entre los representantes de la tradición analítico-lingüística.
9. Otto Hahn, “Sartre’s Literary Criticism”, en Warnock 1971, pp. 231–41, analiza el retrato de esta manera.

## Sartre y la crítica de la filosofía de la historia

### I

El racionalismo creció y se fue asegurando de sí mismo en buena parte a costas del cristianismo y contra él. Lo más característico del siglo XVIII, de la actitud ilustrada, reside en su oposición a la religiosidad y a la teología cristianas; hasta el día de hoy el cristianismo en especial y toda religión en general son considerados por los sectores de opinión que continúan esta tradición, como conductas y modos de pensar irracionales o insuficientemente racionales. Pero la oposición entre racionalismo y cristianismo, si bien profunda y de consecuencias tan vastas que aún no cabe apreciarlas en toda su extensión, no es tan completa como algunos representantes del primero pretendían e imaginaron. Tal vez no hay un terreno más adecuado para descubrir la medida de continuidad que existe, a pesar de todo, entre uno y otro, que el de las filosofías de la historia de los siglos XVIII y XIX. En efecto, en las teorías de la historia que la entienden como un desarrollo progresivo, único y lineal en dirección de una meta, no sólo reviven formalmente las estructuras de la concepción cristiana de la carrera de la humanidad hacia el término que Dios le asignó desde el comienzo de los tiempos. También reaparece en aquellas teorías la idea del plan de la historia al que los hechos pertenecen como sus aspectos particulares, a pesar de parecer tan diversos e inconexos: si la historia tiene un orden racional es porque tiene un orden pensado. El pensamiento que planea la historia es, para el cristiano, el de Dios, es la providencia divina.

Kant dice que la hipótesis de que hay un plan de la "na-

turalidad” que ordena la historia no es insensata y enumera las razones, nada desdeñables, que lo inducen a aventurar tal hipótesis. Después Marx promete formular las “leyes” de que depende la racionalidad de la historia y aunque para él este orden legal no ha sido hasta entonces expresamente pensado por nadie, no lo considera menos racional por ello. La razón histórica se convertiría, una vez descubierta la legalidad de la organización económica de la sociedad, de una razón histórica objetivamente operante, en una razón consciente de sí y pensada actualmente por la ciencia. Pero para nosotros hoy día la coincidencia entre el pensamiento cristiano y el racionalista resulta sorprendente y manifiesta debido a que el uno y el otro son maneras sutiles de negar la historia, o de pensarla de modo que se la priva de verdad, se la debilita en su carácter de acontecer decisivo. Esto ocurre también, en cierta medida, en la obra de Marx, que ha hecho, sin embargo, una gran contribución al pensamiento contemporáneo del tema. Si la historia es un plan pensado de antemano por Dios ya está toda cumplida en su verdad mucho antes de ocurrir, incluyendo su comienzo y su fin, y entre ellos todo lo que, según parece, la hace durar y se efectúa entre uno y otro. Si el futuro está previsto por un ser omnipotente, no hay futuro en el sentido de que pueda sobrevenir en él lo nuevo, lo inaudito, lo que modifica el sentido de todo lo anterior y lo por venir.

Pero también allí donde el plan racional de la historia no ha sido pensado por nadie sino que reside profundamente escondido en las oscuridades de la naturaleza o de la materia de donde todo sale, nos encontramos en una situación parecida a la que existe si la historia fue pensada por la inteligencia infinita de Dios. Pues aunque hasta el advenimiento de la ciencia los hechos históricos hayan sido sólo el producto de una acción humana ciega, no por ello resultaron, vistos desde la ciencia que descubre el orden, ineficaces o carentes de dirección. Si todo ocurre de acuerdo con el orden necesario o es un desarrollo, ya sea orgánico, ya sea causalmente trabado, que saca paulatinamente a luz las posibilidades en

que consistía desde un comienzo, resulta que en verdad o no ocurre nada, o lo que los hombres llaman decisivo sólo les parece serlo desde su perspectiva de pigmeos metidos en una inmensa totalidad que los sobrepasa irremediabilmente. La historia no es más que una apariencia o la aparición de lo que ya está decidido y fundamentalmente hecho desde siempre. Y por ello, porque a la totalidad se la piensa como hecha antes de hacerse, es que, de pronto, en una coyuntura única, ella se trasluce y resulta previsible en la parte que falta para su completación. Desde que las generaciones y los individuos, agitándose como si fueran importantes, poniéndose en movimiento como si las cosas dependieran de ellos, dándose aires de originalidad y de libertad, hagan algo, ya ese algo está previsto o prefigurado y ellos no hacen más que darle la carne necesaria para que aparezca. Por ello es que la historia se deja predecir, anticipar hasta su fin y en toda su carrera, se deja profetizar por el que tiene el poder de ver detrás de tales agitaciones con un pensamiento que va directo a la esencia racional y necesaria oculta por las apariencias.

La historia no es de verdad, no es acontecer decisivo mientras lo que en ella se mueve o desarrolla es una naturaleza humana fija que se despliega, tal vez en una multitud de ejemplares, se encarna y desencarna bajo una variedad de apariencias individuales y sociales, pero carece de la posibilidad de trascender el marco fijo que la sujeta dentro de sus fronteras definitivas. El racionalismo coincide con el pensamiento cristiano en la concepción de que el hombre constituye lo invariable, un elemento eterno más allá de las apariencias, y es esta noción de una naturaleza humana definitiva y universal la que impide que el descubrimiento de la historia sea para él la revelación comprometente que llega a ser en el siglo XX. La historia es la del hombre, pero como él mismo no puede ocurrir, o transcurrir, lo que surge y sucede es lo inesencial, lo azaroso, lo meramente empírico. La historia es el espectáculo, deprimente para el sabio, del juego de las pasiones y los extravíos, lo temporal, en suma,

contorsionándose a la sombra de lo eterno. Es cierto que se concede que lo temporal aspira a la eternidad, a la racionalidad, que tiende a ella, y que más tarde se cree ya que la alcanzará, pero sólo a condición de dejar de ser lo que es e instalarse en la meta. El hombre racional triunfará de lo inesencial y del error, terminará de hacerse lo que es y dejará tras de sí el sueño malo en que priman la incertidumbre y la ignorancia, la particularidad y la injusticia.

Así se explica el desdén por la historia como modo de conocimiento tal como lo encontramos, muy consecuentemente pensado, en Descartes, por ejemplo, y en otros autores modernos: el conocimiento lo es de lo invariable. El saber racional se expresa, por ello, en juicios inapelables y obligatorios para todos; en él se ejerce la capacidad de establecer relaciones universales, esa red de leyes que coge lo empírico o meramente circunstancial y lo pone en su sitio. De este modo, cuando el hombre, cuya naturaleza es la racionalidad, piensa su saber, se desprende de todo lo fortuito e impertinente, de su personalidad particular y del mundo, del cuerpo y las pasiones, y permanece, coincidiendo plenamente consigo en la razón raciocinante, en la eternidad sin límites de lo universal. Esta estadía en lo acósmico e impersonal es la verdad intemporal: en el pensamiento el hombre es el dueño del tiempo y de todo el reino de lo inferior marcado por él, roído por su negatividad. Superar al tiempo pensando la verdad eterna se convertirá, como vimos, en el proyecto de adueñarse de lo temporal en general: del mundo de la naturaleza mediante la técnica, y del de la historia a través de la ciencia de sus leyes. El hombre racional triunfará de todas las contingencias y peligros si se hace verdaderamente lo que es, razón actualizada. Su poder crecerá a parejas a medida que logre someter, tanto en sí mismo como a su alrededor, lo temporal y finito a lo intemporal e infinito. Este sometimiento paulatino de la alteridad se llama progreso. Si el progreso es necesario y acaba en lo definitivo, el hombre superará la historia en un doble sentido que, en el fondo, viene a ser uno solo: la dominará como su señor y la dejará



atrás como el que se salva deja detrás de sí al purgatorio.

La filosofía contemporánea busca entender al hombre mismo como un ser histórico y, para lograr su propósito, tiene que ir más allá de la idea de una naturaleza humana inmóvil y del concepto, dependiente de esta interpretación del hombre, que la historia está en algún sentido ya planeada o preconcebida. Pero esta tarea se enfrenta con dificultades enormes. Proponérsela significa, en primer lugar, enfrentarse con una tradición de 25 siglos de filosofía perenne, pensada desde una concepción de la verdad como intemporal, ahistórica. La insistencia del pensamiento más reciente sobre los temas de la historia, de la historicidad de la existencia, del mundo y del conocimiento, está fundada en su propósito de enfrentarse con esta tarea. Pero también la exploración de cuestiones especiales, como las de la significación de la muerte, de la corporeidad, de la situación, de la intersubjetividad, del lenguaje y otras, tienen una relación directa con la preocupación por la historia. En todos los niveles la reflexión sobre la existencia concreta se propone comprenderla toda junta, evitando hasta donde puede, pensarla dividida en la esencia y lo inesencial, lo sustantivo y lo adjetivo.

Este cambio de rumbos y de propósitos ha sido, como era previsible, mal entendido. Medio mundo echa de menos el halago balsámico de ciertas idealizaciones de la condición humana y la nobleza de tono de la filosofía que se ocupaba sólo de cosas eternas. La presencia, en la filosofía más reciente, de ciertos temas “pesimistas” tendría, se piensa, su raíz en la crisis general de la civilización actual. Pensadores que persistentemente niegan que haya verdades eternas o valores absolutos, que callan sobre Dios o una posible existencia perdurable en otro mundo, que insisten en el carácter limitado del conocimiento científico y en la finitud del poder del hombre para hacer del mundo lo que se proponga, son los representantes, se dice, de una actitud negativa y oscurantista, de un irracionalismo que tiene sus raíces en las convulsiones de la situación vigente y en la confusión general reinante en una cultura sin religión y sin una moral autoritaria. Olvidan

que la filosofía no ha sido nunca el mero reflejo discursivo de una situación histórica y está por verse en qué sentido tiene siempre, sin embargo, una relación decisiva con ella. Habría que tener presente, además, que, aunque dispuesta críticamente respecto del pasado, la filosofía contemporánea se sabe y se quiere ligada a él. En esta conexión con su pasado, en que el pensamiento actual se mantiene para poder seguir pensando, encontramos buena parte del sentido de los temas que la ocupan. Si el pensamiento tradicional ha ignorado, en último término, a la finitud, al mundo, a la historia, a la dependencia social y a la relación necesaria del hombre con la naturaleza, y se ha probado por ello incapaz de pensar lo que en sentido eminente necesita ser pensado, a saber, la existencia humana concreta en su mundo histórico, aquel pensamiento pretérito ocupado de la naturaleza humana intemporal, de la racionalidad entendida como la infinitud que planea por encima de este reino de sombras, no podría cumplir hoy con lo que estamos llamados a enfrentar. Se trata de recuperar la medida del hombre y de sus posibilidades y venimos de una tradición que culmina en la afirmación gozosa de que aquél y éstas son infinitas.

La insistencia del pensamiento actual en las limitaciones y la contingencia humanas es parte de una tarea cuyo sentido habría que entender antes de hablar de pesimismo o de irracionalismo. Si consideramos el caso de Sartre, uno de los pensadores más atacados en el sentido señalado arriba, veremos que su posición frente a la historicidad del hombre, el mundo y la verdad, aunque crítica de la tradición, está lejos de cortar del todo con ella. Sartre sostiene que el existencialismo, tal como él lo representa, no es otra cosa que el intento de sacar las últimas consecuencias de su convicción de que Dios no existe (EH, pp. 33-34). Su obra gira alrededor de la idea de libertad humana. La libertad, según Sartre, es a la vez radical y limitada, de manera que sus límites le pertenecen tanto como su posibilidad siempre renovada de trascenderlos. Esta doctrina entraña la negación de una naturaleza humana prefijada que precedería al estar en el mundo y al

compromiso con él. Los temas de su pensamiento, que han convertido a Sartre, no sin complacencia suya, en uno de los escándalos del siglo, sólo pueden ser bien entendidos en relación con lo que dice acerca de sus propósitos. La filosofía actual, sin embargo, que intenta pensar lo que el pasado dejó impensado, se separa de la tradición sólo hasta cierto punto. El pasado reemerge en ella siempre en una u otra forma, y no sólo porque es el único sitio donde aprendemos a pensar. Reflexionando sobre la historia hemos aprendido ya que sólo hay futuro histórico en relación con el propio pasado. Ello vale también para la filosofía, que lo sabe ahora al fin por primera vez. Veremos inmediatamente, a propósito de las críticas que Sartre hace a la filosofía de la historia del siglo XIX, tal como se le presenta en la teoría materialista, la manera como en un autor que se quiere más allá de la posición moderna, reaparecen, sin embargo, ciertas ideas que hacen de él en más de un respecto, su continuador.

Sartre entiende al hombre como libertad (EN, p. 61), pero concibe esta libertad de otro modo que Heidegger, por ejemplo. Esta diferencia entre ambos autores separará, en definitiva, profundamente el sentido global de sus obras. Según Sartre, el hombre es libre porque no tiene un ser ya determinado sino que, en tanto que conciencia, es, más bien que un ser, su negación o la actividad de aniquilarlo. La conciencia puede darse cuenta, captar las cosas, porque no es ellas. Para tomar conciencia de algo tengo que tener la posibilidad de negar que yo, que lo capto, sea eso que capto o el objeto. “El en-sí concreto y real está enteramente presente en el corazón de la conciencia como aquello que ella se determina a sí misma a no ser” (EN, p. 128; cf. pp. 227–28, 270, 258). De esta negatividad de la conciencia, que se distingue de sus objetos como no siéndolos, depende que ella pueda ser la presencia de esos objetos. Conciencia hay sólo como conciencia de algo, de un tema suyo. Así ella está siempre referida al ser, ocupada de él. Pero no llega a coincidir con él sino que sólo está dirigida a él, abierta a él, pero a distancia suya. Pero esta conciencia que sabe del

objeto es, además de conciencia, deseo del objeto; ella, que no es ese objeto suyo, quiere su sustancialidad: los objetos se le dan como aquello de que la conciencia carece, lo que le falta. “De todas las negaciones internas la que penetra más profundamente en el ser...es la necesidad. Esta necesidad no pertenece a la naturaleza del en-sí, que es todo positividad. Ella no aparece en el mundo sino con el surgimiento de la realidad humana” (EN, pp. 129–46). La conciencia como el no ser o la nada, le confiere, deseándolo, valor a lo que ella no es, y es así como los objetos se le tornan importantes, relevantes en algún sentido (EN, p. 137). Sólo podemos desear algo que nos falta, algo que de tenerlo, nos completaría: si la conciencia fuera en ella misma una plenitud de ser, algo perfectamente acabado, no podría desear. Por último, la conciencia como carencia del ser que desea y cuya presencia es, sale de sí, se proyecta. Para ser tiene que salir fuera de sí, trascenderse en un proyecto de sí en el que pone un ser pleno que no es aún, pero que quiere realizar. Es libertad (EN, pp. 71ss., 513, 561ss.).

La conciencia que define al hombre es, entonces, según Sartre, una especie de hueco cuya actividad teórica, apetitiva y práctica a la vez es el movimiento tendiente a darse el espesor, la sustancialidad de que carece en tanto que *néantisation* del ser de que se ocupa en estos diversos modos. Como el hombre es esta nada, está obligadamente referido a lo otro que él, al ser pleno de sí y que coincide siempre consigo mismo. La conciencia no es libre en el sentido de que pueda aislarse de los objetos, pues sólo existe como conciencia de algo. Tampoco es libre de desear o no desear porque como necesidad incompleta, tiene que querer aquello que le falta. Por fin, está, como Sartre dice, condenada a ser libre, porque no posee un ser predeterminado y nada más que en el proyecto que ella libremente elige y en la conducta guiada por ese proyecto, se va haciendo a sí misma a través de sus acciones, de su inspirada utilización del tiempo en favor del fin.

El hombre es, entonces, algo radicalmente incompleto y

necesitado y por eso, libertad. Si fuese en algún momento de su existencia la totalidad entera que aspira a ser, entonces se convertiría en una cosa, en una plenitud a la que no le falta nada para ser lo que es. La diferencia entre el hombre y las cosas consiste en que el primero está siempre por llegar a sí o tiene siempre un futuro. Libertad significa entonces aquí libertad de elegirse, por una parte, y libertad de reasumirse y reafirmarse momento a momento en el proyecto de existencia elegido, o, también, libertad de separarse de él. Pero si por un lado la libertad es la manifestación de que el hombre es nada o pura necesidad de lo que le falta, por otro, y una vez lanzado por un cierto camino de realización de sí, esa misma libertad lo convierte en su propio autor, en el creador de sí mismo. Pues a lo largo de su autocreación, la cual ciertamente está siempre amenazada de diversos modos, instituye el sentido, el valor, y las relaciones entre las cosas. Pues, según el proyecto de la libertad y en su contexto, se revela el mundo. Es el deseo de las cosas lo que les da su carácter de valiosas, o de indiferentes, cuando la necesidad de ellas falta. Es la decisión por un camino de realización el que les confiere uno u otro sentido a los objetos. Desde el proyecto que soy, una misma cosa puede ser peligrosa o útil, un obstáculo o una ventaja, lejana o próxima. Una objetividad pura sólo existe para mí si mi proyecto de existencia es la teoría pura, o sea, si estoy interesada en aislar, y afirmar en su aislamiento, mi posibilidad de comportarme como pura conciencia de objeto que considera la presencia de éste; posibilidad que implica la exclusión deliberada de otras formas de relación con tal objeto.

Ahora bien, si el hombre es simultáneamente el no ser y el consiguiente deseo y proyecto de llegar a ser, tendremos que preguntarnos ¿qué es lo que desea llegar a ser, según Sartre? A esta pregunta hay que contestar, por un lado, que es libre de determinar lo que quiere ser. Pero esta respuesta oculta una parte del pensamiento de Sartre. Pues, además de decirnos este pensador lo que es la conciencia, nos dice también lo que es lo otro que ella, el ser. Si la conciencia es

esa pura transparencia, esa nada que aspira, refleja y se proyecta hacia un futuro que no es aún, el ser es, por el contrario, la plenitud, la llenazón que no admite hueco y que coincide enteramente consigo, la opacidad densa que descansa sobre sí y a la que nada le falta para ser lo que es.

En realidad el ser es opaco respecto de sí mismo precisamente porque está lleno de sí. Esto es lo que expresamos mejor diciendo que el ser es lo que es . . . El ser-en-sí no tiene un interior que se oponga a un exterior. Lo en-sí no tiene secreto: es masivo. En un sentido, uno lo podría llamar una síntesis. Pero ella es la más indisoluble de todas: la síntesis de sí consigo. De lo que se desprende evidentemente que el ser está aislado en su ser y que no mantiene ninguna relación con lo que no es él. Es lo que es y esto significa que, por sí mismo, no podría ni siquiera no ser lo que no es; hemos visto en efecto que no implicaba negación alguna. Es plena positividad. No conoce, pues, la alteridad: no se pone jamás como otro que un ser diverso; no puede tener relación alguna con el otro. Es el mismo indefinidamente y se agota en serlo.

(EN, pp. 33-34, 130)

El ser es la sustancia. Las cosas son seres: una piedra es una piedra y está de tal manera llena de sí misma que no entra por sí en relación con otro que ella, no desea nada, ni tiene un futuro que sea de ella y hacia el cual esté dirigida como a algo por venir aún y que la enterará. Cuando Sartre dice, entonces, que la libertad es proyecto de ser, aspiración a realizarse, admite que cada cual puede proyectarse de muchos modos diversos, que elige, que se elige. Pero esta elección es siempre preferencia por un cierto modo de ser. Y querer ser es querer darse esa plenitud y opacidad, esa llenazón y autocoincidencia que tienen las cosas, que son las cosas. La conciencia como hueco es aspiración a repletarse y a descansar en la satisfacción del que ya no aspira a nada porque nada le falta. “La realidad humana es extralimitación (*dépassement*) perpetua en dirección de una coincidencia consigo que no se cumple nunca. Pero el ser hacia el cual la realidad humana se sobrepasa . . . no es más que ella misma como totalidad”

(EN, p. 133; cf. también p. 132).

De la afirmación sartreana de la libertad que trae al mundo los valores, el orden dotado de sentido y la racionalidad, se sigue un rechazo del determinismo como capaz de explicar la conducta y la particular realización de una existencia: nada influye sobre mí de manera que yo no pueda a mi vez influir sobre ello, modificándolo en algún sentido. También se sigue que no hay tal cosa como leyes históricas, o un orden racional del suceder que sea independiente de los proyectos imprevisibles de los individuos humanos. Estos se pueden proponer fines por realizar y pueden lograr una transformación de su situación, pueden revolucionar el orden social a partir de una representación de las insuficiencias, injusticias y abusos que descubren a su alrededor. Pero todo cambio histórico depende, en último término, de una toma de conciencia de lo dado y de la capacidad de trascenderlo en dirección de lo deseable, de la meta ideal que el proyecto quiere realizar. "...Todo proyecto de cambiar el mundo es inseparable de una cierta comprensión que revela al mundo desde el punto de vista del cambio que uno quiere realizar en él." "El revolucionario se define porque va más allá (*le dépassement*) de la situación en que está... En vez de aparecérselo, como al oprimido que se resigna, como una estructura a priori y definitiva, ella no es para él más que un momento del universo. Porque quiere cambiarla, la considera inmediatamente desde el punto de vista de la historia y se considera a sí mismo como agente histórico. Así, desde el origen, mediante esa proyección de sí hacia el porvenir, escapa a la sociedad que lo aplasta y se vuelve hacia ella para comprenderla..." ("Matérialisme et Révolution", en S III, pp. 181 y 179; CRD, pp. 176, 285n., 742).

La creencia en un progreso necesario, en leyes de la historia, viene a ser, para Sartre, una forma de mala fe, de ocultarse la propia libertad para huir de la responsabilidad que trae consigo el saberse libre y autor de lo que se es, tanto en el plano de la vida individual como en el de la vida histórica colectiva. De mala fe se puede descansar en la noción de que

las cosas son inevitables, que siempre lo han sido, y que el hombre es un producto pasivo de una causalidad que escapa a sus posibilidades de acción. “Y precisamente porque el hombre es libre es que el triunfo del socialismo no está en absoluto asegurado” (S III, p. 222).

Pues me parece que la principal característica de la realidad es que no se está nunca garantizado al tratar con ella y que las consecuencias de nuestros actos son solamente probables. Pero (para un comunista) todo está resuelto de antemano; hay una esencia de la historia y el encadenamiento de los hechos es riguroso, por lo tanto, una apuesta a lo asegurado..., el mito materialista conduce a ciertos espíritus a asegurarse profundamente acerca del resultado de su esfuerzo. No pueden, piensan, no triunfar. La historia es una ciencia, sus resultados están escritos, no hay más que leerlos. Esta actitud es muy evidentemente una de fuga... Lo que buscan en el comunismo no es una liberación sino un refuerzo de la disciplina; a nada temen tanto como a la libertad; y si ellos han renunciado a los valores *a priori* de la clase de la que salieron, es para reencontrar los *a priori* del conocimiento y los caminos ya trazados en la historia. Nada de riesgos ni de inquietud, todo es seguro, los resultados están garantizados. De golpe la realidad se desvanece y la historia no es más que una idea que se desarrolla.

(S III, pp. 214–15)

La afirmación, entonces, de una historia necesaria viene, según Sartre, a desempeñar en la existencia del individuo el mismo papel que desempeña una religión dogmática o cualquier sistema autoritario de verdades eternas: lo aligera del peso que recaería sobre él si afrontara su libertad y la consiguiente responsabilidad por sí mismo y por el mundo en que vive. Pues si me interpreto como la criatura de un Dios creador y el mundo como producto de una voluntad omnipotente y sabia, he recibido lo que soy, ya hecho y previsto de antemano, y mis actos, tal como ocurre con las relaciones entre las cosas, fluyen de mí necesariamente y sin mi participación responsable, como cae la sombra de un árbol



sobre el suelo. Sartre ha criticado tanto al liberalismo como al marxismo, por su confianza racionalista y su optimismo histórico: ambos coinciden, a pesar de su oposición, según Sartre, en la tesis de que hay un orden de la historia que es racional y debido al cual ésta es en conjunto un desarrollo necesario encaminado hacia lo objetivamente bueno. En lo que se refiere al marxismo, las críticas de Sartre se dirigen no tanto contra Marx como contra el pensamiento en que se inspira la acción política de los partidos comunistas.<sup>1</sup> Este distingo que Sartre quiere establecer entre Marx y el marxismo es muy importante para él. En la *Crítica de la razón dialéctica* cuenta cuán tarde llegó a comprender el sentido de la obra de Marx (CRD, pp. 22–23). El existencialismo, por lo tanto, comienza oponiéndose al pensamiento de Marx, al que ahora, veinte años más tarde, trata de integrarse. Pero ello no le ha exigido a Sartre un cambio en sus concepciones básicas. Sartre se definió teóricamente en *El ser y la nada* antes de conocer lo que lo llevaría más tarde a interpretar su obra como una ideología dentro del pensamiento de Marx, al que se propone a la vez superar y conservar por considerarlo la filosofía ineludible de nuestro tiempo.

Esta autointerpretación de su obra no es arbitraria a pesar de las diferencias que separan a Sartre de Marx. Sartre llega a descubrir que el núcleo central de su ontología de la realidad humana, la teoría de la libertad, es, en el fondo, sólo otra manera de decir lo mismo que está concebido como actividad productiva en el materialismo histórico de Marx.<sup>2</sup> Sólo que ahora el agente libre que se hace a sí mismo transformando a lo otro que él, es el individuo u “organismo práctico”, en vez de ser la humanidad. La libertad, según Sartre la entiende, tiene el mismo carácter positivo-negativo que el trabajo, tal como Marx lo concibe. Su positividad reside en poner por delante el fin por realizar y en engendrar el producto como una reproducción real del fin. El tiempo que separa al comienzo del fin es administrado por el existente como un medio, el medio, precisamente, que suprimirá aquella separación. La negatividad de la libertad sartreana es la su-

presión de lo dado, a lo que se trata como la materia inerte de la praxis: “En el momento en que el proyecto atraviesa el mundo en torno hacia su propio fin..., unifica el campo de instrumentalidad a su alrededor...; lo que quiere decir que el mundo en torno es constituido prácticamente como la unidad de los recursos y de los medios; la pluralidad inerte se convierte en totalidad por haber sido unificada como campo instrumental por el fin...” (CRD, p. 171). “...La materia revelada como totalidad pasiva por un ser orgánico que trata de encontrar en ella su ser, he ahí la naturaleza en su primera forma” (CRD, p. 167).

A pesar de una cierta comunidad fundamental con Marx, Sartre se separa de este pensador en otros aspectos. La libertad sartreana ya no descansa sobre la racionalidad universalmente compartida por todos los hombres, pues para él no hay una naturaleza humana común y ahistórica. La racionalidad, más bien, tiene su fundamento en el libre proyecto de la libertad y como este proyecto es histórico, así lo es la razón. A partir de esta convicción es que Sartre puede afirmar en la *Crítica de la Razón Dialéctica* que un mundo histórico postburgués tendrá que inventarse su propia razón; la racionalidad dialéctica que se explye en el primer tomo publicado de esta obra es la de la revolución en el doble sentido de que la concibe y la acompaña en su realización práctica, iluminándole adecuadamente el mundo.<sup>3</sup> La falta de una naturaleza racional común a todos los hombres, por otra parte, le sustrae toda base a la confianza en una posible armonía social objetivamente asegurada. El conflicto de los hombres en la sociedad toma sólo de manera derivada la forma de un conflicto de las clases pues éste es en su forma primaria, para el filósofo francés, un conflicto entre los individuos.

El universo de Sartre no sólo está quebrado por la separación entre la subjetividad y los objetos, entre el ser y la nada, sino también, con quebradura en último término insubsanable, entre cada uno y el otro. La alteridad del otro que es, como yo, un para sí, una conciencia, un libre proyecto

que no coincide con el mío, resiste a todos los intentos de supresión: ni el lenguaje, ni el amor, ni el odio, ni el deseo convierten al otro en mí ni a mí en el otro. Y ello porque cada uno es un centro alrededor del cual se ordenan las cosas y los demás, adquiriendo relevancia y significación según el proyecto que se es: la alteridad se mantiene y todo esfuerzo por lograr una coincidencia fracasa. Los hombres actúan en común, ciertamente, y hay algunos tipos de acción que no tienen sentido más que como empresas colectivas; pero una vez conseguido el fin, cada cual retorna a la soledad fundamental que es consigo mismo. La acción individual y colectiva tiene como propósito y consecuencia la modificación de las situaciones, la transformación de lo dado, y ella es acción alentada y guiada por la representación de un futuro mejor que no es todavía pero que puede llegar a ser merced a la forma como los hombres activos intervienen en su situación presente.

La concepción de la libertad de Sartre no es menos una invitación a la acción directa que el pensamiento de Marx. En este sentido, Sartre no sólo comparte con la filosofía de la historia del siglo XIX, a la que critica en otros aspectos, la convicción de que los hombres, en tanto que libres, son los creadores de la historia y de sí mismos, sino que acentúa y radicaliza esta tendencia. El poder humano no tiene ningún límite absoluto: todo lo que ocurre procede de él y el futuro es una página en blanco en la que la creatividad humana puede escribir lo absolutamente nuevo. Como para él no hay ni un plan objetivo de la historia ni leyes históricas, el orden de la historia procede íntegramente de la libertad sin fundamento que se proyecta individual y colectivamente hacia metas que introducen la racionalidad que la existencia y el mundo pueden adquirir por esta vía. Pero, y ésta es una diferencia básica en la que enraíza la crítica sartreana de la filosofía marxista de la historia, lo que los hombres hagan del porvenir, virgen por ahora, llegará a ser una nueva situación dada y los hombres que se encuentren en ella volverán a sobrepasarla en dirección de otro futuro, el de las nuevas

circunstancias: la libertad que constituye la condición humana la percibirá como asfixiante otra vez precisamente porque es lo ya realizado, y como tal, digno de perecer.

“...Una filosofía revolucionaria debería desechar el mito materialista y tratar de mostrar 1º que el hombre es injustificable...; 2º...que todo orden colectivo establecido por los hombres puede ser dejado atrás por otros órdenes...”. “Para evitar que el revolucionario sea mistificado...conviene mostrarle que los valores establecidos son simplemente algo dado. Pero si son dados y por ello susceptibles de ser superados, no es a causa de que sean valores, sino porque son los establecidos. Y para evitar que se mistifique a sí mismo hay que darle los medios de comprender que el fin que persigue —ya sea que lo llame antinaturalidad, sociedad sin clases o liberación del hombre— es también un valor y que si ese valor es insuperable, ello se debe simplemente a que no está realizado” (S, III, pp. 193–94, y 195–96. Cf. también EN, p. 590). No hay un final de la historia, porque el hombre como radical insuficiencia se trascenderá siempre de nuevo y la trascendencia sólo puede ser como negación de lo real y como acción modificadora ejercida sobre ello. El premio de la lucha, los logros históricos con vistas a los que se actúa, no transforman al hombre mismo, que retorna a su condición para retomar otra vez sobre sí el trabajo de realizarse. “Cada realidad humana es a la vez proyecto directo de transformar su propio para-sí...y proyecto de apropiación del mundo como totalidad del ser-en-sí. El hombre es una pasión inútil” (EN, p. 708).

En verdad no hay premio ni descanso. Una vez que se lo sabe, la actividad se convierte en la acción desilusionada del que sigue actuando porque no puede de otro modo, pero ya no movido por la esperanza de llegar a algo definitivo. De manera que si bien Sartre concibe la libertad como creadora, como fuente del sentido y la racionalidad, y al hombre como poder absoluto para hacerse a sí mismo y a la historia, y coincide en ello con el historicismo del siglo XIX, le sustrae al hombre, por otra parte, toda capacidad de lograrse en

definitiva tanto individual como colectivamente. Y ello tiene que ser así mientras Sartre se mantenga fiel a las bases de su pensamiento: la libertad existe sólo a partir de la insuficiencia humana y esta insuficiencia es la condición ahistórica del hombre. Estamos de vuelta, aunque no sin ganancia, en la teoría de que la historia lo es de lo inesencial, de los meros modos en que adquiere un contenido concreto la eterna pasión humana por llegar a ser, por llegar.

## II

A pesar del desplazamiento del interés de Sartre de la ontología fenomenológica a los temas históricos, sociales y políticos tratados dialécticamente, el filósofo no sólo no se ha desdicho de su obra temprana sino que tampoco ha cambiado los supuestos de que parte ni las categorías elaboradas desde ellos. Estas categorías siguen definiendo su pensamiento hasta hoy, como lo prueba, por ejemplo, su idea de libertad, que es la misma en *El ser y la nada* (1943) y en la *Crítica de la razón dialéctica* (1960). La filosofía de nuestro tiempo, dice el autor de la *Crítica*, es la de Marx y el existencialismo no es más que un movimiento relativo y dependiente, un desarrollo especial dentro de las líneas decisivas de la filosofía de Marx. El fondo de la parcial coincidencia de Sartre con Marx reside en que ambos entienden la historia como producto de la actividad humana, la que se ejerce sobre un mundo en principio ajeno y atemporal de objetos carentes por sí mismos de sentido. El mundo se historiza o humaniza —que tienen por equivalente— mediante la acción. La relación hombre-mundo es fundamentalmente una de lucha, en la que toda la actividad y los fines vienen del primero, que es el sujeto del cambio; el mundo, por el contrario, sufre la transformación, y, aunque la resiste, es cada vez de nuevo sometido a ella.

Para explicar el origen de la actividad histórica e historiante, el hombre tiene que ser concebido no según quien es,

sino según puede llegar a ser; no a partir de lo que tiene sino a partir de lo que le falta. Tanto para Marx como para Sartre la condición de la historia es la necesidad y el impulso activo tendiente a suprimirla, satisfaciéndola: si el hombre tuviese ya, como una posesión actual, lo que hace falta para ser quien es, si fuese completamente humano, su actividad no tendría ni propósito, ni dirección, ni sentido. Según Marx, tanto las relaciones del hombre con la naturaleza como aquellas que mantiene en la sociedad con otros, están determinadas por sus necesidades: las de comer, proteger la vida, reproducirse y otras más complicadas y derivadas. La historia es, desde este punto de vista, el resultado del impulso de la humanidad por hacerse completa, por satisfacer de un modo cada vez más cabal las necesidades que la obligan a actuar. Ya vimos que Sartre entiende que el hombre es radical necesidad de ser; por ello está obligado a preferir, a desear, a conocer. El hombre, dice Sartre con expresiones peligrosamente plásticas, es un hueco en la densidad del ser, una descompresión de ser, esto es, el “lugar” de la rarefacción, del vacío (EN, pp. 116, 566). Y por eso está necesariamente referido a lo otro que él, a lo que lo llena y completa. De ahí que ambos filósofos se opongan al racionalismo clásico que le atribuye una naturaleza racional ya toda hecha al hombre, y que lo piensen más bien como creador de sí y de su racionalidad, la que va emergiendo como producto histórico de una acción ejercida a la vez sobre la naturaleza y sobre sí, como acción de satisfacerse, de enterarse y, por ende, de transformarse.

El racionalismo clásico, tanto para Marx como para Sartre, se equivoca porque si la razón le viniese al hombre por ser imagen y semejanza de Dios o por naturaleza, como una cualidad inherente a su ser, no tendría que entrar en todos los innumerables trabajos de hacer y hacerse en que consiste su historia. Al racionalismo oponen una concepción del hombre inteligente concreto, lo que quiere decir, en este caso, ligado necesariamente, ligado por la necesidad, a lo otro que él: la naturaleza, los demás, el mundo, la historia pasada, la circunstancia entera. Desde esta posición de par-

tida, la actividad que se trata de entender para resolver el problema de la historia resulta ser, inevitablemente, acción violenta, ejercicio del poder humano sobre lo no humano, lo ajeno u otro que el agente. El carácter violento le viene a la actividad histórica no sólo de su origen en la necesidad, que es siempre urgente y no se deja entretener por escrúpulos, sino que, sobre todo, a causa de la total alteridad de aquello sobre lo cual se ejerce, de la extranjería del mundo, que es lo otro indiferente respecto del hombre y de sus fines propios. Sabemos que según Marx la historia es la historia de la lucha del hombre con la naturaleza y con los demás hombres; Sartre piensa lo mismo sobre esta relación: “El hombre es violento a lo largo de toda la Historia y hasta hoy día...” (CRD, p. 689; cf. pp. 744-45). Este supuesto carácter fundamental de la historia determina, en la obra de ambos autores, la decisión acerca del único método adecuado para concebirla, el modo dialéctico de pensar, que avanza en la intelección de sus temas merced a la contradicción entre conceptos. La lógica de la comprensión histórica “reproduce” la lucha real de la acción con la materia natural.

No obstante esta coincidencia general, cuando Marx habla de lo que le falta al hombre se refiere a sus necesidades, en plural. Se trata, fundamentalmente, de las necedades naturales o, como Marx las llama, materiales. También de todas las demás, por cierto, las que se van complicando y refinando a lo largo de la historia: de las necesidades propiamente humanas, que son aquellas que distinguen al hombre de los animales. Todas son dignas de satisfacerse si son verdaderas necesidades, porque su manifestación apunta hacia nuevas y nuevas vías de perfección, hacia posibilidades de irse enterando la universalidad en cuya dirección el hombre está encaminado en su historia. La menesterosidad del hombre en el pensamiento de Sartre, en cambio, es una condición ontológica suya permanente que tiene un equivalente en Marx sólo en el conjunto de las necesidades animales que le pertenecen al hombre como ser biológico. Como los hombres no pueden superarse históricamente en este sen-

tido, el único cambio que puede traer el futuro en relación con estas necesidades orgánicas consistirá en que, una vez suficientemente satisfechas las de todos, ellas desaparecerán del horizonte de la preocupación cotidiana y cederán el paso al florecimiento de otras necesidades propiamente humanas. Pero no pueden ser anuladas.

Esta misma permanencia ahistórica le atribuye Sartre a la condición del hombre como no ser en busca del ser. “El hombre es siempre el mismo frente a una situación que varía...” (EH, p. 79). La necesidad de conquistar su propio ser garantiza la conexión del hombre con la situación, con los demás, con el mundo y la historia en general, y en este sentido tanto Marx como el pensador francés consiguen efectivamente dejar atrás al hombre abstracto del racionalismo clásico. A pesar de ello, tanto Marx como Sartre se conservan ligados al racionalismo que combaten. Como hemos mostrado antes, la razón fue concebida en la filosofía moderna como la puerta de acceso del hombre a la infinitud. La razón como libertad racional trasciende todos los límites y la meta de la acción humana es la perfección; como razón teórica dispone de la posibilidad de desprenderse de todas las condiciones: mundanas, sociales y personales, y de convertirse en pensamiento puro; como teórica y práctica a la vez, es el poder ilimitado para gobernar la naturaleza, organizar la sociedad y dirigir la historia. En Marx, la infinitud humana o universalidad es una aspiración del hombre prehistórico, pero una realidad del histórico. En la sociedad comunista la reconciliación del hombre con el hombre hace del otro, para cada uno, su complemento, aquello en que se continúa. Además, la libertad social vigente en el estado comunista le abre al individuo la posibilidad de un desarrollo pleno de todos sus talentos y capacidades, un cultivo de sí en todas las direcciones a la vez. La razón histórica hecha conciencia del movimiento objetivo de la historia le ofrece la posibilidad de guiarla. La lucha con la naturaleza continúa, pero de triunfo en triunfo: la naturaleza deja de ser lo hostil, lo ajeno y se humaniza progresivamente.



Pero ¿y en Sartre? ¿Dónde encontramos en su obra lo que nos autoriza a sostener que se conserva también en ella una conexión con la concepción del hombre infinito del racionalismo? Sartre retiene en varias direcciones diferentes la idea del poderío humano sin fronteras: aunque su pensamiento es una reacción contra la tradición moderna, o tal vez por ello mismo, no constituye un desprendimiento completamente logrado de ella. Este desprendimiento es más completo, aunque no tampoco total en Heidegger. Para aclarar algo más el pensamiento de Sartre sobre este punto, lo contrastaremos, algo más adelante aquí, con el de Heidegger.

Según Sartre, el hombre confiere sentido a las cosas, les atribuye valor, les da la relevancia que puedan llegar a tener. El mundo no es tal sin el hombre: en sí mismo es un caos, o mejor dicho, radical indiferenciación. Pero como el hombre tiene que darse el ser de que carece, el surgimiento de un orden del mundo en el contexto de su libertad está garantizado por la estructura misma de la existencia humana. Donde la haya, será existencia en el mundo o inserta en una racionalidad. Pero esta racionalidad proyectada, lejos de ser el fundamento y el medio que asegura la eficiencia, el éxito de la libertad, proviene en este caso de ella y comparte su contingencia e inseguridad. El poder proyectante de mundos del hombre viene a corresponder a su capacidad de construir el escenario de su fracaso. Y esto resulta necesariamente de la forma en que Sartre concibe el sentido del proyecto en que consiste la libertad.

Hay libertad y trascendencia porque el hombre es incompleto, necesitado. Como tal se mantiene siempre en una relación con un sí mismo, con una entereza suya hacia la que se proyecta como debiendo llegar a serla. El sentido del proyecto es el de darse la plena coincidencia consigo mismo que tienen las cosas. Pero, al propio tiempo que quiere alcanzar la plenitud de sí en una identidad sustancial, la conciencia no quiere perderse como conciencia o para sí. Si bien se proyecta hacia el ser que la completaría en lo que le falta para ser cabalmente, quiere, también y a la vez, conservarse

como aquello que es: presencia de sí. El sentido del proyecto de sí es, pues, contradictorio, ya que la conciencia para serlo, tiene que ser incompletud, inacabamiento. Si lograra coincidir con su ser pleno dejaría de ser para sí y se convertiría en cosa. Pero tal coincidencia de conciencia y sustancia, no por irrealizable resulta absurda. Hay un ser que ha sido pensado como la coincidencia del para-sí y el en-sí, el acuerdo de la perfección y la necesidad. Este ser es Dios, o sea, Aquel que es plenitud acabada y, sin embargo, también una conciencia de sí. En Dios coinciden plenamente el ser y la conciencia según la definición de la teología católica: Dios es el ente que es causa de sí, o cuyo ser, dice Sartre, se funda en la conciencia que Él tiene de sí (EN, pp. 714-19, 123-24).

Ahora bien, como según la ontología de Sartre, ser y conciencia son más bien en oposición, o ligados porque la conciencia sólo puede existir como negación de un ser determinado, este ser que es Dios, definido en términos de lo que ontológicamente no puede coincidir, es imposible. Dios es imposible, y sin embargo, sostiene Sartre, entendemos inmediatamente el sentido de lo que las religiones quieren decir cuando hablan de Dios. Ni el espectáculo del mundo ni la observación de grandes hechos son lo que nos pone en situación de comprender el significado de esta imposibilidad que es Dios, sino algo que somos directa y fundamentalmente en la relación con nosotros mismos. Como falta de ser o inacabamiento, el hombre se trasciende hacia una totalidad de ser que es su plenitud. Pero mientras existe estará separado de ella, y en este sentido es sólo un proyecto de totalidad que no acaba jamás de cumplirse. Lo que un individuo se propone es ser valiente o ser sincero, con el fin de convertirse él mismo en la valentía o la sinceridad en sí, pero sin dejar de ser la conciencia de ese en-sí. Se propone, pues, algo irrealizable, establecida la separación irreductible entre el en-sí y la conciencia. El sentido ontológico, entonces, de todo proyecto humano es la reconciliación y coincidencia de lo irreconciliable y necesariamente no coincidente: fundamentalmente lo que el hombre quiere es ser Dios, realizar

la contradicción que, mientras tanto, proyecta como ya realizada en el ente supremo que es causa de sí. Pero si Dios es imposible, el proyecto de ser Dios podrá tener sentido como *proyecto* pero está necesariamente destinado a fracasar. No hay una totalidad del sí mismo que pueda ser efectuada, porque si ella llegara a ser, la existencia, que se proyecta desde su menesterosidad, dejaría de ser.

La existencia es, definitivamente, este intento de dejar de ser necesidad y llegar a ser satisfacción y reposo en sí y para sí. Dios sería, si existiese, la existencia en que se ha cumplido este afán contradictorio. Pero, aunque no existe, el hombre comprende el sentido de esta contradicción, pues es el sentido de su propio deseo fundamental, que consiste en querer lo imposible o la infinitud realizada, convertida en *res*, en cosa. Ahora bien, este deseo no es, en el pensamiento de Sartre, ni un sentimiento ni un suceso anímico entre otros, sino la tensión fundamental que constituye al hombre. El afán de plenitud quiere reunir lo ontológicamente separado y, por lo tanto, limitado: la conciencia y la sustancia, el ser para sí y el ser para otro; o sea, quiere suprimir el límite, la frontera que los separa y ser ilimitación. La relación entre el ser y la nada consiste en que están definitivamente separados y, también, en que son inseparables por obra de la necesidad de ser que es la existencia: de esta combinación, de acuerdo con la cual la separación se mantiene y está siempre siendo el objeto de un intento de supresión, depende el desasosiego y el dinamismo que es el hombre y su necesario fracaso. Pues no sólo el proyecto cuyo sentido es la ilimitación fracasa, sino con él también las conductas que buscan realizarlo paso a paso. La conciencia, sostiene Sartre contra Hegel, es necesariamente desgraciada: no se entera con nada. Sólo se entretiene con sus objetos. Cada acto, cada proyecto, cada historia, terminan, no en una actualización del infinito, sino en nuevos actos, proyectos, historias. El hombre es una pasión inútil porque es pasión por llegar y su única manera de ser es seguir andando.

Todo ocurre como si el mundo, el hombre y el hombre-en-el-mundo no llegaran a realizar sino un Dios fracasado. Todo ocurre, pues, como si el en-sí y el para-sí se presentaran en estado de desintegración relativamente a una síntesis ideal. No que la integración haya ocurrido jamás, sino precisamente al contrario a causa de que ella está siempre indicada y es siempre imposible. Es el fracaso perpetuo el que explica a la vez la inseparabilidad del en-sí y el para-sí y su relativa independencia.

(EN, p. 717)

A este tipo de infinitud, que consiste en la continuación indefinida e inagotable de lo mismo, Hegel la llamaba el infinito malo. Respecto de él, no hay cumplimiento, no hay llegada, no hay término, sino pasión incesante que se quiere como no puede ser: en la vida individual y en la histórica. No hay progreso indefinido que consuele del trabajo y de las limitaciones propias del presente; no hay un fin de la historia ni un orden racional independiente que la lleve de lo bueno a lo mejor: lo único que queda, en el pensamiento de Sartre, del esquema de la naturaleza humana del racionalismo es la fijeza de la condición del hombre y la infinitud que sigue constituyéndolo, pero que no existe aquí más que como aspiración insaciable. La libertad es hacia lo ilimitado, lo infinito, pero es para nada. El infinito malo constituye el ser del hombre: como infinito lo mantiene insatisfecho y andando; como malo le sustrae, en último término, todo significado a lo que quiere, hace y logra. La omnipotencia humana para dar sentido a las cosas, conferirles valor y traer la racionalidad al mundo, depende de que los hombres no saben lo que sabe el filósofo, esto es, que esos sentidos, valores y razones son instauraciones a partir de un querer que quiere lo imposible y está condenado al fracaso. Lo que fracasa no son sólo las metas, sino que, con ellas, todo lo que es función suya: la verdad que se revela desde un proyecto, la estimación que cae sobre personas, circunstancias y cosas, el orden o mundo que desde él se establece. Paradójicamente, la omnipotencia se vuelve en su contrario y la libertad, en

la capacidad siempre renovada para fracasar.

Los dos intentos de criticar las ideas racionalistas sobre la historia desde una antropología antimetafísica que hemos examinado, los de Marx y Sartre, logran concebir con éxito ciertos aspectos de la finitud y contingencia de la condición humana; ambos se niegan a desvincular estas formas de finitud de sus ligazones con el mundo y la historia. El punto de arranque antropológico y en general el propósito de pensar filosóficamente a partir del hombre y alrededor de él, traen consigo, sin embargo, una consecuencia inesperada: lo humano, cuya concreción perdida se trataba de recuperar haciéndole lugar en la teoría a sus múltiples ataduras, se convierte, para este tipo de antropología, en aquello desde donde se considera y se mide todo lo demás. La peculiaridad del hombre, el tema de la antropología, le fija los límites al pensamiento antropológico: la realidad queda dividida en lo humano y en lo radicalmente otro que el hombre. Lo que no es él mismo es su alteridad, lo que se le enfrenta como lo ajeno. La antropología es ella misma la concepción de la enajenación del hombre, y lo es en un sentido mucho más radical que ese que ella da explícitamente al concepto de enajenación.

Al abordar desde el hombre, concebido primero por sí mismo y separado de todo lo demás, sus relaciones con lo otro, el enfoque antropológico sólo consigue darles relevancia a estas relaciones si las piensa como funciones de la necesidad. Pero con ello no suprime la alteridad entre hombre y mundo y hombre e historia sino, por el contrario, la confirma. Pues si el origen de todo salida de sí del hombre está en la carencia, las relaciones de éste son siempre, más o menos originariamente, cosa de vida o muerte, pugna por afirmarse en sí contra lo otro, a costas de lo otro. El propósito de la acción es hacer retroceder el límite entre el agente y las materias sobre las que recae la acción, o sea, efectuar la expansión de lo humano, realizar su universalidad, su divinidad. Las fronteras que separan a lo humano de lo extrahumano son lo puramente negativo en un doble sentido: el punto donde

comienza lo extraño y el lugar de la lucha por convertirlo de extraño en propio, por apropiárselo el hombre. “Y aunque los proyectos puedan ser diferentes..., se presentan todos como un ensayo de traspasar esos límites o de hacerlos retroceder o de negarlos o de acomodarse a ellos” (EH, p. 69). La positividad, en cambio, del encuentro del hombre con lo otro, consiste en la producción del resultado de la acción; pero el destino de este resultado es o ser consumido o incorporarse al mundo ya sea como instrumento de la actividad renovadora, ya sea como resistencia a ella. El producto consumido da continuidad a la vida y el utensilio la sirve; todo lo que no mantiene y lo que no es útil a la prolongación de la vida, se le opone como rémora o como amenaza. La duración de esta “misma” relación de hombre y mundo es la historia; lo que cambia en ella son los modos concretos en que la lucha se desarrolla y el monto del poder humano sobre el mundo, que es mucho o poco, según se lo compare con el que el hombre tuvo en el pasado o con el que espera tener en el futuro. La historia así concebida admite el advenimiento de lo nuevo, pero toda novedad es una renovación de lo “mismo”. Por ejemplo, si los hombres logaran instituir una sociedad en la que ya no hubiera luchas entre ellos, entonces podrían juntar sus fuerzas para dominar mejor al mundo. Sartre lo expresa así: “La sociedad liberada será una empresa armoniosa de explotación del mundo” (“Matérialisme et révolution”, S III, p. 201).

Hay que reconocerle a la antropología filosófica, sin embargo, que se ha empeñado en ocuparse de su tema de otro modo que la antropología de raigambre científico-natural o que las ciencias positivas del hombre. Las polémicas de Marx contra el materialismo mecanicista y las de Sartre contra el positivismo, son una prueba de su convicción de que el hombre no es una cosa entre las cosas, o un animal más o menos complicado. Positivamente esta convicción se expresa en la doctrina, por ambos compartida, de que no hay historia, en sentido propio, más que del hombre, y en su esfuerzo por elaborar un método adecuado, diverso de los

métodos científico-naturales, capaz de concebirla conforme a lo que es. En este sentido tanto la intención de la antropología filosófica como los resultados que obtiene desde su particular enfoque de la vida humana han ido corrigiendo y ayudando a refinar los puntos de vista y métodos de ciencias como la historiografía, la sociología, la psicología y otras, que iniciaron sus trabajos tomando como modelos a las ciencias de la naturaleza. Ciertas aberraciones naturalistas han llegado a ser inconcebibles gracias a la insistencia de la filosofía posthegeliana en la peculiaridad de lo humano y a la infatigable crítica contra ellas, que ha logrado someter a los repuntes del naturalismo. A nadie se le ocurriría, por ejemplo, tratar de explicar los caracteres decisivos de una civilización casi exclusivamente en términos de las condiciones climáticas de la región en que se desarrolló, o considerar que puede prever la conducta de un individuo averiguando las medidas de su cráneo.

Este es un logro importante desde el punto de vista de la acción de la antropología hacia afuera. Pero cabe preguntarse, considerándola filosóficamente, si ella misma está tan libre de lo que ayuda a combatir en las ciencias humanas. La obra de Heidegger ha abierto perspectivas teóricas que permiten descubrir, retrospectivamente, el naturalismo de la antropología filosófica. Supongamos que la antropología afirma con toda decisión —cosa que no hace siempre unívocamente— que la peculiaridad del hombre consiste en que es un ser dotado de inteligencia o de conciencia y capaz de actuar libremente. Para saber si estas tesis piensan verdaderamente una diferencia del hombre respecto de las cosas tenemos que preguntarnos ¿qué se entiende aquí por estar dotado el hombre de inteligencia o de libertad? Si, como hemos visto antes, el pensamiento antropológico tiende a comprender a la realidad humana en términos de su actividad productiva y de su lucha con la materia natural, piensa consecuentemente cuando reduce a la conciencia a ser una función interna del proceso concreto de la producción e identifica a la libertad con este último. La conciencia y la libertad interesan y aparecen a propósito

de la acción y de su eficiencia histórica.

Para Sartre, por ejemplo, la libertad tiene fundamentalmente dos aspectos: en sentido negativo es la capacidad humana de separarse, de desprenderse de lo dado, de trascender pasado y presente. Positivamente considerada es proyecto, facultad de afirmar valores aún no realizados. En conjunto equivale al poder de negar y afirmar o de transformar dialécticamente al mundo. Ahora bien, si la libertad es el poder de transformar lo ya existente en algo diverso, el hombre que lo posee no se diferencia tan radicalmente por esto de las cosas, como Sartre pretende. También las cosas actúan unas sobre otras, hacen las veces de causas productoras de situaciones nuevas, cambian ellas mismas operando sobre lo otro que ellas. También, como el hombre sartreano, son influidas mientras influyen. Aunque su “negatividad” y capacidad productiva no sean queridas y conscientemente anticipadas, están insertadas eficientemente en el proceso del mundo. Es cierto que en el hombre la conciencia aumenta inmensamente el poder que también tienen las cosas. Pero si la conciencia no es otra cosa que un aspecto dependiente de la praxis, puesto que “procede de ella y se vuelve sobre ella para iluminarla”, entonces podemos decir que la antropología está muy cerca de interpretar al hombre como la cosa astuta que, en posesión de la ciencia de las cosas no astutas, o que son causas sin saberlo y quererlo, puede movilizarlas en la dirección de sus propios fines. La conciencia, la imaginación, el ingenio, la previsión, la acumulación de la experiencia pasada que retiene los métodos exitosos y ha aprendido a no cometer de nuevo los viejos errores, etc., convierten al hombre en la causa privilegiada entre las causas naturales.

Heidegger ha podido practicar una crítica profunda de la filosofía desde Platón hasta nuestros días porque entiende que la misión del pensamiento filosófico no consiste fundamentalmente en explicar a los entes y sus relaciones sino en plantearse la pregunta por el sentido del ser. Sostiene que toda la tradición metafísica hasta el presente ignora la diferencia entre el ser y los entes. El ser, del que la filosofía ha



hablado mucho, pero al que no ha conseguido pensar más que como otro ente más ya sea en la forma de la común entidad de todo lo que es, ya como ente perfectísimo o Dios, ya en tanto que causa primera, es, en verdad, dicho con una fórmula, la unidad indiferenciada y originaria a partir de la cual son posibles todas las diferencias entre modos de ser diversos y tipos de relación entre ellos. El ser no es ni el fundamento separado, ni la totalidad, ni la causa de los entes: todas estas relaciones son de tipo óntico, o sea, nexos peculiares entre modos específicos de ser, pero no el ser mismo que los deja ser, aparecer, ser pensados y dichos como lo que son. Heidegger ha dedicado toda su obra a la clarificación del nexo entre el ser y los entes y ha mantenido deliberadamente lo que asevera más bien en el plano de la interrogación dirigida hacia el fondo unitario de lo que tan diversamente se nos manifiesta como lo que es, que no en el plano de las decisiones discursivas y la respuesta a aquella pregunta. La complejidad y la originalidad de esta obra y de la experiencia que la anima a preguntar por el ser de lo que es, impide que intentemos aquí una exposición de sus principales contenidos. Abordaremos, en cambio, algunos planteamientos seleccionados desde el punto de vista parcial del problema de la historicidad del hombre que nos ha venido ocupando. Pues la mejor manera de ver las limitaciones de la crítica sartreana a la filosofía de los dos últimos siglos es comparandola con lo que propone Heidegger.

Aunque en *Ser y tiempo*, su obra temprana, Heidegger parte, como la filosofía anterior a él, de una ontología de la existencia humana, declara que esta ontología debe ser fundamental si ha de formar parte de la interrogación del ser que aquí se inicia (SZ, pp. 14-15, 50). Lo cual quiere decir que un simple análisis del ente hombre, considerado primero por sí y después en sus relaciones con lo otro, es insuficiente precisamente porque no atiende al “fundamento” en el cual está enraizada tanto la presencia de los entes como los diferentes modos posibles de su encuentro, de su mutuo sucederse los unos a los otros de diversas maneras.

La filosofía debe retroceder al “lugar” abierto al que concurre todo lo que es, simultáneamente en su comunidad y en la multitud de sus diferencias. Esta concurrencia tiene lugar en la comprensión del ser que distingue al hombre de todos los demás entes. De nación el hombre comprende lo que es ser: de todo lo que tiene sentido dice que es, pero lo dice, en diversos casos, de manera diferente. La comprensión que nombra es la que trae a lo nombrado a su ser y lo trae precisamente en el modo que le corresponde a ello y no en otro. El hombre es fundamentalmente esta comprensión que lo abarca tanto a él mismo como al mundo y a cuanto puede encontrar en éste; en el hombre el ser se da a entender a sí mismo (Heidegger, SZ, pp. 5, 437) o se hace patente, es decir, ocurre la verdad.

Arrancando de estos planteamientos iniciales, Heidegger puede entender a la historia, al hombre y al mundo de otro modo que la antropología y, hasta cierto punto, también que la tradición metafísica que desemboca en ella. Desde luego se ha deshecho ya, en los pasos iniciales, de la separación de hombre y mundo, o de sujeto y objeto, que ha sido la cruz del pensamiento moderno: lejos de partir de un confrontamiento de dos entes totalmente otros entre sí, se propone pensar la “experiencia” en un nivel anterior o fundamental, a saber, aquel del que recibe su significado limitado tanto esta separación como otras. No se trata tanto, pues, de negarle toda justificación a la diferencia de objeto y sujeto como de hacer ver que la relación de enfrentamiento no es la forma primordial como ocurre que las cosas, el mundo y el ser que se es tienen un sentido. Antes de cualquier separación o de cualquiera relación, ya sea teórica o práctica, tiene lugar la estructura unitaria pero compleja de la comprensión en que el hombre está en el mundo y abierto a él, y la de la correspondiente manifestación del mundo y los entes intramundanos. En esta estructura unitaria reside el ser del hombre y del mundo, y ella misma constituye un “sistema” abierto de remisiones del uno al otro que a su vez debe ser analizada en sus diversas subestructuras: (a) el ser del hombre en tanto

que ser-en-el-mundo, estar dirigido hacia él, ser proyecto de mundo como la totalidad que abarca a todos los entes posibles y los mantiene juntos, ser acción sobre lo intramundano, etc., y (b) el ser del mundo como entorno, como el horizonte de las posibilidades y las intenciones, como el lugar de todas las conductas orientadas hacia fines, etc.

La escisión en el ser que mantiene aparte al ser del hombre y al del mundo presupone al ser que los deja referirse el uno al otro en una correspondencia permanente. El sentido de esta copertenencia reside en que sólo son lo que son en la medida en que se ocurren mutuamente, en la medida en que ser hombre significa acontecerle a alguien un mundo, y ser mundo, en ostentar un sentido al que pertenece necesariamente la existencia de hombres. El mutuo darse de ambos no es, en cada caso, algo que le ocurra a cada uno desde fuera y cuando ya es independientemente de este suceso, sino el ocurrir mismo de ambos en lo suyo propio: el ser sí mismo en el mundo y el mostrar éste el sentido que tiene. Sólo hay existencia humana como *estadía* y conducta en un mundo suyo comprendido, querido y sentido en alguna medida; y sólo hay un darse del mundo atado a un sentido que lo hace ése y no otro. El advenimiento aunado de esta correspondencia es un suceso; es, mejor dicho, el suceder propiamente tal, o la historia. “El suceder de la historia es el suceder del ser-en-el-mundo. La historicidad de la existencia humana es esencialmente historicidad del mundo . . . ” (Heidegger, SZ, p. 388; cf. p. 389).

Para Heidegger, entonces, la historia sólo puede ser entendida a partir de la primordial historicidad de la existencia y del mundo en el cual ella es: porque ambos sólo son en la medida en que se ocurren mutuamente, y a medida que cada uno concurre, merced al otro, a su propio ser, la historia es el tiempo de la manifestación de lo que es, o de su llegar a ser. Es por esto que la historia no debe ser considerada ni exclusivamente como la del hombre, ni tampoco exclusivamente como historia del mundo, sino como el advenimiento de su correspondencia: aquello en que ambos se comprenden —el

hombre porque descubre el sentido del mundo, y el mundo porque alberga a la existencia humana, sobrepasándola—. Pero además la historia es la correspondencia de hombre y mundo en otras acepciones que ésta de su “comprensión” mutua. También hay historia en el suceder de su mutua sollicitación: el mundo se muestra en una ostentación de sí que reclama ser dicha y pensada; el hombre responde a esta sollicitación nombrando lo que se le muestra y entendiendo lo que le da que pensar. El mundo diseña posibilidades de ser y el hombre le corresponde resolviéndose abiertamente por algunas de ellas, que se convierten en sus cursos de acción y de conducta: precisamente porque la elección es parte de una correspondencia comprendida puede haber responsabilidad por ella. En sentido estricto, entonces, la historia es, según Heidegger, el acaecer de aquello que permanentemente posibilita la accesibilidad mutua de hombre y mundo en diversos sentidos. Preguntemos una vez más, ¿qué es esto que, sucediendo, los mantiene referidos uno al otro en múltiples sentidos y modos diversos? El suceder primordial que a la vez posibilita y deja ser a todos los acontecimientos y los entes es el suceder de la verdad o el del ser.

Así es como se abre una perspectiva que nos permite dejar atrás ciertos problemas insolubles relativos a la historia, los que planteados en los términos de un pensamiento eminentemente ahistórico, sólo conducen a paradojas y callejones sin salida. Esto es lo que ocurre, por ejemplo, cuando se pregunta por el sujeto de la historia, por su protagonista. ¿Se le debe asignar este rol a sujetos individuales o a colectividades? La cuestión así planteada no considera que sólo puede haber algo así como personas y colectividades en un mundo histórico y que el suceder de un mundo histórico a la vez las sobrepasa y las hace posibles. Tampoco atiende a la incongruencia que significa tratar de concebir que las personas y las colectividades estén cabal y fundamentalmente “en frente” del mundo histórico en el que son y existen. Solo si tal enfrentamiento fuera una posibilidad de los individuos y de los grupos sociales, o sea si el mundo histórico se les

ofreciera como un objeto, cabría entenderlos a ellos como sujetos del mismo. Mientras insistamos en este planteamiento que nos exige pronunciarnos acerca del sujeto de la historia, continuaremos moviéndonos en el ámbito de una tradición que forjó estos conceptos para entender, no la historicidad de la existencia y la del mundo, sino más bien las relaciones necesarias e intemporales entre los polos de un cierto tipo de conocer teórico. Heidegger quiere repensar críticamente a la tradición que nos legó estos conceptos y parte de su tarea ha consistido en un intento por decir lo que en ella quedó tácito y supuesto: el acaecer del que procede lo que se manifiesta como verdad.

Tal vez convenga presentar lo que Heidegger piensa de la historia, considerada primordialmente, de otra manera, exponiendo “lo mismo” con un vocabulario más habitual. Porque, ¿qué puede querer decir esto de que la historia sea la historia del ser o de la verdad? La historia, podríamos decir también, es una experiencia en que por una parte se revela la verdad de lo que es y, por otra, conjuntamente con esta revelación, llega a su ser verdadero lo revelado en tal experiencia. Esta manera de expresar lo que Heidegger sostiene puede ocasionar diversos equívocos porque generalmente entendemos que una experiencia es la representación subjetiva de un objeto. En el uso que le damos aquí, en cambio, quisiéramos devolverle a la experiencia toda su concreción y complejidad.

Hacer una experiencia no sólo significa averiguar alguien algo acerca de una cosa. “Experiencia” significa más bien que ocurren conjunta y aunadamente la verdad de lo que se muestra y la del ser cuya posibilidad esencial es corresponder a la mostración, experimentándola. Como Hegel ya lo había visto muy bien, toda experiencia implica una transformación aunada del que la “hace” y del tema de la experiencia. Una experiencia sólo ocurre entonces a costas de una situación anterior y como su superación: ella nos saca más allá de lo que éramos antes de que nos ocurriera y lleva también a aquello que experimentamos, desde la falsa figura en que estaba antes de que lo descubriésemos, a su verdad. Dicho en

términos hegelianos: la experiencia transforma tanto al sujeto como al objeto. Es, como tal posibilidad de transfiguración, la condición absoluta merced a la cual llegan a ser en su verdad o ser verdadero, tanto el uno como el otro. En este sentido, podemos decir, en la filosofía de Hegel la experiencia ya no lo es ni de un sujeto ni de un objeto separados el uno del otro, sino la condición de posibilidad de ambos. Pero luego, y es por eso que Heidegger no puede permanecer en esta posición ni valerse del vocabulario hegeliano, Hegel interpreta a la experiencia que así constituye sus momentos internos fundamentales, como experiencia de un espíritu absoluto que acaba por reconocer la esencial identidad de ambos polos del saber. Con ello se destruye de nuevo, y en favor del momento “subjetivo”, entendido ahora como una forma superior de racionalidad, limpia de lo fáctico, la copertenencia mutua de lo que llega a ser y se revela en la experiencia. Por lo tanto, y sólo para los propósitos limitados de esta exposición, nos valemos de la idea de experiencia como la piensa Hegel, separándola del sentido más vasto que tiene en su sistema. “Experiencia” es un suceso decisivo en que algo nuevo deviene y se revela patentemente como lo que es. Lo que ocurre no es un suceder oculto ni la verdad que se revela es una pura operación mental ajena al acaecer de lo que ocurre. Pero, se dirá, ¿qué tiene esto que ver con la historia? ¿Cómo entender que la historia sea una experiencia en este sentido?

Según lo explicado antes, en la presentación del análisis heideggeriano de la existencia, hay, entre todos los entes, uno que tiene el privilegio de ser comprensión de sí y de lo otro. Esta comprensión revela a la existencia el ser de lo que es, la verdad acerca de sí y de lo otro que ella. Para entender el sentido de esta afirmación hay que tener en cuenta que la verdad no es, en su significado primario, la verdad del juicio que se adecúa a la cosa, sino la mostración, la aparición patente de la cosa que hace posible que se la exprese en el juicio adecuado. Lo que se muestra abiertamente llega a ser lo que decimos de ello, en la comprensión en que se nos

revela. La existencia es, pues, fundamentalmente reveladora, descubridora de lo que es en su verdad. Esto no quiere decir que la existencia invente o cree a los entes, sino sólo que los desoculta, hace posible que se muestren tal cual son. Sin la existencia descubridora no hay verdad. Pues el ser verdadero que la existencia descubre no yace ya hecho como una determinación de los entes considerados aparte de la existencia, sino que la comprensión, al develar lo oculto, opera un suceso decisivo pues instaura a lo revelado en su ser así o lo torna comprensible en el sentido de su mostración. Pues ser es lo mismo que tener un sentido patente. La comprensión no es una creación de sentido a partir de la nada o del caos, sino un acogimiento de lo que se manifiesta, un ordenamiento del ente en el ser, su inscripción en la verdad.

¿Por qué hablamos de entes por un lado y de su ser o su verdad, por otro? ¿Qué va de uno a otro, qué ocurre en esta conducción de los entes a su verdad o su ser? Los entes, las cosas, las circunstancias, los sucesos, sólo adquieren un sentido, se tornan comprensibles, cuando entran, a ocupar su lugar en un orden total de relaciones que a la vez los reúne y los sobrepasa. Este orden total es el mundo: no se trata, en este nivel, de un mundo conocido intelectualmente en todos sus aspectos, sino de un proyecto de orden total en relación con el cual viene a ser posible situar a cada ente particular y conducirlo a la verdad que es la suya dentro del todo. Ya vimos cómo el sentido de cualquier ente era siempre en relación con lo que sobrepasa y engloba. En la totalidad proyectada del mundo se muestra la trascendencia de la condición humana, su carácter temporal o extático: como preocupación por sí es la distensión que constituye las dimensiones del tiempo. Toda comprensión está ligada a este rebasamiento y depende de él. La proyección de la totalidad dentro de la cual vienen los entes a su verdad es, decíamos, un proyecto de sí en el mundo. Pero ¿por qué la existencia proyecta un mundo, se mantiene abierta respecto de él, dirigida hacia él? La existencia no sólo es comprensión de lo otro que ella sino de sí como posibilidad de ser. Porque existe como ser

posible, la existencia en relación consigo es un proyecto de sí en el que se trata de ser ella misma. Pero ella sólo puede ser en el mundo y en “relación” con él. Allí ha de encontrar las posibilidades que ha de ser. La existencia se proyecta hacia el mundo y se trasciende hacia su ser posible: proyecto y trascendencia son conjugadamente un solo rebasamiento en que surge la comprensión del mundo y los entes mundanos y la comprensión de las posibilidades de ser de la existencia. Lo que sucede en la historia es este advenimiento de la existencia y del mundo en una copertenencia no casual sino necesaria por cuanto cada uno sólo es en tanto que ligado a la verdad del otro. La historia es por ello una experiencia del ser: no la hay sino como descubrimiento del mundo y como llegar a ser el hombre en él alguna de sus posibilidades.

La experiencia de la verdad de la que depende el llegar a ser de los hombres y de los mundos históricos ocurre, en cada caso, siempre a expensas de un pasado y gracias a él. Sólo a partir de una situación hay trascendencia: la existencia repite posibilidades humanas ya dadas, pero se resuelve por ellas como propias suyas y esta apropiación las renueva y transforma. Si bien el pasado liga y limita el proyecto, también lo posibilita. Lo mismo ocurre con el mundo: en tanto que orden total en el que se inscriben los entes y están diseñadas las posibilidades, el mundo es simultáneamente frontera y liberación. Sin este orden no hay el dónde, el lugar de los posibles. Pero a la vez que es un ámbito abierto para ser, el mundo afecta y encauza, pone condiciones y compenetra a la existencia. De manera que lo que llega a ser en la historia es simultáneamente creación y repetición, novedad y retorno de lo “mismo”, poder y dependencia. A esto que está siempre llegando a ser y que, sin embargo, ha sido ya siempre, lo llama Heidegger el ser.

Hemos dicho antes que lo que ocurre en la historia es la experiencia de la verdad, o si se quiere la experiencia del ser, porque en la experiencia hay esta síntesis de pasividad y actividad, de repetición y creación, de poder y sometimiento, de liberación de lo ya hecho y de entrada a un nuevo límite,



que sólo puede ser dejado atrás en una renovación de la experiencia que se constituye como otra nueva. Pero “experiencia de la verdad” sólo dice lo que Heidegger piensa si entendemos que es el suceder de ella lo que le permite ser tanto al hombre como al mundo. No es, pues, el hombre el que unilateralmente y sin fundamento le impone un sentido a todo lo que no es él mismo, como sostiene Sartre. El hombre no es el dueño de esta experiencia y no puede manejarla de acuerdo con decisiones de su voluntad o gracias a técnicas de su invención. Por el contrario, él pertenece a este acontecer del ser en su verdad: tanto su comprensión como su acción dependen de él y son por él posibilitadas. Ambas son, en cada caso, limitadas por estar ligadas a lo que repiten y dirigidas a lo posible que ha de ser; pero lo son especialmente porque dependen de los sentidos que se le hagan patentes, de la verdad que se le dé a entender y lo guíe en su comportamiento.

De acuerdo con la concepción de Heidegger y en contraste con la filosofía de la historia del pasado más cercano tal como la representan Marx y Sartre, por ejemplo, la historia no es ni una prolongación de la naturaleza ni una obra del hombre. No es lo primero porque historia sólo hay como unidad temporal dotada de un sentido, de una dirección: sin retención del pasado y resolución por posibilidades ya sidas alguna vez en ese pasado que se reactualiza, sin futurición o proyecto que pone el hacia dónde del tiempo ligado, sin comprensión y sin acción resuelta, que es siempre acción de alguien a quien se le ha revelado, de algún modo, el sentido del ser, no hay historia. Esta, por lo tanto, sólo se deja comprender a partir de la existencia de un ente que es preocupación comprensiva de sí y del mundo. Si la existencia es todas estas cosas entonces no puede ser entendida como una parte indiferenciada de la naturaleza. Pero negar que el hombre sea parte indiferente de la naturaleza no quiere decir que sea sobrenatural o siquiera concebible separado de la “naturaleza”. Lo que se afirma es, más bien, que no se confunde con ella; o mejor, que sólo hay tal cosa como

una “naturaleza” en relación con la existencia que se separa, toma distancia y se liga a ella para ser sí misma. Negar, por otra parte, que la historia sea un proceso o desarrollo natural que va por sí solo y arrastra consigo al hombre, no significa afirmar la tesis contraria que invierte este esquema, de manera que la historia, en vez de ser un desarrollo independiente, se convierta en la hazaña de la libertad o en la hechura de un artífice ilimitado, la humanidad. ¿De dónde sacaría el hombre el ser independiente y previo a la historia que le permitiera hacerla, sabiendo lo que hace y pudiéndolo?

Tanto la idea de un orden de la historia independiente del hombre como la de una historia que depende de él como su hechura y fabricación son nociones pensadas para responder a la pregunta ¿quién hace la historia?, ¿quién es el autor inteligente de la acción merced a la cual hay un suceder que posee sentido, o en el que ocurre lo significativo? Esta búsqueda de una causalidad providente de la historia da por supuesto que la “relación” entre hombre e historia debe ser concebida como una relación causal y olvida que relaciones causales sólo hay entre entes intramundanos ya manifiestos de algún modo, esto es, entre entes cuya posibilidad y sentido suponen, precisamente, el suceder de la historia. Es muy probable que toda la filosofía de la historia, dominada como está por la representación de que tiene que haber alguien que la hace, dependa, aunque a pesar suyo, de ciertas nociones teológicas tradicionales con su tendencia a interpretar a la realidad en su conjunto como producto de la fabricación divina. Según este punto de vista, todo lo que posee sentido lo ha obtenido de una actividad precedida por la representación del fin en la mente del productor; a partir de este supuesto no examinado críticamente se le abren a la filosofía tradicional de la historia los dos grandes caminos que ha recorrido.

Si hay un orden de la naturaleza que fija y garantiza el orden racional de la historia, esa naturaleza sólo puede ser una creación. Y si hay, en cambio, un hombre capaz de hacerse a sí mismo y al mundo según los planes y las

decisiones de su voluntad, de manera que la totalidad acabe necesariamente en la meta de su realización plena, es que ese hombre, que actúa adecuadamente aun allí donde él mismo no conoce todavía la meta a que está destinado, ha recibido su ser y su poder de un creador. También allí donde falta toda mención expresa de un creador sobrenatural del hombre y de la naturaleza se continúa pensando de acuerdo con los dos mismos esquemas y las nociones forjadas en vista de ellos. La filosofía contemporánea, que ha llegado a la conclusión de que los productos significativos de la acción humana no existirían si no fuese porque en general ocurre la manifestación de sentidos a los que la acción está abierta y acoge, piensa la historia en la medida en que logra poner en cuestión estos esquemas heredados y los supuestos en que descansan.

### NOTAS

1. “Como se me ha reprochado sin buena fe que no cito a Marx en este artículo, preciso que mis críticas no están dirigidas a él sino a la escolástica marxista de 1949. O, si se quiere, a Marx a través del neo-marxismo stalinista.” (S III, p. 135n.)

2. “...el trabajo humano, es decir, la praxis originaria por medio de la cual (el hombre) produce y reproduce su vida, es *enteramente* dialéctico...” (CRD, pp. 173-74).

3. “La dialéctica y la praxis son lo mismo . . . ” (CRD, pp. 742, 745).

## Los Cuadernos para una moral

*Cuadernos para una moral* de Jean-Paul Sartre fue publicado póstumamente en el año 1983 por la misma casa editora que se encargó de las obras del autor durante casi toda su carrera de escritor. (*Cahiers pour une morale*, Paris: Gallimard, 1983; 603 pp.) Se trata de notas redactadas entre 1947 y 1949 y contenidas en los dos únicos cuadernos que quedaron de los varios que Sartre llenó cuando preparaba la moral destinada a completar la filosofía de *El ser y la nada*. Otros cuadernos de esta serie se perdieron; entre los dos contenidos en este libro parece no haber continuidad a pesar de lo que dice la editora: “Me parece que los textos que publicamos aquí forman un conjunto” (p. 7). Las anotaciones de Sartre no fueron revisadas por él y pertenecen obviamente al período inicial de la preparación de la obra cuando el filósofo carecía aún de un plan de conjunto para ella y también de un concepto unitario de moral que fuera compatible con su manera de pensar. Encontramos, como consecuencia de ello, declaraciones muy divergentes acerca de lo que Sartre se propone, en último término, hacer. En seguida ofrezco algunos ejemplos de los diversos planes que el autor está probando y entre los cuales se distribuyen los materiales contenidos en este libro.

Tenemos “el plan de una moral ontológica” (pp. 484–487) que consta de dos secciones en las que encontramos los temas representados en este libro y partes reservadas a asuntos de los que aquí no se trata, en particular, el tema de la alienación. Por otra parte esboza Sartre la idea general de lo que sería una moral dura o *tough*, como la llama (pp. 15–18), anunciando la cual parece hablarle directamente a sus futuros lectores: “No esperen Uds. una moral llena de

esperanza. Los hombres son innobles. Hay que amarlos por lo que podrían ser, no por lo que son. Esquema de una moral *tough*.” A esto le sigue el plan mencionado, que consta de seis puntos.

El enfoque cambia de nuevo cuando la tarea de la moral aparece como “el estudio de la creación” (del hombre por sí mismo) (pp. 156–167). Este es el tema central de *El ser y la nada*; la realidad humana es el intento vano de convertirse en *causa sui*. En el plan de “una moral de la creación” hay una novedad, sin embargo. Sartre distingue entre dos tipos de creación: la estudiada en *El ser y la nada*, que corresponde al proyecto de mala fe y la creación propiamente dicha, que se haría posible a partir de la conversión que saca a la existencia de su posición primera en la que la libertad se desconoce y no se quiere a sí misma. Para que haya creación no basta con que haya un ser nuevo sino que sea, como dice Sartre “la intención la que da el ser” (p. 157).

Los *Cuadernos para una moral* quieren ser, por otra parte, más bien, (¿o además?) “un tratado de la violencia” (pp. 216, 178–224, 412–426, 579–594). Lo que Sartre ofrece en esta materia es en extremo interesante; aunque plantea el problema de la violencia como una parte de su ontología de la libertad, hay varios aspectos del tratamiento que podrían ser fecundos para la teoría política, tan pobre en este aspecto. En particular el distingo sartreano entre violencia y fuerza podría ayudar a curar a la filosofía política de una de sus confusiones permanentes, la del poder con la violencia. Las páginas dedicadas a este tema tienen continuidad y coherencia, lo que no se puede decir que sea el caso de otras partes de estos cuadernos. Nos ocupamos aquí de su contenido, con algún detalle, en el ensayo “Sartre y la moral”.

Otro de los conceptos de moral que recibe un tratamiento cuidadoso y relativamente extenso es la teoría de “la conversión moral” (pp. 488–570 et passim). Se trata en ella de una modificación interna de la libertad mediante la “reflexión pura” o purificante. El sentido básico de la conversión moral es el rechazo de la alienación (p. 486). Este es el único

planteamiento de todo este libro de metafísica que podría haber dado lugar al desarrollo de una auténtica teoría moral si Sartre hubiera estado dispuesto a ajustar su perspectiva a la de esta disciplina. En el presente volumen, véase, para este asunto el ensayo “La conversión de la libertad”. Encontramos formulados también “los principios de una moral de la fuerza” (pp. 194–197), la cual es una moral de la violencia que se justifica a sí misma, proposición con la cual Sartre arruina su acertado distingo entre fuerza y violencia y nos deja sin la satisfacción de poder atribuírselo. Finalmente mencionaré el plan de escribir “una moral histórica que se pregunta por la naturaleza de la acción” (histórica) (pp. 56, 26–74). También esta noción de moral está plagada de incoherencias, en particular, la que procede de la opinión de Sartre según la cual la acción histórica es completamente diferente en su carácter de la acción moral; al punto de que, según el filósofo, se actúa moralmente sólo allí donde faltan las tareas históricas (p. 110).

Los elementos filosóficos orientadores que permiten entender estas notas sin revisar los encontrará el lector no en ésta sino en otras obras de Sartre, especialmente en *El ser y la nada*, en cuanto explica una cierta teoría de la libertad. Sartre declaró que estos cuadernos no estaban listos para la imprenta. Sabemos que varias personas procuraron convencerlo en repetidas ocasiones de que publicara estos escritos. Sartre se negó siempre aduciendo que su intento de proponer una moral había tropezado “con una dificultad” que lo llevó a interrumpir el trabajo. Alegó, además, que la pérdida de la mayoría de los cuadernos no había dejado nada que publicar. Se manifestó seguro, sin embargo, que estos escritos serían publicados después de su muerte. “Representarán lo que quería hacer en un determinado momento y que he renunciado a terminar y esto es definitivo. Pero, mientras estoy vivo,...queda una posibilidad que los retome o que diga en pocas palabras lo que quería hacer. Publicados después de mi muerte estos textos quedan incompletos, tales como son, oscuros puesto que formulo en ellos ideas que no están

del todo desarrolladas. Al lector le corresponderá interpretar dónde ellas podrían haberme llevado” (p. 7).

El valor de *Cuadernos para una moral* reside, para nosotros, en que es una parte de la obra de Sartre. Ayudará a entender mejor tanto a *El ser y la nada* como a la *Crítica de la razón dialéctica*, entre los cuales estos cuadernos se sitúan temática y cronológicamente. Creemos que sus partes más importantes, a saber, las teorías de la conversión moral y de la violencia, deben ser interpretadas como extensiones de la ontología de la existencia libre tal como se la concibe en el libro de 1943. Tiene menos en común con la *Crítica de la razón dialéctica* que con el primer libro, pero servirá para estudiar la génesis de algunos de los temas del segundo. En esta dirección creo que lo más interesante de los *Cuadernos* son las observaciones de Sartre sobre la historia y la acción histórica. Ciertas leves modificaciones de su anterior teoría de la libertad son perceptibles en estas notas. Por ejemplo: (a) aquí se le concede un rol constitutivo a la libertad de los otros para la libertad de cada uno, tal como hace Sartre también en *El existencialismo es un humanismo*; (b) aquí se le atribuye un mayor alcance a los elementos fácticos, a la historia y a las circunstancias, en la conformación de la existencia. Como se puede ver ambos puntos inciden directamente en la teoría de libertad de *El ser y la nada*. Sabemos que Sartre no renuncia nunca a las convicciones básicas de esta doctrina. Sin embargo, paulatinamente introduce algunos cuerpos extraños en ella que no acaban de calzar bien con el resto de la misma. Este proceso es el que está en marcha en *Cahiers pour une morale* y en este sentido el libro contiene materiales insustituibles para la historia intelectual de Sartre.

Si esperamos que estos cuadernos se justifiquen como libro de moral, en cambio, nos habremos dejado extraviar por su título y por el uso arbitrario y equívoco que Sartre hacía de la palabra “moral”. Salvo por las páginas dedicadas al tema de la conversión moral (pp. 488–570), que podrían, con alguna buena voluntad, ser interpretadas como el posible punto de partida de un planteamiento ético, los demás asuntos se dis-



cuten ontológica-fenomenológicamente o, cuando el discurso abandona este nivel, histórica y sociológicamente. Todo cuanto se refiere a la naturaleza de la libertad se discute con el método de *El ser y la nada*, o de la ontología fenomenológica. Encontramos un ejemplo de discusión histórico-sociológica en el interesante apéndice II (pp. 579–594) que bajo el título “La violencia revolucionaria” se refiere a la opresión de los esclavos negros en los Estados Unidos.

Sartre rechaza con determinación la tradición entera de la moral filosófica como “abstracta” (pp. 52, 110, 171, 173, 442), “inútil” y “prescindible” (pp. 35, 110, 172), “subjetiva” (pp. 24, 52), “ahistórica” (pp. 14, 24, 111, 170, 171) y “vacía de todo contenido real” (pp. 15, 110, 173). Algunos de los argumentos contra la tradición de la moral filosófica que Sartre hace son acertados e instructivos, en especial los dirigidos contra la moral de la sola conciencia, por ejemplo. Pero en general las críticas son demasiado incompletas y esquemáticas para constituir un ataque eficiente contra la tradición. Además, Sartre no ofrece ninguna teoría capaz de sustituir a las morales históricas que rechaza. Algún interés moral positivo poseen las observaciones ocasionales acerca de medios y fines en el terreno de la acción histórica (pp. 104–107, 168–176, 250–256). Pero como Sartre identifica (o confunde) a la moral con la teoría de la acción (“La moral es la teoría de la acción”, p. 24; cf. p. 111), el análisis político e histórico de la relación entre medios y fines tendría que pasar por una reevaluación filosófica antes de que se pueda establecer cuál es su alcance estrictamente moral.

La edición de estos cuadernos es insatisfactoria en varios aspectos. La editora, Arlette Elkaïm-Sartre, les agregó una página de presentación, algunas notas explicativas, una lista de términos alemanes y griegos traducidos al francés y un índice de nombres y de conceptos. A pesar de ello nos quedamos con demasiadas dudas acerca de las relaciones entre el texto publicado y los originales de Sartre. ¿De quién son los títulos que separan a las partes del libro? En el índice el libro está dividido solamente como sigue: Cahier I, Cahier

II, Appendices, etc. En el texto, en cambio, encontramos múltiples títulos que a veces son adecuados a las materias expuestas, a veces no. ¿Proceden de Sartre? Además: en el texto encontramos una serie de corchetes (cf. pp. 35, 37, por ejemplo), algunos de los cuales fueron suplidos, sin lugar a dudas, por la editora. Pero, ¿y los demás? Como falta toda explicación acerca del estado de los originales en la “presentación” (pp. 7–8) y acerca de los criterios editoriales adoptados, no podemos resolver las dudas que la edición sugiere.

Las notas de la editora carecen de todo orden y a veces, además, de toda verdadera utilidad. Tomemos como ejemplo las notas supuestamente destinadas a ayudar al lector a ubicar las citas de Sartre. La nota 1 de la p. 130 pretende aclarar el siguiente paréntesis de Sartre: “Hegel sur la création (p. 327, t. 1)”. La nota dice: “1. De *La Phénoménologie de l’Esprit* (N. d. E.)”. Nada sobre la traducción utilizada ni sobre la edición del libro de Hegel de que se trata. Las dos notas que siguen (pp. 130–131) remiten a pasajes para los que Sartre ya no menciona las páginas de las que están citados, ni el volumen de la obra de Hegel. La edición se limita a señalar que se trata de pasajes que pertenecen a la obra ya citada. En la p. 134, la nota 1 dice que Sartre usa la *Fenomenología* en la versión francesa de J. Hyppolite, pero no menciona ni la edición ni la página en la que figura la expresión “animales intelectuales” que se le atribuye a Hegel. En la p. 148, la nota 1 señala el título del libro, la edición y la casa editorial, pero olvida indicar el nombre del traductor de la *Filosofía del Derecho* al francés. Cada nota está redactada de acuerdo con criterios inventados sobre la marcha. Algunas resultan pintorescas, como la nota 1 de la p. 159. Sartre nombra a E. Gilson. La editora explica: “Spécialiste des philosophies médiévales”.

El Índice de nombres y de conceptos (pp. 597–601) es desigual, incompleto y no siempre confiable. Faltan en él conceptos que son básicos en los cuadernos, como el de historia, el de existencialismo y otros. Asimismo, omite remitir a lugares en los que se trata de los conceptos clasificados en

él. Otro problema: Sartre analiza repetidamente el concepto de generosidad; es el supremo entre los valores de la libertad (p. 16). En tales análisis de la generosidad se vale Sartre de ciertas expresiones emparentadas, como las de “don” y “donner”, que el Índice no menciona. Ahora bien, algunos de los principales pasajes sobre la generosidad están dichos enteros en términos del don y del dar (por ejemplo, p. 157). El Índice no los consigna porque en ellos falta la expresión “generosidad” que es la única del área temática que recibe reconocimiento. Lo mismo ocurre con varios otros conceptos, cuyas relaciones no han sido reconocidas por simple irreflexión. El Índice también es defectuoso en lo referente a los nombres: los autores mencionados no son puestos en relación con sus obras. Tal es el caso de Koestler, por ejemplo, a quien el Índice olvida atribuirle *Le zéro et l'infini*, y de otros. Las deficiencias de la edición son lamentables precisamente en el caso de un libro de anotaciones sin ordenar que podría haber ganado en claridad y en facilidad de lectura por obra de un buen editor.

Aunque esta edición póstuma de los *Cuadernos para una moral* no puede cambiar nuestro concepto del significado de la obra de Sartre, ofrece una buena ocasión para recordar que muchos intérpretes y lectores inteligentes han entendido desde bien temprano a este filósofo como un moralista. Ya en 1947 publica Francis Jeanson una interpretación sistemática del pensamiento de Sartre que tiene precisamente este sentido: *Le problème moral et la pensée de Sartre*. Una traducción española de este trabajo apareció en el año 1968 y en 1980 ha sido vertido al inglés por Robert V. Stone, demostrando que el punto de vista moral sigue teniendo fuerza entre los estudiosos e intérpretes de Sartre. (Jeanson 1980).

El ensayo de Jeanson es una interpretación moral de la metafísica de la condición humana del primer período filosófico y literario de Sartre. Jeanson escribe esta entusiasta explicación del pensamiento temprano de Sartre movido por la convicción de que esta obra teórica nos concierne personalmente y concierne, como ninguna otra, a toda la época.

Ella no sólo estaría enunciando lo que somos sino que, por provenir tal enunciado directamente de la determinación de ser del filósofo, redundaba en una sollicitación de la libertad del lector. La filosofía de la condición ambigua del hombre puede ser entendida como una moral en cuanto es la buena nueva acerca de la libertad, un mensaje de existente a existente. Llegar a ser gracias a sí mismo, hacerse a pesar de todo, contra todo: lo podemos, todos lo pueden, es lo único nuestro.

Jeanson no pasaba de los 25 cuando compuso este libro y no había aún establecido relaciones personales con Sartre. Obtuvo para su ensayo, sin embargo, la completa aprobación del filósofo: ese era, en efecto, el sentido de lo que él había estado diciendo en sus escritos hasta el momento. Desde este punto de vista hay que reconocer, a pesar de las dudas que suscita la “traducción” de la metafísica en moral, que la exposición de Jeanson tiene mucho de interpretación oficial de *El ser y la nada* y de la obra literaria del mismo período. La traducción inglesa de Stone incluye el prefacio que Sartre escribió para la primera edición francesa en forma de carta al autor. Afirma Sartre en él que, como el existencialismo ha despertado tantas pasiones,

hasta ahora nunca he podido reconocer mis intenciones o mi pensamiento en los artículos y libros que dicen hablar de mí. Parecían referirse a otro. Es por eso que aprecio tanto su libro. Ud. es el primero que me da una imagen de mí que es lo suficientemente fiel como para que me reconozca, pero lo suficientemente ajena como para hacerme capaz de juzgarme. No podría Ud. haber elegido un mejor punto de vista desde el cual proyectar la dirección y orientación de mi filosofía

(p. xxxix)

Sartre no sólo no se desdijo de lo anterior, sino que nunca, que sepamos, recomendó tan incondicionalmente otro libro sobre su obra temprana. En tal sentido el ensayo de Jeanson es irremplazable. Además del estudio de Jeanson (pp. 1–225)

y la carta-prefacio de Sartre (pp. xxxix–xl) —ambos del año 1947—, la versión inglesa contiene los siguientes materiales: una Introducción del traductor (pp. ix–xxxviii); un Postfacio de Jeanson titulado “Un Quidam nommé Sartre”, compuesto en 1965 para la reedición de su libro por Editions du Seuil de París (pp. 227–271), y un Índice de nombres y conceptos (pp. 273–279), preparado por el profesor Stone. El Postfacio de Jeanson narra la historia de sus relaciones con Sartre —la cual, en esta versión, resulta interesante sólo ocasionalmente— y reitera muchas de las opiniones contenidas en el estudio de 1947 y en otros ensayos que el autor le ha dedicado a las ideas de Sartre. Se puede ver así que Jeanson no ha cambiado de opinión ni sobre Sartre, el supuesto moralista, ni sobre su propio libro juvenil, escrito casi 20 años antes.

El mismo Sartre, por otra parte, volvió a expresar en los últimos años de su vida la convicción de que nunca había dejado de ser un filósofo moral, y a prometer que se dedicaría a completar lo que había logrado antes en este terreno, confirmando de esta manera que el enfoque que Jeanson había dado a su interpretación de Sartre seguía coincidiendo (o volvía a coincidir) con el modo como el filósofo se entendía a sí mismo. Robert Stone, en la *Introducción* al libro mencionado, se refiere a un diálogo de Sartre con Pierre Victor titulado “Poder y Libertad”, en el que el filósofo declara que esta conversación fue grabada con el fin de llevar a cabo “la moral que anuncié en *El ser y la nada*; terminaré mi vida con ella. Es válida por cuanto ha sido al término de mi vida que he visto todas las dificultades de la moral, y lo que ella puede ser” (p. xxv). El profesor Stone concluye diciendo: “En este momento no hay ninguna obra publicada que nos presente las ideas de Sartre sobre moral pero, si el experimento de “escribir” un libro entre dos con Victor resulta exitoso, puede ser que tal obra exista en el futuro cercano” (p. xxv).

## Sartre y la filosofía moral

### I

La aparición, en 1983, de *Cahiers pour une morale* ofrece una buena oportunidad para aclarar el problema de las relaciones entre la obra de Sartre y la disciplina filosófica de la moral. Circulan acerca de ellas las interpretaciones más diversas: las formuladas por Sartre mismo, desde luego, que al hablar de sus libros solía explicar de varias maneras distintas las intenciones morales con las que habían sido escritos; y los juicios de los intérpretes, desunidos y hasta aquí privados del conocimiento de las inéditas *Notas para una moral*, como había titulado su autor a estos fragmentos redactados entre 1947 y 1949. Después de una primera lectura de este libro, ¿qué se puede decir sobre las relaciones de Sartre con la moral filosófica? ¿Qué se puede aprender en él sobre esta cuestión disputada de si Sartre fue o no principalmente un moralista?

Las consideraciones que siguen se refieren, primero, al carácter general del libro póstumo de Sartre. Como es de difícil lectura, su contenido es poco conocido hasta ahora y es improbable que esta situación se modifique. Su título le fue dado por la editora, Arlette Elkaïm-Sartre, y parece prometer más de lo que sus páginas contienen, pues no es posible encontrar en ellas el concepto de *una moral* y, según me parece, tampoco el de una *moral*. El autor toma posición respecto de algunos asuntos especiales que pertenecen al campo de la ética tradicional pero no ofrece una teoría general de la misma. Los *Cahiers* no poseen una organización de conjunto, ni un planteamiento central que coordine a sus fragmentos e introduzca una jerarquía entre ellos. Tampoco circunscriben un área temática ni establecen un vocabulario

conceptual coherente. Es un libro grande (603 pp.) de notas no revisadas en que figuran temas que se repiten pero no problemas que reciban una elaboración primero y enseguida una solución. Estas notas se refieren a muchas cosas diversas, sólo algunas de las cuales son asuntos morales en sentido propio. Se trata en ellas, más que nada, de la condición del hombre en cuanto libre, de Dios, de los valores, de la historia y de la sociedad y también, en un sentido peculiar, de Hegel y de Marx. Para el lector de estas notas resulta más fácil ubicar su contenido en la historia intelectual de su autor —como un trabajo cronológica y temáticamente entre *El ser y la nada* y la *Crítica de la razón dialéctica*— que no encontrarles un sitio en el campo de la moral como una proposición teórica identificable y bien perfilada. La discontinuidad del texto y la inconsecuencia en el desarrollo de los asuntos, la abundancia de meras ocurrencias y la repetición de comienzos que no redundan en nada hacen difícil la lectura y explican cabalmente que Sartre no haya querido publicar estas páginas. En una entrevista de sus últimos años dice: “En la *Ética* tenía una idea que quise desarrollar pero no lo hice. Lo que escribí fue una primera parte cuyo propósito era introducir la idea principal; en ese punto me encontré con una dificultad. La mayor parte de mis cuadernos se perdió. De otro modo habría quedado algo que publicar. Un cuaderno todavía existe...” (LS, p. 74).

Para responder a nuestra pregunta inicial no basta con decir, sin embargo, que estas notas no alcanzan a ser una moral filosófica porque les falta la unidad y elaboración necesarias. Pues de haberlas recibido cabe la posibilidad de que se hubieran convertido en cualquier cosa y no en una teoría moral. Sartre conserva en los años de su redacción el enfoque ontológico y la tendencia a pensar en este nivel que son característicos de su obra de 1949. Aunque aquí y allá asoman temas que anuncian los trabajos posteriores ellos son tratados mayormente de la manera metafísico-fenomenológica establecida en *El ser y la nada*. Ahora bien, uno de los aspectos del problema de las relaciones de Sartre con

la moral filosófica consiste precisamente en que hay que decidir si esta manera de plantear y de elaborar problemas, que es propia de la ontología fenomenológica, es adecuada para el desarrollo de una moral. Yo me inclino a pensar que, en términos generales, resulta poco favorable para este fin si consideramos a la moral como una esfera peculiar de problemas filosóficos definida por la tradición iniciada por Aristóteles y reformada en la modernidad por Kant. La vehemencia con la que Sartre rechaza a esta tradición cada vez que la menciona (CM, pp. 14, 19, 24, 52, 110, 129, 169, 171, 173-74, 211) parece confirmar que no tiene ninguna intención de participar en ella.

Una moral, para florecer, tiene que poder concentrarse en el individuo y en sus acciones habituales; en las costumbres y en las virtudes reconocidas por la comunidad a la que pertenece el agente; en la responsabilidad y las posibilidades limitadas del agente en su mundo cotidiano; en los valores permanentes y circunstanciales que le dan una dirección a la conducta consuetudinaria; en las reglas y normas de esta conducta y en las excepciones a estas regularidades. El ontólogo suele planear por encima de todo este orden de asuntos relativamente prosaicos y especiales. Cuando se ocupa de la condición humana, de la libertad como tal, de las estructuras universales del ser y de la nada se dispone a cumplir con tareas de otro tipo. Y experimenta, comprensiblemente, una marcada exasperación frente a la relativa estrechez del dominio de la moral y su vocación por lo abigarrado, lo particular y lo repetitivo. Viniendo de la metafísica bien puede parecer que la moral representa el naufragio de lo universal, y Sartre no es el primero en sufrir la experiencia.

Cuando en *Cahiers pour une morale* Sartre se dispone a considerar la acción humana en concreto le parece necesario enfocarla como situada en el mundo y en relación con la historia universal. “El fin de la Historia sería advenimiento de la Moral. Pero este advenimiento no puede ser provocado desde dentro de la Historia. Sería una combinación del azar puesto que haría falta que todos fueran morales al mismo



tiempo, lo que supone un azar infinito relativamente a cada conciencia individual” (CM, p. 95).<sup>1</sup> “Si la vida humana concreta es una empresa en medio de la Historia, es a nivel de la empresa y por la totalidad de la misma que la moral debe intervenir” (CM, p. 52). Sartre reconoce inmediatamente, sin embargo, que este marco universal del mundo y la historia de la humanidad elimina la perspectiva moral y la sustituye por otra inconmensurable. “El agente histórico no precisa de moral, la ignora. Ella aparece allí donde se detienen la acción política, la vida religiosa, la Historia” (CM, p. 110; cf. p. 39). “Un revolucionario, como decía Lenin, no tiene moral porque su meta es concreta y sus obligaciones le son indicadas por el fin que se propone... La moral es por definición un hecho abstracto: es el fin que uno se da cuando no hay ningún fin” (CM, p. 110). La existencia de esta “antinomía de la moral y de la Historia”, como la llama Sartre, no es un obstáculo para que a lo largo de todo el libro sostenga que “la moral debe ser histórica, esto es, debe encontrar al universal en la Historia y recogerlo de ella” (CM, p. 14).

¿Cuáles son estos universales que la moral debe recoger de la historia? Este es un asunto que no se aclara. Lo que sí resulta evidente es que Sartre se mueve en un plano en el cual los límites de la esfera moral resultan inaceptables porque constituyen obstáculos para el pensamiento. Que la moral sea una cuestión de los individuos considerados singularmente es inaceptable para Sartre. “La moral no es posible más que si todos son morales” (CM, p. 16; cf. pp. 54-55, 42). Que las personas, en cuanto morales, se propongan tareas limitadas, parciales, le hace decir: “Es necesario que la moralidad se supere en dirección de una meta que no es ella misma. Dar de beber al que tiene sed no para dar de beber ni para ser bueno, sino para suprimir la sed. La moralidad se suprime cuando se afirma y se afirma suprimiéndose. Ella debe ser elección de mundo, no de sí” (CM, p. 11).

El proyecto de existencia de un agente libre es, para Sartre, un proyecto de cambiar el mundo, de realizar un cierto tipo de hombre y de completar la historia de la humanidad. En

vista de tal horizonte, el existente administra su tiempo y lo destina a la realización de sus posibilidades de ser dentro de él. Tomado tal cual este enfoque de la existencia activa no es el de un moralista porque hay demasiada distancia y desproporción entre el mundo y la historia y las acciones posibles y deseables en el contexto de la conducta habitual. El no saber nada sobre la historia universal no me priva de mi condición de agente moral, de acuerdo con los planteamientos éticos tradicionales. Aquella distancia y desproporción las percibe, por cierto, también el ontólogo, pero de una manera peculiar, que lo separará, precisamente, de la perspectiva moral. Cuando se dispone a ocuparse de problemas morales lo impacienta la insignificancia de los mismos. El agente de la moral tradicional tiende a dar demasiadas cosas por descontado; no cree estar a cargo del mundo y de la historia universal sino sólo de unas tareas situadas y circunstanciales. Escuchemos a Sartre; sostiene que en épocas en que el horizonte de la comunidad concreta, esto es, de la humanidad en la historia, está enmascarado para el agente “la moral es abstracta y universal”.

La moral considera a la actividad humana como una sucesión de actos en el presente. Es analítica. El problema es: qué hacer en tal circunstancia. Hasta la moral kantiana ofrece criterios para acciones aisladas: ¿debe uno mentir? (se subentiende: en esa circunstancia) ¿debe uno devolver el depósito que le ha sido confiado?

Para el moralista [...] la conducta humana no es un proyecto ligado a la elección originaria, sino una suma de reacciones a sucesos *cualesquiera* que tal vez se presenten como consecuencia de una necesidad objetiva, pero que en relación con el agente moral son *casuales*. Hoy la prueba será un amigo que se arruina. Mañana la prueba será un niño que se ahoga, etc. En breve, la moral es un medio para triunfar en una sucesión de *pruebas* sin regla. Pero la vida humana es una empresa en medio de la Historia, y es a nivel de la empresa y por la totalidad de la misma que la moral debe intervenir. Es verdad que la psicología analítica pone en evidencia los humores y

una moral “pueril y honrada” enseña a vencerlos, pero esto carece de interés. Si Ud. está permanentemente irritado en las relaciones con su mujer, sería vano tratar de vencer sus cóleras de día en día. En verdad ellas son un testimonio de que la relación básica ha fracasado, que la empresa es costosa. Es a ese nivel de la empresa de formar una pareja en 1947 que conviene interrogarse y cambiar, de ser posible. La sabiduría analítica es pasividad, resignación: no emprender nada y tratar de ser lo menos malo posible de día en día. Ello mutila al hombre impidiéndole ser proyecto.

(CM, p. 52).

## 2

La diferencia de nivel entre los puntos de vista ontológico y moral no es, sin embargo, el único obstáculo para entender a las obras de Sartre como contribuciones a la ética filosófica. La dificultad mayor reside en la teoría de la libertad del filósofo, que él conserva casi sin modificaciones hasta 1950 ó 51, fecha de redacción de su libro sobre Genet. Esta teoría se basa en una idea de la subjetividad solitaria y negadora, la cual está destinada por esta condición intrínseca suya a ocuparse continuamente consigo misma. En su forma más perfecta, en la cual ella es el resultado de su propia conversión radical (EN, p. 484), la libertad sartreana se quiere a sí misma y no a ninguna otra cosa que ella (EN, p. 654; cf. pp. 130, 563). Lo otro y los otros, cuando no son ocasiones de alienación, quedan degradados a la condición de medios y de mediadores (EN, p. 276) en la empresa cuyo sentido es el ser propio del agente libre. Tan ajena es esta libertad en la que se trata del ser del agente a la existencia compartida con otros que Sartre puede decir: “Los otros son la muerte escondida de mis posibilidades” (EN, p. 323).

No negamos que la intención de Sartre como filósofo haya sido la que él reclama que fue. Sostiene que propone una ontología que es al mismo tiempo una moral, esto es,

que le muestra a los hombres que está a su alcance hacerse eligiéndose y que, en consecuencia, también pueden, en cualquier momento del tiempo, rehacerse reeligiéndose a partir de la existencia caída en la mala fe. Debido a que, en efecto, el existente es para mí un ser “que ha de existir su ser, es obvio que no es posible separar a la ontología de la ética, y yo no establezco ninguna diferencia entre la actitud moral que un hombre se ha elegido y lo que los alemanes llaman su *Weltanschauung*.”<sup>2</sup> Como aquí no discutimos la intención de Sartre sino sólo lo que efectivamente consiguió en sus obras, nuestro problema consiste en averiguar si la metafísica de la libertad propuesta en *El ser y la nada* puede ser considerada, al mismo tiempo, una moral o lo mismo que una moral.

El punto de partida de la ontología de Sartre es el en-sí autosuficiente. El para-sí es lo que se realiza mediante la negación del en-sí y lo que, gracias a ello, mantiene la conexión entre ambos. El hombre es una modificación del para-sí (EN, pp. 275ss.), pero, como se ve más tarde, una modificación insuficiente. En efecto, al para-sí hay que agregarle la estructura del ser-para-otro para arribar a la realidad humana.<sup>3</sup> Lo que define al hombre es la falta de ser (*manque d'être*) o la libertad; esto es lo que lo obliga a hacerse en vista de ser lo que no es (EN, p. 516). Esta falta de ser o negatividad lo faculta también para deshacerse de toda manera de ser que amenace con adherirse a él en la forma de una cualidad definitoria, o de un carácter, una dependencia, un hábito, un pasado, una ubicación, etc. Lo propiamente suyo es separarse del ser; en cuanto se deposita en algo estable y definido, se pierde, cae o peca en el sentido bíblico: “Mi caída original es la existencia del otro” (EN, p. 321). De manera que el para-sí absolutamente negativo, autónomo y constructor del mundo a partir del en-sí y mediante negaciones, apenas ha cambiado al transformarse en realidad humana. La clave de este cambio insuficiente reside en que Sartre concibe a todas las relaciones del hombre otra vez como productos de la negatividad en que consiste su libertad; sus relaciones son alienaciones

y conflictos de diversos tipos, esto es, nuevas negaciones que lo dejan vacío y aislado. Las estructuras que debían separar a la realidad humana del para-sí como modo de ser están, en la exposición de Sartre, siempre de nuevo determinadas a partir de éste; todo cuanto procede del ser-para-otro puede ser inmediatamente rechazado por la actividad negativa de la libertad y lo es en la medida misma en la cual esta se hace cargo de sí misma o se “moraliza”, en el sentido que Sartre quiere darle a este término.

El mismo Sartre se da cuenta más tarde de que esta libertad sin contenido ni sustancia es insostenible como concepto de la realidad humana. A partir de 1949, a propósito del contacto con Genet y de la interpretación de su persona y su vida, y también con ocasión de sus estudios de marxismo, Sartre reconoce que hay que hacerle lugar en la vida del hombre a *la force des choses*, como lo llama,<sup>4</sup> al poder de las circunstancias y de los hechos. En vista de ello parece claro que la metafísica de *El ser y la nada* resulta inadecuada para entender a la realidad humana encarnada y activa porque ella identifica a la libertad con puras funciones negativas e ignora que las conexiones positivas del hombre con lo otro y los otros son parte de su realidad. Esta deformidad es comprensible, y tal vez inevitable, en una metafísica de la libertad que, formulada en la era de las ciencias naturales, tiende a expresarse defensivamente. Pero no hablamos de esto ahora; lo que interesa es que este error de la ontología de la existencia libre constituye un obstáculo insalvable para la moral por cuanto esta depende de que los hombres tengan trato con lo otro que ellos sin perderse y sin privar a lo otro de su alteridad. La moral comienza donde empiezan las *relaciones*, esas, precisamente, que presuponen lo que le falta a una libertad vacía que es devuelta continuamente a sí misma, de cuyo ser se trata en cada acto.

Aunque la filosofía moral necesita un agente libre, no cualquier teoría de la libertad es una teoría moral, como cree el existencialismo; esto se ve bien a propósito de la teoría de la libertad de Sartre. Su idea de la libertad es tal

que en cada acto está en juego la libertad misma entera, el sentido del mundo y de la humanidad y la responsabilidad del agente por todo lo que es. Los personajes literarios que Sartre puso en acción y dotó de este tipo de libertad están colocados continuamente, debido a la manera de libertad que tienen, entre las posibilidades extremas del crimen y del heroísmo.<sup>5</sup> Estas no son, sin embargo, las posibilidades características de la acción moral. La tradición de la ética filosófica concibe al agente moral como miembro de un grupo social civilizado en cuyas costumbres e instituciones ya está decidido en grandes líneas lo que significa ser hombre y con ello, esbozado el sentido del mundo y de la vida. La persona moral recibe muchas cosas decididas por otros y actúa, sin embargo, libremente a partir de ellas. Este es el concepto de acción tanto en Aristóteles como en Kant, que difieren entre sí grandemente en otros aspectos, pero no en éste. El agente moral no es un inventor del hombre, uno que tiene que decidir en cada instante acerca del sentido de ser humano.<sup>6</sup> Sólo cambiando radicalmente la acepción de la palabra “moral” cabe aceptar la fusión de la ontología y la moral que propone Sartre; un cambio de este tipo, sin embargo, debería justificarse por sus resultados teóricos.

### 3

Los estudiosos de Sartre que se han hecho cargo de que hay un problema con la autointerpretación según la cual Sartre no habría hecho otra cosa que escribir libros de moral<sup>7</sup> han tendido a explorar este asunto en términos de la compatibilidad o incompatibilidad entre la ontología de la libertad y la moral filosófica.<sup>8</sup> La discusión no ha conseguido, sin embargo, eliminar el desacuerdo. Los que sostienen que la teoría de la condición humana expuesta por Sartre en 1943 excluye lógi-

camente la posibilidad de una moral<sup>9</sup> aducen razones muy poderosas y como grupo de autores constituyen un partido formidable. Sus antagonistas, siempre a la defensiva, han conseguido responder a algunas de las objeciones propuestas contra la compatibilidad de las posiciones en discusión pero no logran explicar satisfactoriamente que Sartre, a pesar de sus esfuerzos manifiestos e intenciones declaradas, no formulara esa moral. Este último grupo, formado principalmente por Sartre mismo, por Simone de Beauvoir, Francis Jeanson y Thomas Anderson, opera con argumentos de muy diverso valor y con un vocabulario tan impreciso y variable que resulta difícil estimar en qué medida han tenido éxito en su alegación de que Sartre es un moralista. Por esto es que no examinaremos la polémica como tal sino sólo las principales posiciones adoptadas por Sartre mismo ante la cuestión de las relaciones de su filosofía con la moral.

Sartre concibió a la ética y habló de ella de maneras tan diversas a lo largo de su vida que no hay modo de aclarar el problema de las relaciones entre su obra y la moral en términos generales e incualificados. Ni siquiera si nos limitamos a preguntar por estas relaciones en la época de *El Ser y la nada* podemos resolver el problema pues el filósofo reinterpreta continuamente su pasado a la luz de sus nuevas convicciones y siembra la confusión sobre el sentido de sus intenciones pretéritas. Consideremos los datos básicos de esta historia de las concepciones sartreanas de la moral, suponiendo, para fines críticos, que hay aquí tal cosa como una historia coherente.

En la última parte de *El ser y la nada* hay unas páginas tituladas “Perspectivas Morales” (EN, pp. 720–22)<sup>10</sup> que se ofrecen para presentar en esquema lo que supuestamente se sigue, en materia moral, de la ontología de la condición humana y del psicoanálisis existencial expuestos antes. Este concepto de que la moral ya está de alguna manera implicada en la ontología es curiosamente tradicionalista y valedero, en rigor, sólo en el caso de aquellas morales metafísicas premodernas de filiación aristotélica en las que se entiende que

el hombre es una parte homogénea ya de la naturaleza, ya de la creación divina, los marcos eternos que le fijan a lo humano una esencia y un puesto en el mundo. Dentro de estos marcos, que la metafísica conoce y explica primero, la acción no puede sino seguir al ser: *agere sequitur esse*, como dice la fórmula. Debido a ello es que la moral está implicada en la ontología. Pero una ontología existencial, que niega que haya una naturaleza humana estable y niega también que la conducta dependa de Dios o del mundo, ¿cómo puede implicar cierta moral? Ya la moral de Kant no tiene más fundamento que la libertad y carece por ello de toda dependencia directa de una metafísica de la realidad humana. Es posible que Sartre se diera cuenta más tarde de estas dificultades. Una indicación de ello podría ser el hecho de que en 1954, durante una entrevista concedida a Van Peursen, dice que originalmente había concebido a su ética como una teoría general construida paralelamente a su ontología. Aunque esta fórmula del paralelismo es también muy oscura no cae bajo la objeción que acabo de formular más que si equivale al planteamiento de *El ser y la nada*. En los *Cahiers pour une morale* no se discute en ninguna parte el status teórico de la moral filosófica. En este sentido, las notas que el libro contiene son metodológicamente aun más irreflexivas que la obra de 1943.

Después de su parcial adhesión al marxismo Sartre llega a separar tajantemente lo que llama “la moralidad viva” (Ph. Gavi *et al.* 1974, pp. 45, 53, 76, 118) de la moral teórica en cualquiera de sus formas, ya que en las actuales circunstancias históricas la teoría no podría ser otra cosa que una superestructura de la sociedad capitalista. “Pero yo descubrí súbitamente que la alienación, la explotación del hombre por el hombre, la subalimentación desplazaban al mal metafísico, que es un lujo, al trasfondo. El hambre es un mal: punto” (Hartley 1964). En la medida en que cabe aceptar algo así como una moral filosófica —esta posibilidad Sartre no la ha negado nunca completamente— ella debe ser una fuerza que actúa sobre la realidad social, una teoría que es, al mismo



tiempo, una praxis (cf. Anderson 1979, pp. 11–12). En conexión con esta nueva posición rechaza Sartre también su concepto temprano de la moral como demasiado individualista. De esta revisión encontramos numerosos testimonios a partir de 1954; pero los escritos en que esta crítica de su posición anterior recibe una formulación acabada son “Question de méthode” de 1960, y *Les mots* de 1963. El cambio de su idea de la moral está ligado a una reevaluación de su manera de vivir y de actuar. Ahora se trata, ante todo, de desenmascarar sus propias ilusiones anteriores sobre la importancia del intelectual y el carácter sagrado de la vocación de escritor, que le habían sido insufladas, cree Sartre en la década de los 60, por su abuelo cuando era niño. El intelectual no tiene ningún derecho a considerarse “el testigo ejemplar” que decide por los demás cuál es “el óptimo de la acción revolucionaria” o “la política del mal menor” (Cf. Jeanson 1974, pp. 266–67).

Durante las décadas de los años 60 y 70 Sartre se orienta en general en sus escritos y sus actividades políticas por su concepción de la sociedad expuesta en la *Crítica de la razón dialéctica* y por ciertas líneas del materialismo histórico, particularmente por la teoría de la lucha de clases. En materias morales esto quiere decir para él que: “Cuando el burgués pretende conducirse según la moral ‘humanista’ —trabajo, familia, patria— no hace sino disimular su inmoralidad básica y tratar de alienar a los trabajadores. Mientras que cuando los obreros y los campesinos se rebelan son totalmente morales pues no explotan a nadie” (Jeanson 1974, p. 257). La libertad del individuo concebida a partir del para-sí, aunque retenida como válida hasta el final, ya no es el tema principal de Sartre; sino, más bien, la libertad alienada del hombre condicionado por su sociedad y por su época. A pesar de afirmar este condicionamiento que, tal vez, excluya la posibilidad misma de una moral, Sartre llamará morales sólo a las acciones negativas, a las que se disponen a combatir lo establecido. Destacará el carácter de tarea práctica que la libertad propia y ajena tienen para cada uno, pero considerará como alienación todo consentimiento en lo que es o

apropiación personal de la tradición. Como se puede ver fue necesario que Sartre le hiciera lugar en su pensamiento a los obstáculos que la acción tiene que vencer, reconociera los modos de la determinación social e histórica —nunca de la natural— para que su teoría de la libertad llegara a coincidir en ciertos puntos con los intereses de la moral filosófica. Algunos aspectos de este cambio se producen lentamente; los *Cahiers pour une morale* serán, de aquí en adelante, un documento indispensable para estudiar su historia. Las nociones de “conversión moral”, por ejemplo, y de “reflexión pura”, cuya explicación falta en *El ser y la nada*, son las vías, en el nuevo libro, por las cuales Sartre cree poder llevar a cabo la moralización de su ontología.<sup>11</sup>

Se ha dicho que la *Crítica de la razón dialéctica*, por obra de la influencia del marxismo sobre su autor, representa un viraje sociológico del pensamiento de Sartre. Con esta obra el punto de vista individualista quedaría relegado al pasado y también, habría que concluir, la posibilidad de formular una moral, ligada como está al interés de la filosofía en los individuos. Pero esta interpretación, a primera vista plausible, no describe correctamente la trayectoria intelectual de Sartre. Proponemos en seguida un esquema algo diferente que permite establecer dónde se producen los cambios de posición y qué es lo que se conserva igual.

El fracaso de sus largos intentos (desde 1952) por actuar políticamente con el Partido Comunista Francés desde fuera del mismo y manteniendo su independencia se le impone, al fin, a Sartre en 1966 (Cf. Kosigk 1969, pp. 63–98). De aquí en adelante, hasta su muerte, sus actividades políticas —que incluyen, no obstante, algunas acciones compartidas con comunistas franceses y buenas relaciones con comunistas extranjeros— tienen el carácter de iniciativas y protestas de izquierda en las que Sartre como individuo se pone a disposición de grupos ya formados, o se une a ellos para efectos ocasionales. En 1970 declara: “Ahora me considero disponible para cualquier actividad política correcta que se requiera de mí” (BEM, p. 296). Estas acciones *de contestation*, copiosamente

comentadas por Sartre y por otros en periódicos, congresos y entrevistas, son la oportunidad en que desarrolla una nueva noción de moral. Para entenderla es preciso tener presente que Sartre se ha vuelto mundialmente conocido; después del fin de la guerra su fama ruidosa no hace sino crecer. Basta que se presente en un lugar para asegurarle notoriedad a la ocasión, que participe en algo para que la noticia recorra el mundo. En tales circunstancias Sartre inicia la costumbre de ponerse al servicio de causas que, aunque no puede hacer suyas del todo,<sup>12</sup> considera meritorias en algún sentido y que pueden beneficiarse de una asociación con él. “Je ne suis pas un Mao”, dice, cuando se hace cargo de la dirección del periódico *La Cause du Peuple* para impedir que la justicia y la policía intervengan con su publicación y distribución. “Utilícenme Uds. como puedan: tengo amigos, además, que no quieren otra cosa que ponerse a disposición de Uds.; díganme qué necesitan” (citado por Jeanson 1974, p. 214).

Esta noción del servicio a una causa es identificada por Sartre expresamente como una postura moral, la única, sostiene, justificada en Francia entonces, la única que le permite al intelectual escapar al aislamiento. Este compromiso con otros para oponerse a algo lo asocia Sartre inmediatamente con la condición humana, como solía. “Un hombre no es nada si no es opositor (*contestant*). Pero también debe ser fiel a algo. Un intelectual para mí es eso: alguien que es fiel a un conjunto político y social al que se opone, sin embargo, de continuo (*ne cesse de le contester*). Ocurre, claro, que hay una contradicción fecunda. Si hay fidelidad sin oposición, el asunto no marcha bien: uno ya no es un hombre libre.” (Entrevista a *Le Nouvel Observateur* del 19 de junio de 1968). La centralidad absoluta del individuo libre ocupado consigo, para el cual lo otro y los otros no son más que mediaciones de la autorrelación, ha desaparecido junto con la necesidad de inventar los fines a los que la acción sirve. “Después de la guerra ha venido la experiencia verdadera, la de la sociedad. Pero yo creo que era necesario para mí pasar primero por el mito del heroísmo.” (Citado por Jeanson 1974, p. 266).

La nueva posición lo lleva a los extremismos del converso. Cuando Jeanson le pide ayuda para una red subterránea que colabora en Francia con los independentistas argelinos, Sartre acepta inmediatamente y explica más tarde sus razones. “Si Jeanson me hubiera pedido que trasportara valijas o que alojara a militares argelinos, y yo lo hubiera podido hacer sin riesgos para ellos, lo habría hecho sin vacilar. Es preciso, creo, decir estas cosas: pues se acerca el momento en que cada uno debe asumir sus responsabilidades.”<sup>13</sup>

La moral como rebelión partidista contra el orden establecido no es nueva en la historia intelectual de Sartre, sin embargo, más que por uno de sus lados, el que le exige unirse a un grupo. Su negatividad es la de la vieja idea sartreana de la libertad. Es claro contra qué se actúa, pero el fin es vago y la confianza en los resultados de la acción, nula. En la Historia, sostiene Sartre ya en los *Cahiers pour une morale*, no existe la posibilidad de actuar de manera previsor y eficaz; lo que se sigue de nuestros actos es otra cosa que lo que nos proponíamos conseguir. “Es evidente que la empresa humana redunde en resultados otros que aquellos que ella se había propuesto...Nuestra acción nos es robada. Desde que se realiza se exterioriza...La acción conducirá a otros fines que los míos... En verdad no son ni siquiera fines sino resultados...” (CM, pp. 113–14).<sup>14</sup> Sartre nunca abandona la convicción de que los actos y sus resultados son mutuamente extraños. Como parte de su convicción básica que la libertad reside en el momento subjetivo en que el individuo se destina a sí mismo a ciertos fines, las actividades que proceden de este compromiso, aunque indispensables, caen fuera de la elección y de la gerencia del tiempo que la realiza existencialmente. A pesar de la exterioridad mutua de acción y consecuencias de la acción, Sartre retiene su posición activista. Sin fines cuyo valor independiente sea capaz de inspirar la acción y sin resultados confiables, sin virtudes ni tradiciones, la moralidad de nuestros actos queda ligada a la negación de lo que hay ahí, de lo establecido. En una entrevista otorgada a *Gulliver* en 1972, Sartre concede que está recomendando la acción

desesperanzada. El entrevistador le pregunta: “Si Ud. es un moralista que no consigue justificar el ingrediente de esperanza de su moral, ¿quiere eso decir que Ud. tiene una cierta fe...?” Sartre contesta: “No, pues yo rechazo la justificación teológica. Sólo de algo estoy seguro y es de que cierta acción actual es la única posible: hay que hacer política, y que sea política radical. Pero...¿es que haciendo esto uno obtendrá en X años un resultado? Eso sería tener fe; por lo tanto, yo no sé nada” (citado por Jeanson 1975, p. 277).<sup>15</sup>

Tal como de las dos anteriores, de esta última manera de entender la moral tampoco resulta un tratamiento filosófico del tema; llegamos a conocer la idea de la moral como colaboración con una causa opositora a través de las actividades del filósofo y de las declaraciones, mayormente periodísticas, que las acompañaron. *Cahiers pour une morale* representa, en consecuencia, el único resultado del trabajo que Sartre le dedicó, durante varios años, a la moral filosófica. Como vimos, mucho de lo que el libro contiene no puede ser evaluado como teoría, ya sea por su oscuridad o por falta de elaboración y de desarrollo suficientes. Hay, sin embargo, dos temas que constituyen una excepción. Son los de la conversión moral y de la violencia, que son tratados con cierta extensión y con un grado casi satisfactorio de consecuencia. A propósito de estos asuntos se puede apreciar la actividad de Sartre en el terreno. Esto nos lleva más allá de las discusiones anteriores en el sentido de que no sólo consideramos los lados morales de obras dedicadas a otras cosas, o las opiniones de Sartre acerca de la moral, sino que nos enfrentamos a los resultados de su trabajo dedicado a la moral filosófica. Para terminar con estas consideraciones sobre Sartre y la moral explicaremos enseguida su tratamiento del tema de la violencia en *Cahiers pour une morale*, y criticaremos esta teoría a la luz de nuestras preguntas y reflexiones anteriores.

4

La violencia es, para Sartre, una de esas cosas decisivas que, como la libertad, configuran el carácter de un mundo histórico: dependiendo de que las haya o de que falten en él se siguen las demás características básicas de ese mundo. En un mundo en el que hay violencia no puede haber, por ello, ninguna forma verdadera de comunicación; amor entre dos personas, digamos. A menos que “en ese amor esté contenida la voluntad de terminar con el universo de la violencia”, dice Sartre (CM, p. 16), concediendo que, siempre que sea dialéctica, puede haber una excepción en esa circunstancia de la perfecta incomunicación. Este carácter “mundial” que poseen en común la libertad y la violencia nos puede servir como un signo de que hay, para Sartre, una proximidad entre ambas. Como lo que *Cahiers pour une morale* dicen sobre la violencia no resulta fácil de Interpretar, nos dejamos guiar provisoriamente por lo que la violencia tiene en común con la libertad.

Los hombres le debemos el tener mundo a nuestra libertad, dice *El ser y la nada*; es ella la que introduce un orden, orientaciones y jerarquías en el en-sí junto con poner la meta de la que depende la actividad mediante la cual el para-sí se da un ser. El mundo esclarecido del proyecto libre (EN, pp. 541, 561) posee un sentido que está coordinado con la autorrealización. De manera que la existencia de mala fe pertenece a un mundo en el que para ella no hay libertad; la existencia exclusivamente ocupada con medios, que se oculta los fines a los que debieran servir, ocurre en un mundo puramente instrumental en el que todo funciona pero nada sirve, en último término, para nada; la existencia dominada por el ‘espíritu de seriedad’ transcurre en un mundo en el que los hombres son inesenciales y sólo los objetos y ciertas abstracciones importan de verdad cuando se trata de determinar las causas de lo que ocurre. ¿Cómo es posible que Sartre le atribuya a la violencia un alcance similar al que en su teoría de *El ser y la nada* tiene la libertad? A la violencia

le falta la función constitutiva de mundo que aquella teoría le reserva a la libertad. ¿De dónde proviene, entonces, su alcance total?

Aunque Sartre no lo dice expresamente, la violencia es para él una relación “perversa” entre libertades (CM, pp. 172, 186).<sup>16</sup> En lugar de reconocerse entre sí —cosa que cada libertad necesita para ser lo que ha de ser (CM, pp. 186, 128)— las libertades se destruyen una a la otra en la relación de violencia, se niegan la posibilidad de ser. La “perversidad” no es, pues, en este uso, una categoría moral, sino ontológica, tal como las demás de la explicación de la libertad. En la medida moderada en que *Cahiers pour une morale* le atribuye al reconocimiento mutuo entre libertades un papel necesario para el desarrollo de las mismas, la violencia, que presupone tal reconocimiento pero lo priva de su fecundidad posible desde que consiste en tratar a la otra libertad como una cosa, es una conducta contradictoria. Como la mala fe, es un laberinto en que la libertad se anula a sí misma por razones incomprensibles. Esta “preferencia (de la libertad) por el infierno”, como la llama Sartre a propósito de otro asunto, queda oculta a primera vista en el caso de la violencia porque habitualmente este modo de trato no es mutuo sino dado por uno y recibido por otro. La dualidad de violento y víctima tiende a ocultar que el drama que se desarrolla entre ambos es, para la ontología, un episodio interno de la libertad como tal, que es, por cierto, una y la misma considerada conceptualmente. Buena parte de la teoría recibe su exposición en este nivel y es, en este sentido, una continuación de *El ser y la nada*. Por otro lado, sin embargo, el tema mismo de la violencia impone hacerse cargo de la cuestión de las muchas libertades coexistentes, sólo indirecta e insuficientemente considerada en la teoría de 1943, en la que se trata siempre de la existencia solitaria. La cuestión de las muchas libertades entrecruzándose y *afectándose* mutuamente es una novedad interesante desde el punto de vista de la moral. Con la afirmación de la variedad real de las muchas libertades se abre la posibilidad de un tratamiento *moral* del

tema de la violencia. Aunque creemos que Sartre no aprovecha esta oportunidad, al menos en estos cuadernos dedicados a la moral, vale la pena señalar uno de los lados por los que la ontología difiere irremediabilmente de la moral.

La violencia, en la explicación de Sartre, redundaba en una enajenación de las dos libertades envueltas en ella aún en los casos no recíprocos, especialmente si la relación de las personas se establece en los términos dictados por el “robo” de la libertad (CM, p. 186).<sup>17</sup> Podemos responder, entonces, a nuestra pregunta acerca del alcance “mundial” que Sartre les atribuye por igual a la libertad y a la violencia. El análisis que nos ofrece pone en evidencia varias razones distintas por las cuales la violencia aparece como un equivalente de la libertad. (1) Aquí se llama violencia a toda acción humana cuyo sentido es enajenar la libertad ajena o destruir alguna cosa conectada con ella; la relación que Sartre ha establecido entre libertad y mundo redundaba en que todo atentado contra la libertad equivale a un “robo del mundo” como campo de posibilidades de ser de la víctima. En este sentido, la acción violenta tiene para el que la sufre, por definición, un alcance total o mundial. La violencia me sustrae los medios para atender a la tarea de hacerme a mí misma mediante mis acciones. Ahora bien, en *Cahiers* el término “violencia” es amplísimo; incluye cosas como la mentira y la mistificación ideológica, por ejemplo, que no llamaríamos violentas en la vida diaria. Con este planteamiento quedamos situados, como se puede apreciar, muy cerca de *El ser y la nada* donde la mirada del otro me robaba el mundo junto con la libertad mientras yo no me decidía a retornarla. Allí, la mirada ajena no se llamaba violencia; aquí ya no figura como ejemplo de conducta violenta, en el nuevo sentido, mirar al prójimo. Pero en ambos casos lo que embarga la libertad sustrae el mundo del proyecto libre. (2) Al sentido del acto violento pertenece una referencia al mundo como nada, o como aniquilable, dice Sartre. Cuando trato a las personas o a las cosas, según lo que ellas son, actúo “legalmente”, consideradamente. “Pero puedo preferir, por el contrario, la no-legalidad, es decir,



puedo poner la destrucción como medio para alcanzar un fin por encima del respeto a lo que es. En este segundo caso, afirmo la inescindibilidad de todo lo que existe en relación conmigo y con mi fin. La violencia implica el nihilismo” (CM, p. 179). Igual que al agente libre el mundo se le revela como transformable, al violento se le muestra como descartable, o como nada en relación con el sentido de su acción. El acto de violencia contiene una referencia directa y necesaria al mundo como tal. (3) El fin del violento no es, sostiene Sartre, uno particular y determinado, como el de la acción que transa con las cosas para hacerse eficaz. El violento “quiere todo inmediatamente... La negativa a transar del violento equivale a su rechazo del ser del mundo. La intransigencia del violento es la afirmación del derecho divino de la persona humana a tener todo inmediatamente” (CM, p. 181). Este derecho a todo inmediatamente es la afirmación del derecho de la libertad sobre el mundo.

El parentesco entre violencia y libertad se aprecia también a propósito del distingo sartreano entre violencia y fuerza. Aunque la palabra ‘violencia’ viene de *vis* (fuerza) y los dos conceptos se confunden (CM, 178–79), es preciso, dice Sartre, separarlos en ciertos aspectos. La fuerza obtiene sus efectos positivos actuando conforme a la naturaleza de las cosas, dentro del marco de las leyes que las rigen, mientras que la violencia “se caracteriza por un aspecto negativo”. “Si destapo la botella, es fuerza; si le quiebro el gollete, es violencia. Este ejemplo muestra que la violencia ocurre allí donde la fuerza es ineficaz, es decir, que nace originariamente del fracaso de la fuerza” (CM, 178). La negatividad de la violencia, como la de la libertad, las hace dependientes de aquello sobre lo cual la negatividad se ejerce.<sup>18</sup> En medio del ser (EN, p. 57) la libertad “secreta una nada que la aísla” (EN, p. 61); gracias a ella rompe con el ser, se arranca del mundo, se escapa de su pasado y de los otros entes y queda disponible para administrar el tiempo en vista de fines. “El hombre es el ser por quien la nada viene al mundo” (EN, p. 60). Estas negaciones en que consiste primordialmente la libertad presuponen al

ser y ocurren a costa de él. Del mismo modo pasa con la negatividad de la violencia: ella se puede ejercer sólo a propósito de una naturaleza organizada y contra la ley de esta organización. Por eso se la puede definir como “destrucción de una *naturaleza*” (CM, p. 179). “Contra lo disperso, lo exterior a sí, lo diverso no hay violencia. No puede haberla más que cuando la resistencia proviene de una *forma*, es decir, es la de la unidad orgánica de una diversidad” (ibid.).

Podemos completar la comparación de violencia y libertad comprobando que en *El ser y la nada*, la libertad es siempre la de una existencia situada, y como tal, es negación específica de los caracteres establecidos del ser en esa situación. La violencia es negatividad parasitaria en precisamente el mismo sentido; aniquila lo dado ahí, lo establecido en una forma presente y alcanzable. La negatividad del para-sí se realiza, en ambos casos, como negación determinada de ciertas realidades concretas en situación.

Una vez ubicado el tema de la violencia con ayuda de la teoría de la libertad, podemos considerar las características que el análisis de la violencia de Sartre destaca en ella. Hay dos caracteres que, a primera vista, parecen contradecirse. (a) La violencia se dirige contra la libertad con la intención de destruirla (CM, p. 193); (b) la violencia es una afirmación incondicionada de la libertad (CM, p. 183). ¿Cómo puede ser?

(a) No cualquier cosa es objeto de violencia, sostiene Sartre. “Por otra parte es evidente que como la violencia no se dirige sino a las naturalezas organizadas, no hay violencia más que en relación a organismos vivos, a instrumentos, a los establecimientos humanos y a los hombres. Pero no hay violencia respecto de la vida sino en el nivel en que se la puede asimilar a algo humano. Se le hace violencia a un perro, a un caballo, a un mono” (CM, p. 180). Pero no viene al caso decir, por ejemplo, que se le hace violencia a una langosta cuando se la echa al agua hirviendo. Para que haya violencia, en suma, una acción libre tiene que estar destinada a destruir algo que mantiene una estrecha conexión con otra

libertad. Algo hecho por otro, un instrumento, una institución, se me pueden presentar como útiles o como obstáculos. Si los uso, me apoyo en lo que son, los acepto, me valgo de ellos concertadamente. Si me impiden actuar y no puedo ponerlos de lado concertadamente, tengo que destruirlos. En este último caso, lo que las cosas son es incapaz de canalizar mis fuerzas o de servirme de apoyo. Este es el fracaso de la fuerza y el surgimiento de la violencia. “Aquí...hay rechazo de técnicas anteriores y de formas y, en consecuencia, el carácter de obstáculo (de las cosas) es el único presente. Este carácter reúne y simplifica a los objetos en extremo; no tienen más que un aspecto: la densidad, ya que no son más que correlatos de la acción de quebrar” (CM, p. 181).

Actuamos violentamente contra aquello que, de alguna manera, hace presente una libertad y que supera, por ser tal, nuestra capacidad de manejarlo por la fuerza. “Llegamos al fondo de la violencia: ella toma a los objetos del mundo como puras densidades que destruir porque los objetos del mundo se le presentan como humanos. Lo que se destruye en ellos es precisamente al hombre, e incluso la unidad de cohesión que se quiere romper es todavía como una voluntad mala que uno coge en el objeto” (CM, p. 184). “Comprendemos ahora que la violencia se dirige siempre a la libertad...” Pero como la libertad es ella misma negativa y se sustrae a toda posición particular, a su propio pasado y facticidad, ella no puede ser un objeto sobre el que recaen la acción violenta y sus efectos destructivos. “La única manera de alcanzar a la libertad es en sus construcciones positivas pues estas construcciones *están en el mundo*” (CM, p. 193). “Hay aquellos que se ponen en el partido del ser y para ellos la libertad debe ser destruida. El violento es el hombre que se entrega al partido del ser (del pasado como actual, de la causalidad, de la instantaneidad, de la indestructibilidad simbolizada por la irreversibilidad)” (ibid.).

(b) Sartre sostiene, sin embargo, y ello parece contradecir a lo anterior, que “la violencia es una afirmación incondicional de la libertad” (CM, p. 183). El violento actúa a partir de cierta

fe en un derecho (CM, p. 181, 220), para el que no puede ganar reconocimiento de otro modo que violentándolo. “El universo de la violencia es sin duda cierto tipo de afirmación del hombre. No es en modo alguno, como se dice demasiado a menudo, el retorno a la bestialidad. Como la violencia destruye los encadenamientos reales y las naturalezas, ese derecho implica la toma de posición de que las formas y las organizaciones no valen nada. El universo se torna inessential comparado con el fin que el hombre se ha fijado” (CM, p. 181). “La intransigencia del violento es la afirmación del derecho divino de la persona humana a tener todo inmediatamente” (ibid.). Si los objetos se dan principalmente como obstáculos y se trata de destruirlos, ¿diremos que la acción violenta no tiene ninguna meta positiva? Sartre no puede poner las cosas de esta manera sin revisar su teoría de la acción libre. El violento no puede perseguir la destrucción por ella misma, carecer de un fin ulterior en el que él mismo está en juego. La explicación de Sartre le atribuye, en efecto, un propósito a la violencia. “La violencia es maniqueísta. Ella cree en un orden del mundo dado pero disimulado por voluntades malas. Basta con destruir el obstáculo para que el orden aparezca... La violencia implica así la confianza en el Bien, pero en vez de concebir al Bien como algo *que hay que hacer*, ella lo piensa como algo a lo que hay que liberar” (CM, p. 182).

La apariencia de que la contradicción radica en lo que Sartre dice sobre la violencia, a saber, que ella es una afirmación y una negación de la libertad, se disipa fácilmente si tomamos en cuenta que las dos tesis no se refieren a lo mismo. (a) contiene, sobre todo, lo que ve el filósofo premunido de una teoría según la cual toda acción es libre. La acción violenta es un caso especial de operar la libertad que, como tal, se puede describir fenomenológicamente. (b) contiene, sobre todo, la manera como el agente, a diferencia del que teoriza sobre la acción, ve el sentido del acto violento; la libertad está ahora presupuesta. El agente se fija en su propósito, en lo que quiere efectuar. Dicho de otra manera: la contradicción se disuelve si vemos que la libertad afirmada en la violencia es la del

agente; la negada es la libertad del otro o la libertad puesta en instrumentos e instituciones en el mundo del agente. El verdadero interés de esta contradicción, sin embargo, reside en que pone de manifiesto que la violencia es, ella misma, una contradicción; una posición de la libertad en la que esta quiere negarse a sí misma porque está dividida en dos partes ajenas entre sí. Pero como la libertad no puede negarse a sí misma sin presuponerse, cuando lo intenta, se contradice.

Enseguida explicaremos brevemente lo que quiere decir la tesis de Sartre según la cual la violencia es una contradicción. A propósito de ella se hace patente que la violencia es tratada de la misma manera que la mala fe en *El ser y la nada*; esta similitud tiene una justificación objetiva. Ambas son fugas de la libertad ante sí misma. La mala fe es un enmascaramiento de la responsabilidad. La violencia es un intento de huir la libertad ante su propia pluralidad. Debido a que el violento, su acción, sus propósitos y las consecuencias de la violencia están todos marcados por la posición absurda de una libertad que quiere perderse, Sartre nos los describe como contradictorios o ambiguos. Veamos algunos aspectos de esta contradicción.

El violento carece de una conciencia clara y estable de sí; es ambiguo y oscila entre posibilidades polares. “Quiere ser pura libertad universal y destructora, es decir, la ruina del mundo, la desaparición del ser. Pero esto es cuando está *solo* y en relación con el universo. En presencia del hombre se siente fijado por la mirada y para escapar a su individuación en facticidad, se transforma en *ser puro* pero es *el ser devastador*. El ser devastador, es decir, la piedra que aplasta, el ciclón o la avalancha... Es hombre (es decir, conciencia pura destructiva) cuando destruye lo dado en sí del mundo, y es cosa cuando destruye al hombre” (CM, p. 184). La incoherencia de la violencia alcanza, sin embargo, más allá de la manera como el violento trata de entenderse a sí mismo; su interpretación del objeto de la violencia también es contradictoria. “Pero ¿qué es, pues, ejercer *una violencia sobre un hombre*? En primer lugar, reconocerlo como libertad. Desde que le

exijo algo lo reconozco como libre. Pero, al mismo tiempo, lo declaro puro determinismo. Es decir, lo considero, a la vez, como esencial y como inesencial. Si habla cuando lo torturo, reconoce mi preeminencia. Su libertad ha cedido a la mía. Pero como es la tortura la que lo ha hecho hablar, se ha puesto a la altura de la cosa determinada” (CM, p. 186).<sup>19</sup> El análisis de la mentira como forma de violencia pone de manifiesto la misma dualidad inconciliable: “Le indico a un hombre de noche que se dirija hacia la derecha, sabiendo que caerá en un pantano y que el camino queda a la izquierda. Uso su libertad (la confianza que tiene en mí) para destruir su libertad y también a él” (CM, p. 208).

El filósofo de la violencia resulta no estar en una posición mucho mejor que la del agente frente a la violencia como tema; la acción violenta persigue un ideal imposible y por eso la de la violencia es una noción ambigua, dice Sartre. Cuando se la quiere definir hay que combinar, en una sola fórmula, términos antitéticos como objetivo y subjetivo, facticidad y libertad, etc. “Se la podría definir más o menos así: utilizar desde fuera la facticidad del otro y lo objetivo para determinar a lo subjetivo a convertirse en medio inesencial para alcanzar lo objetivo. Es decir, obtener lo objetivo a toda costa y en particular tratando al hombre como medio sin privarlo *del valor* de haber sido querido por una subjetividad. El ideal imposible de la violencia es el de obligar a la libertad del otro a querer libremente lo que yo quiero” (CM, p. 212).<sup>20</sup>

Pero “la contradicción más profunda” (CM, p. 185) es la que relaciona al violento en cuanto sujeto del derecho a la violencia con el otro como carente de todo derecho y obligado, sin embargo, a reconocer el derecho del primero. “Debo, para hacer violencia a otro, reconocerme el derecho divino de la violencia, es decir, considerarme como pura libertad, fuente de todos los derechos y considerar a todos los demás hombres como inesenciales en relación conmigo. Pero como la violencia es exigencia y derecho puro, el otro vuelve a ser esencial pues debe reconocer mi violencia como legítima y justificada”.

¿Qué quiere decir Sartre cuando llama “la contradicción más profunda” a la que consiste en que el violento actúa como si nadie sino él tuviera derechos, pero acaba exigiendo el reconocimiento que el otro sólo puede darle en cuanto libre? Parece que conviene entender que la acción violenta procede de una libertad que opera como si fuese total y única pero que está destinada a experimentar, durante el ejercicio de la violencia, su propia menesterosidad y su condición de ser una entre otras. Lo que ella necesita del otro, el reconocimiento, arruina sus pretensiones de ser única y de ser toda la libertad. La argumentación en favor de esta tesis depende de que Sartre, como buen racionalista, cree que toda violencia tiene un propósito, o es instrumental. Por eso, como la violencia se ejerce para conseguir algo del otro, ella implica que la víctima es solicitada por el violento con una exigencia, es decir, como libre.<sup>21</sup> Necesita, además, de alguien que lo vea como iniciador del acto de destrucción, el cual no debe parecer determinado por antecedentes impersonales (CM, p. 185), sino ser algo propio del agente. Necesita que el acto sea considerado como intencional, dirigido a sabiendas contra la libertad ajena y no como un accidente de la naturaleza. Sólo un testigo libre es capaz de éstas y otras formas de reconocimiento. Pero si la libertad de ambos, del violento y de su objeto humano, depende del reconocimiento del otro, ¿qué es lo que hace posible la acción condicionada por el desconocimiento de la libertad ajena? Tal vez podamos encontrar una explicación para esta perplejidad en lo siguiente. Sartre dice: “La violencia tiene siempre a la unidad como fin y como justificación última” (CM, p. 194).<sup>22</sup> Si suponemos que se trata aquí principal, aunque no exclusivamente, de la *unidad de la libertad*, entonces puedo actuar violentamente en la medida en que soy para mí la sola y única libertad, y que no hay nadie más que yo ni como yo (CM, p. 186). El violento “prácticamente rechaza haber nacido entre otros en el mundo” (CM, p. 185). “En efecto, la instantaneidad de la violencia es coincidencia de mí conmigo mismo mediante la aniquilación del mundo como intermediario. La contradicción

es que el mundo es siempre necesario como obstáculo que aniquilar. El violento...cuenta con la riqueza del mundo para soportar (las destrucciones) y proporcionar perpetuamente nuevos destructibles” (CM, p. 183). En suma: según el análisis de Sartre la violencia depende de que alguien reclame ser la libertad toda y solitaria y de que proceda, sin embargo, a actuar contra la libertad ajena en cuanto libertad.

Esta teoría, en la medida en que la reconstrucción propuesta en estas páginas es correcta, es lo que Sartre llama la justificación filosófica de la violencia (CM, pp. 419, 412, 194, 216, et passim). Preguntemos, para recuperar nuestras preguntas iniciales y para terminar: ¿se trata aquí, en algún sentido, de una justificación moral de la violencia? Creo que no. Resulta ser, más bien, una “deducción trascendental” de la violencia a partir de la teoría de la libertad de *El ser y la nada*. La violencia es una posibilidad de la libertad que depende de que ésta se encuentra en la posición que acabamos de describir: sola y única pero en acción para destruir a la libertad ajena que desafía a su primera conciencia de sí misma. Considerada estáticamente, sin el ejercicio que pertenece a toda violencia, reconocemos en esta figura de la libertad a la alienación. En cuanto libre pero alienada no tengo un igual en el otro; éste se me da exclusivamente en su alteridad; su igualdad conmigo no la puedo reconocer. Ahora bien, esta es precisamente la condición humana permanente en *El ser y la nada*: para ella la otra existencia es pura alteridad, ocasión de conflicto, de perderse. En los *Cahiers* esta condición está comenzando a convertirse en parte de una situación histórica, pero todavía esta condición es algo inalcanzable por la agencia humana. La justificación de la violencia consiste en demostrar que mientras hay esta situación en que la libertad está alienada no puede dejar de haber violencia (CM, p. 216). Una consideración moral de la violencia daría por descontadas las cosas que aquí se discuten y se ocuparía de lo que Sartre no menciona. La moral presupone la existencia social del hombre, la libertad del agente, el carácter relativamente estable de su relación con el mundo y con los demás, por-



que el individuo actúa en general contando con ellos y sin intención de cuestionarlos globalmente. Una moral asumiría, en cambio, la tarea de evaluar la violencia, o discutiría las evaluaciones de la misma como relación humana. Se referiría a la calidad de la vida del violento, a su valor como persona y también a la de aquel que Sartre siempre llama “el otro”, el que moralmente considerado podría ser la víctima, o el débil, o el humilde y abnegado, por ejemplo. Por último, una moral no puede ignorar lo que cualquier persona activa sabe en condiciones normales, esto es, que no hay ningún acto particular que sea el solo y único acto, el acto en que se juega toda la libertad, la existencia del mundo y el sentido del ser. Si lo hubiera, claro, tal acto no podría ser concebido ni discutido en términos morales, ya que estos no sirven más que para considerar cosas relativas.

## NOTAS

1. Cf. *ibid.* pp. 16, 24, 54. Una declaración expresa de que la acción es un tema de la ontología en la p. 56, por ejemplo.
2. Prefacio de Sartre a Jeanson 1965, p. 12. En *El ser y la nada* Sartre había dicho, sin embargo, que su propósito era el de proponer “une théorie générale de l'être” (EN, p. 502).
3. “Pues la realidad humana debe ser en su ser en un solo y mismo surgimiento para-sí-para-otro” (EN, p. 271).
4. “La vida me enseñó ‘la force des choses’, el poder de las circunstancias” (1969), en BEM, p. 33.
5. A propósito del héroe de *Les mouches* dice Sartre: “Orestes es libre para el crimen y está más allá de él: lo nuestro entregado a la libertad como Edipo está entregado a su destino. Se debate bajo ese puño de hierro, pero tendrá que matar al final y tendrá que llevar su asesinato sobre sus espaldas y atravesarlo a la otra ribera. Pues la libertad no es un poder abstracto de levantarse por encima de la condición humana: es el compromiso más absurdo y más inexorable. Orestes seguirá su camino injustificable, sin excusas, solo. Como un héroe. Como cualquiera.” Citado en Jeanson 1974, pp. 142–43.
6. “Cada uno se inventa a sí mismo. El hombre ha de ser inventado cada día.” (Jeanson 1974, p. 178).
7. “La moral, he ahí, en efecto, lo que es mi preocupación dominante y siempre lo ha sido.” En entrevista a *Mondes Nouveaux* en diciembre de 1944.
8. Hay un buen resumen de la discusión en Anderson 1979, caps. 1 y 2.
9. Véase, por ejemplo, Plantinga 1958; Warnock 1967; Jolivet 1967; Bernstein 1971; Frankena 1973.
10. Además, una sección de la cuarta parte del libro que trata de la libertad y la responsabilidad contiene consideraciones morales (pp. 638–42).
11. El concepto de conversión está tratado, principalmente, en CM, pp. 488–570, et passim. El de reflexión purificante, *ibid.* pp. 489 ss.; Apéndice I: 573–78, et passim.
12. “No fue en cuanto liberal defendiendo la libertad de prensa que asumí la dirección de *La Cause du Peuple*; no lo hice por una razón como esa. Lo hice como una acción que me comprometía con gentes con las que me llevaba bien pero cuyas ideas por cierto no compartía del todo” (BEM, p. 296).
13. Carta de Sartre desde el Brasil, leída el 20 de septiembre de 1960

ante el Tribunal Permanente de las Fuerzas Armadas de Francia durante el juicio de los detenidos por colaboración con el Frente de Liberación Nacional argelino; texto reproducido en Contat y Rybalka 1970.

14. "Actuar en la Historia es aceptar que el acto se convierta en otro que su concepción." (CM, p. 53). Cf. además CM, pp. 51, 54, 59. La misma convicción expresada en EN, pp. 561, 563.

15. "Todo lo que hago está probablemente destinado al fracaso, pero lo hago, sin embargo, porque debe hacerse" (Jeanson 1975, p. 258).

16. "Comprendemos ahora que la violencia se dirige siempre a la libertad..." CM, p. 193.

17. Sartre estudia en este mismo libro ciertas relaciones históricas, como la esclavitud de los negros en los EE.UU. (pp. 579-94) y la rebelión como contra-violencia (pp. 412-22) que representan situaciones fácticas de libertad "tomada" por otro.

18. "El ser-para-sí es responsable en su ser de su relación con el en-sí o, si se lo prefiere, él se produce originariamente sobre el fundamento de una relación con el en-sí" (EN, p. 220).

19. Cf. el análisis de la condición a la que la mentira reduce a la persona a quien se miente (p. 208).

20. Cf. el análisis del "espíritu de seriedad" como forma de violencia también pone de manifiesto la contradicción en el concepto (CM, pp. 218-19).

21. "Se ejerce, pues, la violencia sobre el otro para obligarlo a reconocer lo justificada que está la violencia" (CM, p. 186).

22. "Piensa destruir la diversidad en la superficie del Ser" (CM, pp. 187-88). "El hombre como diversidad es malo" (CM, p. 194).

## Sartre lee a Heidegger

Sartre no pudo terminar de leer *Sein und Zeit* durante su estadía en Berlín, en 1934. Había comprado el libro en diciembre del año anterior estando ya en Berlín y se había hecho el propósito de leerlo después de terminar el semestre, en Semana Santa. Llega, en efecto, a leer unas cincuenta páginas en esa ocasión, dice (CDG, p. 225), pero pronto abandona provisoriamente su plan de estudiar a Heidegger. Aduce una serie variada de razones para dejar el libro, algunas de las cuales todavía resultan interesantes e instructivas. Su propósito inicial había sido estudiar la fenomenología en general; en Francia Heidegger era conocido, entonces, como miembro de este movimiento. Sartre había leído sin comprender (CDG, p. 225n.), al comienzo de la década de los 30, *Qu'est-ce que la métaphysique*, publicado en francés por la revista *Bifur*.<sup>1</sup> En 1934, en cambio, inicia, sin llevarla a cabo, la lectura de *Sein und Zeit* en el original.

Cuando abordé a Heidegger, hacia el mes de abril, resultó que estaba saturado de Husserl. Mi error fue creer que se puede *aprender* sucesivamente a dos filósofos de esta importancia como se aprende acerca del comercio exterior de dos países europeos. Husserl me tenía ocupado; veía todo a través de la perspectiva de su filosofía, que me resultaba, por otra parte, más accesible por su apariencia de cartesianismo. Yo era “husserliano” y lo seguiría siendo por mucho tiempo.

(CDG, p. 225)

Otro de los obstáculos que Sartre encontró para completar la lectura de *Sein und Zeit* fue la dificultad del vocabulario

de Heidegger. Sin embargo, cuando finalmente lee el libro en 1939 descubre que ha superado esta dificultad sin haber progresado entretanto en su conocimiento del alemán. Parece que la barrera principal que lo separaba, al principio, del libro estaba en otra parte.

Lo esencial, sin embargo, era, ciertamente, la repugnancia que yo sentía de asimilar esa filosofía bárbara y tan poco erudita después de la genial síntesis *universitaria* de Husserl. Parecía que con Heidegger la filosofía hubiese vuelto a la infancia; yo no reconocía en ella los problemas tradicionales de la conciencia, el conocimiento, la verdad y el error, la percepción, el cuerpo, el realismo y el idealismo, etc.

(CDG, p. 226)

A pesar de esta impresión Sartre hojea a menudo su ejemplar de *Sein und Zeit* en los años siguientes (CDG, p. 227), pero sin llegar a leerlo hasta mucho más tarde. Entre 1934 y 1939, mientras se entiende como husserliano, experimenta, durante el trabajo en las obras filosóficas que compone en estos años, las dificultades internas de la posición de Husserl.<sup>2</sup> “No podía *llegar* a Heidegger más que después de haber agotado a Husserl”. Esto lo dice Sartre en 1940, recordando el período de sus primeros intentos<sup>3</sup> de estudiar *Sein und Zeit*. En este mismo pasaje en que Sartre sostiene no haber leído otra cosa de Heidegger que la traducción francesa de *¿Qué es metafísica?*, y *Sein und Zeit* hace unos pocos meses, dice, sin embargo, que este filósofo ha ejercido una “influencia providencial” sobre él. ¿Qué clase de influencia es esta? ¿A qué se refiere, precisamente, la condición “providencial” de la misma?

El llamado período husserliano de Sartre dura poco más de unos cuatro años. Durante él Sartre escribe, salvo por los capítulos finales, *L'imaginaire* y “La transcendance de l'ego” e inicia, en 1937, la redacción de un gran libro, *La Psyché*, que queda inconcluso, pero una de cuyas partes aparece bajo el título de *Esquisse d'une théorie des émotions*. Estas obras fueron concebidas contra Husserl, dice Sartre, de manera que

parece ser la práctica polémica del modo fenomenológico la que acaba separando a Sartre de Husserl. Escribía “contra él, en verdad, pero tal como un discípulo escribe contra su maestro” (CDG, p. 226). Pues la filosofía de Husserl, concluye Sartre, en el fondo conduce al idealismo y él se había acercado a ella precisamente buscando un refugio de la manera idealista de pensar. En las clases de filosofía que tuvo antes de ingresar a la *École Normale Supérieure* (1924) “optaba por el realismo después de mi año de filosofía. Me había vuelto decididamente contra el idealismo cuando me lo enseñaron” (de Beauvoir, Conv., p. 211; cf. p. 221). Esta opción temprana, que Sartre no abandona nunca y nunca siente que deba justificar, además de las dificultades internas de la fenomenología mencionadas antes, lo empujan de Husserl a Heidegger.

Hice dos buenos cursos de filosofía antes de entrar en la *École Normale*, y allí no tenía más que una idea — que toda teoría que no dijera que la conciencia ve los objetos exteriores tal como son, estaba condenada al fracaso. Eso fue lo que, finalmente, me hizo ir a Alemania cuando me dijeron que Husserl y Heidegger tenían un modo de captar lo real tal como era.

(de Beauvoir, Conv., p. 211)

El primer intento inconducente de leer a Heidegger es anterior a la necesidad de encontrar un sustituto no idealista para Husserl. Heidegger es, todavía, simplemente otro fenomenólogo, un discípulo de Husserl, para Sartre. No sabemos cómo se convierte para él en una figura independiente, capaz de llenar el papel de maestro alternativo. En el 34 y años siguientes Sartre lee un ensayo de Heidegger sin comprender, lee 50 páginas de un libro cuyo estudio ha programado desde varios meses antes. Sartre es un estudiante todavía que ha cifrado esperanzas en el movimiento fenomenológico por lo que se dice de él<sup>4</sup> y que confiesa con facilidad, cuando abandona *Sein und Zeit* en Berlín, que lo hizo también, entre otras cosas, porque era primavera. “La primavera ha sido

siempre para mí la ocasión de un aflojamiento completo de mis esfuerzos. Yo trabajo cuando las marmotas duermen” (CDG, pp. 225–26). La lectura efectiva de Heidegger en alemán (1939), en cambio, ocurre después que Sartre ha llegado a ser un autor relativamente consagrado que está decidido a seguir escribiendo obras filosóficas además de literarias. Se encuentra al fin del período en que Husserl le sirve de inspiración y de guía filosófico. “Para mí agotar una filosofía es reflexionar desde sus perspectivas, hacerme de ideas personales a sus expensas hasta que caigo en un callejón sin salida” (CDG, p. 226). Cuando agota a Husserl se pone a buscar de veras a Heidegger. Antes —dice Sartre— sólo quise leerlo con una curiosidad de diletante, pero hasta el 39 no me había “acercado a él con la intención de aprender” (CDG, p. 227).

No menos importante que la necesidad intelectual es, tal vez, la circunstancia: la segunda lectura de *Sein und Zeit* ocurre durante el tiempo en que Sartre es soldado. La llamada movilización militar fue para Sartre un período de inmovilidad forzada y una oportunidad de dedicarse casi exclusivamente a leer y a escribir. Durante “la drôle de guerre” trabajó intelectualmente como nunca lo había hecho. “De ma vie je n’ai tant écrit” (LC, II, p. 17).

En este momento me parece que un Dios severo ha suprimido todos los placeres de mi vida para que pueda consagrarme por algún tiempo a la cultura, al pensamiento y a las meditaciones sobre mí mismo. Ya ni siquiera siento la guerra sino que me cultivo. Curiosa vida y, si esto continúa, curioso provecho para mí.

(LC, I, p. 517)

La concentración de Sartre en su propio trabajo se intensificó aún más cuando cayó prisionero de los alemanes. Pues allí cesaron, además de la necesidad de enseñar en el Liceo y la absorbente vida de París, también las actividades del meteorólogo, los paseos por los pueblos cercanos y los desayunos y almuerzos en los hotelitos alsacianos que quedaban cerca

del campo militar francés. El prisionero era dueño de todo su tiempo. Allí vuelve a leer el libro de Heidegger. Además, una parte de *L'être et le néant* es el producto de esta situación única: "Fue concebido durante la guerra boba y en el campo de prisioneros. Lo escribí en ese período — o no se escribía nada o se escribían cosas esenciales" (de Beauvoir, Conv., p. 211).

Sartre describe su estado mental en el tiempo que precede a la lectura de *Sein und Zeit*. Siendo profesor de filosofía del Liceo Louis Pasteur asiste con gran preocupación a la crisis de Munich (1938): "En el tiempo de Munich yo estaba desgarrado entre mi pacifismo individualista y mis sentimientos anti-nazis" (SS, p. 46). Ve venir la guerra.

Las amenazas de la primavera del 38 después del otoño me conducían lentamente a buscar una filosofía que no fuera sólo una contemplación sino una sabiduría, un heroísmo, una santidad, algo que me permitiera sobrellevar el golpe. Yo estaba en la misma situación que los atenienses después de la muerte de Alejandro, cuando se alejaron de la ciencia aristotélica para apropiarse de las doctrinas más brutales pero más "totalitarias" de los estoicos y de los epicúreos, que les enseñaban a *vivir*... Ya suficientemente desprendido de Husserl, deseando una filosofía "patética", yo estaba maduro para comprender a Heidegger.

(CDG, p. 227)

"Conveniencia histórica" llama Sartre a esta concurrencia de factores diversos que lo conectaron con el pensador alemán y que lo llevaron, finalmente, a leer el libro que él mismo y otros consideran decisivo para su curso futuro como filósofo y escritor. "Son mi época, mi situación y mi libertad las que han decidido acerca de mi encuentro con Heidegger" (CDG, p. 229)

El ejemplar de *Sein und Zeit* que Sartre compró en Berlín y que luego reabrió muchas veces en Francia sin acabar de leerlo (CDG, p. 227) sirvió para la primera lectura pero no fue el mismo que usó para la segunda durante su prisión



de guerra. El nuevo ejemplar fue un regalo de los alemanes en la prisión. Conversando con Simone de Beauvoir 34 años después de los hechos Sartre sigue encontrando inexplicable el episodio que puso a Heidegger en sus manos cuando lo necesitaba y cuando podía volver a leerlo en las mejores condiciones de concentración y ocio.

SARTRE: No sé por qué los alemanes me regalaron a Heidegger en el campo de prisioneros de guerra. Esto sigue siendo un misterio para mí.

DE BEAUVOIR: ¿Qué fue lo que ocurrió?

SARTRE: Cuando estaba preso un oficial alemán me preguntó acaso necesitaba algo y le contesté, “Heidegger”.

DE BEAUVOIR: Tal vez porque Heidegger gozaba del favor del gobierno...

SARTRE: Tal vez. En todo caso, me lo dieron. Un volumen grueso y caro. Es raro pues, como sabe, no prodigaban sus favores con nosotros.

DE BEAUVOIR: Sí, resulta más bien misterioso. En cualquier caso quiere decir que leyó a Heidegger en ese tiempo.

SARTRE: Leí a Heidegger mientras estuve en el campo de prisioneros. Y puedo agregar que lo entendí mucho mejor a través de Husserl que a través de él mismo.

(de Beauvoir, *Conv.*, pp. 228–29; cf. pp. 260–61)

Sartre estuvo nueve meses en prisión de guerra. La segunda lectura de *Sein und Zeit* es, pues, estrictamente contemporánea de la redacción de las primeras partes de *L'être et le néant*. Estamos acostumbrados a pensar que la influencia de Heidegger sobre Sartre está presente sobre todo en este libro y, en la escasa medida en que existe tal influencia, esta convicción me parece correcta. La obra filosófica anterior sería “fenomenológica”; *El ser y la nada*, “heideggeriano”, y la obra posterior, “marxista”. Este esquema tiene muchos defectos pero es posible que el peor de todos sea el de sugerir que Sartre fue, antes que nada, un discípulo. No se puede negar

que fue un lector omnívoro, pero un verdadero discípulo no fue nunca. Su actitud ante el pensamiento ajeno era básicamente irrespetuosa y explotadora; seguir a otros adaptándose a ellos, en cambio, no fue nunca característico de Sartre. Además, su conocimiento de grandes libros de filosofía fue, creo, bien limitado. Conocía a Descartes y a Bergson; estudió algunas obras de Husserl, algunas de Heidegger. Leyó algo de Hegel en traducciones dudosas,<sup>5</sup> pero se atuvo, mayormente, al comentario de la *Fenomenología* de Kojève, y luego estudió a Marx, no sé estimar ahora con qué grado de detalle y exactitud. Conoció muchos libros contemporáneos de literatura filosófica secundaria pero no le dedicó el tiempo necesario al estudio profundo o erudito de ningún filósofo. Esto es preciso tenerlo en cuenta al revisar críticamente sus relaciones con Heidegger. Sus comentarios acerca de la influencia “providencial” que tiene el pensador alemán sobre él se encuentran en los cuadernos redactados durante su tiempo de soldado, antes de caer preso de los alemanes. Las impresiones que Sartre tenía sobre el carácter de la obra y los temas generales de Heidegger parecen haberle llegado principalmente a través de lecturas secundarias, conversaciones, noticias y artículos ocasionales, opiniones y decires que flotaban en el aire de París y de Berlín en los ambientes universitarios y artísticos.<sup>6</sup> Que la filosofía de Heidegger, a diferencia de la fenomenología, enseña a vivir, por ejemplo, o es “más patética”, es, en ese momento, un error típico del que juzga a partir de la opinión y el decir corrientes. Lo cierto es que Sartre cree a medias saber ya quién es Heidegger y lo que piensa, cuando lee *Sein und Zeit*.

Es probable, entonces, que, debido a su actitud general frente al estudio de la filosofía de otros pensadores, ni la lectura diferida y ávida de 1939 ni la de 1940-41 alcanzaran nunca a ser verdaderamente dedicadas y precisas. Aunque una parte del vocabulario de *Sein und Zeit* es incorporado por Sartre a *L'être et le néant* y muchos temas, expresiones y motivos pasan del primer libro al segundo, las dos filosofías expuestas en estas obras resultan ser tan diversas que es

imposible hacer una comparación intrínseca entre ellas. Además, las cartas desde la prisión que Sartre escribe a Simone de Beauvoir en este período lo muestran encendido de entusiasmo por el progreso de la redacción de *L'être et le néant* (LC, II, pp. 290, 293, 294, 296, 305). Pero hay muy poco sobre Heidegger en ellas y nada acerca de la influencia de *Sein und Zeit* sobre el nuevo libro.

Consideremos los pasajes sobre Heidegger en las pocas y breves cartas que Sartre escribió desde la prisión. Aparte de mencionar alguna vez sin más “leo a Heidegger”, el 10 de diciembre de 1940 le dice a S. de Beauvoir: “Leo a Heidegger y nunca me he sentido tan libre” (LC, II, p. 301). Y en una carta sin fecha, inmediatamente posterior a la citada (si la cronología de la edición es correcta), declara: “He retomado a Heidegger al que un cura de Saint-Etienne compró y sigo tres horas de clases sobre él diariamente” (LC, II, p. 302). Esta falta de reacción frente al libro del que ha estado hablando por casi diez años es sorprendente. Como sea, hay que reconocer que no tenemos más que el texto de *L'être et le néant*, especialmente el de las primeras doscientas páginas manuscritas del mismo (LC, II, p. 305, carta del 9 de marzo de 1941), para averiguar qué clase de lectura le dedicó Sartre a *Sein und Zeit* en la prisión alemana. Los usos de Heidegger en este libro han sido estudiados anteriormente;<sup>7</sup> el mismo Heidegger señaló en la *Carta sobre el humanismo* hasta qué punto el planteamiento de Sartre era ajeno a su propia empresa filosófica y todos los comentarios responsables admiten las diferencias insalvables entre la filosofía de la existencia de Heidegger y la metafísica de la condición humana de Sartre.

De manera que lo que en los *Carnets de la drôle de guerre* Sartre llama la influencia de Heidegger sobre él no se refiere necesariamente a la relación que *L'être et le néant* pudiera o no tener con la lectura de *Sein und Zeit* en alemán. En primer lugar, aquellas notas sobre Heidegger son anteriores a la concepción del libro y, en segundo, Sartre asocia expresamente la idea central de su gran libro juvenil de filosofía

con una noción de la conciencia descubierta al escribir su segundo ensayo sobre la imaginación.<sup>8</sup> Según esto último, el libro de Sartre continuaría, en la intención de su autor, al período husserliano, o sería un producto de la lectura de *El concepto de angustia*. Lo primero parece más probable, en vista de lo que declaran su subtítulo y su introducción.<sup>9</sup> De acuerdo con lo anterior, la influencia directa de Heidegger, considerado como una alternativa no idealista a la fenomenología de Husserl, debe ser admitida sólo muy calificadamente en relación con *El ser y la nada*. La interpretación no debería aceptar que existe más que, a lo sumo, una influencia difusa ejercida no tanto por el estudio del libro de Heidegger como por la opinión sobre el pensamiento del alemán vigente en los medios frecuentados por Sartre.

Esta conclusión negativa, que el análisis de *L'être et le néant* confirma ampliamente, no nos deja otro documento inequívoco de Sartre sobre Heidegger que las notables páginas de los *Carnets*; pero ellas no se refieren tanto a sus lecturas como al fenómeno de la influencia de un pensador sobre otro y a las ideas de Heidegger que Sartre recibió de este modo. La fenomenología, Husserl y Heidegger, dice un pasaje clarividente de Merleau-Ponty sobre la recepción del pensamiento alemán contemporáneo en Francia en la década del 40, se han convertido en un mito y una moda. "Leyendo a Husserl y a Heidegger varios de nuestros contemporáneos han sentido no tanto que encontraban una filosofía nueva como que reconocían lo que habían estado esperando" (Merleau-Ponty 1945, p. ii). Sartre, en escritos que no fueron publicados hasta la década del ochenta, lo dice precisamente así; Heidegger es, antes que nada, una esperanza de ayuda en una situación nueva. La pérdida de su vida normal a causa de la guerra lo enfrenta a algo para lo que no está preparado. Su esperanza es encontrar un filósofo "que le enseñe la autenticidad y la historicidad precisamente en el momento en el que la guerra me haría indispensables esas nociones" (CDG, p. 224). Para afrontar la nueva situación es que adopta algunas ideas más o menos desconectadas entre

sí procedentes tanto de sus lecturas de Heidegger como de la opinión vigente acerca de su obra, y participa del entusiasmo generalizado y la esperanza que su medio asocia con la fenomenología y sus representantes.

Es la guerra y es Heidegger quien me ha puesto en el camino correcto; Heidegger, mostrándome que no hay nada más allá del proyecto mediante el cual la realidad humana se realiza a sí misma.

(CDG, pp. 393–94)

La parte más oscura e incompleta de *Sein und Zeit*, referente a la historicidad de la existencia humana, aparece en las explicaciones de los *Carnets* como una de las razones principales por las que el pensamiento del filósofo alemán representa un hallazgo insustituible y oportuno para Sartre. La proximidad de la guerra le hace sentir a Sartre la importancia de las circunstancias históricas para el individuo. “He dicho que yo lo esperaba oscuramente [a Heidegger]; deseaba que se me procuraran los medios para entender la Historia y mi destino” (CDG, p. 229).<sup>10</sup>

La *Historia* estaba presente por todas partes alrededor mío. filosóficamente, desde luego: Aron acababa de escribir su *Introducción a la filosofía de la historia*, que yo leía. Por lo demás la historia me rodeaba y me aprisionaba como a todos mis contemporáneos, me hacía sentir su presencia. Estaba mal dotado todavía para comprenderla y captarla, pero deseaba fuertemente poder hacerlo. Me esforzaba por lograrlo con los medios de que disponía. Fue entonces que apareció el libro de Corbin [la traducción francesa de *¿Qué es metafísica*, de Heidegger]. Justo cuando hacía falta. Suficientemente desprendido de Husserl, deseando una filosofía “patética”, yo estaba maduro para comprender a Heidegger.

(CDG, p. 227)

No comprendió, sin embargo, el sentido de la historicidad de que trata *Sein und Zeit*. Heidegger lucha aquí por establecer un concepto de historia que no pertenezca ya al contexto de

la metafísica que concibe a la verdad como eterna (esto es, como extrahistórica) y como susceptible de ser establecida con certeza absoluta por la subjetividad que dispone de ella. Esta concepción de la historia, heredada del siglo XIX, es hija de la metafísica que reserva a las esencias y a la verdad para un reino suprahistórico. Por eso este concepto de historia nos pone, inevitablemente, frente al problema del relativismo: si la verdad no es eterna tiene que ser relativa a la época que la conoce y en cuanto relativa, inválida para toda otra época. Heidegger quiere repensar esta supuesta incompatibilidad entre historia y verdad desde los supuestos metafísicos de que depende. Cuando Sartre toma de Heidegger la noción de “historicidad de la existencia” no está pensando más que en la inserción del individuo en el tiempo histórico. Pero esta forma de entender la historicidad ya había sido elaborada por el historicismo del siglo XIX y nadie en 1940 necesitaba de Heidegger para asimilarla. El uso sartreano de la categoría de historicidad en *L'être et le néant* reproduce el problema del planteamiento metafísico tradicional al que *Sein und Zeit* trataba, precisamente, de poner en evidencia como la raíz de la imposibilidad de pensar la idea de una verdad histórica. En este como en otros casos Sartre piensa como habría pensado también sin haber leído a Heidegger.

Ciertos elementos pintorescos del vocabulario y la temática de Heidegger aparecen con gran frecuencia en los *Carnets de la guerra boba*. Las personas despersonalizadas, el “uno cualquiera” (*das Man*), al que Sartre identifica, algo ligeramente, con lo que en su pensamiento es el hombre inauténtico, es recordado por Sartre con asiduidad a propósito de diversos asuntos y personas. También habla con frecuencia del mundo como el hacia dónde del proyecto existencial. Este es un eco heideggeriano, sin duda. Lo que llama la atención, sin embargo, es que cuando *El ser y la nada*, escrito inmediatamente después de estos carnets, describe a la conciencia que se proyecta libremente la presenta como un para-sí acósmico que no tiene más que una relación negativa con el en-sí. El mundo es un resultado del ejercicio de la libertad

para Sartre, no una condición del mismo. Otras categorías heideggerianas que aparecen mencionadas un par de veces en los carnets y que luego reciben un tratamiento en el fondo ajeno a la influencia de este pensador son, por ejemplo, el ser-con-otros (*Mitsein*), las posibilidades de la existencia y la nada, identificada por Sartre con la conciencia humana pero ligada en Heidegger al tema de la manifestación del ser. Sartre sabía de lo que hablaba, sin duda, cuando sostenía que: “El ‘patetismo’ de Heidegger, aunque incomprensible para la mayoría, impresiona con las palabras Muerte, Destino, Nada, lanzadas aquí y allí” (CDG, p. 229).

A pesar de las grandes diferencias entre Heidegger y Sartre como filósofos, las que hacen dudoso que convenga hablar de una influencia del pensamiento del primero sobre el del segundo, no se puede negar que Sartre tiene casi continuamente presente a Heidegger como figura intelectual durante los que son, tal vez, los quince años más decisivos de su vida. Nunca se compara con representantes de la filosofía francesa de su tiempo, mientras que se compara a menudo con Heidegger. El filósofo alemán, un pensador de los tiempos de la decadencia de su país después de la primera guerra mundial, supera en la obra filosófica su situación histórica patética, dice Sartre. La idea de un pensador que asume su situación y sus tiempos impresiona favorablemente a Sartre y se va a convertir, más tarde, en un ingrediente de la teoría del compromiso del escritor con las tareas y los problemas de su época.<sup>11</sup>

No voy a pretender que las circunstancias [de Heidegger] sean iguales a las nuestras en este momento. Pero hay una relación de conveniencia histórica entre nuestra situación y la suya. Ambas situaciones son desarrollos de la guerra del 14; hay una conexión entre ellas. Así es como puedo redescubrir la manera como Heidegger asume su destino de alemán en la miserable Alemania de la postguerra para ayudarme a asumir mi destino de francés en la Francia de 1940.

(CDG, pp. 229–30)

Heidegger se presenta como renovador de la filosofía, una tarea que Sartre se ofrece para desempeñar en francés: “el envejecimiento de la filosofía francesa y la necesidad que sentíamos todos de rejuvenecerla” (CDG, p. 228). Pero es, sobre todo, la creencia de que Heidegger no se interesa más que por el hombre y las cosas humanas la que engendra en Sartre la ilusión de que están próximos como pensadores. Le atribuye al filósofo alemán la creencia de que: “La realidad humana se tiene a sí misma como propósito; y es ese *sí misma*, con su peculiar tipo de existencia, [...] que es el *valor*. No hay más valor para la realidad humana que la realidad humana” (CDG, pp. 137–38; cf. p. 33). Se ve reunido en una misma convicción con Heidegger cuando rechaza la idea del hombre del humanismo clásico. Esta coincidencia, en contraste con la anterior, está bien vista. Ambos filósofos son enemigos del humanismo tradicional, y aunque sus razones son muy diversas, aquí hay algunos puntos de contacto legítimos. Sartre expone sus críticas del humanismo como convicciones que comparte con Heidegger.

Esta es precisamente la base del humanismo: el hombre se ve a sí mismo como una *especie*. Es esta degradación de la naturaleza humana la que yo condeno. Una especie cuyo destino es conquistar y organizar el mundo: hombre cósmico, como dice Ballanche... El hombre como especie biológica, con su destino de especie. El hombre como una realidad positiva que ha de ser determinada mediante experimentos. Nada muestra mejor la urgencia de una tentativa como la de Heidegger y su importancia *política*: determinar a la naturaleza humana como estructura sintética, como totalidad dotada de una esencia... El método de Heidegger y de los que pueden venir después de él es, básicamente, el mismo de Descartes: interrogar a la naturaleza humana con métodos propios de esa naturaleza humana misma; saber que la naturaleza humana ya se define por la interrogación que ella se dirige a sí misma.<sup>12</sup>

Esta noción de especie es proporcionada por la biología. Ella se acompaña necesariamente de la idea complementaria de globo terráqueo, pues una especie está sometida al condicionamiento



por su medio. Hay, pues, aquí una doble degradación: la de la condición humana en especie humana y la del mundo en globo terráqueo.

(CDG, p. 39)

Sartre le opone al humanismo, principalmente, la libertad humana, la idea que el hombre es su acción, la de que se define de acuerdo con lo que hace y no según un ser recibido de manera pasiva. Esto, aunque no ajeno a Heidegger, representa una simplificación que deforma su pensamiento. Pues de este esquema han desaparecido tanto el ser como la verdad, los puntales del orden universal en el cual la existencia heideggeriana tiene su lugar, su tiempo y su misión. Pero Sartre trabaja a partir de una impresión más bien general del sentido de la filosofía de Heidegger y tiene prisa por agregar lo suyo a esta manera de pensar. Esto se puede ilustrar por el modo en que usa el adjetivo “heideggeriano” en los *Carnets* y en las cartas del mismo período: diversos fenómenos contemporáneos lo impresionan como heideggerianos. Novelas y escritores, ideologías y posiciones políticas, la teoría del relativismo de los significados y el nuevo humanismo, tal como lo representan, por ejemplo, Barrès, Montherlant y St-Exupéry, la exaltación de la tierra como suelo histórico en el que el hombre echa raíces que son parte de su identidad y la exaltación del trabajo, en especial del oficio artesanal.

Pero más heideggeriana que nada es la novela *Terre des hommes* de St-Exupéry (Paris, 1939) que Sartre lee hacia fines de 1939,<sup>13</sup> y que comenta tanto en los *Carnets* como en las cartas contemporáneas de esta lectura. Esta asociación de Heidegger con St-Exupéry queda bien establecida entre las representaciones sartreanas. El mismo Sartre la repetirá, más tarde, en la parte final de *¿Qué es literatura?* y todavía la menciona Simone de Beauvoir como cosa obvia en *La force des choses*, publicado 23 años después de la lectura que se la sugirió a Sartre. Hablando de las actividades de Sartre después de la liberación de Francia dice: “Pensando, escribiendo, su preocupación principal era la de comprender las

significaciones; ya que, después de Heidegger, había sido St-Exupéry, al que leyó en 1940 [sic], quien lo había convencido que las significaciones vienen al mundo gracias a las empresas de los hombres: la práctica aventajaba a la contemplación” (de Beauvoir 1963, vol. I, p. 16). A propósito de la proximidad de Heidegger y St-Exupéry vemos reaparecer ciertas reservas de Sartre frente al pensador alemán. Si comparándolo con Husserl le parece, al comienzo, primitivo o bárbaro como filósofo, en relación con la novela de St-Exupéry percibe sus conexiones con el nazismo. Comentando la lectura de *Terre des hommes*, donde la experiencia del mundo ocurre a través del oficio y donde los hombres se definen por la acción y el trabajo, dice Sartre:

Yo presiento (aquí) no se qué rebelión secreta contra el capitalismo, un deseo de volver a encontrar al hombre concreto, de ligarlo una vez más, mediante un medio nuevo, al suelo ya que la casa burguesa se ha hundido. Esta vez se tratará del oficio. No lo dudemos, aquí hay una vaga nostalgia de fascismos. Y yo mismo reconozco que en mi pensamiento actual hay un asomo de fascismo (la historicidad, el ser-en-el-mundo, todo lo que ata al hombre a su tiempo, todo lo que le da raíces en su tierra y en su situación). Pero yo odio el fascismo y no me valgo de él aquí más que como de la pizca de sal que se le agrega a la tarta para hacerla parecer más azucarada.

(CDG, p. 184)

Sobre todo no me gusta este nuevo humanismo.

(CDG, p. 74)

Sartre pasa por el período en que se interesa intensamente por Heidegger, el período de la guerra, sin decidirse nunca a estudiar a fondo la obra publicada hasta entonces. Ello no le impide, sin embargo, tener una aguda percepción del estilo epocal y de ciertos caracteres de la manera de pensar del filósofo alemán. Aunque los apuntes del momento y las cartas dan, a veces, la impresión de que Sartre aún no logra distinguir claramente entre Heidegger y Husserl, ahora disponemos de documentos que prueban lo contrario. Entre

los carnets de 1939 que se perdieron hay uno, el número 2, (escrito entre el 24 de octubre y el 12 de noviembre) dedicado en parte a un intento (fallido) de reconciliar a Heidegger con Husserl.<sup>14</sup> El problema más urgente para Sartre es, entonces, el de la naturaleza de la voluntad, a la que identifica con la conciencia, con la condición humana, con el *Dasein* de Heidegger. Sartre cree que una reconciliación de Husserl y Heidegger le ayudará a formular una teoría satisfactoria de la voluntad. Como encuentra que aquella reconciliación no es viable se pone a buscar la solución por otra parte. Esta alternativa resulta ser la aproximación de la conciencia a la nada y la concentración del interés de *L'être et le néant* en una teoría de la temporalidad. Hacia el final de su período de prisionero de guerra, en febrero de 1941, le escribe a Simone de Beauvoir: “Esperando el momento de la partida he vuelto a hacer filosofía y construyo laboriosamente una teoría de la temporalidad. Ciertamente, esto ya no es tan fácil como hacer fenomenología, donde todo salía de suyo” (LC, II, p. 304).

## NOTAS

1. *Bifur*, Nº 8, julio de 1931.
2. “Poco a poco, sin que me diera cuenta del todo, las dificultades se acumulaban; un abismo cada vez más profundo me separaba de Husserl... Las obras publicadas de Husserl no me proporcionaban ninguna respuesta. Y su refutación del solipsismo era poco concluyente y pobre. Fue ciertamente para evadirme de este impasse husserliano que me volví hacia Heidegger” (CDG, pp. 226–27).
3. El primero es el de Berlín, que comentamos ya; el segundo, más exitoso, habría tenido lugar durante la semana santa del año 39 (CDG, p. 225). Esto podría conflagrar con la afirmación posterior de que leyó a Heidegger en el original en la prisión alemana si lo que el pasaje quiere decir es que ésta fue la primera lectura (Simone de Beauvoir, *Conv.*, pp. 228–29). Es muy probable que el recuerdo más temprano sea el correcto; en estas conversaciones posteriores hay varios errores de hecho, como el referente a las lecturas de Berlín en la p. 235, por ejemplo. Yo supongo aquí, por eso, que Sartre lee el libro de Heidegger en 1939 y que lo relee en la prisión, a pesar de que no conozco el nombre del volumen que recibe de regalo.
4. “En efecto, en el momento en que yo partía hacia Berlín se produjo entre los estudiantes un movimiento de curiosidad hacia la fenomenología. Yo participé de ese movimiento exactamente como participé en el movimiento de los parisienses hacia los deportes de invierno. Es decir, me apoderé de las palabras que circulaban por todas partes, leí algunas raras obras francesas que trataban del asunto, soñé acerca de conceptos que conocía mal y que me habría gustado conocer mejor. En vista de lo cual partí a Berlín” (CDG, p. 228; cf. p. 229).
5. Esto se puede comprobar en detalle. Aunque la cuestión no ha sido estudiada hasta aquí, que yo sepa, basta examinar las referencias a Hegel en un libro como *Cahiers pour une morale*, por ejemplo, y en otras libretas de apuntes de Sartre que no fueron editadas para publicación, para ver que sus conocimientos de Hegel vienen de traducciones al francés o de la literatura secundaria en francés.
6. Parece que Simone de Beauvoir le leyó a Sartre y le tradujo ocasionalmente escritos o pasajes de Heidegger antes de que él fuera a la guerra. En *Conv.*, p. 229, de Beauvoir le dice: “Recuerdo que me hacía traducirle largos trabajos. Creo que hablamos de él (Heidegger) cuando yo todavía estaba en Rouen.” Ella enseña en Rouen entre los años 1932 y 1936.
7. Véase, por ejemplo, Müller 1964, pp. 52–62 y 170–73; y, para otra interpretación, Thévenaz 1962, pp. 67–83.

8. De Beauvoir, Conv., pp. 211, 229. “*L’être et le néant* salió del descubrimiento que había hecho en *L’imaginaire*”, dice S. de Beauvoir y Sartre lo confirma allí mismo. En LC, en cambio, le atribuye el descubrimiento de la idea de nada en que se inspira *El ser y la nada* a su lectura de Kierkegaard en 1939: “J’ai aussi trouvé une théorie du néant en lisant Kierkegaard.” LC, I, p. 500. En ninguna de las dos ocasiones relaciona Sartre a este libro con la influencia de Heidegger.

9. El subtítulo: *Essai d’ontologie phénoménologique*; el primer tema de la Introducción es: *L’idée de phénomène*, y Sartre declara prontamente en ella que esta idea es la de Husserl y de Heidegger, sin reconocer diferencia alguna de orientación entre estos autores y sin darse por aludido de la transformación profunda que Heidegger ha introducido en *Sein und Zeit* en la idea de fenómeno, precisamente. Cf. Sartre, EN, p. 12.

10. Todavía después de varios años, en “¿Qué es literatura?”, Sartre sigue asociando el tiempo en que leyó a Heidegger con el descubrimiento de la historicidad del hombre. Véase S II, pp. 242-45; 252-54.

11. Véase la última parte del ensayo “¿Qué es literatura?”, ya citado, en que Sartre asocia expresamente su convicción de la importancia de la *praxis* para el pensamiento y la literatura con Heidegger; pp. 264ss.

12. CDG, p. 34. Cf. pp. 34-35: “L’idée d’espèce humaine a fait des ravages incroyables...”

13. Lo lee el 27 y 28 de noviembre de 1939: LC, I, pp. 440-43. Cf. p. 458.

14. Véase Sartre, WD, Translator’s Introduction, p. xvi.

## La conversión de la libertad

### I

Sartre propone una teoría de lo que llama la conversión moral en sus *Cahiers pour une morale*, publicados póstumamente en 1983. En esta teoría se trata de cierta transformación de la libertad mediante la cual ésta se cambia a sí misma de enajenada en auténtica. El vuelco de la libertad es total y pone en juego no sólo las posibilidades morales de la misma, sino alcanza a todas las determinaciones con que la ontología de Sartre la había caracterizado en *El ser y la nada*: la conversión moral establece otra relación del existente con el ser y es el origen de otra manera de ser. “Este tipo particular de proyecto que tiene a la libertad como fundamento y como fin...se diferencia radicalmente, en efecto, de todos los otros en cuanto tiene en vista a un tipo de ser radicalmente distinto” (EN, p. 670. Cf. CM, pp. 490–514). “Una libertad que se quiere libertad” constituye “este nuevo aspecto del ser” (EN, p. 722).

Se recordará que la teoría de la libertad de Sartre se ocupaba, en su versión original, sólo de la condición “caída” de la misma y que no se detenía en las posibilidades auténticas que los *Cuadernos*, escritos casi una década después de la redacción de *El ser y la nada*, le atribuyen a la libertad conversa. Esta parcialidad de la primera concepción de la libertad llega al punto de que en el libro de 1943 Sartre se limitaba a asegurar un par de veces, y sólo de paso (EN, pp. 484n., 670, 722), que la libertad podía salir de la mala fe, su posición habitual, pero se abstenía de decir de qué manera podía ocurrir tal cosa y cuáles serían las consecuencias de esta transformación. Muchas interpretaciones de la filosofía de Sartre le atribuyen, por ello, hasta hoy al filósofo la tesis

de que la libertad es siempre y fatalmente de mala fe. Sólo unos pocos<sup>1</sup> se aventuraron desde un comienzo a sostener que *El ser y la nada* era la teoría de sólo una de las dos modalidades básicas de la libertad. Sartre se apresuró a aceptar esta interpretación “moral” de su pensamiento, empeñado como estaba, en los mismos años en que fue propuesta, en redactar la moral que supuestamente completaría su ontología de la libertad. Su aceptación quedó consignada en una carta a Jeanson que hace las veces de prefacio del libro que éste publicó en 1947. “Ud. ha seguido tan perfectamente el desarrollo de mi pensamiento que pasó más allá de la posición que había tomado en mis libros en el momento en que yo mismo pasaba más allá de ella”, le dice Sartre.

Ahora bien, a la filosofía proyectada del modo auténtico de la libertad Sartre la había llamado, bien equívocamente por cierto, la moral que vendría a completar a la ontología de la existencia libre de mala fe, ya formulada. Como nunca publicó el libro de moral prometido, se fue estableciendo la impresión de que la existencia humana, de acuerdo con Sartre, había quedado íntegramente descrita en las páginas de *El ser y la nada*. Parece, pues, a primera vista, que la teoría de la conversión moral a la que ahora tenemos acceso con la publicación de los *Cuadernos* debería cambiar decisivamente nuestra comprensión de la idea de libertad de Sartre y corregir la interpretación vigente de su primer libro. Si la libertad posee dos modalidades, una pre-moral, otra moral, la teoría de la existencia humana de Sartre es mucho más compleja y rica —y, tal vez, también más verdadera— de lo que generalmente se cree.

Apenas formulamos esta suposición, sin embargo, tropezamos con una dificultad. Pues resulta que Sartre nunca volvió, en sus escritos posteriores a los *Cuadernos*, a recurrir al tema de una libertad auténtica a la que se accedería a través de una conversión moral. Ni en *Saint Genet: comediante y mártir* o en la *Crítica de la razón dialéctica*, ni tampoco en *Las palabras* o en *El idiota de la familia*, para nombrar sólo las principales discusiones de la libertad posteriores a 1950, encontramos

un caso de libertad de mala fe purificada en el sentido de la teoría de los *Cuadernos*. En todos estos libros se trata, otra vez, de la libertad enajenada; pero, aunque desaparece la conversión, la posibilidad de una libertad verdadera ya no falta más de la perspectiva de Sartre. Se trata, sostiene ahora, de una posibilidad permanente pero utópica de la libertad. La idea de libertad de *El ser y la nada* se ha complicado y problematizado al pasar por los planteamientos ligados al concepto de conversión. Debemos examinar esta teoría de la conversión para poder decidir sobre su importancia en el pensamiento de Sartre.

La palabra “conversión” tiene corrientemente, cuando se refiere a la conducta humana, en primer lugar, el sentido religioso de un volverse hacia Dios; en segundo lugar, uno moral, de un cambiarse en otro mejor. Inicialmente la teoría sartreana de la transformación de la libertad parece carecer de un significado religioso y oponer dificultades a una interpretación moral. La conversión de la libertad de inauténtica en verdadera es el paso de su estado “natural”, en que la libertad se desconoce y se descuida, a su estado lúcido y providente, en el que se reconoce y se quiere como libertad. Este paso se efectúa por obra de una operación interna cuyos efectos recaen sobre la libertad misma. Por definición, la libertad no puede deberle su cambio a nadie ni tampoco puede, por vocación, destinarlo a otra cosa que a sí misma. El proceso entero es parte del drama en que consiste una libertad pensada por Sartre como solitaria, aislada, vacía, espontánea y autocreativa. Literalmente ella no tiene hacia dónde volverse o verterse que no sea hacia sí. Pertenece a una filosofía programáticamente atea que excluye la posibilidad de una conversión entendida como un volverse hacia Dios. Como tampoco ve nada suyo propio en los valores de la civilización establecida, no encuentra nada mejor que ella fuera de sí. Además: la libertad que se autentifica no se está convirtiendo con ello en otra, o alterándose, sino más bien, recuperándose de una falsedad o extravío. De manera que tampoco el sentido moral corriente de “convertirse”, o



hacerse otro mejor que quien se era, parece aplicable aquí. Una confirmación de que la llamada conversión moral carece de un sentido propiamente moral se puede encontrar en el hecho de que Sartre la presenta como un suceso pre-moral. En efecto, el vuelco radical de la libertad es, según Sartre, el que inaugura la posibilidad de ser moral. La frase “conversión moral” designaría, en rigor, entonces, más bien a una condición absoluta de la que depende la moralidad y no a su actualización.

Un examen detenido de las páginas que Sartre dedica a la conversión en *Cahiers pour une morale* (CM, pp. 488–570, et passim) revela, sin embargo, más de una conexión informal e indirecta entre el tema de Sartre y las acepciones usuales del término “conversión”. La teoría pertenece, como vimos, al programa de construir una moral paralela, como dice Sartre, de la ontología fenomenológica de la existencia libre (EN, pp. 720–22). Sartre explica más tarde que tiene que abandonar este proyecto por haberse encontrado con una dificultad (SS, p. 74), sin decir en qué consistió ésta. La renuncia a formular una moral filosófica no le impidió a Sartre seguir hablando de moral por el resto de su vida. Estas notas de los *Cuadernos*, por estar destinadas por su autor a preparar la entrada en la ética filosófica, presentan al cambio de la libertad como una suerte de acceso al bien moral. La libertad conversa aparece como definitivamente mejor que la que está hundida en la mala fe. Recuérdese que “mejor”, en este caso, sólo puede querer decir lo mismo que “auténtica” o “verdadera” (libertad), en contraposición con (libertad) “enajenada” o “enmascarada”. Esta diferencia conceptual debiera ser moralmente neutra para la ontología,<sup>2</sup> cuyo nivel y vocabulario no hemos abandonado al pasar de *El ser y la nada* a los *Cuadernos*. Sartre presenta, sin embargo, al progreso de la ontología desde la consideración de la libertad degradada a la de la esencia de la libertad como si se tratara de un progreso moral.

Sartre cultiva esta ambigüedad ofreciendo un discurso cuya ubicación filosófica resultará siempre difícil: ¿metafísica de la libertad o moral existencial? Comoquiera que se inter-

prete a Sartre para responder a esta pregunta, es claro que la teoría sartreana de la conversión sugiere, sin definir las suficientemente, diversas conexiones de este vuelco de la libertad con la acepción moral de la palabra “conversión”. Mucho más importantes, sin embargo, resultan ser las asociaciones de la teoría de la conversión con la acepción religiosa de la palabra. Pues la idea de conversión en los *Cuadernos* resulta ser una inversión del sentido religioso tradicional del término. La conversión moral es, en realidad, el paso de la religión a la irreligión, en el sentido cristiano de estas expresiones. De esta manera establece Sartre una relación directa, aunque negativa, entre el nuevo concepto filosófico y el entendimiento cristiano del fenómeno de la conversión. Creemos que es esta inversión, y no el pretendido alcance moral, el que le da su contenido peculiar a la teoría sartreana de la conversión.

Inicialmente resulta difícil convencerse de que el sentido religioso de la palabra “conversión” puede estar más cerca del uso que le da Sartre que el moral. Toda su actitud, su concepto de la filosofía y de la situación histórica en que ésta se encuentra, parecen excluir la interpretación que proponemos. “El existencialismo no es otra cosa que un esfuerzo por sacar todas las conclusiones de una posición atea consecuente” (EH, p. 94; cf. p. 17). Sartre cree, como vemos en esta declaración, que hay que hacer filosofía desde el ateísmo; ésta sería la tarea pendiente principal del pensamiento en el siglo XX. La obra que resultó de este programa se expresa, sin embargo, muy a menudo mediante el vocabulario del pensamiento y de la vida religiosa cristiana. Si el tema de la filosofía de Sartre hubiera sido el ateísmo mismo, esta manera de hablar habría sido comprensible por cuanto el asunto depende de la tradición teísta y sólo resulta concebible en sus términos. Pero Sartre no teoriza sobre el ateísmo como tal: a lo sumo se podría decir que lo postula y que se propone, como dice, pensar consecuentemente desde este postulado

¿Qué sentido se le puede atribuir, entonces, a sus continuas referencias a Dios, a la pasión, a la salvación, a la

conversión? Estamos, sostiene, en la situación histórica del ateísmo, de la desilusión (S I, p. 152; cf. pp. 68-69), y ella constituye el punto de partida tanto de la acción como de la filosofía. ¿Para qué explicarse filosóficamente, en tales circunstancias, mediante las palabras y las representaciones del teísmo? Algunos de los conceptos fundamentales de la teoría de la existencia libre, se recordará, fueron dichos por Sartre con expresiones como “querer el hombre ser Dios” (EN, pp. 708, 653-54, 689) o “causa sui” (EN, pp. 714, 717; cf. CM, pp. 158ss., 499, 531-36); “ser el hombre una pasión inversa de la de Cristo” (EN, pp. 707-8); “crearse el hombre a sí mismo a partir de la nada” (EN, p. 680; CM, pp. 110, 128-29); “ser el otro mi caída original” (EN, p. 321), o “el infierno” (*Huis clos*, en T, p. 167); “tener yo que salvarme sacándome de la nada que soy” (EN, p. 484n.; cf. M, pp. 212-13) o que “convertirse a la libertad verdadera” (S I, pp. 100-1, 107-8, 195-96; CM, pp. 13, 16, 54-55), y otras muchas por el estilo.

Hablando de Paul Nizan, su amigo de juventud, dice Sartre: “Él y yo conservamos durante mucho tiempo el vocabulario cristiano: ateos, no dudábamos de que habíamos sido puestos en el mundo para lograr allí nuestra salvación y, con un poco de suerte, la de los otros” (S IV, p. 156). Sartre ha dicho muchas veces de sí que tenía “la certeza de ser un elegido” (S IV, p. 156; cf. M, p. 209); de tener una misión, la de salvarse (M, p. 212) y la de salvar a sus vecinos (M, p. 150). A esta certeza y sentido de misión las llamaba también su fe (S IV, p. 157), lo que le permite vivir. Para uno que va paulatinamente perdiendo, dice, las “viejas supersticiones”,

las actividades seculares son grotescas, pero si no existe nada fuera de la tierra y las bestias humanas que la escarban, es preciso que los hombrecitos tomen el relevo y se pongan a escarbar: pues no hay otra ocupación si uno no está dispuesto a falsificar “las viejas palabras cristianas”.

(S IV, p. 157)

Simone de Beauvoir se refiere a este aspecto de la actitud

de Sartre. Recordando sus propios tiempos y los de Sartre en la *École Normale*, dice del grupo de amigos que allí formaron: “Todos habían sacado, mucho más radicalmente que yo, las consecuencias de la inexistencia de Dios, y recuperado la filosofía del cielo para la tierra” (de Beauvoir 1958, p. 343). Esta última frase, aunque oscura, contiene una sugerencia de la dirección en la que conviene buscar una interpretación de las relaciones entre el sentido religioso del concepto de conversión y la teoría que propone Sartre. En esta teoría se trata, en efecto, de recuperar un significado religioso “para la tierra”. ¿Qué espera Sartre de esta operación y cómo cree que se la puede llevar a cabo? ¿Cuál es, precisamente, el significado que se trata de recuperar?

2

Sartre comienza a valerse de la noción de conversión antes de haber desarrollado su idea de libertad. Después la usará para explicar ciertos aspectos de la libertad y, finalmente, en una tercera etapa, explicada en los *Cuadernos*, se valdrá de ella para designar a la operación mediante la cual la libertad se reasume después de haberse enajenado. Estos tres tratamientos son diversos pero están íntimamente relacionados entre sí y se iluminan unos a otros. Nos encontramos, además, con la idea de una conversión colectiva e histórica en la *Crítica de la razón dialéctica*, que tiene algunos antecedentes dispersos en *Cahiers pour une morale*; de ésta casi no nos ocuparemos aquí por tratarse de una concepción a la vez diferente de las otras y oscura, de manera que su discusión no aportaría mucho a nuestro examen de la conversión de la libertad.

El ensayo *La trascendencia del ego*, del año 1936, introduce el concepto de conversión o purificación de la conciencia (TE, pp. 34, 37, 55-55, 62, 74, 77, 82-84, 87) y el distingo, estrechamente relacionado con aquel concepto, entre reflexión pura e impura, estableciendo así una primera versión de tres términos básicos de la teoría que más tarde formulará Sartre

en *Cahiers pour une morale*. En efecto, discutiendo en este ensayo la concepción fenomenológica del yo trascendental propone Sartre, contra Husserl, una interpretación independiente de la *ἐποχή* que le permitirá separar al yo de la conciencia. La conciencia intencional puede, según Sartre, mediante la reflexión pura, que es una especie de *ἐποχή* más amplia y radical, volver a su propia subjetividad espontánea, que ha quedado oculta para ella por los contenidos de la ocupación “natural” de la conciencia con el mundo y lo mundano. El yo, que Husserl sitúa en la conciencia, carece del carácter de principio absoluto que posee ésta; como objeto dependiente no debe ser confundido ni en ningún sentido igualado con ella. La *ἐποχή*, un procedimiento que distingue entre la conciencia trascendental y sus diversos contenidos, debe, en consecuencia, alcanzar también al yo y ponerlo fuera de juego junto con todos los demás contenidos intencionales mundanos. La *ἐποχή* será capaz, practicada de esta manera, de procurarle a la conciencia trascendental un retorno a su realidad de primer principio independiente de sus objetos. Sartre sostiene que “Esta conciencia absoluta, una vez purificada del yo, no tiene ya nada de *sujeto*; tampoco es una colección de representaciones: ella es simplemente una condición primera y una fuente absoluta de existencia” (TE, p. 87; cf. pp. 74, 77).

En esta discusión encontramos ya algunos de los rasgos sobresalientes de lo que será la teoría de la conversión de la libertad. La conversión devuelve la conciencia a su auténtica condición de espontaneidad vacía de todo contenido. El *ego* es, para Sartre, una máscara mediante la cual la conciencia se oculta su propia manera de ser, que consiste en un puro vértigo de posibilidades monstruosamente espontáneo.<sup>3</sup> La conciencia “es una *nada*, pues todos los objetos...están fuera de ella” (TE, p. 66; cf. pp. 32, 42). Si bien es cierto que la conciencia no puede no ser intencional, no ocuparse de lo otro que ella, es preciso reconocer que esta ocupación inevitable acarrea consigo la enajenación de la conciencia, que ella tiende a ocultarse a sí misma. La constitución de un yo,

definido por cualidades y habitualidades, facilita grandemente el enmascaramiento de la enajenación de la espontaneidad subjetiva, haciéndola parecer determinada por los caracteres del yo y atada a ellos. La conversión o purificación de la conciencia mediante la ἐποχή radical, que pone fuera de juego también al yo, viene a restituir a la conciencia a su condición auténtica.

Parte del patetismo con el que Sartre se refiere más tarde a la purificación de la libertad aparece aquí a propósito de la conversión de la conciencia, y es que, en efecto, la conciencia en discusión en *La trascendencia del ego* se revela, al final del ensayo, nada menos que siendo aquello que es condición de la vida moral y política. Sobre esta conciencia, una vez reconocida en su verdad, se basan todas las demás auténticas posibilidades del hombre. La conciencia descrita aquí es, pues, una primera versión de lo que después se llama libertad en la filosofía de Sartre. La discusión, relativamente técnica, de un problema especial de la obra de Husserl nos lleva hasta el umbral de los trabajos posteriores de Sartre en los que la cuestión de la libertad pasa a ser el centro de su pensamiento, y la posibilidad de una conversión de la libertad la condición de la que depende que haya, por una parte, libertad auténtica y, por otra, una moral filosófica dedicada a ella.

La idea de una recuperación de la conciencia en su pureza acósmica y prepráctica está ligada en *El ser y la nada*, tal como lo estuvo en *La trascendencia del ego*, a la teoría de la reflexión pura; ésta trata de una forma de reflexión que no se practica habitualmente y para buscar la cual hace falta tener, dice Sartre, motivos especiales. Pero *El ser y la nada* es un tratado de la existencia libre y es a propósito de la libertad que reaparece el tema de la conversión. Aquí se la concibe como un vuelco de la libertad de mala fe y, salvo por la llamada “conversión radical”, mencionada sólo en una nota de *El ser y la nada* (p. 484), no hace todavía alusión alguna a la posibilidad de una libertad auténtica.

En general, tanto la reflexión pura como la libertad auténtica, ligadas ambas en los *Cuadernos* a la conversión,

ocupan un lugar mínimo en el libro de 1943. Este libro considera a la libertad, “que es el ser mismo de la persona” (EN, 670), en situación, esto es, múltiplemente enajenada y de mala fe: comprometida sin reservas en el mundo, en el tiempo, en conflicto con otras libertades, adoptando roles, persiguiendo, con total seriedad y completa mala fe, un proyecto de ser irrealizable, un sueño imposible (CM, pp. 534, 536, 542, 454), como si se tratara de una empresa con sentido. “En el surgimiento del para-sí como presencia en el ser hay una dispersión original: el para-sí se pierde afuera, junto al en-sí y en los tres éxtasis temporales. Está fuera de sí mismo y, en lo más íntimo de sí, este ser-para-sí es extático, pues debe buscar su ser afuera...” (EN, p. 199). Sólo cuando se trata, muy ocasionalmente, de la recuperación de lo disperso mediante la reflexión, reencontramos el tema de la espontaneidad originaria de *La trascendencia del ego*. “Sólo la conciencia reflexionante se puede desolidarizar de lo que pone la conciencia reflexionada. Sólo en el nivel reflexivo se puede intentar una ἐποχή, una puesta entre paréntesis”<sup>4</sup> que separe a la subjetividad espontánea de la conciencia mundanizada, temporalizada de objetos. Conciencia y libertad funcionan como sinónimos en *El ser y la nada*, pero que la reflexión pura puede ser transformada en un método para convertirse a la verdadera libertad no lo averiguamos sino en el libro de notas que quedó inédito hasta 1983. Por esto es que les resultó tan difícil a los intérpretes de *El ser y la nada* ver el verdadero alcance de la idea de reflexión pura, su conexión directa con la *praxis* posible de una metamorfosis de la libertad.

“El para-sí no tiene más realidad que la de ser la nihilización del ser” (EN, pp. 711-12). La precariedad del para-sí, su dependencia del ser que niega, es el origen de que la libertad humana no pueda evitar la enajenación de su posición primera o “natural”. Su surgimiento a costa del ser es también, inmediatamente, su enajenación. “El cogito conduce necesariamente fuera de sí; la conciencia es una pendiente resbaladiza en la cual es imposible instalarse sin

ser lanzado fuera sobre el ser-en-sí porque ella carece por sí sola de toda suficiencia de ser como subjetividad absoluta y, para empezar, remite a la cosa” (EN, p. 712). La enajenación inevitable es confirmada y estabilizada por las conductas de mala fe. Consisten éstas en acciones realizadas por un agente que se oculta su propia contingencia y que actúa creyendo que lo que se propone hacer es la causa necesaria y suficiente de su propia existencia. De manera que se atribuye falsamente la capacidad de darse el fundamento y la necesidad de que carece. El enmascaramiento de la libertad por las cosas en cuanto ella es, primero, espontaneidad absoluta, se torna, mediante la mala fe, en autoengaño: la libertad acaba invirtiéndose en huir de sí misma, en esconderse de lo que es. Para conseguirlo, simula coincidir con su propia facticidad. Pero como la huida y la simulación son actividades, algo que sólo puede llevar a cabo un ente del tipo del para-sí, la conciencia no puede dejar de reconocer en alguna medida que ella es trascendencia más bien que pura facticidad. La mala fe escapa de la facticidad a la trascendencia y de ésta a aquélla, negándose a coordinarlas como están coordinadas en la manera de ser del para-sí.

Ahora bien, en toda existencia hay tanto enajenación como mala fe, según Sartre, pero como reflexionamos sobre esta condición nuestra y somos conscientes de ella, no estamos fatalmente abocados a la enajenación y la mala fe (EN, p. 721–22). “Si bien es indiferente ser de buena o de mala fe, por cuanto la mala fe atrapa a la buena fe y se desliza hasta el origen mismo de su proyecto, eso no quiere decir que uno no pueda escapar radicalmente a la mala fe. Pero hacerlo supone una recuperación del ser podrido por sí mismo que llamaremos autenticidad y cuya descripción no corresponde hacer aquí” (EN, p. 111n.). Sartre reserva, pues, la tarea de examinar la posibilidad de una recuperación de la libertad, de una salida de la mala fe, para la moral filosófica. Pero en su libro de ontología nos ofrece ocasionalmente algunas indicaciones de lo que contendrá esta moral sobre la posible metamorfosis de la libertad. Estas breves observaciones en *El*



*ser y la nada* apuntan directamente al contenido de la teoría de la conversión en *Cahiers pour une morale* y ofrecen un ejemplo de la continuidad y coherencia del pensamiento de Sartre en ciertas materias.

La transformación de la libertad por sí misma es llamada también “une reprise de l’être...par lui même” (EN, p. 111n.), un retomarse o reasumirse, expresión que pone en evidencia que la enajenación y, en particular, la mala fe, son concebidas por Sartre como pérdida de sí, abandono, descuido, o caída, términos que el filósofo también usa ocasionalmente para calificarlas. La libertad se recupera cuando se toma como su propio fundamento y su propio fin, esto es, cuando se conoce en su aislamiento y pureza, en su carácter de surgimiento sin antecedentes ni justificaciones, sin fines absolutos o que fueran en algún sentido independientes de ella.

Ese tipo particular de proyecto que tiene a la libertad como fundamento y como fin merecería un estudio especial... Pero ese estudio no puede hacerse aquí: corresponde a una Ética llevarlo a cabo y ello supone que se haya definido antes la naturaleza y el papel de la reflexión purificante (nuestras descripciones no han tenido a la vista hasta aquí más que a la reflexión ‘cómplice’); supone, además, una toma de posición ante los valores que ocupan al para-sí que no puede ser sino *moral*.

(EN, p. 670; cf. p. 722)<sup>5</sup>

¿En qué consiste, pues, la reflexión pura a la que, de acuerdo con Sartre, está ligada la posibilidad de una libertad auténtica, según se la explica en *La trascendencia del ego* y en *El ser y la nada*? Sobre la reflexión en general dice Sartre:

La reflexión o tentativa para retomar al para-sí mediante una vuelta sobre sí acaba en la aparición del para-sí para el para-sí... Por medio de la reflexión el para-sí, que se pierde fuera de sí, trata de interiorizarse en su ser... El motivo de la reflexión consiste en una doble tentativa simultánea de objetivación y de interiorización. Ser ante sí en la unidad absoluta de la interiorización, eso es lo que el ser-reflexión ha de ser.

(EN, p. 200)

El distingo de dos tipos de reflexión, la reflexión pura y la cómplice o impura, es común a *La trascendencia del ego*, *Esquema de una teoría de las emociones*, *El ser y la nada* y *Cuadernos para una moral*. Y la utilización del distingo para afirmar la posibilidad de una recuperación de la forma primordial de la libertad muestra que, aunque la reflexión es un cuasiconocimiento para Sartre, ésta le interesa sobre todo por las perspectivas prácticas que abre.

La reflexión pura, simple presencia del para-sí reflexionante ante el para-sí reflexionado, es la forma original de la reflexión a la vez que su forma ideal: aquella sobre cuyo fundamento aparece la reflexión impura y también aquella que no es nunca *dada* al empezar, la que es preciso ganar mediante una especie de *catarsis*. La reflexión impura o cómplice...envuelve a la reflexión pura, pero la sobrepasa porque lleva sus pretensiones más lejos.

(EN, p. 201; cf. p. 206)

La reflexión impura capta a la conciencia como motivada por el objeto, o sólo como conciencia intencional. En esto reside, precisamente, su impureza. Para entender este aspecto de la explicación sartreana es preciso que recordemos que Sartre afirma el valor cognoscitivo de la reflexión con la condición de que respetemos ciertas reservas importantes. La reflexión, dice, “capta la conciencia como conciencia” (ETE, p. 49). Pero la espontaneidad pura de la conciencia originaria no puede, por su naturaleza misma, ser conocida en sentido propio. La reflexión pura, que es “una intuición fulgurante”, “capta” su manera de ser no objetiva y consigue así, porque desiste de conocer lo que no puede ser conocido, “hacerse cuasiconocimiento” (EN, pp. 208–9). “Sólo una conciencia reflexiva *pura* puede descubrir al para-sí reflejado en su realidad” (EN, p. 210).

Tal como la conciencia tiene dos formas, según sostiene Sartre en *La trascendencia del ego*, la intencional y la espon-

taneidad originaria en la que la intencionalidad se funda, también la reflexión tiene las correspondientes dos maneras de ser. La reflexión impura, o constituyente, como también la llama Sartre en *El ser y la nada*, objetiva a la conciencia, o, mediante la constitución de la temporalidad síquica (EN, pp. 204–7), trata de captar a lo reflexionado como en-sí para hacerse ese en-sí que capta. Encontramos en ella el doble movimiento de objetivar e interiorizar en que consiste la reflexión. Pero cuando es impura “la reflexión hace aparecer, detrás de lo reflexionado, un en-sí susceptible de ser determinado, cualificado” (EN, p. 207). Desde el momento mismo en que aquello sobre lo cual se reflexiona es objetivado, pierde el carácter de para-sí (EN, p. 211) y con ello se arruina la unidad de reflexionante y reflexionado de la que depende el sentido de la reflexión y su carácter específico. La reflexión impura es el modo que la reflexión toma “cuando quiero verme” (EN, p. 218). Y quiero determinar el ser que soy para hacerme en el modo del en-sí y escapar al modo de ser de la libertad que, relativamente al ser, es un no-ser, una nada.

Así se aclara la relación entre la reflexión constituyente (de un mundo síquico o ego)<sup>6</sup> con la mala fe: “la reflexión es de mala fe en cuanto se constituye como un desvelamiento *del objeto que me soy*” (EN, pp. 208–9). De ahí que Sartre la llame “cómplice”, queriendo decir que colabora con la mala fe. La reflexión pura, entonces, disipa la pseudo-objetividad que he llegado a atribuirme reflexionando impuramente sobre mí en cuanto ser-en-el-mundo. Esto es lo que faculta a la reflexión pura para restituirme a mi auténtica manera de ser, que es la de la espontaneidad “libre” que constituye al mundo y a los objetos mundanos, que luego se interpondrán entre mí y mí mismo. “La reflexión nos libra lo reflexionado no como algo dado, sino como el ser que hemos de ser... La reflexión es el para-sí que trata de retomarse a sí mismo como totalidad permanentemente inacabada” (EN, pp. 202–3).

La conciencia espontánea de *La trascendencia del ego* y el para-sí verdadero que conquistamos y “conocemos” mediante la reflexión pura, de *El ser y la nada*, pertenecen, como

temas, dice Sartre, a la moral. Esta ubicación del asunto —se trata, realmente, de un solo tema pero aún en proceso de desarrollo filosófico— no es más que afirmada por Sartre. No hay, en estas obras, ni un solo argumento o análisis que muestre que esta asignación de la libertad auténtica (según la ontología fenomenológica) a la ética sea legítima y teóricamente viable. En estos escritos Sartre no ofrece, en realidad, otra cosa que una promesa de que la moral, en la que este modo del ser de la libertad de buena fe tendría su sitio propio, aparecerá después de *El ser y la nada*. No tratamos de negar, ciertamente, que asociamos de manera casi automática un sentido moral a las frases “buena fe”, “libertad verdadera”, “autenticidad” y a sus contrarias, “mala fe”, etc. Pero esta reacción inmediata no posee ningún valor filosófico y Sartre no habría reclamado que lo tiene. De manera que debemos preguntar: si en medio del discurso ontológico surge el concepto de una libertad verdadera, ¿por qué habríamos de atribuirle un sentido moral? ¿Es, acaso, mejor moralmente una libertad que se quiere a sí misma que una que quiere otras cosas valiosas? Si se afirma que lo es ¿cuáles son las razones en que se funda esta afirmación?

En los escritos que consideramos no hay, pues, una base para establecer una jerarquía axiológica entre estas dos formas de libertad, mucho menos una justificación para decir que cada una de ellas pertenece a diversas disciplinas filosóficas como tema. Todos los valores se originan en la libertad, según Sartre, y no tienen otra justificación ni alcance que los que ella, en cada caso, les confiere. La interpretación que propone Jeanson, según la cual la libertad ella misma es, en la obra de Sartre, el valor supremo (Jeanson 1980, pp. 182, 191–92), no resuelve el problema planteado. A lo sumo nos obliga, si aceptamos de momento el punto de vista adoptado por Jeanson, a distinguir entre la filosofía de Sartre, según la cual cada libertad pone y sostiene sus valores sin auxilio de nada, y el proyecto de existencia personal de Jean-Paul Sartre, consistente en afirmar el valor supremo de la libertad ocupada consigo misma.<sup>7</sup> La superioridad de un valor, en la

obra de Sartre, no puede ser otra cosa que un ingrediente de una decisión práctica individual. La *filosofía* de Sartre no puede reconocer valores superiores e inferiores sin entrar en conflicto con su explicación de la libre elección de cada uno que carece de razones y ataduras objetivas y no depende, literalmente, de nada.

Sartre menciona en *El ser y la nada*, en una ocasión, ciertas formas de actualidad de la libertad auténtica de las que *no* se dice allí que dependan de la reflexión purificante y que parecen no requerirla como medio de acceso a la autenticidad. Se trata, principalmente, del juego, pero se nombran junto con él otros modos de existencia como la filosofía, la ironía kierkegaardiana, los deportes y la mímica (EN, pp. 660–70).<sup>8</sup> La filosofía es para Sartre, en la época de este libro, un intento de ser auténtico en cuanto para el ontólogo su propio ser es, principalmente, algo problemático, un objeto de interrogación. “Es la permanente posibilidad del no-ser, fuera de nosotros y en nosotros, lo que condiciona nuestras preguntas sobre el ser” (EN, p. 40). En este sentido el filósofo representa lo opuesto del hombre serio. Tenerse a sí mismo por contingente y concebirse como siendo y no siendo quien se es, sólo puede resultar de haberse separado del espíritu de seriedad: “El hombre es serio cuando se toma por un objeto” (EN, p. 669). La “liberación de la subjetividad” (ibid.) es el resultado de estas actividades que superan a la seriedad.

Hay seriedad cuando uno parte del mundo y le atribuye más realidad al mundo que a sí mismo, o al menos cuando uno se confiere una realidad en la medida en que pertenece al mundo.

(EN, p. 669)

¿Qué es un juego, en efecto, sino una actividad cuyo origen primero es el hombre, cuyos principios son puestos por el hombre y que no puede tener consecuencias más que de acuerdo con los principios puestos? Desde el momento en que un hombre se capta como libre y quiere usar su libertad..., su actividad es lúdica: él es el primer principio, escapa a la *natura naturata*, pone él mismo el valor y las reglas de sus

actos y no consiente en pagar más que de acuerdo con las reglas que él mismo ha puesto y definido. De donde procede, en un sentido, la “escasa realidad” del mundo. Parece, pues, que el hombre que juega, dedicado a descubrirse como libre en su acción misma...tiene como fin alcanzarse a sí mismo como cierto ser, precisamente el ser que está en cuestión en su ser... El acto tiene por función poner de manifiesto que la libertad absoluta es el ser mismo de la persona y hacérselo presente *a ella misma*.

(EN, pp. 669–70)

Decíamos al comenzar que la concepción sartreana de una libertad auténtica tenía más bien un sentido religioso-antirreligioso que uno moral. Esta interpretación no puede justificarse a la luz de lo que contienen *La trascendencia del ego* y *El ser y la nada*, sin embargo. Sólo en *Cuadernos para una moral* se ponen en evidencia las razones de esta manera de entender la teoría de la conversión en Sartre. La conciencia espontánea y el verdadero para-sí, apartados de toda enajenación y purificados de la mala fe, carecen, en lo considerado aquí hasta el momento, de todo sentido o referencia a lo religioso. Salvo por la posibilidad de que el concepto mismo de una espontaneidad o conciencia absoluta y sin contenidos, sin antecedentes ni cualidades, incognoscible y en último término inefable, pudiera ser llamado un concepto místico, en el mal uso moderno de la palabra, la libertad pura, en sus primeras versiones, permanece firmemente ubicada en una ontología que es ética y religiosamente neutra según los preceptos fenomenológicos de Husserl en los que Sartre se inspira en este período.<sup>9</sup>

### 3

Soy mi proyecto fundamental: él establece cuál es mi ser-en-el-mundo y cuál mi relación con el ser. Pero este proyecto “elegido” por mí no descansa sobre un fundamento objetivo

ni está garantizado por valores absolutos; su continuidad depende de que lo reelija permanentemente. Puedo hacerlo, pues, aunque fundamentalmente me he elegido, mi libertad no es cosa del pasado, sino de ahora: continuamente me elijo.

Pero justamente porque se trata de una elección, en la medida en que esta elección se efectúa apunta a otras elecciones como posibles. La posibilidad de estas otras elecciones no es ni explícita ni afirmada, pero es vivida en el sentimiento de la injustificabilidad y es ella la que se expresa en el hecho del absurdo de mi elección y, por consiguiente, de mi ser. Así es cómo mi libertad corre a mi libertad. Siendo libre, en efecto, proyecto mi posible total, pero haciéndolo confirmo que soy libre y que siempre puedo nihilizar este proyecto primero y preterizarlo.

(EN, p. 560; cf. p. 74)

La relación habitual con el proyecto consiste en retomarlo continuamente sin que se interrumpa la continuidad del proceso. La reasunción, dice Sartre, está tan estrechamente integrada al conjunto del proceso que la preterización del proyecto se hará en perfecta continuidad con el presente y faltará toda conciencia objetiva de este deslizamiento del proyecto hacia el pasado. En esta posición, la conciencia está ocupada con sus fines. Tal proceso puede ser interrumpido, sin embargo, y frecuentemente lo es. “Precisamente porque soy libre tengo la posibilidad de objetivar mi pasado inmediato” (EN, p. 545). En este caso la conciencia, en vez de simplemente retomar el pasado, lo aprecia y toma distancia de él. “Este acto de objetivación del pasado inmediato es lo mismo que la elección de otros fines...” (EN, p. 546, cf. pp. 554-55).

A cada momento puedo considerar que la “elección” originaria de mí misma es contingente e injustificable; éste es uno de los orígenes de la angustia ligada a la experiencia de la libertad. Tengo miedo, dice Sartre, de ser súbitamente exorcizado, de volverme alguien radicalmente otro, ya que

mi manera de ser no está garantizada por nada. El mismo origen que esta angustia tiene

el surgimiento frecuente de “conversiones” que me hacen cambiar totalmente mi proyecto original. Esas conversiones, que no han sido estudiadas por los filósofos, han inspirado, a menudo, en cambio, a los escritores... Estos instantes extraordinarios y maravillosos en los que el proyecto anterior se hunde en el pasado a la luz de un proyecto nuevo que surge sobre sus ruinas...han parecido, frecuentemente, proporcionar la imagen más clara y conmovedora de nuestra libertad. Pero no son más que una manifestación de ella entre otras.

(EN, p. 555)

Como el proyecto fundamental sirve de base a las operaciones de la voluntad y orienta la acción resulta que su inestabilidad es una amenaza permanente a mi manera de ser.

Así es cómo estamos perpetuamente amenazados por la nihilización de nuestra elección actual, perpetuamente amenazados de elegirnos —y, en consecuencia— de convertirnos en otros que los que somos. Por el solo hecho de que nuestra elección es absoluta, ella es frágil... Ese cambio absoluto que nos amenaza desde el nacimiento hasta la muerte resulta perpetuamente imprevisible e incomprensible.

(EN, p. 543; cf. p. 77)

La “conversión radical de mi ser-en-el-mundo, esto es, la brusca metamorfosis de mi proyecto inicial” (EN, p. 542) tiene aquel carácter temible que veíamos también porque carece de motivaciones que pertenezcan al proyecto anterior, relegado ahora al pasado. Pues entre un proyecto y el próximo no hay otro nexo que el de sucesión; en todo respecto son completamente ajenos entre sí. Lo cual quiere decir que el otro que puedo, en cualquier momento, ser es un perfecto extraño para mí. El carácter total de este cambio bien merece, en este sentido, el nombre de conversión, aunque es obvio que no lo merece en otro, que consideraremos más adelante. Si la conversión estuviera fundada en razones y motivos no sería



libre y si no fuera esto no podría ser fundante de un nuevo orden de fines y valores, en el sentido de Sartre. “Captamos nuestra elección como independiente de toda realidad anterior y como debiendo servir, por el contrario, de fundamento al conjunto de las significaciones que constituyen la realidad” (EN, p. 542; cf. p. 554). Todo, en esta idea de libertad, apunta a la posibilidad permanente de conversiones que la renuevan y nada le da permanencia y estabilidad si ella misma no se las procura. “Ninguna ley del ser puede asignarle *a priori* un número a los diferentes proyectos que soy” (EN, p. 560). “La moralidad: conversión permanente. En el sentido de Trotsky: revolución permanente. Las buenas costumbres: no son nunca buenas porque son costumbres” (CM, p. 12).

Esta idea de conversión no refiere, como vimos, a la diferencia entre libertad auténtica e inauténtica. Aunque Sartre la llama “radical” (EN, p. 542) sin calificaciones, la verdad es que este tipo de conversión deja a la libertad exactamente como estaba antes de que ocurriera, a saber, disponible tanto para cambiar de nuevo sin motivo en cualquier momento, como para seguir siendo la que era. En este sentido, debido a que la conversión no cambia a la libertad como tal ni significa un progreso ni un riesgo en su historia individual, se podría decir que el cambio descrito de un proyecto a otro no es una verdadera conversión. Se trata, es verdad, de un corte tajante con el pasado, pero como este corte es un vuelco de carácter global o integral, resulta carecer de toda relación determinante con algo externo a él, inclusive con el proyecto al que ha desplazado. No habiendo, de acuerdo con la teoría de Sartre, una identidad del individuo, una objetividad del mundo o del tiempo, valores o metas independientes del proyecto de la libertad, cuando este proyecto cambia nada subsiste independientemente de él que quede marcado, dividido por el cambio. Toda diferencia, determinación o valor son internos al proyecto; fuera de él reina la perfecta indiferencia. Al cambio de proyecto mismo no hay, por lo tanto, cómo medirlo y estimarlo. A causa de su globalidad cualquier proyecto equivale a cualquier otro y es perfectamente

indiferente que uno sea sustituido por otro.

Esta es la condición de la libertad desde la perspectiva ontológica. Hay una perspectiva diferente, sin embargo, desde la cual este tipo de conversión de la libertad tiene otro alcance, y precisamente el alcance de una verdadera conversión. En la medida en que las personas se atribuyen habitualmente un carácter, una manera de ser fija, el cambio brusco y sin razón se torna dramático y temible *para ellas*. Para la mala fe, en efecto, el vuelco de la libertad resulta ser una catástrofe: arruina la continuidad de la vida personal al separarnos del propio pasado, con el que la mala fe tiende a identificarse, y nos enfrenta con un futuro imprevisible e incomprensible. Desde el fondo del futuro asoma una extraña que soy yo. Mientras mayor el apego de la persona a su pretendida identidad actual, más amenazante la conversión. Para el ontólogo de la libertad, en cambio, como dice Sartre consecuentemente, ella no puede ser más que una entre otras manifestaciones de la libertad.

Sartre no hace este contraste entre el punto de vista ontológico y el del individuo de mala fe; proponemos introducirlo para considerar críticamente el uso de la palabra “conversión” y de la frase “conversión radical” para una clase deficiente de cambios de la libertad. Llamar conversión a uno de estos virajes normales de la libertad sólo conviene plenamente a la perspectiva del individuo de mala fe. Pero tal uso no se deja sostener consecuentemente como parte del vocabulario de la ontología. Pues si el ontólogo admite, como hace Sartre ocasionalmente en *El ser y la nada*, que la libertad posee dos maneras de ser realmente diferentes, debe reservar el término conversión para el paso de una de éstas a la otra. En la teoría de *Cahiers pour une morale* la conversión moral adquiere el carácter de término técnico de que carece en el libro de 1943. En este uso posterior la conversión opera una verdadera diferencia en la manera de ser de la libertad cuando ésta pasa de la posibilidad general de ser auténtica a la autenticidad como resultado de una transformación radical querida por ella para sí y efectuada

por ella sobre sí misma.

## 4

Los *Cuadernos para una moral* contienen una parte de las notas preparatorias de un libro de moral que Sartre redactó en 1947 y 1948. El término “conversión” se usa a menudo en ellas, y en diversas acepciones, como hemos señalado. Aquí no nos referiremos a estos diferentes usos sino sólo al tratamiento más o menos sistemático que el tema recibe en una de las partes del libro (CM, pp. 484–570) y a otros lugares del mismo en los que Sartre habla de conversión dándole al término el significado que esta teoría fija. Desgraciadamente, la edición de estas notas no permite asignarles fechas a sus partes ni saber si los originales ofrecen la posibilidad de reconstruir la cronología de los trabajos que Sartre dedicó a la moral en estos años. Trataremos, en consecuencia, a los *Cuadernos* como formados por partes contemporáneas. Considerados así resulta sorprendente la inestabilidad e indeterminación de su vocabulario. Entre los cuatro o cinco sentidos de “conversión” que saltan a la vista,<sup>10</sup> falta casi enteramente el de *El ser y la nada* que acabamos de examinar. Predominan en cambio las acepciones de “conversión” que tienen que ver con la posibilidad y el carácter de una libertad verdadera. Entre éstas la forma principal de “conversión” en los *Cuadernos* es la llamada moral. Expondremos las líneas centrales del pensamiento de Sartre sobre la conversión moral dividiendo nuestra exposición en dos partes. La primera estará dedicada a explicar los motivos de la conversión; los principales cambios que ella ocasiona en la existencia de mala fe y la manera de ser de la libertad conversa (sección 4). La segunda parte se refiere al ideal de la libertad de mala fe y a la relación que Sartre establece entre este ideal y la situación de la libertad en una civilización cristiana. En ella la libertad ha de vencer, para hacerse verdadera, a un obstáculo principal que la separa de sí misma (sección 5).

“La inautenticidad, ¿es una naturaleza?”, pregunta Sartre al comienzo de su “plan de una moral ontológica” al que pertenece la teoría de la conversión (CM, p. 484). La respuesta a esta pregunta es, en lo principal, negativa: no es una naturaleza, al menos para comenzar. La autenticidad no nos es dada ya hecha, sino que es algo en lo que entramos nosotros mismos: “es preciso pasar por la enajenación” y esto no es algo que nos ocurre sino que hacemos. Pero la inautenticidad puede convertirse en natural si nos quedamos en la enajenación en la que hemos dado por nosotros mismos. Ser enajenado quiere decir entenderse a sí mismo a partir del mundo. Y aunque soy yo quien ha puesto en mi proyecto de ser en el mundo la imagen de mí que luego recojo de él, la *proyección* del proyecto se me oculta. “Me comprendo a partir de mis bienes y de mis obras y me confiero el tipo de ser del objeto” (CM, pp. 484–85).<sup>11</sup> La inautenticidad que se desarrolla sobre la base de esta enajenación, retenida y reforzada por el hábito es natural, demasiado natural, por cuanto es la forma normal de la vida de los hombres. Cuando Sartre sostiene que la inautenticidad no es una naturaleza, sólo quiere decir que no constituye una fatalidad, una manera necesaria de ser fuera del alcance de la acción humana. En cualquier otro sentido la inautenticidad bien puede ser natural pero no en uno que excluya la posibilidad de su contrario, la autenticidad.

Así, por ejemplo, la inautenticidad podría ser considerada como la naturaleza del hombre porque ella es su situación primera aunque no su condición fundamental; ella es el lugar o posición de que el individuo parte cuando se determina a hacer algo. “¿Por qué es el infierno, la inautenticidad, lo primero que el hombre elige? ¿Por qué la salvación es necesariamente el fruto de una nueva iniciativa que neutraliza a la primera?” (CM, p. 577; cf. pp. 13, 19, 42). La libertad se realiza primero como elección de ser en un plano irreflexivo; la reflexión, que le permite a la libertad “conocerse” como el origen del proyecto de ser, presupone a la irreflexión. “La reflexión tiene al para-sí irreflexivo como su meta directa y

esencial” (CM, 12). “La reflexión emana de una libertad ya constituida” (CM, 578). De modo que no se puede invertir el orden: la inautenticidad tiene que preceder a la autenticidad, y como ésta se gana mediante una conducta especial, aquélla puede adquirir, considerada desde esta conducta, el carácter de una naturaleza a la que se deja atrás voluntaria y esforzadamente.

La inautenticidad toma un carácter determinado mediante la enajenación a la que está siempre necesariamente ligada. Hay muchas formas diversas de enajenación mencionadas y estudiadas en las obras de Sartre.<sup>12</sup> Este es un tema tan vario e importante como el de la libertad y tal vez habría que decir que es el revés de la idea central del pensamiento de Sartre. Pues enajenada es, primordialmente, la libertad separada de sí misma porque se desconoce, se teme, se confunde con otra cosa, se queda detenida en una etapa primitiva de su despliegue. La reflexión, su intento de captarse, comienza en la impureza, como vimos, de manera que la libertad enajenada se conoce primero como es en su extrañeza de sí. La reflexión colabora, para empezar, con aquello que separa a la libertad de sí misma.

Hay tres motivos principales, dice Sartre (CM, pp. 488–89), para pasar de la reflexión impura a la purificante: (a) La opresión por otro lleva al descubrimiento de que la propia libertad es el fundamento del sistema de la enajenación en el cual soy el oprimido. Sin mi consentimiento no hay opresión, opresor y oprimido como situación establecida. En el consentimiento que doy está ya siempre la conciencia (no-tética) de mí como fundamento de la relación; desde ella puedo pasar en cualquier momento a la reflexión pura que me descubre mi libertad y su aporte a la situación y a la relación con otros que forma parte de ella. (b) El constante fracaso del proyecto humano de darse un ser determinado mediante la acción solicita a la reflexión. “Hay el proyecto del para-sí que se siente nada y que quiere darse el ser. Pero el ser no puede salir de la existencia, esto está excluido” (CM, p. 499). El fracaso del proyecto invita a colocarse en el plano

de la reflexión para poder considerar a la acción humana en sus posibilidades verdaderas. (c) El fracaso de la misma reflexión impura puede conducir a la pura. En la reflexión buscamos recuperarnos como una unidad de reflexionante y reflexionado, pero no lo conseguimos, pues siempre hay una separación entre la reflexión y sus temas: yo no soy mi vida síquica, mi yo, mi carácter, mis emociones. Estos son objetos mundanos, sostiene Sartre (CM, p. 489), incapaces de reciprocidad. La renuncia a captarme como esa identidad con la que puedo coincidir sin defecto en la reflexión es ya la reflexión pura que me enseña que soy irremediabilmente desigual a mí misma.

Las consecuencias de la sustitución de un tipo de reflexión por el otro son universales: ellas constituyen, propiamente, la conversión radical de la libertad. Dice Sartre en un resumen de las diversas direcciones y resultados de este cambio:

El pasaje a la reflexión pura debe provocar una transformación:

De la relación con el cuerpo. Aceptación y reivindicación de la contingencia. La contingencia concebida como una oportunidad.

De la relación con el mundo. Esclarecimiento del ser en sí. Nuestra tarea es hacer existir el ser. Verdadero sentido del en-sí-para-sí.

De la relación conmigo mismo. La subjetividad concebida como ausencia del yo (*du Moi*). Pues el yo es ἔξις (ψυχή);

De la relación con el otro.

(CM, p. 19)

Todos los aspectos de la existencia inauténtica examinados en *El ser y la nada* tienen una versión auténtica que se pone de manifiesto mediante la reflexión purificante. Si Sartre hubiese completado el trabajo de redacción de su moral, como la llama, nos habría ofrecido una ontología de la libertad “después de la conversión” (CM, p. 490). La teoría de la conversión que tenemos no desarrolla sistemáticamente

los puntos del esquema de transformaciones citado, pero contiene algo sobre cada uno de sus aspectos. El desarrollo teórico más importante es, tal vez, el de la transformación de las relaciones con el otro, y, en particular, el de las relaciones con Dios o con el Otro, como dice Sartre.

La autenticidad rechazará la búsqueda del ser como propósito de la existencia “porque yo no soy nunca nada” (CM, p. 492). “El proyecto válido es el de hacer (y no de ser)... El proyecto válido es el de actuar sobre una situación concreta y modificarla en un cierto sentido...” (CM, pp. 491–92). Depongo no mi condición de proyecto, sino el propósito de sustituir al proyecto de ser por el ser proyectado cuando efectúe mis fines. Hay un ser del que quiero apropiarme mediante la acción; rechazo todo intento de apropiación de un ser determinado para mí y asumo mi condición de existente definido por una carencia de ser incurable. El rechazo del ser y el reemplazo de éste por la existencia asumida en su “contingencia, finitud, fragilidad, ignorancia, otras tantas maneras de ser...del existente” que se manifiestan a la reflexión pura (CM, p. 520; cf. pp. 516, 517, 522–23), tiene, además de la forma señalada, una versión síquica complementaria. De acuerdo con ella, “rechazo del ser” quiere decir también rechazo del ser subjetivo que de mala fe pretendo ser. No busco ya ser mis sentimientos, mis creencias, mis opiniones. El siquismo como estructura estabilizada se disuelve y sus “elementos constituyentes” son sustituidos por otras tantas empresas en las que estoy comprometida. El odio, el amor son promesas, esto es, algo problemático que quiero construir y que, en tanto que libertad, soy y no soy (CM, p. 493). La sique está sostenida en su ser por la elección y ésta ha de renovarse constantemente para prolongar la vida síquica. El amor y el odio son para mí continuamente cuestionables, pues aunque reconozco que son algo que siento no puedo dejar de ver que también son algo que quiero, que ahora me propongo sostener y prolongar pero que igualmente puedo dejar.

El proyecto que soy no tiene, después de la renuncia al

ser en el mundo y a la sique, otra relación decisiva que la que lo une a su propio fin; como este fin posee sólo el valor y la justificación que en el proyecto mismo se le confiere, resulta que, en cuanto auténtica, soy a la vez autónoma y contingente. Como proyecto soy absolutamente independiente; la ley que gobierna al proyecto viene del fin puesto por mí. El proyecto es absolutamente gratuito o carente de toda justificación externa. “El proyecto aparece a la reflexión en su absoluta gratuidad. Pero como la reflexión lo quiere, he ahí que lo recupera. Es recuperado, sin embargo, como absoluto y como totalidad sin dejar de ser gratuito. En este doble aspecto simultáneo del proyecto humano, que es gratuito en su centro y consagrado por la recuperación reflexiva, es que consiste la existencia auténtica” (CM, p. 497; cf. p. 498). Si comparamos esta figura de la libertad con la de la mala fe, vemos que la falta de autonomía de la libertad inauténtica depende, principalmente, de que el proyecto está atado a mí, por un lado, y al ser de que me quiero apoderar mediante la acción y la reflexión impura, por el otro. El proyecto de mala fe no se entiende más que como un instrumento para convertirse en aquello de lo que el para-sí es carencia; la reflexión de mala fe quiere apoderarse de sí y para ello ha de objetivarse. Pero sólo las cosas son apropiables. Después de la conversión la acción práctica ya no espera cambiarse en otra cosa, o pasar del hacer al ser. La reflexión purificante intuye el carácter del para-sí porque ha renunciado a captarlo como un término objetivo con el cual la actividad reflexiva pudiera formar una unidad sin diferencias internas. Renunciar al ser conlleva, pues, renunciar a la apropiación (CM, pp. 495, 500, 511, 523–24).

Llegamos, pues, al tipo de intuición que develará la existencia auténtica: una contingencia absoluta que no tiene más que a sí misma para justificarse asumiéndose. Que, además, no puede asumirse más que en su propio interior siendo que el proyecto así justificado no podrá nunca salir de allí y hacerse justificar en su subjetividad por otros...y que no se justifica más que arriesgando perderse. Pero que, de pronto, se con-



stituye en el riesgo y la angustia (quién soy para justificarme) como *pura autonomía*.

(CM, p. 498)

La reflexión revela a la libertad cuando la descubre como lo que le da un para qué al ser, le da un sentido. El desvelamiento de la libertad está principalmente vinculado a la acción, dice Sartre (CM, 502, 503), no a la contemplación.

Actuar es afirmar que el ser tiene un sentido: a través de la instrumentalidad de la acción el ser se revela como provisto de sentido. Si la acción tiene éxito, el sentido queda inscrito. Y fundamentalmente actuamos para que el ser tenga un sentido. Este es el fin de todos los fines. Actuar y llevar su acción a buen término sería probar simultáneamente que el ser tiene un sentido y que el hombre también lo tiene. Actuar y fracasar es probar que el sentido del ser es hacer imposible la vida humana.

(CM, p. 502)

El defecto incurable del ser-en-sí desde el punto de vista humano consiste en que “como el ser no se recupera no tiene más que un ser para nada” (CM, p. 499).

La existencia del para-sí le da un sentido al ser, que es el de ser-para-manifestarse... El para-sí surge para que el ser devenga verdad. De esta manera el para-sí tiene un papel casi creativo, pues saca de las tinieblas de la indiferenciación a eso que por esencia siempre recae en ellas. El para-sí es pura claridad del ser. Salva al ser que no será jamás para-sí sino para un existente que es para-sí... El para-sí no es el ser, el ser no es el para-sí, pero el ser es para el para-sí y éste es para-sí.

(CM, p. 500)

De lo anterior se sigue que la existencia auténtica tiene a “la generosidad como estructura original” (CM, pp. 509–10) por cuanto, relativamente al ser que ella revela, aparece consintiendo en “no ser el en-sí para que el en-sí aparezca en toda su majestad”. “Esto es: no hay nada más que el ser, pues

fuera del ser no soy sino un consentimiento absoluto en que el ser sea. Esto es y es...*por mí...* A partir de este momento, hacer que haya ser se convierte en la misión, la pasión del para-sí..." (CM, p. 511; cf. p. 137). "No tengo que darme la misión de hacer que haya ser: soy esa misión" (CM, p. 514). La reflexión hace explícito aquello que está ya siempre ahí de modo implícito: el sentido de nuestra conducta sería la generosidad absoluta y sin límites. No hay otra razón de ser que la de dar: las obras son generosidad, pero no sólo ellas. También son maneras de la generosidad que, según Sartre, es el hombre: la revelación del mundo (CM, p. 137); el establecimiento de las relaciones entre las cosas que yo, en mi particularidad, aporto (CM, p. 513); la aceptación de la muerte (CM, p. 54); el reconocimiento de la libertad del otro (CM, pp. 293, 383); la reconciliación con el destino (CM, p. 434); y, antes que nada y por encima de todo, el surgimiento del ser (CM, pp. 500, 510-11, 513, 537). "Así, originariamente, el hombre es generosidad" (CM, p. 514) y el reconocimiento de su manera de ser resulta una fuente de gozo (*joie*) para él (CM, p. 510).

La descripción de la autenticidad que Sartre nos ofrece resulta, por un lado, de un desmontaje sistemático de todas las grandiosidades que el pensamiento tradicional le ha atribuido al hombre: la infinitud real, la esencia necesaria, el valor absoluto de su espiritualidad, la importancia objetiva de su existencia en el conjunto de las cosas, la seguridad de su destino histórico, la garantía de su esperanza de salvación final y otras. Pero, por otro lado, aquel desmontaje está puesto al servicio de la afirmación de una libertad creativa que encuentra en la miseria metafísica del existente su más grande oportunidad de realizarse. Precisamente porque no hay nada dado, ni seguro, ni prometido, ni fundado sobre valores objetivos, la libertad, que no puede contar con nada, aparece produciendo sola todo lo que es y lo que hay. Por el lado de la creatividad de la libertad, Sartre le restituye al hombre con creces las propiedades ontológicas positivas y los talentos naturales que le ha negado. Este característico

procedimiento de despojar para exaltar mejor se puede apreciar a propósito de toda la explicación de la autenticidad de la existencia; proponemos, en seguida, el examen de un aspecto de la explicación para ilustrar esta tendencia de la teoría de Sartre.

Los *Cuadernos* consideran el cambio en la relación del hombre con su proyecto después de la conversión (CM, pp. 507-14); el descubrimiento de la finitud y la contingencia del proyecto que soy posee dos aspectos. Primero: tengo que asumir mi propia finitud y contingencia. Segundo: después de esta asunción ellas se revelan como condiciones necesarias de la libertad que consiste en que yo estoy a cargo de mí misma.

Porque soy gratuito puedo asumirme, esto es, no puedo *fundar* esta gratuidad que seguirá siendo siempre lo que es, pero sí *retomarla* poniéndola a mi cuenta. Es decir, me considero perpetuamente una *oportunidad* para mí mismo... Una oportunidad porque mi proyecto ilumina y valoriza [la contingencia] como eso que ha permitido ser a mi proyecto. Es preciso amar la posibilidad de no haber sido, de estar *de más*, etc.... Es porque [el hombre] es punto de vista, finitud, contingencia e ignorancia...que puede tomar de súbito la entera responsabilidad de sí mismo y del universo.

(CM, pp. 508-9)

Sartre también expresa este aspecto de su manera de pensar sobre la condición humana en los términos de Pascal, pero invirtiéndolos. “Para Pascal la grandeza es dada desde el comienzo, es la participación en Dios... Después viene la caída...” (CM, 509). Sartre le opone: es la miseria del hombre la que hace posible su grandeza; ésta es una derivación de aquélla mediante la generosidad de la libertad creativa a partir de la nada.

Al disponerse a tratar de las transformaciones de la relación entre libertades después de la conversión, Sartre enfrenta uno de los problemas internos más graves de su filosofía. *El ser y la nada* se había comprometido en este punto con

una audaz simplificación: las relaciones entre existentes son irremediabilmente conflictivas. Pues los demás se me dan, en la perspectiva que establece mi proyecto libre, como objetos, esto es, como no libres. Ellos no se acomodan fácilmente a mi perspectiva y me tratan de imponer la suya, que me priva del reconocimiento de mi libertad, que yo espero de ellos. La idea de conversión le impide a Sartre, en cierto modo, llevar a cabo en los *Cuadernos* una crítica a fondo de la teoría según la cual las libertades coexistentes no tienen unas respecto de las otras más que dos posibilidades básicas: la incomunicación y el conflicto. Pues la conversión, como tema, presupone a aquella teoría de la “libertad” de mala fe en vías de convertirse; el discurso sobre la conversión vuelve a colocar a la libertad individual y sus posibilidades en el centro de la atención. Por eso, tal vez, es que la revisión de la teoría de la libertad de 1943 resulta, en los *Cuadernos*, muy parcial e insuficiente, como veremos.

Sartre comienza por limitar lo que se propone hacer en esta sección (CM, pp. 514–24): no examinaré todavía, dice, cómo puedo organizar *mi* creación y *dársela* a los demás hombres y seres vivos del mundo. Primero es preciso mostrar cómo ocurre el descubrimiento de la libertad del otro. La mayor parte de la discusión se centra en este problema de la revelación de la libertad ajena, un punto ciego de *El ser y la nada*, y no se refiere al otro punto oscuro, el de la posibilidad de la colaboración entre libertades solitarias una vez que se han reconocido, como sería preciso. En efecto, como lo que está en juego es una relación práctica, sería necesario mostrar cómo llego a aceptar el derecho del otro al ejercicio de su libertad, cómo llego a querer la libertad del otro sin deponer la mía. Esto es, superar el conflicto inevitable que se seguía de la primera versión de la teoría. Pues del descubrimiento de la libertad de otro al respeto de la misma en la práctica puede haber, y habitualmente hay, una gran distancia. De manera que, aunque los *Cuadernos* nos ofrecieran una explicación satisfactoria del reconocimiento mutuo entre personas, nos quedarían debiendo el esclarecimiento de su compatibilidad

práctica.

En el infierno de las pasiones [descrito en *El ser y la nada*] esta revelación (de la libertad ajena) está concebida como una pura superación (*dépassement*). Y el otro, captado, en efecto, como trascendencia trascendida...está inmediatamente desarmado: supero sus fines con los míos..., transformo su libertad en cualidad dada, le puedo hacer violencia. Veremos más adelante como todo esto puede transformarse por la conversión.

(CM, p. 515)

Aun en el infierno presentado en *El ser y la nada*, dice Sartre, hay generosidad y creación. Lo reconoceremos pensando que la degradación a la calidad de objeto que sufro sometida a la mirada ajena me enriquece con un nuevo modo de ser. Mediante el otro llego a existir en la dimensión del ser, o, mejor dicho, en la del ser-objeto. Yo misma, que sobrepaso continuamente mi propia contingencia, no soy más que subjetiva para mí sin el otro. “El (otro) pone en evidencia lo patético de la condición humana, patetismo que yo mismo no puedo captar” (CM, p. 515; cf. p. 516). Porque el otro me confiere este modo que yo no me puedo dar, llega a haber un “en medio del mundo”, en vez de sólo haber un “en el mundo” constituido por mí. Es el otro el que me revela como siendo, además de libertad, un cuerpo entre objetos corporales. Este paso está destinado a establecer un puente entre la libertad solitaria de la teoría de *El ser y la nada* y la libertad generosa de los *Cuadernos*. Más que una crítica de su teoría anterior, éste es un intento por salvar un aspecto de ella y usarlo como puente que conduce al concepto nuevo de libertad.

“En la autenticidad yo elijo develar al otro...a partir del reconocimiento del otro como libertad absoluta. Pero ¿de qué modo se puede develar al otro como libertad?” (CM, p. 515). Esta pregunta muestra que Sartre sabe que su teoría anterior no admite ni siquiera esta posibilidad sin una reforma seria. Aquí no se la enmienda, sin embargo, sino que se ofrece, en vez de ello, una idea nueva sin más explicaciones.

Se da por descontado que la conversión me abre la posibilidad de querer reconocer la libertad del otro, una posibilidad que antes no tenía. Sartre introduce éstas y otras novedades en su explicación de la libertad sin manifestar ningún temor de que pudieran hacerla incoherente.

Captaremos la libertad del otro por el propósito de su proyecto, por el fin que lo hace concreto y definido: “Si capto la obra del otro...como exigencia absoluta que requiere mi aprobación y mi concurso, capto al hombre en vías de realizarla como libertad... Lo capto como estando *en medio del mundo...*; descubro de pronto la total contingencia, la absoluta fragilidad, la finitud y la mortalidad de aquel que se propone ese fin” (CM, p. 516; cf. pp. 506, 518, 519). Esta finitud y vulnerabilidad con las que identifico al otro es el cuerpo (CM, pp. 515, 516, 517, 523), y develar a alguien como cuerpo en medio del mundo equivale a “captar al hombre como dependiendo en su ser del conjunto del universo” (CM, p. 517). “Soy yo, entonces, quien devela-crea (*dévoile-crée*) la *fragilidad* del otro” (CM, p. 519). Debido a que yo misma, que me vivo como libertad, ignoro mi propia destructibilidad, o la olvido al proponerme tareas, el descubrimiento que el otro hace de mí como destructible, me completa en lo que soy con la condición de que el otro sea capaz de verme simultáneamente como libre y frágil en medio del mundo. “Además de la finitud y la fragilidad, yo develo la ignorancia... Pero como la ignorancia no es vivida para comenzar, ella viene al hombre por mí” (CM, p. 520). “Yo soy aquel por quien el ser del existente es revelado.” “Así, por mí, el proyecto mismo llega a tener un exterior; es limitado como un *ser...*” (CM, 521). “De este modo el ser del otro es *asunto mío*” (CM, 522).

Los *Cuadernos* contienen numerosos pasajes acerca de las relaciones entre libertades. En particular, los relativos a la necesidad del reconocimiento mutuo, que hacen de la libertad del otro la condición de la mía (CM, pp. 76, 128, 135, 138, 146–50, 177, 217, 247, 556) muestran, sin lugar a dudas, que Sartre está repensando su tema de 1943. Pero como no nos ofrece una reelaboración del mismo a propósito de la

conversión, quedan en la oscuridad las relaciones entre ésta y la nueva libertad. La mera reciprocidad no alcanza para justificar algunas de las aseveraciones de Sartre sobre la libertad conversa. Por ejemplo, afirma que la finitud del otro “no debe incitarme a contrariar el propósito” (CM, p. 516) de su empresa. Este es un deseo piadoso, sin duda, pero no se ve cómo una teoría como ésta pudiera fundar tal deber. Es preciso formular la misma reserva relativamente a lo que Sartre llama “amar en su sentido de autenticidad” (CM, pp. 516–17; cf. p. 523): la libertad sartreana tendría que dejar de ser puro conflicto para poder ser también auténtico amor. Asimismo, la afirmación según la cual el cuerpo ajeno es amable porque “es la libertad en la dimensión del ser” y la de que “yo me hago, además, el guardián de su finitud” (CM, p. 523) y “lo resguardo en mi libertad y lo supero sólo en la dirección de los fines del otro” (CM, p. 524), parecen proceder más de un deseo de darle algunos retoques morales a la teoría que no de los planteamientos y conceptos fundamentales de la misma.

## 5

La conversión moral es una conversión de la libertad en cuanto proyecto fundamental de ser, esto es, de la libertad como elección originaria del ser que he de ser. “El proyecto de ser, o deseo de ser, o tendencia a ser...no se distingue del ser del para-sí” (EN, pp. 651–52; cf. pp. 653–54). Cuando Sartre habla de una conversión de la libertad, se sitúa en el plano de las estructuras *a priori* o fundamentales del ser del hombre, según concibe a éstas en *El ser y la nada*. Para entender lo que la teoría pretende que ocurre en este vuelco de la libertad es preciso rememorar al menos dos aspectos del análisis del proyecto existencial propuesto por Sartre: el

carácter general (a) del proyecto de ser o tendencia a ser, y (b) el del ser proyectado o deseado por la libertad.

(a) Somos tales que no podemos sino elegir ser lo que no somos, a saber, la plenitud de ser. La deseamos y tendemos hacia ella. “Como el deseo...es idéntico a la carencia de ser, la libertad no podría surgir más que como ser que se hace deseo de ser, esto es, como proyecto de ser...” (EN, p. 655). “Ser para-sí es hacerse anunciar lo que se es por un posible bajo el signo de un valor... El para-sí se describe ontológicamente como carencia de ser... Lo que hemos descrito en términos de carencia...puede asimismo expresarse en términos de libertad. El para-sí se elige porque es carencia, la libertad es lo mismo que la carencia; ella es el modo de ser concreto de la carencia de ser” (EN, p. 652).

(b) En cuanto al ser que es el objeto de este deseo, tendencia o proyecto, Sartre lo define como el ideal del ser pleno o el límite a partir del cual la libertad puede definirse y actuar en el mundo. El ser que desempeña esta función trascendental para la conciencia intencional es llamado Dios por Sartre. Dios es el ser en-sí-para-sí, o la unidad de los dos modos fundamentales del ser (EN, p. 655).<sup>13</sup> “Siendo Dios, en efecto, todo el ser, el ser infinito y el ser perfecto que se basta a sí mismo” (CM, p. 537), se convierte en “el sueño absoluto de la conciencia” (CM, p. 536). Esta, en cuanto carencia, quiere ser todo (CM, p. 509). Dios es el ideal del hombre en cuanto proyecto de ser también en el sentido de que Dios sólo se debe a sí mismo, o es su propio fundamento. “Dios es una libertad que se da el ser” (CM, p. 214). Querer hacerse en el mundo es querer reunir o fundir a la conciencia con el en-sí. Dios es precisamente “esa relación del para-sí y el en-sí que es la búsqueda de todo hombre” (CM, p. 107). De manera que “el hombre es fundamentalmente el deseo de ser Dios” (EN, p. 654; cf. p. 708).

Sartre había explicado, en *El ser y la nada*, que el proyecto que somos tiene un significado fundamental que la ontología pone en evidencia pero que el existente no conoce como tal. Es para explicar este significado ontológico que Sartre



introduce su idea de Dios en la teoría de las estructuras de la condición del hombre. No se refiere principalmente al Dios de la experiencia vivida ni pretende que los hombres se propongan ser Dios a sabiendas y según entenderían esto en términos cotidianos o religiosos. La diversidad de los fines, los valores, las decisiones y las conductas que son las nuestras y de las que tenemos conciencia no es más que la expresión del sentido universal *a priori* del para-sí o libertad a que se refiere la ontología. La conciencia intencional es una estructura vacía que, gracias a su necesidad de ser, nihiliza lo dado y se crea o inventa en el mundo (EN, p. 654) a partir del ser que constituye su ideal. El ser pleno o Dios es la unión de la positividad y la negatividad; también se lo describe como el en-sí que es su propio fundamento, una contradicción en los términos, que luego será movilizada por Sartre para demostrar la imposibilidad lógica de este Dios. O es el para-sí que tiene su justificación en sí mismo, otra imposibilidad conceptual.

Es a ese ideal que se puede llamar Dios... Dios, [como] valor y fin supremo de la trascendencia, representa el límite permanente a partir del cual el hombre se hace anunciar lo que es... El valor fundamental que preside [al] proyecto es justamente el en-sí-para-sí, es decir, el ideal de una conciencia que sería el fundamento de su propio ser-en-sí mediante la pura conciencia que ella tendría de sí misma.

(EN, p. 653)

Ahora bien, la conversión de la libertad a la que se refieren los *Cahiers pour une morale* afecta radicalmente, como hemos visto, al proyecto que somos. La razón por la que lo transforma totalmente reside en que el converso sustituye su deseo de ser Dios o de transformarse en causa de sí por una voluntad que tiene una intención diferente. El converso depone la pretensión imposible que es el impulso natural de la libertad en su forma prerreflexiva o primera, donde la carencia de ser se convierte en tendencia a serlo todo. No que la conversión signifique que el hombre deja de ser un proyecto que se re-

aliza mediante la acción, sin embargo. No podemos ser otra cosa que proyectos. Pero la conversión le cambia el carácter al proyecto que somos. En vez de ser deseo vivido de ser *causa sui*, el converso pasa a ser, mediante la reflexión, proyecto de ser “la interiorización de su propia finitud. *Il a à être fini*” (CM, p. 163). La existencia antes de la conversión, sostiene Sartre, vive en el mundo del fracaso, en el infierno (CM, p. 488), pues intenta una y otra vez, lo imposible, esto es, darse el ser pleno. “¿Por qué el mundo humano es inevitablemente el mundo del fracaso, qué hay en la esencia de la tentativa humana para que esté en principio destinada al fracaso? Esta pregunta es una invitación a colocarse en el terreno de la reflexión y a encarar a la acción humana reflexivamente en sus máximas, sus medios y sus fines” (CM, pp. 488–89). El fracaso del proyecto de ser en-sí-para-sí se manifiesta en todos y cada uno de los aspectos de la existencia ya que el proyecto es la organización total de ésta. “El para-sí es fracaso en su ser, pues no es el fundamento *más que* de sí en tanto que nada” (EN, p. 132; cf. p. 134).

Cualquier experiencia de fracaso puede ser ocasión de convertirse. Un ejemplo de lo que Sartre entiende por fracaso en este contexto lo encontramos en lo que ocurre con la propia reflexión. La reflexión comienza siendo un intento de unificación del reflexionante con lo reflexionado. Este intento está destinado a probarse imposible: el para-sí no puede coincidir completamente consigo. La estructura dual de la reflexión no puede ser suprimida sin hacer desaparecer a la reflexión como tal. Otros ejemplos de la manera como la imposibilidad del proyecto que soy se traduce en el fracaso de sus diversos aspectos:

Ese sentimiento que tengo, yo no lo soy; estoy separado de él por mi conciencia no-tética misma. Me agoto alimentándolo y me enajeno en él sin poder, por ello, fundirlo conmigo... Hay un fracaso radical y constante de mi vida psicológica; no toco mi carácter, es fantasmal; es un objeto del mundo... En una palabra, la misma estructura de la enajenación (que debo sostener de mala fe con mi propia complicidad), el fracaso

de la tentativa del para-sí de ser en-sí-para-sí y el fracaso de la reflexión cómplice son un haz de invitaciones que pueden conducir a la reflexión pura.

(CM, p. 489)

La libertad inicia su existencia encaminándose hacia una meta que es a la vez imposible y enajenante. Estos dos caracteres de la intención del proyecto se fortalecen mutuamente, pero son diferentes. La demostración de la imposibilidad del ideal del en-sí-para-sí tiene muchos aspectos diversos en la obra de Sartre. Algunos pertenecen legítimamente a la fenomenología ontológica que generó los planteamientos de la teoría de la existencia libre y los conceptos mediante los cuales su autor la explica. Pero otros aspectos de esta demostración penetran abusivamente en terrenos cuya conexión con la ontología no ha sido examinada. Ciertos argumentos contra la posibilidad de que el hombre se cause a sí mismo están destinados a mostrar que el propósito es absurdo o una imposibilidad lógica: la unión de las dos formas del ser es contradictoria por cuanto entre ellas hay una dependencia mutua o condicionamiento recíproco necesario que o los mantiene en la diferencia o, suprimida la diferencia, los elimina a ambos simultáneamente (EN, pp. 133-34, 136; CM, pp. 456, 533-35, 540-42, 545, 563). Por otra parte, el ser Dios es una imposibilidad para el hombre: nos perdemos en vano tratando de ser lo que, en general, no se puede ni tampoco nosotros, en particular, podemos; somos, dice Sartre, una pasión inútil (EN, pp. 136, 651-54, 720-21), porque no hay nada en común entre el ser del valor absoluto y nosotros.

Sartre extiende fuera de la ontología sus argumentos contra la posibilidad de un cumplimiento de nuestro deseo metafísico de ser para alcanzar con ellos también al Dios de la religión histórica. Dios ha muerto, de manera que histórica y culturalmente el ideal de la libertad antes de la conversión ha perdido vigencia (CM, p. 510). Por eso es que la tarea actual de la filosofía es pensar consecuentemente el ateísmo, que permite recuperar para el hombre lo que

éste ha proyectado fuera de sí y depositado en Otro: toda la subjetividad, toda la libertad y, con ellas, toda la creatividad. “Mientras más alucinado esté el hombre con el otro mundo, más desconocerá el carácter absoluto de su propia creación” (CM, p. 543).

Pero el deseo de ser Dios es no sólo un sueño imposible sino uno que le roba su ser más propio al que lo sueña. Ser libre es, en general, ser enajenable; pero el primer proyecto que somos conduce a la forma más universal y profunda de enajenación, que es la abnegación de la propia libertad. Una moral derivada del teísmo cristiano, sostiene Sartre, no puede sino ser enajenante por cuanto sostiene y confirma al individuo en una autointerpretación que lo retiene en esta primera forma de la libertad (CM, 454-455, 502, 524, 526, 530-531, 540-543, 546). Tratando de superar su concepción mayormente negativa de libertad, Sartre destaca en los *Cuadernos* que ser libre es no sólo ser autónomo sino también, y a la vez, ser creativo (CM, p. 156).<sup>14</sup> Estos dos lados de la libertad son negados cuando me entiendo como criatura y entiendo a las cosas como señaladas de una vez para siempre con un significado que no tiene ninguna relación con mi existencia y mis propósitos. Su propia condición ontológica el hombre la vive de manera no-tética en la conciencia que tiene de sí. Cuando se entiende como criatura en un mundo creado el hombre le atribuye a su propia manera de ser, que le es familiar e innegable, una existencia previa, remota y ajena. “Dios no es otro que el hombre... La idea de *causa sui* es una hipóstasis de la simple subjetividad” (CM, p. 542).

Proyectando fuera de sí de manera mítica y absoluta su poder creador, el hombre produjo un concepto contradictorio. Como consecuencia de ello enturbió el problema de la creación y se despojó de su poder creador absoluto en favor de un ser que se destruye a sí mismo destruyendo consigo a la creación humana. Pues si el tipo esencial de la creación es la creación *ex nihilo*, entonces el hombre no crea. Y si el hombre es creado y sostenido en el ser en el medio de un mundo creado y sostenido en el ser, entonces él no crea,

sino que es el instrumento mediante el cual Dios mantiene u organiza Su creación.

(CM, p. 542)<sup>15</sup>

Como el hombre no es nada más que eso que proyecta fuera de sí cuando inventa la idea del Dios creador de Sí, del hombre y del mundo (CM, pp. 542-43), queda completamente despojado como consecuencia de esta afirmación del Otro. El hombre es caracterizado por Sartre principalmente como acción y como presencia del mundo. El hacer con intención y el desvelar el significado de las cosas sólo ocurren porque hay hombres y es cumpliendo con la misión de traerlos al mundo que el hombre se hace, de paso, a sí mismo. Ahora bien, estas dos actividades características, de cuyo ejercicio depende todo, son, entendidas rectamente, creativas. Todo desvelamiento es creación: la revelación del sentido de las cosas sólo ocurre sobre el fundamento de la libertad, sostiene Sartre (CM, pp. 501, 502, 514-15, 520). Por otra parte, “toda acción es creación: creación del mundo, de mí mismo y del hombre” (CM p. 129; cf. pp. 129-41).

La acción es originalmente *creación*. Las tres direcciones en las cuales el hombre se manifiesta en su humanidad: afirmación, acción, creación, son una unidad. El hombre es-creador. La enajenación le enmascara su carácter de creador.

(CM, p. 524)

Estamos condenados a crear y al mismo tiempo...tenemos que ser esa creación a la que estamos condenados. Nos lo impone la misma estructura de la libertad: si la libertad de un acto se define como su carácter de *comienzo primero*, es obvio que el acto libre es creación, pues, mediante él, algo que no era comienzo.

(CM, p. 530)

Desde el punto de vista del enajenado, en cambio, “la acción se desliza sobre la superficie de las cosas. Ella combina, pero los elementos combinados conservan su independencia. Gracias a lo cual el hombre se hace justificar por el mundo. Él es

inesencial y el mundo es esencial.” (CM, p. 527). En la medida en que todavía no somos capaces de pensar consecuentemente desde una posición atea, la filosofía debe ayudarnos a lograrlo: están en juego juntas la verdad y la libertad. El fin absoluto de la condición humana, según Sartre, es “retomar la creación a su cuenta y hacer que el origen del mundo sea lo absoluto de la libertad que se recupera a sí misma” (CM, pp. 463-64).

Debido al estrecho lazo que los *Cuadernos* establecen entre libertad y creación y, por consiguiente, entre la creación y la conversión, la idea de creación recibe un extenso tratamiento en ellos. Sartre examina detenidamente diversos aspectos del tema. La creación posee, dice, dos estructuras esenciales: la creación de sí y la creación del otro, que son, ahora, inseparables entre sí (CM, pp. 531-43). En su versión teológica esta dualidad se muestra en las dos perspectivas sobre Dios que, en cuanto creador, es pensado como *causa sui* y también como creador del hombre y del mundo. La reinterpretación sartreana de la creatividad trata de establecer la complementariedad de la libertad como proyecto de ser y revelación del mundo por una parte, y de la libertad como elección del hombre en general y reconocimiento de la libertad ajena, por la otra. Esta versión conversa de la creatividad humana es continuamente confrontada con la concepción tradicional de la actividad creadora de Dios (CM, pp. 155, 513-14, 530-31, 539ss., 569-70).

La estructura de todo proyecto, aún del más conservador, la de la acción más rutinaria, es creadora, según Sartre (CM, p. 177, 129-30, 258). El trabajo (CM, pp. 524-25), el arte (CM, pp. 462-63, 480, 563-70), diversas formas de creación espiritual (CM, p. 526), figuran entre otros tipos de creación (CM, pp. 460-63) que son característicos de la acción humana en general. El análisis de la idea de creación se detiene, asimismo, en el examen de la compatibilidad lógica de algunos conceptos estrechamente relacionados entre sí en la doctrina tradicional de la creación, como ser los de creación y *causa sui* (CM, pp. 160-67) y los de creación y acción *ex nihilo* (CM, p. 541). Para el tema de la conversión, sin embargo, resultan

particularmente importantes las consideraciones que Sartre le dedica a las condiciones ontológicas de la actividad creativa (CM, pp. 156, 540-46, 563), que lo llevan a concluir que sólo un ser como el para-sí posee, en cuanto carencia de ser, la negatividad sin la cual la creación resulta inconcebible (CM, pp. 156-59, 165-67, 251, 533-36, 537, 545). “En la idea de creación hay la idea del comienzo primero que, en cuanto ruptura con el ser anterior, posee una estructura de negatividad. Y esta negatividad es el correlato noemático del existente que hace su propia ruptura con el ser” (CM, p. 546).

Del examen de las maneras como el hombre ha perdido la conciencia de su propia creatividad saca Sartre, principalmente, dos conclusiones: que la representación de un Dios creador del hombre y del mundo a partir de la nada es del dominio de la mala fe (CM, pp. 534, 536, 542, 545), y que, como ésta, ella está al servicio de la ocultación de la libertad. Que el para-sí, en cambio, esto es, el ser del hombre en cuanto creativo, es, en verdad, Dios (CM, p. 502). Lo cual quiere decir: la infinitud de posibilidades, la libertad y la creatividad absolutas están en el hombre, no fuera de él. En rigor, éstas no son *dos* conclusiones diferentes sino consideraciones parciales de una doctrina compleja que se manifiesta paulatinamente. Según ella, el pensamiento tradicional reparte una y la misma realidad en dos reinos separados y opuestos, poniendo en uno de ellos a todo el ser y el valor (CM, pp. 526, 537, 539), y en el otro, a toda la privación y el mal (CM, pp. 526, 538-39, 542). Esta realidad indebidamente partida es el hombre libre, creador, capaz de trascender todo lo dado y de inventar sin límites nuevos significados para cada una y todas las cosas.

Como el análisis de la idea de creación muestra, según Sartre, que el único lugar propio de la creatividad es el hombre (CM, pp. 540-41, 546), la teoría sugiere que el hombre converso debiera poder encontrar en sí mismo otros atributos de Dios. La descripción de la libertad conversa insinúa, en efecto, que Sartre se preparaba para adelantar la recuperación de lo humano proyectado sobre el otro mundo hasta donde fuera

posible. Esta intención suya podría servir de explicación de la insistencia con que el ateo recurre al vocabulario religioso para expresarse, asunto al que nos referimos al comenzar. En cualquier caso, es del cielo cristiano de donde quiere sacar lo que necesita para devolverle su valor al hombre, como dice. Y es que, estrictamente hablando, habría que decir que Dios y el hombre son, para Sartre, aspectos de una misma realidad que sólo se revela en su unidad a un pensamiento que proceda de la libertad conversa. Por haber asumido su finitud y su contingencia esta libertad puede reconocer el carácter absoluto que poseen sus acciones y sus verdades, que carecen de toda medida externa y de todo término de comparación que las relativice.

La conversión moral le devuelve su valor al hombre, sostiene Sartre (CM, p. 437). Aquello que había depuesto lo recupera retomando sus posibilidades de actuar sobre situaciones concretas para transformarlas. La auténtica libertad es gozosa (CM, p. 501). “Mediante la reflexión consiento en ser hombre, es decir, en comprometerme en una aventura que probablemente terminará mal; transformo mi contingencia en Pasión” (CM, p. 498).

La moral, en cuanto libera al hombre de la enajenación (que lo convierte en algo inesencial), le devuelve a la conciencia su existencia de absoluto. Lo que impide entender esto claramente es que Dios no se ha ido del lugar. Todavía se encuentra en las conciencias: es el punto de vista de Dios el que consideramos cuando pensamos que nuestra captación del ser es relativa a nuestra finitud. Si Dios no existe sólo nosotros decidiremos acerca del sentido del ser. Pero precisamente porque “hacer que haya ser” o “dar un sentido al ser” son una y la misma cosa, no es a la contemplación que el ser se revelará dotado de sentido. Sino al esfuerzo para que el hombre tenga un sentido, es decir, a la acción. Actuar es afirmar que el fin es realizable, es decir, que quedará inscrito en el mundo. Sostenido, por lo tanto, por el ser. Actuar es afirmar que el ser tiene un sentido: a través de la instrumentalidad de la acción el ser se revela como dotado de sentido. Si la acción tiene éxito, el sentido queda inscrito. Y fundamentalmente



uno actúa para que el ser tenga un sentido.

(CM, p. 502)

Esta es la generosidad de la libertad verdadera, que se decide a actuar para que haya ser, y también el sentido profundo de su creatividad.

Lo absoluto no es el punto de vista de Dios sobre la historia; es la manera como cada hombre y cada colectividad concreta *vive* su historia. Renunciando a lo absoluto trascendente no caemos en el relativismo sino devolvemos al hombre su valor absoluto.

(CM, p. 437)

## 6

Las notas de los *Cuadernos* son fragmentarias y discontinuas; no permiten atribuirle a Sartre una teoría moral capaz de soportar un examen crítico. Por esto no es fácil reconstruir las razones por las que Sartre abandona más tarde el proyecto de formular una filosofía moral. ¿Cuáles son, precisamente, las dificultades que le impidieron continuar con el desarrollo de esta obra? Las consideraciones sobre la conversión de la libertad, por su parte, carecen del contexto que permitiría someter a prueba las consecuencias amplias de las tesis de Sartre. Nos inclinamos a creer que los textos sobre una segunda forma no infernal (CM, pp. 13, 42, 577) de la libertad son en verdad una prolongación antitética de la ontología de *El ser y la nada*. A esta última la llama Sartre en los *Cuadernos* “una ontología de antes de la conversión” (CM, p. 13). Sabemos, sin embargo, que Sartre quiso hacer de los *Cuadernos* algo diferente del planteamiento de 1943, esto es, una ética en vez de una mera ampliación de la ontología.

Si este plan fracasó ello se debe, presumiblemente, a dos razones: (a) la libertad, cuya *otra* posibilidad se trata de expli-

car, sigue siendo concebida en los *Cuadernos* ontológica-fenomenológicamente. Sartre no propone ni una nueva manera de hacer filosofía ni una revisión de la idea de libertad. De haber completado el programa de moral a lo largo de las líneas ya establecidas en la obra anterior, éste habría resultado diferente de lo que Sartre se había propuesto hacer. (b) A lo largo de los *Cuadernos* Sartre no llega a persuadirse más que de la posibilidad teórica de la conversión, esto es, de que ella es, en principio, concebible. La mera pensabilidad resulta, sin embargo, insuficiente como base de una moral sustancial, que presupone el compromiso con valores determinados. La idea de una moral formalista, por otro lado, fue siempre virulentamente rechazada por el filósofo. Lo que Sartre busca con el desarrollo del tema de la conversión, entonces, es definir la condición de posibilidad de toda moral, la libertad buena o la buena voluntad, como la llamaba Kant. Pero al mantener el tema de la conversión de la libertad en el puro plano de su posibilidad, los *Cuadernos* se quedan cortos respecto a su propósito principal, justamente. Lo que habría hecho falta, en cambio, a saber, una exposición de la realidad de la conversión como elemento indispensable para pasar de la ontología a la moral, está conspicuamente ausente tanto de los *Cuadernos* como del resto de la obra de Sartre.

A propósito de la cuestión del valor y el alcance de la teoría de la conversión resulta interesante comprobar que Sartre no vuelve a recurrir a los puntos de vista y los conceptos desarrollados en los *Cuadernos* cuando trata el tema de la libertad en las obras que escribió después de haber puesto de lado este proyecto de formular una moral. Esta omisión es digna de ser tomada en cuenta. Recordemos que Sartre continúa pensando y escribiendo sobre la libertad durante muchos años y desde diversos puntos de vista. Prestando atención aquí sólo a los principales tratamientos del asunto redactados después de los *Cuadernos* podemos decir que si Sartre hubiese estado dispuesto a mantener sus ideas sobre la conversión ellas tendrían que figurar de alguna manera en, por lo menos, *Le diable et le bon Dieu* (1951), en *Saint Genet*:

*comédien el martyr* (1952), en *Critique de la raison dialectique* (1960) y en *Les mots* (1964). Pero de la conversión moral en el sentido discutido antes no se vuelve a tratar nunca más. Más bien, tal como había hecho “antes de la conversión” en *El ser y la nada*, las discusiones de la libertad posteriores a los *Cuadernos* son todas exámenes de sus modos enajenados. Este es el caso también de los escritos contemporáneos, o inmediatamente anteriores, a los *Cuadernos* con la sola excepción de “¿Qué es literatura?”. Un ejemplo de la omisión del tema de la conversión, que nos interesa, se puede encontrar en el ensayo destinado a ofrecer un retrato personal de Baudelaire.

*Baudelaire* aparece en 1947, precisamente el año en que comienza la redacción de los *Cuadernos*. Su propósito es exhibir la libertad de un individuo y la manera cómo la elección originaria de sí que éste hace se manifiesta en todos los aspectos de su vida personal. Baudelaire, según Sartre, se hunde temprano en la mala fe y, más específicamente, en varios modos de narcisismo y no se recupera nunca de este tipo de enajenación. “Baudelaire eligió verse como si fuera otro; su vida no es más que la historia de este fracaso” (B, p. 32). Tal como lo explica *El ser y la nada*, todos los esfuerzos del enajenado por recuperarse están destinados de antemano a resultar inoperantes. El sistema de enajenaciones en que consiste la persona misma se torna más y más complicado a medida que ella multiplica sus esfuerzos por recuperarse captándose objetivamente a sí misma. En el caso de Baudelaire, a este intento por captarse se agrega la búsqueda incesante de singularidad. Sartre nos muestra al poeta progresando a lo largo de una escala de autoenajenaciones: es Narciso, es el mal o Satanás, es su propio pasado, se propone suicidarse, la forma final en que, mediante un acto, la autoenajenación se completa. Lo único que este Baudelaire de Sartre no intenta es inventarse o crearse a sí mismo libremente (B, p. 84).

La severidad del juicio que Sartre pasa sobre Baudelaire indica que el filósofo da por supuesto que éste pudo haber vivido de otra manera, o haber sido diferente. Si es reprochable,

digamos, que Baudelaire haya adoptado la moral burguesa para singularizarse violándola, es imprescindible conceder que tuvo la posibilidad de rechazarla. Para que resulte reprochable que alguien se establezca en sus enajenaciones es necesario que haya una alternativa. Pero ni la teoría de 1943 ni el ensayo sobre Baudelaire afirman la existencia auténtica. ¿Cómo explicarse, entonces, la dureza del juicio de Sartre sobre el llamado fracaso de Baudelaire, que no consiguió salirse del laberinto de las enajenaciones? Pues si la existencia de *todos* los hombres es un fracaso, como se sostiene en *El ser y la nada*, no parece sensato ser tan severo con uno en particular. Lo que ocurre es, probablemente, que cuando Sartre redacta este ensayo sobre Baudelaire ya está en vías de darle forma a sus ideas acerca de una libertad auténtica.

Una posible confirmación de que en el año de publicación de *Baudelaire* Sartre ya ha dejado atrás la época en que trata sólo de las formas enajenadas de libertad la encontramos en “Qu’est-ce que la littérature?”. Este ensayo, publicado también en 1947, propone dos maneras de superar dos tipos diversos de enajenación. La autenticidad individual y la colectiva figuran aquí como posibilidades de liberación ligadas a la literatura. En una sociedad sin clases, el escritor se dirige libremente a la libertad de sus lectores para decirles la verdad. “Por la literatura, lo he mostrado, la colectividad pasa a la reflexión y a la mediación; ella adquiere una conciencia desgraciada, una imagen desequilibrada de sí que trata de modificar y de mejorar incesantemente” (S II, p. 316; cf. p. 196). Sartre reconoce, asimismo, una autenticidad individual en el lector que colabora con el artista en la manifestación del sentido de la obra de arte:

Así es que la lectura es un ejercicio de generosidad; y lo que el escritor reclama del lector...es el don de toda su persona con sus pasiones, sus prevenciones, sus simpatías, su temperamento sexual, su escala de valores. Solamente esta persona se dará con generosidad; la libertad la atraviesa de parte en parte y llega a transformar las masas más oscuras de su sensibilidad... Así es que el autor escribe para dirigirse

a la libertad de los lectores y la solicita para que haga existir su obra.

(S II, pp. 101-2)<sup>16</sup>

La valoración de la literatura, a la que se le asigna la movilización de las posibilidades de desenajenación colectiva e individual, está puesta en términos que podrían provenir directamente de los *Cuadernos*.

La literatura, en cuanto es negatividad, rechazará la enajenación del trabajo; en cuanto es creación y superación, presentará al hombre como acción creadora; lo acompañará en su esfuerzo por superar su enajenación presente hacia una situación mejor.

(S II, p. 262)

En contraste con este ensayo sobre “la idea de literatura” (S II, p. 197), los escritos redactados después de los *Cuadernos* ya no se referirán más al tema de la conversión moral. Pero contienen muchos de los elementos desarrollados a propósito de la conversión en forma dispersa y asociados con toda clase de asuntos diversos que no son ni ontológicos ni morales. Reaparece fuera de su contexto original, por ejemplo, la idea de la reciprocidad entre libertades o mutualidad, en la explicación del grupo en fusión de la *Crítica de la razón dialéctica*. Los participantes del grupo “tienen una clara conciencia activa de su solidaridad con cualquiera” de los otros miembros del grupo (CRD, p. 421, cf. p. 529). “*En la praxis no hay otro, hay yo-mismos*” (CRD, p. 420).

En *San Genet*, por otra parte, la historia del escritor se inicia, como todas las historias contadas por Sartre, en la enajenación. Pero Genet genera, según Sartre, su propia recuperación, a diferencia de Baudelaire. Sin embargo, la libertad no se purifica, como esperaríamos, mediante la conversión, sino por la vía de aprender a operar en el mundo real de manera que no sea el agente el que queda en el papel de la víctima, sino otro. Esta es la relación que Genet establece con sus lectores, según Sartre. Genet consigue que “una libertad

cínica e imperiosa se les imponga, que consuma y manipule su libertad” (SG, p. 507). Aquí Sartre conserva la idea de la autoemancipación de los *Cuadernos* pero le atribuye al proceso de lograrla un resultado final altamente problemático en vez de uno ideal o utópico, como el que los *Cuadernos* asociaban con la idea de conversión moral.

En *Le diable et le bon Dieu* vemos al protagonista cambiar continuamente de papel —del mal al bien, de amigo de las clases dominantes a amigo de sus antagonistas, los campesinos; de enemigo de Dios a enemigo del diablo— sin dejar de ser, poco más o menos, el mismo. Goetz es, a pesar de su inquietud, completamente incapaz de una conversión en el sentido de los *Cuadernos*. Es verdad que a través de sus intentos fracasados de heroísmo logra comprender lo que se le ocultaba antes —el valor de la solidaridad humana, por ejemplo— y querer lo que había desdeñado. “Quiero hombres por todas partes —alrededor de mí, por encima de mí—, de manera que me oculten el cielo.” Pero su éxito no consiste más que en reconciliarse con el mundo tal como es. Sus palabras finales —“Hay una guerra que hacer y la haré”— podrían ser una ironía dirigida contra la idea utópica de una conversión capaz de cambiarnos de raíz colectivamente y de cambiar así al mundo cuyo sentido revelamos a partir de nuestra libertad.

Tanto el ensayo sobre Genet, como *El idiota de la familia*, dedicado a Flaubert, son libros acerca de individuos cuya libertad enajenada progresa hacia una emancipación; pero ésta tiene muy poco que ver con la liberación auténtica examinada antes por Sartre. Lo mismo vale, a pesar de otras diferencias, para el autorretrato contenido en *Les Mots*. En estas historias vividas nunca ocurre una conversión que pertenezca al modelo de los *Cuadernos*. Las enajenaciones descritas son realidades multiformes y las estrategias de la libertad perdida para salir de su laberinto son tan variadas como ellas. Sartre quiere salvarse, como lo llama, escribiendo; lo hace sin pausa durante 50 años y al cabo de ellos dice que no reconoce lo que ha hecho:

Quise escribir sobre el mundo y sobre mí y eso fue lo que hice. Quería ser leído y lo soy. Cuando muchos lo leen a uno se suele hablar de celebridad. Bien, soy famoso... Esta es la vida con que soñé cuando niño, y en cierto sentido ésa ha sido mi vida. Pero ella representaba otra cosa, no sé bien cuál. Y eso no lo tengo...

(SS, pp. 30-31)

Genet gana su libertad —en la medida en que Sartre afirma que tal cosa ocurre en su caso—, actuando sobre sí más que sobre las circunstancias. Se hace ladrón después de haber tratado de identificarse con el papel de ladrón que otros le han asignado. Se rescata de la enajenación mediante “el soberbio proyecto de ser causado por sí mismo” (SG, p. 73). En estrictos términos sartreanos esto es caer de una enajenación en otra peor (Collins 1980, p. 96), pero como Genet ha conseguido de esta manera ponerse en el camino de la auto-invencción, la nueva forma de enajenación constituye, a pesar de todo, un progreso respecto de la anterior, que le ha sido impuesta al niño por otros. Pero, por otra parte, ya en *Saint Genet* y más acentuadamente en *Les Mots* y en *L'Idiot*, el problema de la libertad vivida es planteado en estos casos de una manera más complicada que antes: Sartre admite que el individuo es conformado históricamente. Su libertad depende en buena medida de la de su mundo. No se puede ser libre solo, como se dice a menudo en los *Cuadernos* (CM, pp. 16, 24, 54-55, 95, 487).

En un mundo hostil no puede haber una verdadera moral. “Toda ética que no se declare imposible hoy día contribuye a la mistificación y a la enajenación de los hombres” (SG, p. 177). En la situación actual, por ende, desde que Sartre le reconoce a esta situación una influencia sobre los individuos, no puede haber una diferencia tajante entre libertad y falta de ella, entre autenticidad y mala fe. Nadie puede ser enteramente libre porque el mundo actual no lo permite. Entonces, lo que se opone a la condición de objeto en que los otros han sumido al niño Genet es, no su autenticidad, sino la

libertad enajenada en plan de responder a la situación en que ha sido precipitada. Esta es, en efecto, la línea de exposición de la historia de Genet. El mismo esquema básico preside el estudio de Flaubert, a quien Sartre trata primero en cuanto fue convertido en neurótico y pasivo, en “el idiota”, por su familia y luego, por su época y su dedicación a la literatura. Gustave, dice Sartre, “busca escapar de sus enajenaciones familiares... enajenándose en el arte” (IF, vol. III, p. 459).<sup>17</sup>

Pero la neurosis es, para Sartre, una respuesta del sujeto a la influencia de otros sobre él. “Mi análisis de su neurosis era una especie de anti-siquetría: quería mostrar a la neurosis como la solución del problema” (SS, p. 118). La libertad ya no funciona aisladamente sino que sus transformaciones son adaptaciones, reacciones a circunstancias externas. En cuanto toma posición respecto de lo que la afecta, es legítima libertad. Pero en cuanto su configuración no es sólo determinación autónoma o posición espontánea, siempre será en alguna medida enajenada. Ya no se la puede seguir calificando de auténtica en contraste con la de mala fe o enajenada. La oposición simple entre libertad auténtica e inauténtica cede el lugar, en los escritos posteriores a los *Cuadernos*, a descripciones complejas más borrosas.

El tema de la conversión en cuanto cambio que conduce a la libertad auténtica, se disgrega en la obra de Sartre después de los *Cuadernos*. La disgregación del asunto en una serie de temas menores subordinados es el resultado de, por lo menos, tres motivos diferentes, a los que nos referiremos para terminar. (a) La teoría de la conversión nunca recibe una elaboración completa. Su contexto indispensable, la proyectada moral ontológica (CM, pp. 484ss.), se queda en el estado esquemático y fragmentario que tiene en los *Cuadernos*. Sartre no produce ni ésta ni otra moral filosófica que permita considerar crítica e inmanentemente la idea de conversión.

(b) Los cambios en la teoría de la libertad a partir de la década de los 50 le impiden a Sartre seguir planteando el problema de las relaciones entre dos formas de libertad de la manera en que lo podía hacer mientras mantuvo la posición



de *El ser y la nada*. En particular, como vimos antes, si la libertad misma es en parte conformada por lo otro que ella, sus metamorfosis no proceden de ella sola ni redundan en una purificación acabada. Dicho de otro modo: después de haber abandonado la teoría de la responsabilidad absoluta de cada cual por sí mismo y por el mundo en que vive, no tiene sentido que Sartre conserve una teoría de la conversión que la concibe como un vuelco moral de la libertad que se recupera por sí misma de lo otro para sí misma.

(c) Sartre expone una idea esquemática de la conversión de la libertad pero nunca afirma con convicción la posibilidad de una realización plena de la misma. Más bien al contrario, apenas pasa a considerar la cuestión de la realidad de la libertad conversa, expresa dudas y reservas sobre la posibilidad de su existencia real. Esto ocurre tanto en los *Cuadernos* como en “¿Qué es literatura?”, los dos textos en que se trata de la libertad “después de la conversión”.

En “¿Qué es literatura?” la situación en la que las libertades coexistentes se reconocen y se respetan mutuamente —“una sociedad sin clases, sin dictadura y sin estabilidad”— es llamada una utopía. “Se trata, por cierto, de una utopía: es posible pensar esa sociedad, pero no disponemos de ningún medio práctico para realizarla” (S II, p. 197; cf. p. 266; CM, p. 54–55). Sin embargo, es preciso pensar en esta forma de libertad posterior a la conversión, pues ella “permite entrever en qué condiciones se manifestaría en su plenitud y en su pureza la idea de literatura” (S II, p. 197; cf. p. 266; CM, p. 54–55). De modo que las descripciones de las formas auténticas de la libertad que encontramos en este ensayo —salvo por la generosidad atribuida al lector— no parecen ser, de pronto, más que construcciones ideales al servicio de una tarea filosófica esclarecedora. El mismo imperativo dictado por los intereses del discurso filosófico se impone en los *Cuadernos*: la conversión de la libertad es una posibilidad de la libertad que es preciso concebir para entender adecuadamente a ésta. Es preciso que conozcamos tanto el extremo de la libertad enajenada como el de una libertad que se tiene a sí misma

de fundamento y de fin, para entender a la libertad en sus diversas posibilidades (CM, pp. 13, 17; EN, p. 670). “Uno puede concebir formalmente el reino de los fines pero no materialmente a partir de la situación dada” (CM, p. 487; cf. p. 13). Pues la situación particulariza la negación que se efectúa en ella. La *relación real* entre la libertad y el mundo obedece al esquema: “Enajenación–negación de la enajenación–nueva enajenación” (CM, p. 487).

Según esta línea de razonamiento, debemos separar a la conversión como límite de la realización pensable de la libertad, una posibilidad a la que Sartre llama “perpetuamente utópica” (CM, p. 13.), de la realidad histórica de la libertad. Que una alternativa de la enajenación sea pensable, Sartre no lo duda. Ella forma parte de la idea de libertad que Sartre se ofrece para describir en su ontología fenomenológica. Pero que esta alternativa se pueda transformar en una realidad le parece a veces altamente dudoso, otras, un sueño. En primer lugar, porque no todos los hombres parecen tener vocación y talento para la autenticidad. “Aunque es mucho más ventajoso vivir en el plano de la libertad que se tiene a sí misma por fin, la mayoría de la gente tiene dificultad en hacerlo...” (CM, p. 578). En segundo lugar: habría que haber suprimido ya todas las enajenaciones para suprimir una cualquiera de ellas, y las de todos los hombres, para que la autenticidad de uno cualquiera de ellos fuera posible. “La supresión de la enajenación debe ser universal. Imposible ser moral solo” (CM, p. 487; cf. pp. 16, 24, 54–55, 95). “La revolución histórica depende de la conversión moral. La utopía reside en que la conversión de todos a la vez, siempre posible, es la combinación menos probable (a causa de la diversidad de las situaciones)” (CM, p. 54–55; cf. p. 13). Tampoco es cuestión de oponerse a combatir firmemente contra la enajenación, pues “actuar en la historia es aceptar que el acto se vuelva otro que su concepción... Siendo la historia enajenación, es natural y lógico que toda idea histórica aparezca en la historia, para comenzar, como enajenada” (CM, p. 53). “Es obvio que una conversión es posible en teoría, pero ella implica

no sólo un cambio interior mío, sino un cambio real del otro. Faltando ese cambio histórico, no hay conversión moral absoluta” (CM, p. 16; cf. pp. 13, 17, 26).

En conclusión: la noción sartreana de “conversión moral” no pertenece, estrictamente, ni a la ontología de la existencia libre ni a los escritos biográficos, autobiográficos, sociales y políticos de Sartre. Pertenece, más bien, a cierto plan de una filosofía moral no llevado a cabo por su autor. En este plan la moral está concebida como una posibilidad del hombre a la que, sin embargo, este accede desde fuera, mediante una conversión. El mundo del que procede el converso a la moral, en el sentido de Sartre, es el de la religión cristiana. En este mundo, piensa Sartre, el hombre es inesencial por diversas razones, pero, principalmente, porque carece de creatividad. Convertirse equivaldría, en este caso, a pasar de la religión a la moral y supondría recuperar el hombre para sí la creatividad que la religión le atribuye a Dios. La conversión de la que depende este cambio se efectuaría mediante un tipo peculiar de reflexión de la persona sobre sí misma. Esta reflexión revela paradójicamente el valor absoluto del hombre, por una parte, y, por la otra, su absoluta contingencia, fragilidad y finitud. La posibilidad de una conversión en el mundo actual es una posibilidad ideal o utópica, según Sartre. La moral es hoy tan necesaria como imposible.

NOTAS

1. Jeanson 1980, pp. 135, 209, 218–20. El original francés de este libro es del año 1947. Asimismo, de Beauvoir 1947, p. 67. Sartre mismo llama a EN “una eidética de la mala fe” en S IV, p. 196 n.
2. Para la ontología la libertad auténtica es “ce nouvel aspect de l’être” (EN, p. 722).
3. TE, p. 80: “espontaneidad monstruosa”. Cf. pp. 62–64, 74, 78.
4. EN, p. 75. “Para captar la libertad...es preciso colocarme en el plano de la reflexión” — *ibid.*; cf. p. 77.
5. La expresión “cómplice” para calificar a la reflexión impura es, me parece, la versión francesa del *mitmachen* de Husserl. Se refería éste a la reflexión que en vez de desolidarizarse de la conciencia intencional “natural” la acompaña en su función de darle una presencia a lo mundano, a los objetos. La conciencia como espontaneidad negativa desaparece y la reflexión cómplice no llega a conocer que es ella la que hace posible la presencia del mundo y de todas las objetividades en él.
6. EN, p. 209; mundo síquico y *ego* son sinónimos.
7. André Gorz 1977, pp. 16n., 423, critica la interpretación de Jeanson en la cual la moral depende de “valoriser la valeur”, un motivo ajeno al pensamiento de Sartre. Cit. por R. V. Stone, Introducción a Jeanson 1980, pp. xxiii–xxiv.
8. Sobre este pasaje y su relación con la idea de una libertad auténtica llama la atención Busch 1975.
9. Sartre le reprocha a Heidegger, fenomenólogo como él, de “manchar [una clasificación ontológica] con una preocupación ética” (EN, p. 651).
10. Considérense las diferencias entre (a) conversión moral: CM, pp. 55, 488–570; (b) conversión reflexiva o a la reflexión pura: CM, pp. 78, 433; (c) conversión colectiva o universal: CM, pp. 16, 24, 54, 487; (d) conversión permanente: CM, pp. 12, 27; (e) conversión absoluta a la intersubjetividad: CM, p. 421; (f) conversión del alma o de la posesión en propiedad: CM, p. 379.
11. “La libertad se aprisiona mediante su elección libre; eligiendo al mundo ella elige que el mundo la refleje a ella en el elemento del ser, esto es, ser objeto para sí misma. Y como ella es pura conciencia electora *del* mundo y mera conciencia no-tética (de) sí misma, el mundo le devuelve su elección como hipoteca sobre ella misma. El mundo es aquello mediante lo cual la elección de la libertad se torna *destino* para la libertad.” CM, p. 370; cf. p. 374.
12. En *El ser y la nada* la enajenación es, principalmente, la de la conciencia o del para-sí: EN, p. 712; cf. CM, pp. 118–120. En *Critique*

*de la raison dialectique* se trata, antes que nada, de la lucha del hombre con la materia a la que tiene que transformar. El organismo humano sólo puede modificar el campo material haciéndose materia inerte, objetivándose. “La objetivación es enajenación” (CRD, p. 34; cf. p. 286n.; CM, p. 70). Además, la historia humana se ha desarrollado en “el medio de la escasez”. Aunque la escasez es un hecho contingente, determina las relaciones sociales: la lucha y los conflictos que impiden la reciprocidad entre los hombres generan diversas formas de enajenación (CRD, p. 349n.). En CM la enajenación tiene diversos orígenes y alcances. Una definición general dice: “Por enajenación entendemos un cierto tipo de relación que el hombre tiene consigo, con otros y con el mundo en la que pone la prioridad ontológica del otro. El otro no es una persona determinada, sino una categoría o si se quiere, una dimensión, un elemento. No hay un sujeto o un objeto privilegiado que deba ser entendido como otro, sino que todo puede ser otro y lo otro puede ser todo. Es solamente una manera de ser” (CM, p. 396; cf. pp. 422–26). Considérense los siguientes usos diversos de la palabra enajenación: (a) enajenación por los valores: CM, pp. 16, 66–67; (b) enajenación moderna, un mal menor: CM, pp. 31, 71; (c) la historia como enajenación del espíritu, de las ideas, de las acciones: CM, pp. 53–61, 114, 396–97; (d) elección libre como enajenación: CM, pp. 370–72, 429–32.

13. “Dios, causa sui, es decir, el existente cuyo ser es infinitamente rico e infinitamente fuerte” (CM, p. 153; cf. pp. 159, 533).

14. Cf. “Qu’est-ce que la littérature?”, S II, pp. 107–8, 261–62, 266, 276, 288.

15. Cf. CM, pp. 524, 526, 530, 531, 538–39, 543.

16. Cf. pp. 105, 108–9, 111.

17. Sobre el origen de la enajenación en la vida familiar, véase, IF, vol. I, pp. 94, 176, 324, 383, 570.

## Vargas Llosa sobre Sartre y Camus

*Entre Sartre y Camus* de Mario Vargas Llosa (1981), es un pequeño e interesante libro que reúne trabajos del novelista peruano sobre los dos autores franceses. Estos trabajos se habían ido publicando en diarios y revistas hispanoamericanos a lo largo de 20 años en diversos países. Se trata de una colección desigual de ensayos y de escritos de ocasión, redactados por Vargas Llosa entre 1962 y 1981. Contiene desde ensayos en sentido propio hasta reseñas de libros y noticias de polémicas y de campañas literarias parisinas, enviadas por el autor desde Francia a revistas peruanas, argentinas y otras. Todo menos el Prólogo había sido publicado antes. El título del libro es equívoco: no refleja el contenido del volumen y la explicación que ofrece el mismo Vargas Llosa en el Prólogo (pp. 9 y 14) nos informa sobre las razones por las que los dos escritores franceses le interesan al autor todavía y desde hace más de 20 años, pero no sobre los estudios que les dedicó ocasionalmente y publica aquí. La unidad de *Entre Sartre y Camus* reside en la referencia directa o indirecta a los dos franceses; fue una buena idea ordenar estos trabajos cronológicamente pues carecen de una relación más estrecha entre sí. Su interés principal consiste en que se trata de escritos de Vargas Llosa, y en que, además de ofrecer información biográfica, exhiben algunas de las extraordinarias cualidades del autor como crítico literario. Su juicio sobre los méritos artísticos de la obra de Camus es muy acertado. Describiendo el interés de Sartre por el tercer mundo dice: “Muchos años antes de que el Tercer Mundo se pusiera de moda, *Les Temps Modernes* dedicaba artículos a los problemas de estos países y yo recuerdo, por ejemplo, haber descubierto en sus páginas, en 1954 ó 1955, la existencia del

cubano Alejo Carpentier” (p. 127).

De los autores discutidos en estos trabajos sólo Simone de Beauvoir nos parece evaluada con impecable simpatía y justicia. Vargas Llosa le dedica reseñas a dos libros suyos; estima que escribió la mejor novela existencialista (pp. 36, 59) y que la técnica y el tema de *Les Belles Images*, “un libro ceñido y excelente” (p. 61), son interesantes y novedosos. Honra algunas de las ideas de la escritora sobre las mujeres y sobre el mismo Sartre, haciéndolas suyas, y ofrece una defensa inteligente y decidida de Simone de Beauvoir contra quienes la acusan de haber ventilado sus asuntos privados en sus obras. “Quienes la acusan de exhibicionista”, dice Vargas Llosa, “no han comprendido que la literatura es, por antonomasia, un oficio impúdico” (p. 39).

A propósito de Sartre y de Camus, en cambio, no se puede decir que Vargas Llosa esté siempre dispuesto a ejercer su mejor juicio y voluntad. La verdad es que ciertos aspectos de la presentación que tenemos por delante los deja relativamente malparados, y no siempre por razones aceptables. Pues no son divergencias de opinión entre Vargas Llosa y los franceses las que originan los malentendidos que el libro contiene; en el *Prólogo* el autor dice, por ejemplo, que acabó “dándole la razón a Camus dos décadas después de habérsela dado a Sartre” (p. 9). Esta mudanza de opinión tiene que ver, principalmente, con el valor que Vargas Llosa le reconoce a las ideas políticas y morales de Sartre y Camus. Pero hay otros aspectos del juicio y la actitud de Vargas Llosa que son tan importantes para el contenido de este libro como aquel cambio de opinión, y que suscitan dudas y reservas en el lector.

De Sartre Vargas Llosa está separado, mucho más que por diferencias políticas, por su misología, por su creencia que la literatura es el fruto de facultades irracionales (pp. 57, 111) y su temor a lo que llama “la dictadura de la razón” (p. 118). Como consecuencia de ello opera constantemente con representaciones según las cuales hay un antagonismo entre las ideas y la realidad: aquellas son abstractas y ésta,

concreta (pp. 17, 18, 57, 74, 76 et passim); los “mecanismos conceptuales” (p. 110) y la “aplastante racionalidad” (p. 119), se oponen a la “intuición, el azar, el sueño, lo obsesivo que acompañan y orientan a la inteligencia en la creación literaria” (p. 111). A causa de esta diferencia, que es una de actitud, de convicciones e intereses básicos, se equivoca Vargas Llosa incluso como crítico literario en el caso de Sartre, siendo que en general es un juez admirable en este terreno. Resulta, por ejemplo, que *Huis clos*, *Les main sales*, la colección titulada *Le mur*, le parecen, hoy por hoy, irremediabilmente anacrónicas (pp. 112, 116), y que —no obstante *Les mots*, esa maravilla de las letras autobiográficas, llena de sentimentalidad irónica— le niega a Sartre todo sentido del humor y capacidad de gozar (pp. 118, 119). La incompreensión de Vargas Llosa hacia Sartre como pensador es aún mayor; ella no resulta, sin embargo, de un desconocimiento de la obra ensayística de Sartre sino de algo que quizás se podría llamar un rechazo de la profesión pensante como tal. En efecto, los términos mismos en los que Vargas Llosa expresa sus relaciones con Sartre corroboran que hay aquí una diferencia más profunda que la que separa a quienes difieren de opinión.

Sartre, esa “máquina de pensar” (pp. 57, 109, 118, 120), “contribuyó, con más talento que nadie, a la confusión contemporánea” (p. 115). Sin embargo, “es, todavía, un espectáculo que hechiza, aún cuando se tenga la sospecha o la certeza de que esa formidable pirotecnia, ese *blitzkrieg* intelectual, encubre sofismas e injusticia” (p. 110). Vargas Llosa expresa, con todo, gratitud hacia Sartre, y cree que fuera de Flaubert ha sido el autor más influyente en su formación. Esta influencia no pudo consistir, por lo visto, ni en enseñarle a pensar ni en participarle verdades dignas de ser conservadas. ¿En qué, entonces? En “Sartre, veinte años después”, de 1978, y en “El Mandarín”, de 1980, habla Vargas Llosa de su dependencia juvenil de Sartre, de la manera como lo salvó del provincianismo, del esteticismo, del cinismo. Lo curioso es que el beneficio recibido y reconocido no consiste en la verdad de las ideas o en su contenido pensado, sino en un efecto late-



ral, azaroso de las mismas. “Si sus tesis eran ciertas, es otra cuestión... Lo importante es que eran útiles: nos ayudaron a organizar nuestras vidas, fueron una guía valiosa en los laberintos de la cultura y la política y hasta en los asuntos más privados del trabajo y la familia” (p. 120).

De sus relaciones con Albert Camus puede hablar Vargas Llosa de otra manera: desde luego no son para él pura cosa del pasado. El ensayo más extenso de la colección, “Albert Camus y la moral de los límites” (pp. 79–108), escrito en 1975, explica convicciones que Vargas Llosa comparte entonces y hasta hoy con Camus, según afirma en el Prólogo. Sobre la moral camusiana que prohíbe mentir y matar por una causa, dice: “Esta ‘utopía relativa’ ¿resulta a simple vista demasiado remota? Tal vez, sí; pero ello no la hace menos deseable, y sí más digna que otros modelos de acción contemporánea” (p. 103). Al final del ensayo agrega: “Quiero terminar refiriéndome a un aspecto de las opiniones de Camus en que me hallo muy cerca de él” (p. 105). Se trata de las relaciones entre el artista y el gobernante; estos dos tipos de hombre se oponen a propósito de la libertad como su amigo y defensor contra su enemigo y natural abusador. Vargas Llosa, que explica mal las ideas de Sartre (véase la presentación del concepto de compromiso, por ejemplo, pp. 123–24), presenta las de Camus con precisión, vivacidad y elocuencia.

La tendencia totalitaria de la sociedad y de la política contemporánea, que Camus representó en dramas y narraciones y que le inspiró algunos de sus mejores ensayos, ocupa también en la experiencia de Vargas Llosa un lugar importante. La llamada moral de los límites se refiere a las relaciones del hombre con la naturaleza y con otros hombres, a cualquier forma de ejercicio de poder y de actitud que se adopte respecto de sí y de los demás. Vargas Llosa, más interesado en las cosas políticas en sentido estrecho que en los demás aspectos de esta moral, la designa también como “reformismo libertario” y confiesa que ha acabado abrazando esta manera de pensar (p. 9). De modo que sobre la base del *Prólogo* escrito en 1981 para esta reedición del ensayo y de los aspectos ya

mencionados de la moral de los límites, se podría creer que Vargas Llosa está, efectivamente, optando por la manera de pensar de Camus y en contra de la de Sartre, como sostiene. No es así del todo, sin embargo. Desde luego, la posibilidad general de optar entre Sartre y Camus carece de sentido: no puede haber nada más artificial que reducir a dos autores tan diferentes al rol de extremos de una alternativa. Vargas Llosa no se pone tampoco, salvo en la frase que sirve de título poco feliz al libro, en esta posición. La prueba de que entiende a Camus mejor de lo que a veces parece está en la complejidad problemática de su juicio sobre este escritor. Voy a terminar esta nota reseñando los aspectos más salientes de la discusión de Camus por Vargas Llosa.

Las reseñas tempranas de libros póstumos de Camus —el primer tomo de los *Carnets* aparece en 1962, el segundo en 1965— traen las mejores páginas de Vargas Llosa sobre Camus. Celebran al narrador, al espíritu artístico y descriptivo, máximamente logrado “al evocar la naturaleza o el paisaje urbano”. “Cada vez que habla de las calles de una ciudad, de un árbol, del cielo, de las playas, aparece el gran estilista: la prosa cobra colorido, fervor y una majestuosa desenvoltura” (pp. 18–19; cf. p. 81). “Jamás comprenderé que se haya atribuido el papel de un dictador de conciencia para cuestiones políticas a este delicado poeta puro capaz de considerar a los miserables habitantes de los pueblos kabilas como simples ingredientes del paisaje y ni siquiera los más interesantes” (p. 20). “En cambio, cuando Camus medita sobre ‘la existencia’ y ‘la vida en general’ se limita a exponer, con fórmulas apenas distintas, viejas concepciones de un pesimismo paralizante” (p. 21). Pero, más que las reflexiones y confesiones sobre la literatura, lo que denuncia una vocación artística preponderante en los *Carnets* son las páginas que constituyen literatura en sí mismas. En los dos volúmenes abundan las anécdotas recogidas en la calle y susceptibles de convertirse en relatos o novelas. “Este género de apropiación anecdótica de la realidad es privativo del creador de ficciones” (pp. 44–45).

“Albert Camus y la moral de los límites” es del año 1975

y representa un vuelco completo en la posición de Vargas Llosa frente a Camus. Por “no haber entendido hasta entonces *L’homme revolté*”, dice, no había visto el acierto de Camus en materia política, ni la actualidad de sus ideas morales. La “nueva figura que tengo de Camus” (p. 80) es la de un filósofo (p. 82) provinciano (pp. 80–89), hombre de la frontera entre Europa y África, Occidente e Islam (pp. 90–92) y miembro de una comunidad minoritaria privilegiada, los europeos de Argelia (pp. 100–101). Esta reinterpretación de Camus es mucho más compleja y madura que la temprana, construida a partir de la oposición simplista entre el pensador y el artista. Ahora, en cambio, Vargas Llosa nos ofrece un ensayo que contiene las 75 mejores páginas de todo el libro: animado de un auténtico interés en la persona y en las obras de Camus —interés que falta en la mayoría de los escritos sobre Sartre— dice también mucho de su autor. Vargas Llosa compara de manera expresa, en numerosos pasajes, sus propias experiencias y convicciones con las de Camus (pp. 79, 80, 81, 102, 105, 106, 107, 108); pero también allí donde los motivos de su interés en Camus no están explicados ellos se hacen a menudo visibles para el lector a la luz de lo que sabe sobre Vargas Llosa. También resulta muy elocuente la selección de los temas de Camus que retienen su atención: ella está claramente dictada por el curso de la vida y la carrera del escritor hispanoamericano de éxito en las décadas del 60 y el 70. Los asuntos que ambos escritores, Vargas Llosa y Camus, tienen más obviamente en común son: las experiencias de la vida en Europa y de la vuelta al país de origen; el interés en el tema de la violencia; el conocimiento de primera mano del ‘tercer mundo’ y la consiguiente posibilidad literaria de oponer a la vida citadina e histórica, otras formas de vida fuera de la ciudad y de la historia en el sentido europeo del término. Además: la reflexión nacida de haber padecido presiones políticas de los que quieren usar al escritor para fines que él no está dispuesto a reconocer como los suyos propios; la preocupación por lo que Vargas Llosa llama “el problema social” (p. 100); la defensa de la libertad

individual y del derecho a establecerse en otras esferas de actividad que la política. También, el derecho a luchar contra la opresión del estado y contra los intereses históricos que se disputan el presente.

De esta discusión de Camus salimos convencidos que Vargas Llosa tiene, en efecto, tal como él lo dice, mucho en común con el francés. No es raro, por tanto, que le sirva de inspiración y de guía. Ello no implica, sin embargo, que la interpretación de Camus como filósofo moral capaz de ofrecer soluciones a las perplejidades políticas de un intelectual hispanoamericano sea aceptable como Vargas Llosa la propone. No lo es. En primer lugar, porque Camus es un pensador poco claro al que, en cuanto pensador, le interesa mucho más la moral que la política. ¿Quién estaría dispuesto a sostener en serio, con argumentos que se expongan a la crítica, que la “moral de los límites”, o incluso, que cualquier otra moral conocida, es adecuada y suficiente para orientarnos en materias políticas y servir de justificación satisfactoria para nuestras decisiones y compromisos políticos? La noción de que las relaciones del individuo con el estado, o con el curso general de la historia se pueden comprender, o incluso efectuar, en términos puramente morales, no es convincente. La política tiene dimensiones y momentos con los que las morales conocidas no saben, literalmente, qué hacer. ¿Qué moral puede preparar a sus discípulos para un uso parejamente razonable de un gran poder? Sin embargo, Vargas Llosa presupone de manera tácita esta noción de la moral que prepara adecuadamente para la acción política, sin reparar en que “el problema social” es, en efecto, un problema social y político, no uno primera y principalmente moral.

Por último: la idea de una moral de los límites es puramente negativa, o no puede sino prohibir, y por ello es particularmente inadecuada para orientar en una situación práctica, y de poca ayuda para resolver problemas concretos. No que Vargas Llosa le atribuya todas estas funciones a la moral de Camus. Lejos de ello, nos habla de las ideas de Camus en tono más bien confesional y autobiográfico. A él estas ideas

le han servido, en ocasiones, pero no las propone como receta general, ni se las recomienda a otros. Ciertos aspectos de su ensayo sugieren, por el contrario, que él mismo suele estar por encima y más allá de toda la manera de pensar y de sentir de Camus. Esta doble apreciación del valor de las ideas morales de Camus por Vargas Llosa, que a veces las declara las mejores de nuestro tiempo y a veces las presenta como residuos de otro tiempo, es el último punto a que nos referiremos aquí.

Sólo como fuente de ideas y argumentos contra las presiones de totalitarios y terroristas, y como inspiración para defender los derechos del escritor que elige sus fidelidades y dedicaciones, entra a tener autoridad para Vargas Llosa la moral de Camus. No trata al francés como un moralista al que debe respeto en todo sentido y todo el tiempo, como lo demuestran las elocuentes páginas sobre el provincianismo de Camus. El hombre de mundo, el cosmopolita, puede, si lo quiere, describir como provinciano al hombre al que para ciertos efectos presenta como su guía moral. La caracterización de una persona como ‘provinciana’ no es, por cierto, pura y exclusivamente estética, sino que también y al propio tiempo, ética. El mismo Vargas Llosa lo explica así: no sólo el estilo de Camus (pp. 86–87), sino también algunos de los “valores que Camus cultivó y defendió con pasión” (p. 88), son provincianos. “Hay en el estilo de Camus un cierto anacronismo, una solemnidad y un amaneramiento que es imposible no asociar con esos caballeros del interior que lustran sus botines y se enfundan su mejor traje cada domingo para dar vueltas a la Plaza oyendo la retreta” (p. 86). “En el buen sentido de la palabra, hay en su prosa una constante afectación: una gravedad sin tregua, una absoluta falta de humor y una rigidez muy provincianas. Se trata de un estilo estatuario en el que, además de su admirable concisión y de la eficacia con que expresa la idea, el lector advierte algo *naif*; un estilo endomingado, sobre el que flota, impregnándolo de un airecillo pasado de moda, un perfume de almidón” (p. 87). Camus, muy provincialmente, cultiva

“géneros extinguidos, como las cartas, por ejemplo” (p. 87), y defiende valores “desterrados ya de la ciudad, es decir del mundo de los solitarios y los cínicos: el honor y la amistad” (p. 88). El honor del que habla Camus, explica Vargas Llosa, es “la vieja *honra* medieval española, es decir ese respeto riguroso de la dignidad propia, ese acuerdo de la conducta con una regla íntimamente aceptada que, si se rompe, por debilidad de uno o acción ajena, degrada al individuo” (p. 88). “En cuanto a la amistad —forma de relación que, aparentemente, se halla en vías de extinción: los hombres hoy son más aliados, cómplices (eso que se designa con fórmulas como ‘compañero’, ‘correligionario’ o ‘camarada’), que amigos— Camus no sólo vio en ella la más perfecta manera de solidaridad humana, sino el arma más eficaz para combatir la soledad, la muerte en vida... La desaparición de la amistad, esa manera de perder el tiempo que es de todos modos supervivencia de la provincia, era para Camus una de las tragedias de la vida moderna, uno de los síntomas del empobrecimiento humano. Él cultivó la amistad como algo precioso y exaltante, y los textos que escribió sobre sus amigos...son los únicos en que se permitió a veces (algo a lo que era alérgico) revelar su intimidad” (pp. 88–89).

## Bibliografía

### OBRAS DE JEAN-PAUL SARTRE

- AR *L'âge de raison*. Paris: Gallimard, 1945.
- B *Baudelaire*. Paris: Gallimard, 1947.
- BEM *Between Existentialism and Marxism*. London, 1974.
- CDG *Les carnets de la drôle de guerre*. Paris: Gallimard, 1983.
- CM *Cahiers pour une morale*. Ed. por Arlette Elkaïm-Sartre. Paris: Gallimard, 1983.
- CRD *Critique de la raison dialectique*. Paris: Gallimard, 1960.
- DD *Le Diable et le bon Dieu*. Paris: Gallimard, 1951.
- EH *L'existentialisme est un humanisme*. Paris: Nagel, 1946.
- EN *L'être et le néant*. Paris: Gallimard, 1949. (Primera edición: 1943).
- ETE *Esquisse d'une théorie des émotions*. Paris: Hermann, 1939.
- I *L'imaginaire: Psychologie phénoménologique de l'imagination*. Paris: Gallimard, 1940.
- IF *L'idiot de la famille: Gustave Flaubert de 1821 à 1857*. Paris: Gallimard, 1971-72. 3 vols.
- LC *Lettres au Castor et à quelques autres*. Ed. por Simone de Beauvoir. Paris: Gallimard, 1983. 2 vols.
- M *Les mots*. Paris: Gallimard, 1964.
- MA *La mort dans l'âme*. Paris: Gallimard, 1949.
- MS *Les mains sales*. Paris: Gallimard, 1948.
- Mur *Le mur*. Paris: Gallimard, 1939.
- N *La nausée*. Paris: Gallimard, 1938.
- S I *Situations*, I. Paris: Gallimard, 1947.
- S II *Situations*, II. Paris: Gallimard, 1948.
- S III *Situations*, III. Paris: Gallimard, 1949.
- S IV *Situations*, IV. Paris: Gallimard, 1964.
- S IV<sub>e</sub> *Situaciones*, IV. Traducido por María Scuderi. Buenos Aires: Losada, 1977.
- SG *Saint Genet: comédien et martyr*. Paris: Gallimard, 1952. En *Œuvres complètes de Jean Genet*, I.
- SS *Sartre in the Seventies, Interviews and Essays*. Traducido por P. Auster y L. Davis. London: A. Deutsch, 1978.
- Sursis *Le sursis*. Paris: Gallimard, 1945.

- T *Théâtre*. Paris: Gallimard, 1947.
- TE *La transcendance de l'ego: Esquisse d'une description phénoménologique*. Paris: Vrin, 1978. (Primera edición: 1936).
- V *Visages*. Paris: Seghers, 1948.
- VE *Vérité et existence*. Texte établi et annoté par Arlette Elkaïm-Sartre. Paris: Gallimard, 1989.
- WD *The War Diaries*. Traducido por Q. Hoare. New York: Pantheon Books, 1984.

## OTRAS OBRAS CONSULTADAS

- Anderson, Thomas C. [1979]. *The Foundation and Structure of Sartrean Ethics*. Lawrence: The Regents Press of Kansas.
- Barnes, Hazel I. [1981]. *Sartre & Flaubert*. Chicago: University of Chicago Press.
- Bauer, George H. [1969]. *Sartre and the Artist*. Chicago: University of Chicago Press.
- Beauvoir, Simone de [1947]. *Pour une morale de l'ambiguïté*. Paris: Gallimard.
- Beauvoir, Simone de [1958]. *Mémoires d'une jeune fille rangée*. Paris: Gallimard.
- Beauvoir, Simone de [1963]. *La force des choses*. Paris: Gallimard.
- Beauvoir, Simone de [1983]. *La Ceremonia del Adiós seguido de Conversaciones con Jean-Paul Sartre, Agosto-Septiembre de 1974*. Traducido por J. Sanjosé Carbajosa. Buenos Aires: Sudamericana.
- Bernstein, Richard J. [1971]. *Praxis and Action: Contemporary Philosophies of Human Activity*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Busch, Thomas W. [1975]. "Sartre: The Phenomenological Reduction and Human Relationships". *Journal of the British Society for Phenomenology*. 6: 55-71.
- Caws, Peter [1979]. *Sartre*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Charmé, Stuart L. [1984]. *Meaning and Myth in the Study of Lives: A Sartrean Perspective*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Cohen-Solal, Annie [1987]. *Sartre: A Life*. Traducido por A. Cancogni.



- New York: Pantheon Books.
- Collins, D. [1980]. *Sartre as Biographer*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Comesaña, Gloria M. [1980]. *Alienación y libertad: la doctrina sartreana del otro*. Valencia: Universidad de Carabobo.
- Contat, Michel y Michel Rybalka [1970]. *Les Écrits de Sartre*. Paris: Gallimard.
- Davies, Howard [1985]. "Les Mots as Essai sur le Don: Contribution to an Origin Myth". En *Sartre after Sartre*, pp. 57-72.
- Fatone, Vicente [1948]. *El existencialismo y la libertad creadora*. Buenos Aires: Argos.
- Fell, Joseph P. [1979]. *Heidegger and Sartre: An Essay on Being and Place*. New York: Columbia University Press.
- Flynn, Thomas R. [1984]. *Sartre and Marxist Existentialism: The Test Case of Collective Responsibility*. Chicago: University of Chicago Press.
- Fornet-Betancourt, Raúl [1989]. *Introducción a Sartre*. México: Ediciones de la Universidad La Salle.
- Frankena, William [1973]. *Ethics*. Englewood Cliffs: Prentice Hall.
- Glynn, Simon, ed. [1987]. *Sartre: An Investigation of Some Major Themes*. Aldershot, Hants: Avebury.
- Gorz, André [1977]. *Fondements pour une morale*. Paris: Galilée.
- Hartley, Anthony [1964]. "A long bitter, sweet madness: An interview with Sartre". *Encounter*. 22: 61-63.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Aesthetik*. Mit einer Einführung von Georg Lukács. Nach der zweiten Ausgabe Heinrich Gustav Hothos (1842) redigiert und mit einem ausführlichen Register versehen von F. Bassenge. Frankfurt a. M.: Europäische Verlagsanstalt, s/f., 2. Auflage. 2 vols.
- Heidegger, Martin [SZ]. *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer, 1953. 7. unveränderte Auflage.
- Jeanson, Francis [1959]. *Sartre par lui-même*. Paris: Seuil.
- Jeanson, Francis [1965]. *Le problème morale et la pensée de Sartre*. Paris: Seuil.
- Jeanson, Francis [1974]. *Sartre dans sa vie*. Paris: Seuil.
- Jeanson, Francis [1980]. *Sartre and the Problem of Morality*. Translated from the French and with an Introduction by R. V. Stone. Bloomington: Indiana University Press.
- Jolivet, Régis [1967]. *The Theology of the Absurd*. Westminster, MD:

- Newman Press.
- Kosigk, Friedrich von [1969]. *Philosophie und politische Aktion bei Jean-Paul Sartre*. München: Beck.
- Merleau-Ponty, Maurice [1945]. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard.
- Müller, Max [1964]. *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart*. Heidelberg: Kerle.
- Peyre, Henri [1968]. *Jean-Paul Sartre*. New York: Columbia University Press.
- Plantinga, Alvin [1958]. "An Existentialist's Ethics". *Review of Metaphysics*. 12: 235-256.
- Sartre after Sartre*. Special issue edited by Fredric Jameson. *Yale French Studies*. n° 68 [1985].
- Silverman, H. J. y F. A. Elliston, eds. [1980]. *Jean-Paul Sartre: Contemporary Approaches to his Philosophy*. Pittsburgh: Duquesne University Press.
- Sotelo, Ignacio [1967]. *Sartre y la Razón Dialéctica*. Madrid: Tecnos.
- Theunissen, Michael [1965]. *Der Andere: Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*. Berlin: W. de Gruyter.
- Thévenaz, Pierre [1962]. *What is Phenomenology? and other essays*. Traducido por J. M. Edie, C. Courtney y P. Brockelman. Chicago: Quadrangle.
- Vargas Llosa, Mario [1981]. *Entre Sartre y Camus*. Río Piedras: Huracán.
- Wacquez, Mauricio [1977]. *Conocer Sartre y su obra*. Barcelona: Dopesa.
- Wahlels, Alphonse de [1962]. "Sartre et la raison dialectique". *Revue Philosophique de Louvain*. 60: 79-99
- Warnock, M. [1960]. *Ethics since 1900*. London: Oxford University Press.

## Índice analítico

- acción, 14, 19, 20, 21, 23, 30, 37, 40, 41, 44-48, 55, 57, 60, 67-69, 73, 75, 83, 84, 89-90, 92, 93, 94, 96-98, 101-106, 109, III, 128, 129, 136, 151, 159, 161, 170, 174, 175, 177, 182, 194, 198
- actividad, 7, 20, 42, 45, 46-48, 55, 57, 66, 85, 88, 99, 175
- agente, 83-87, 89, 90, 106, 108, III
- alienación, 13, 71, 73, 87, 88, 93, 94, 110
- ambigüedad, 17, 78, 107, 108, 135
- amistad, 10, 11, 26, 199
- amor, 99, 167
- anarquía, 10
- Anderson, Thomas C., 91, 93
- angustia, 150
- antropología, 54-58, 60
- Aristóteles, 83, 90
- arte, 1, 3, 8, 15, 17, 25
- artista, 15, 23, 194, 196
- ausencia, 3, 26
- autenticidad, 9, 123, 131, 132, 133, 135, 139, 142, 146, 147, 149, 152, 154-156, 159-163, 166, 181, 185, 188
- azar, 21
- Ballanche, 127
- Barrès, M., 128
- Baudelaire, Charles, 1, 12, 13, 18, 22, 23, 24, 180, 181, 183
- Beauvoir, Simone de, 91, 114, 115, 117-122, 129, 130, 132, 137, 192
- Bergson, Henri, 119
- Bernstein, Richard J., 91
- bien, 106, 183
- Blévine, Olivier*, 8
- Bordurin*, (el pintor), 8
- buena fe, 13, 146
- burguesía, 9, 10, 11, 26, 43, 93, 129, 181
- Busch, Thomas W., 148
- Calder, Alexander, 17
- Camus, Albert, 10, 11, 12, 191-200
- carácter, 3, 19, 20, 25, 88, 153
- carencia, 159, 160, 168, 169, 176
- Carpentier, Alejo, 192
- causa, *causa sui*, 51, 58, 72, 136, 142, 169, 170, 173, 175, 184
- ceremonia, 5
- ciencia, 24, 30, 32, 40, 56, 58, 89
- comprensión, 59-61, 64-67
- compromiso, 27, 35, 96, 97, 126, 140, 194
- conciencia, 2, 12, 13, 14, 20, 21, 22, 25, 35, 36, 37, 38, 39, 43, 51-53, 57, 58, 75, 107, 114, 115, 122, 125, 126, 130, 138-141, 144, 145, 150, 157, 169, 177
- conflicto, 14, 15, 43, 88, III, 140, 164, 165
- conocimiento, 24, 25, 32, 34, 41, 62, 114, 119

NOTA. Este índice remite a la edición impresa, cuya paginación no coincide con la de esta edición electrónica. Típicamente, un nombre que según el índice figura, digamos, en la pág. *n*, puede hallarse en la pág. *n-1*, *n-2*,..., y hasta *n-8*. La diferencia crece a medida que el libro avanza.

198 GERENCIA DEL TIEMPO

- Contat, Michel, 11, 97  
 contingencia, 50, 142, 148, 159, 161, 163, 177, 189  
 contradicción, 48, 51, 52, 96, 100, 105-110  
 conversión, 72-75, 87, 94, 98, 131-189  
 Corbin (traductor de Heidegger), 124  
 cristianismo, 29, 136, 137, 155, 188  
 crítica literaria, 23, 191, 193  
 cuento, 18  
 cuerpo, 7, 13, 16, 32, 114, 165, 166
- decisión, 10, 19, 21, 22, 37, 57, 59, 67  
 dependencia, 3  
 derecho, 5, 105, 106, 108, 109  
 Descartes, René, 32, 113, 119, 127  
 desmaterialización, 17  
 destino, 22, 55, 89, 124, 126, 155, 162  
 determinación, 7, 16, 19, 23, 35, 37, 38, 48, 65, 94, 107, 145  
 dialéctica, 42, 43, 48, 99  
 dibujo, 16  
 Dios, 29, 30, 33, 35, 41, 47, 51-53, 58, 82, 92, 117, 133, 134, 136, 137, 159, 164, 168-170, 172, 173, 176, 177, 178, 183, 189  
 distancia, 6, 7, 36, 150  
 don, 77  
 Dos Passos, John, 21, 22  
 drama, 18, 19, 20  
 dualismo, 1, 17
- Edipo*, 89  
 elección, 2, 37, 39, 62, 85, 87, 97, 147, 149, 152, 155, 156, 160  
 elección originaria, 12, 19, 23, 86, 150, 168, 180
- Elkaïm-Sartre, Arlette, 76, 81  
 empresa humana, 21, 44, 84, 86, 87, 97, 121, 129, 141, 159, 167  
 enajenación, 54, 101, 131, 133, 135, 139-142, 155-157, 171, 172, 174, 177, 180-184, 187, 188  
 ensayo, 18, 23, 55, 78, 79, 193  
 escritor, 24  
 escultura, 15, 17, 18  
 esencia, 2, 14, 31, 33, 40, 92, 124, 127, 135  
 espacio, 4, 6  
 especie humana, 2, 127  
 esperanza, 72, 123  
 espíritu, 6, 7, 64, 157  
 espontaneidad, 139, 141, 142, 145, 146, 149  
 existencia, 2, 3, 6, 9, 10, 18, 19, 33, 34, 38, 39, 44, 50, 52, 59, 61, 64-66, 74, 85, 87, 89, 99, 100, 101, 111, 122, 123, 125, 127, 128, 132, 139, 142, 158, 196  
 existencialismo, 35, 42, 46, 78, 89, 135, 191  
 experiencia, 13, 14, 15, 19, 20, 22, 58-60, 63, 64, 66, 67, 83, 96, 129  
 expresión, 6, 24, 27
- facticidad, 142  
 fascismo, 129  
 fenómeno, 122  
 fenomenología, 13, 46, 75, 83, 113, 115, 116, 119, 120, 122, 123, 130, 134, 149, 171, 179  
 fetiche, 7  
 filosofía, 2, 3, 4, 18, 29-69, 71-72, 79, 81-111, 113-116, 118-121, 123, 124, 127, 130, 136, 147, 178  
 filósofo, 1, 3, 15, 17, 18, 43, 54, 78, 79, 120, 126, 129, 148, 197  
 fin, 2, 15, 30, 31, 37, 39, 42-46, 48,

- 53, 58, 60, 68, 75, 84, 96, 97, 99, 102, 103, 106, 109, 143, 148, 151, 160, 165, 169, 170, 187
- Flaubert, Gustave, 18, 23, 25, 26, 183, 185, 193
- fotografía, 7
- fracaso, 50, 53, 54, 157, 158, 161, 170, 171, 181
- Frankena, William, 91
- fuerza, 103, 104
- futuro, 7, 15, 19, 21, 30, 35, 37, 38, 39, 44, 49, 55, 67, 80, 118, 153
- Gavi, Ph., 93
- generosidad, 77, 162, 164, 165, 178, 182, 187
- Genet, Jean, 1, 18, 23, 24, 25, 86, 88, 183, 185
- Giacometti, Alberto, 16, 17
- Giacometti, Diego, 16
- Gilson, Etienne, 77
- Goetz, 21, 183
- Gorz, André, 147
- guerra, 95, 96, 117-119, 123, 124, 126, 130
- haber de ser, 2, 19, 100, 146, 170
- Hahn, Otto, 25
- Hartley, Anthony, 93
- Hegel, G. F. W., 7, 53, 63-64, 76, 82, 120
- Heidegger, Martin, 35, 57-64, 66-67, 113-130, 149
- historia, 25, 29, 30-69, 75, 82, 84, 85, 97, 124, 125, 152, 157, 178, 197
- humanismo, 94, 127, 128, 129
- Husserl, Edmund, 113-119, 122-124, 129, 130, 138, 140, 143, 149
- Hyppolite, Jean, 76
- idea, 41, 46, 54, 71, 86, 93, 98, 115, 117, 122, 123, 193
- ideal, idealismo, 9, 33, 39, 53, 108, 114, 115, 144, 169, 172, 183, 187, 189, 194
- identidad, 3, 5, 152, 153, 158
- ilustración, 29
- imagen, 3, 8, 17, 21, 47
- imaginación, 17, 23, 58, 122
- inautenticidad, 9, 125, 155, 156
- individuo, 1, 3, 5, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 26, 27, 31, 39, 41, 46, 43, 42, 52, 56, 83, 84, 93-97, 111, 124, 125, 152, 156, 172, 184, 197
- instante, 22
- Jeanson, Francis, 10, 11, 20, 24, 77, 78, 79, 87, 90, 91, 93, 94, 96, 98, 132, 147
- Jolivet, Régis, 91
- Kant, Immanuel, 30, 83, 90, 92, 179
- Kierkegaard, Søren, 122
- Koestler, Arthur, 77
- Kojève, Alexandre, 120
- Kosigk, Friedrich von, 95
- Lapoujade, 17
- lenguaje, 3, 23, 25, 43
- Lenin, V. I., 84
- ley, 30, 32, 39, 40, 44, 103, 152
- libertad, 1-27, 31, 35, 36, 37, 39, 40, 41, 43-46, 49, 50, 53, 54, 57, 68, 72-75, 77, 78, 82, 83, 86-89, 92, 94, 96, 97, 99-111, 118, 121, 125, 128, 131-189, 197
- literatura, 18, 19, 21, 181, 182, 185, 187, 192, 196

- magia, 7  
 mal, 9, 93, 110, 183  
 mala fe, 9, 12, 40, 72, 87, 99, 100,  
   107, 131, 132, 133, 134, 140-143,  
   145, 146, 153, 155, 160, 164,  
   180, 185  
 Malraux, André, 22  
 Marx, Karl, marxismo, 30, 41-44,  
   47-49, 54, 56, 67, 82, 88, 93,  
   94, 120  
 masoquismo, 14  
 Masson, 17  
 materia, 30, 42  
 materialismo, 56, 93  
*Mathieu*, 20  
 Mauriac, François, 21  
 mérito, 5  
 Merleau-Ponty, Maurice, 1, 18, 26,  
   27, 123  
 metafísica, 12, 15, 17, 18, 58, 60,  
   73, 78, 83, 87, 89, 92, 122, 124,  
   125, 135  
 mirada, 4, 5, 6, 7, 13, 16, 18, 21, 24,  
   102, 107, 165  
 misología, 192  
 modelo, 1, 2, 5, 12, 15, 18, 25, 27,  
   56, 194  
 Montherlant, Henri de, 128  
 moral, 34, 71-80, 81-111, 134, 135,  
   146, 149, 154, 177-179, 185, 186,  
   188, 192, 194, 196-198  
 muerte, 21, 22, 33, 55, 73, 87, 126,  
   162  
 Müller, Max, 121  
 mundo, 6, 7, 14, 15, 21, 25, 32, 33,  
   34, 35, 37, 39, 40, 41, 43, 44, 46,  
   48-50, 54-58, 60-62, 65-67, 84,  
   85, 92, 99-102, 107, 110, 111,  
   125, 128, 129, 138, 146, 148, 155,  
   162, 183  
 museo, 8  
 nacismo, 129  
 nada, 12, 36, 37, 38, 43, 52, 65, 83,  
   102, 103, 122, 125, 126, 130, 139,  
   145, 158, 161, 164, 175, 176  
 Napoleón Bonaparte, 5  
 naturaleza, 25, 30, 34, 36, 43, 47,  
   48, 49, 50, 67-69, 92, 103, 105,  
   109, 130, 195  
 naturaleza humana, 31, 32, 33, 35,  
   92, 127  
 naturalismo, 56-57  
 necesidad, 36, 37, 41, 47, 48, 49,  
   52, 55, 86, 117, 142  
 negación, negatividad, 2, 32, 35, 36,  
   38, 42, 45, 51, 55, 57, 87, 88, 94,  
   97, 100, 102, 103, 104, 105, 135,  
   141, 176, 182, 187  
 Nizan, Paul, 1, 136  
 Nobel (el premio), 5  
 novela, 9, 10, 18, 20, 21, 22, 128  
  
 oficio, 129  
 ontología, 15, 17, 42, 46, 49, 51,  
   52, 59, 71-72, 74, 75, 82, 83,  
   84, 85-87, 89-90, 92, 94, 100,  
   101, 131, 132, 134, 135, 146, 149,  
   153, 155, 159, 169, 171, 178, 179,  
   186, 188  
*Orestes*, 20, 89, 90  
 orgullo, 13  
 otro, 12, 13, 14, 21, 24, 25, 37-39,  
   43, 47, 48, 49, 54, 55, 57, 59, 60,  
   64-65, 74, 87-89, 102, 103, 106,  
   108, 109, 110, 111, 119, 134, 139,  
   150, 157, 159, 162, 166, 167, 172,  
   174, 180, 182, 186  
  
 paradoja, 17  
 pasado, 13, 19, 21, 34, 35, 48, 55,  
   57, 66, 67, 88, 91, 94, 103, 105,  
   149-153, 194

- percepción, 114  
 personaje, 5, 8, 16, 19, 20, 21, 25, 89  
 Peyre, Henri, 19  
 pintura, 8, 15, 17, 18, 26  
 Plantinga, Alvin, 91  
 Platón, 58  
 poesía, 23, 195  
 política, 84, 93, 95, 96, 98, 192, 194-197  
 porvenir, 6, 18, 20, 40, 44  
 posibilidad, 3, 4, 7, 13, 15, 17, 31, 34, 36, 38, 40, 48-50, 60, 61, 63-66, 68, 83, 85, 87, 89, 94, 101, 107, 110, 125, 131, 133, 139, 140, 150, 166, 172, 178, 179, 187  
 positivismo, 56  
 praxis, 42, 43, 58, 93, 126, 141, 182  
 presencia, 3, 7, 26, 59  
 presente, 6, 15, 44, 53, 57, 58, 85, 104, 105, 150, 197  
 pretérito, 34, 150  
 progreso, 33, 40, 53, 152  
 providencia, 29  
 proyecto, 3, 7, 9, 12, 15, 19, 26, 36-39, 42-45, 51-54, 57, 65-67, 72, 85, 86, 99, 102, 123, 141, 143, 149-152, 155, 157, 159, 160, 163, 168, 170, 184  
  
 racionalismo, 29, 31, 47, 49, 50, 53, 54, 109  
 razón, 30, 32, 34, 43, 49, 50  
 realidad humana, 2, 3, 4, 13, 36, 39, 42, 45, 57, 72, 87-89, 92, 123, 127  
 rebelión, 97, 101  
 reflexión, 12, 20, 33, 73, 94, 116, 138, 140, 141, 143-147, 156-159, 161, 170, 171, 189  
 regla, 83, 86  
  
 religión, 5, 29, 34, 41, 51, 84, 135, 136, 149, 188  
 reliquia, 7  
 resistencia, 11  
 responsabilidad, 41, 62, 83, 89, 92, 97, 107, 163, 186  
 retrato, 1-27  
*Rollebon, M. de*, 10  
*Roquentin, Antoine*, 8, 10, 22  
 rostro, 4, 6, 7, 16, 24  
 Rybalka, Michel, 97  
  
 sadismo, 14  
 Saint-Exupéry, Antoine de, 128, 129  
 Sartre, Jean-Paul, 191-200  
     *Baudelaire*, 22, 24, 180, 181  
     *Cahiers pur une morale*, XIII, 71-80, 81-III, 120, 131, 132, 133, 134, 135, 138, 140, 143, 144, 149, 153, 154, 163-167, 170, 173, 175, 178-180, 182-184, 186, 187  
     *Carnets de la drôle de guerre*, 122, 123, 125, 128  
     *Critique de la raison dialectique*, 14, 41, 43, 46, 74, 82, 93, 94, 133, 138, 156, 180, 182  
     *Esquisse d'une théorie des émotions*, 115, 144  
     *Huis clos*, 19, 21, 193  
     *La cause du peuple*, 95, 96  
 Sartre, Jean-Paul (cont.)  
     *L'âge de raison*, 19, 20  
     *La Nausée*, 8, 19, 20  
     *La Psyché*, 115  
     *La putain respecteuse*, 19  
     *La transcendance de l'ego*, 115, 138, 140, 141, 144-146, 149  
     *Las pinturas de Giacometti*, 15  
     *Le diable et le bon dieu*, 21, 180, 183

- L'être et le néant*, 4, 12, 13, 14, 19, 22, 42, 46, 71, 72, 74, 80, 82, 83, 87, 89, 91, 92, 94, 99-102, 103, 107, 110, 111, 117, 119, 121-123, 125, 130-133, 135, 140, 141, 143-147, 149, 153, 154, 156, 158, 164-166, 168, 169, 178, 180, 181, 186
- L'existentialisme est un humanisme*, 74
- L'idiote de la famille*, 17, 18, 26, 133, 183, 184
- L'imaginaire*, 115, 122
- Le mur*, 19, 193
- Le sursis*, 19
- Les mains sales*, 193
- Les mots*, 1, 27, 93, 133, 180, 184, 193
- Les mouches*, 19, 20, 89
- Les Temps Modernes*, 10, 11, 191
- M. François Mauriac et la liberté*, 21
- Matérialisme et révolution*, 40
- Morts sans sépulture*, 19
- Portraits officiels*, 1
- Qu'est-ce que la littérature*, 124, 126, 129, 173, 181, 186
- Question de méthode*, 93
- Saint-Genet*, 24, 133, 180, 183, 184
- Verité et existence*, XIII
- Visages*, 1, 4, 5
- sátira, 8
- sentido, 4, 6, 7, 9, 10, 12, 14, 15, 18, 27, 33-39, 41, 44-47, 50-52, 54, 58, 60, 61, 65, 67, 68, 89, 90, 91, 99, 102, 106, 111, 124, 128, 161, 162, 177, 183
- ser, 2, 3, 4, 12, 13, 16, 19, 20, 21, 26, 33, 35-39, 43, 46, 47, 49, 51, 52, 58-65, 67, 72, 83, 85, 87-89, 102, 103, 105, 107, 110, 111, 126, 128, 131, 135, 141, 143, 148, 150, 158-162, 165, 168, 172, 177
- seriedad, 148
- sicoanálisis, siquiatria, 22, 92, 185
- sicología, 56
- significado, 7, 33, 44, 51, 54, 60, 128, 129, 137
- signo, 5
- símbolo, 4
- simultaneidad, 24
- situación, 19, 20, 33, 34, 39, 40, 44, 49, 57, 63, 66, 104, 111, 118, 123, 126, 129, 140, 182, 185, 187
- socialismo, 40
- sociología, 56, 75
- Stone, Robert V., 78, 79, 80, 147
- subjetivismo, subjetividad, 16, 33, 43, 86, 108, 124, 138, 141, 148
- sustancia, 39
- teatro, 19, 20
- técnica, 32, 67
- teología, 51, 68, 98, 175
- teoría, 4, 13, 14, 17, 18, 22, 26, 29, 46, 54, 62, 75, 81, 82, 86, 87, 89, 91, 92, 93, 94, 98, 110, 115, 130
- Thévenaz, Pierre, 121
- tiempo, 2, 3, 6, 21, 23, 32, 33, 37, 42, 46, 61, 65, 67, 85, 87, 97, 117, 125, 128-130, 140, 145, 198
- tierra, 128, 129
- Tintoretto, 1, 17
- totalidad, 15, 23, 24, 31, 37, 39, 42, 43, 51, 52, 58, 65, 84, 86, 146
- trabajo, 15, 45, 53, 94, 128, 129, 175, 182, 194
- trascendencia, 6, 7, 14, 36, 50, 57, 65, 66, 142, 165, 170
- Trotsky, León, 152
- universo, universal, 6, 83-85
- utopía, 133



*Índice analítico* 203

- valor, 5, 9, 11, 33, 36, 37, 39, 41, 45,  
50, 54, 57, 77, 82, 83, 97, 108,  
111, 127, 134, 143, 146, 147, 149,  
151, 157, 163, 169, 172, 179, 199
- Van Peursen, 92
- Vargas Llosa, Mario, 191-200
- verdad, 8, 11, 12, 13, 14, 27, 30, 32,  
33, 34, 41, 54, 59, 62, 63-67, 114,  
124, 125, 128
- vergüenza, 13
- Victor, Pierre, 80
- violencia, 72, 73, 74, 98-110, 165,  
197
- voluntad, 41, 105, 130, 151
- Warnock, Mary, 25, 91
- Wols, 4, 17
- yo, 138-139
- Zola, Emile, 19