

La primera ética de Jean-Paul Sartre

José María Filgueiras Nodar

Resumen

Este texto muestra un panorama somero de algunas concepciones clave del pensamiento moral desarrollado por Jean-Paul Sartre durante las décadas de 1930 y 1940. El escrito comienza exponiendo algunos apuntes sobre temas de interés para la ética presentes en obras literarias que Sartre escribió en el periodo citado. Posteriormente, se abordará el contenido de "El ser y la nada", buscando los elementos susceptibles de aportar una lectura moral de esta obra, y "El existencialismo es un humanismo", la conferencia en que el propio Sartre repasa las consecuencias morales de la misma. Por último, se hará una breve referencia a los "Cuadernos para una moral", escritos reunidos póstumamente que señalan ya el movimiento de Sartre en la dirección de su denominada 'segunda ética'.

Palabras clave: libertad, autenticidad, angustia, desesperación, existencialismo.

Abstract

This text presents a brief overview of some key conceptions of moral thought developed by Jean-Paul Sartre during the 1930s and 1940s. The text begins by showing some notes on topics of interest for ethics present in literary works that Sartre wrote in those decades. Subsequently, the content of "Being and Nothingness" will be addressed, looking for the elements capable of providing a moral reading of this work, as well as "Existentialism is a Humanism", the conference in which Sartre reviews the moral consequences of the first book. Finally, a brief reference will be made to the "Notebooks for an Ethics", posthumously assembled writings that indicate the movement of Sartre in the direction of his so-called 'second ethics'.

Key words: freedom, authenticity, anguish, despair, existentialism.

Recibido: 12 de junio de 2018

Aceptado: 01 de octubre de 2018

Introducción

Jean-Paul Sartre (1905-1980), a pesar de ser un autor de amplísimos intereses, nunca escribió un libro dedicado específicamente a la ética. No obstante, en una entrevista de 1979, en la cual Sartre se declara anarquista

diciendo que "la anarquía es para mí una vida moral" (Fornet-Betancourt *et al.* 2005), el pensador añade que la moral había sido el tema de todos sus libros. En efecto, la literatura que Sartre escribió antes y durante la Segunda Guerra Mundial posee numerosos

contenidos susceptibles de leerse desde una perspectiva moral. Lo mismo debe decirse de “El ser y la nada”, su primera gran obra filosófica. Además, Sartre aborda temas de ética en diversos lugares de su extensa producción con textos como: “El existencialismo es un humanismo” (1945), “Reflexiones sobre la cuestión judía” (1946) o “¿Qué es la literatura?” (1948). En los años 1947 y 1948, intentando cumplir con el anuncio lanzado al final de “El ser y la nada”, cuyas últimas líneas afirman que las preguntas suscitadas por esta obra “sólo pueden hallar respuesta en el terreno moral” (Sartre 1993), escribió sobre diversos tópicos de la ética, en lo que póstumamente su hija adoptiva Arlette Elkaïm-Sartre editaría como “Cuadernos para una moral”. Obras posteriores, como la “Crítica de la razón dialéctica” (publicada en 1960) o la Conferencia del Instituto Gramsci (pronunciada en 1964) aportan también numerosas ideas relevantes para la ética. Así pues, podemos decir que esta temática no fue ni mucho menos ajena al pensamiento de Sartre.

Un aspecto que llama la atención de los especialistas en este tema es la existencia de concepciones éticas marcadamente diferentes en el desarrollo del pensamiento de Sartre. Al respecto, Anderson (1993) argumenta que existen dos éticas sartreanas, una primera centrada en la autenticidad existencial, que tiene como base la ontología expuesta en “El ser y la nada”, y una segunda que tiene como puntales los conceptos de necesidad y de humanidad, basada en la “Crítica de la razón dialéctica”. A su vez, el propio Sartre reconocía al final de su vida el haber trabajado en tres éticas diferentes, la última elaborada en una serie de entrevistas en la década de 1970.

Este texto trata de exponer un panorama de algunos aspectos clave de la primera de las concepciones éticas desarrolladas por Sartre, elaborada en las décadas de 1930 y 1940. Para ello, se hará referencia al contenido de “El ser y la nada”, buscando precisamente aquellos elementos susceptibles de aportar una lectura moral del libro. “El existencialismo es un humanismo”, conferencia en que Sartre repasa las consecuencias morales de la

obra anterior, será la siguiente parada. Por último, se presentarán muy someramente los “Cuadernos para una moral”, entendiéndose como una transición hacia los temas tratados en su segunda ética. Antes de ello, se mostrarán algunos apuntes sobre las consideraciones morales (o de interés para la ética) presentes en obras literarias como “La Náusea” o “Las moscas”.

La ética en la literatura sartreana de preguerra

Las tres obras en que se centrará la presente exposición son: la novela “La Náusea” y las obras teatrales “Las moscas” (Sartre 1981) y “A puerta cerrada” (Sartre 2004), por considerar que sirven para exponer lo fundamental de la concepción moral, que podría caracterizarse como “hobbesiana” (debido a su individualismo y a su consideración de los demás seres humanos como hostiles), defendida por Sartre antes de la Segunda Guerra Mundial.

La experiencia que da título a “La Náusea” (publicada en 1938, pero que se comenzó a escribir durante la estancia de Sartre en Berlín en 1933) es causada por la impenetrabilidad de los seres del mundo, algo de lo cual el personaje protagonista, Roquentin, se hace consciente en unas páginas de su diario, al narrar lo que le sucedió cuando observaba las raíces de un castaño. A pesar de su extensión, se quisiera reproducir algunos fragmentos de estas reflexiones (cuyo alcance filosófico se verá ampliamente desarrollado en los comentarios acerca de “El ser y la nada”) pues ayudan a apreciar una de las bases del pensamiento de Sartre:

La raíz del castaño se hundía en la tierra, justo debajo de mi banco. Yo ya no recordaba que era una raíz. Las palabras se habían desvanecido, y con ellas la significación de las cosas, sus modos de empleo, las débiles marcas que los hombres han trazado en su superficie [...] Me cortó el aliento. Jamás había sentido [...] lo que quería decir “existir” [...] Aun mirando las cosas, estaba a cien leguas de pensar que existían: se me presentaban como un decorado. Las tomaba en mis manos, me servían como instrumentos, preveía sus resistencias. Pero todo esto pasaba en la superficie. Si me

hubieran preguntado qué era la existencia, habría respondido de buena fe que no era nada, exactamente una forma vacía que se agrega a las cosas desde afuera, sin modificar su naturaleza. Y de golpe estaba allí, clara como el día: la existencia se descubrió de improviso. Había perdido su apariencia inofensiva de categoría abstracta; era la materia misma de las cosas, aquella raíz estaba amasada en existencia [...] Todos esos objetos... ¿cómo decirlo? me incomodaban; yo hubiera deseado que existieran con menos fuerza. Éramos un montón de existencias incómodas, embarazadas por nosotros mismos; no teníamos la menor razón de estar allí, ni unos ni otros: cada uno de los existentes, confuso, vagamente inquieto, se sentía de más con respecto a los otros. De más: fue la única relación que pude establecer entre los árboles, las verjas, los guijarros [...] también yo estaba de más [...] mi misma muerte habría estado de más [...] La palabra Absurdo nace ahora de mi pluma [...] Y sin formular nada claramente, comprendía que había encontrado la clave de la Existencia, la clave de mis Náuseas, de mi propia vida. En realidad, todo lo que pude comprender después se reduce a este absurdo fundamental [...] No había nada con respecto a lo cual aquella raíz no fuera absurda [...] Aquella raíz, por el contrario, existía en la medida en que yo no podía explicarla (Sartre 1975).

Estos fragmentos muestran con claridad algunas de las principales preocupaciones de toda la filosofía sartreana. Por un lado, el modo en que experimentar la contingencia lleva a considerar la existencia como un absurdo: más o menos, al no haber una esencia, tampoco hay un sentido fijo o dirección hacia la cual los humanos debamos desenvolvernos. Por otro, la impenetrabilidad, la resistencia de los objetos del mundo a ser conocidos, que asimismo conlleva un riesgo para los seres humanos, como es el convertirnos en objetos, algo que se explorará con mayor profundidad al hablar de “El ser y la nada”.

“Las moscas”, obra teatral presentada por primera vez en 1943, fue entendida como una crítica a la ocupación alemana que padecía Francia en esos momentos y que Picado (1965) considera una “síntesis genial” del pensamiento sartreano de la época, explora también

diversos temas de interés para la ética. La pieza está inspirada en la mitología griega, concretamente en la saga de los Átridas, y sirve a Sartre para exponer de manera muy clara su filosofía de la libertad; al punto de que Muñoz (1987) llega a afirmar que toda la obra de Sartre podría entenderse como un comentario, una ampliación y una discusión crítica del concepto de libertad contenido en “Las moscas”. Orestes es, en efecto, un personaje plenamente consciente de su libertad, de la que hace gala con orgullo, por ejemplo en sus argumentaciones con Júpiter. En éstas, Orestes le dice al dios que la libertad otorgada por los dioses a los seres humanos se ha vuelto contra aquéllos y que ya nada es posible hacer al respecto. El ser humano dotado de libertad no es amo ni esclavo, sino que es simplemente su libertad, la que a través de la autenticidad así alcanzada les otorga un mundo nuevo en que los humanos deben buscar sus propios caminos, algo que llega a dar miedo a los dioses. Los humanos que viven auténticamente pueden sentirse desesperados ante ese grado de libertad, pero la vida, considera Sartre, comienza al otro lado de la desesperación. “Las moscas” representa, entre otras cosas, una fuerte crítica a la moral cristiana que mengua el valor de los seres humanos al sujetarlos a la autoridad divina y también una afirmación de la absoluta libertad humana, tema que será profusamente analizado a nivel filosófico en “El ser y la nada”, como enseguida se verá.

La concepción hobbesiana a que se ha venido haciendo referencia se hace especialmente patente en el último texto que se presentará: “A puerta cerrada”, una pieza teatral representada por primera vez en 1944. En esta obra, los tres moradores del salón Segundo Imperio, que representa la versión sartreana del infierno, chocan una y otra vez entre sí en lo que saben será una eternidad de obligada convivencia. Según Muñoz (1987), esta obra “presenta una situación en la que los personajes, «muertos vivos», se enfrentan al juicio del otro y sin posibilidad de acción alguna que nos permita escapar de la cosificación de esa mirada. De ahí el tremendo descubrimiento de Garcin de que «el infierno son los demás»”. Un descubrimiento anunciado por el fracaso

de todos los intentos de relación establecidos por sus protagonistas.

En los tres casos citados se han encontrado reflexiones cuyo pleno entendimiento remite a “El ser y la nada”, el libro que se tratará a continuación, considerado como la primera gran obra filosófica de Sartre.

El ser y la nada

Este tratado, heredero de la fenomenología husserliana, una influencia indeleble en el pensamiento de Sartre desde que le fue dada a conocer por Raymond Aron en 1930, así como de la transformación de dicha fenomenología elaborada por Martin Heidegger (2016), constituye un denso tratado de ontología que, aunque no se presenta como un libro de ética, se encuentra plagado de temas de interés para tal dominio de la filosofía. Algunos autores, como Rodríguez (2015), dan a su lectura un enfoque muy definido en este sentido, afirmando al respecto que “en su primer gran tratado filosófico Sartre vincula muy acertadamente ontología y moral”.

El grueso de esta obra está dedicado a exponer los planteamientos ontológicos sartreanos, a través principalmente de un detallado análisis de tres conceptos: el “en-sí”, el “para-sí” y el “para-otro”. Respecto al en-sí, es decir, a los objetos y fenómenos que hay en el mundo objetivo y que son exteriores e independientes de la conciencia, Sartre (1993) afirma que es, es en sí, es lo que es, es macizo, opaco y “se lo puede designar como una síntesis. Pero la más indisoluble de todas: la síntesis de sí consigo mismo”. Esto lo aísla en su ser y, por ello, no mantiene relaciones con nada que no sea su propio ser, es positividad plena y desconoce la alteridad. Si es posible hablar del en-sí, es sólo porque existe otra manifestación o región del ser, la conciencia (que Sartre denomina el “para-sí”), capaz de aprehenderlo.

Con el tratamiento del para-sí, señala Rodríguez (2015) “la filosofía sartreana comienza a transformarse en un proyecto ético-antropológico”. El para-sí también es en cierto modo un objeto más en el mundo, pero se trata de un objeto excepcional, capaz

de pensar. El para-sí, afirma Sartre (1993), “puede y debe a la vez: 1º, no ser lo que es; 2º, ser lo que no es; 3º, en la unidad de una perpetua remisión, ser lo que no es y no ser lo que es [...] Es imposible concebir una conciencia que no exista según estas tres dimensiones”. En efecto, el para-sí no es lo que es, ya que “lo que él es, está a su zaga, como lo perpetuamente preterido-trascendido” (Sartre 1993) en el pasado, y es lo que no es, ya que siempre se percibe a sí mismo como una falta; el para-sí es esa falta y también lo faltante, dice Sartre. El para-sí es lo que no es y no es lo que es, o sea, es temporal, la temporalidad es “la intraestructura del ser que es su propia nihilización, es decir, el modo de ser propio del ser-para-sí” (Sartre 1993). Esa carencia o nada presente en el interior del para-sí (la cual por ejemplo hace posible la autoconciencia de éste que exige una cierta distanciaci3n), posibilita la apertura del para-sí al futuro, al nunca poder identificarse con su ser actual. Al no ser lo que es, el para-sí debe hacerse libremente; la libertad es otra estructura característica del para-sí.

Éste se encuentra inmerso en un mundo lleno de ‘posibles’ ante los cuales debe optar, so pena de no seguir existiendo, debido a esa exigencia de trascenderse continuamente. En este punto, se vuelve manifiesta la importancia de la libertad humana que elige entre esos posibles el que considera más conveniente. Esta elecci3n hace sentir bien a la conciencia, la enorgullece, pero también hace brotar la angustia, ya que al elegir un posible se está excluyendo a los demás que tal vez pudieran haber resultado más adecuados.

Sartre no coloca a la conciencia en una posici3n abstracta o ambigua, sino que la inserta en la temporalidad, en unas determinadas coordenadas sociales e históricas; lo cual hace que comiencen “a plantearse los auténticos problemas ontológico-morales” (Rodríguez 2015). Éstos surgen del hecho de que la conciencia debe reafirmarse una y otra vez en ese ejercicio de la libertad, so pena de convertirnos en una especie de muertos vivientes; a este respecto, afirma Rodríguez (2015), “la consigna ontológico-moral es clave: ser

como existente significa reinventarse a cada momento en la marea de la temporalidad”.

Sin embargo, el para-sí no está solo, a cada paso que da se encuentra con el Otro: otro para-sí que también quiere (o debe) afirmarse y reinventarse ejerciendo su libertad. Este encuentro con el Otro trae aparejadas importantes consecuencias morales, entre ellas la dificultad de encuentros que no sean competitivos o incluso claras confrontaciones. Sartre considera abierta y deseable la posibilidad de tales encuentros amistosos, pero tal y como deja planteado el asunto, debe reconocerse que son muy difíciles de lograr.

Su famoso análisis de la mirada, ubicado en el primer capítulo de la tercera parte del libro, ayuda a profundizar esta última consideración. Para Sartre, la mirada convierte a la presencia del Otro como sujeto en un acto de experiencia, no como algo probable, pues cuando alguien nos mira, enseguida nos damos cuenta de que no nos hallamos delante de un objeto, sino de un sujeto, con relevantes consecuencias. Sartre pone un ejemplo al respecto: está mirando por el ojo de una cerradura, en un hotel. Concentrado, espionando lo que sucede dentro de la habitación, no se da cuenta de que alguien se ha acercado y lo mira; cuando repara en ello, siente vergüenza que caracteriza más adelante como:

“el sentimiento original de tener mi ser afuera, comprometido en otro ser y, como tal, sin defensa alguna, iluminado por la luz absoluta que emana de un puro sujeto [...] sentimiento de caída original, no del hecho de que haya cometido tal o cual falta, sino simplemente del hecho de que estoy «caído» en el mundo en medio de las cosas y de que necesito de la mediación ajena para ser lo que soy” (Sartre 1993).

También es posible sentir orgullo, aunque Sartre lo considera una actitud de mala fe, al afirmar nuestra libertad frente al prójimo, a su vez lo objetificamos mediante un mecanismo de defensa:

“la vanidad me lleva a apoderarme del prójimo y a constituirlo como un objeto, para hurgar en el seno de este objeto a fin de descubrir en él mi objetividad propia. Pero

es matar a la gallina de los huevos de oro” (Sartre 1993).

Se trata, en efecto, de una visión muy negativa de la mirada y, por ende, de las relaciones humanas.

“Con la mirada ajena –afirma Sartre (1993)– la «situación» me escapa, o, para usar de una expresión trivial pero que traduce bien nuestro pensamiento: ya no soy dueño de la situación. O, más exactamente, sigo siendo el dueño, pero la situación tiene una dimensión real por donde me escapa, por donde giros imprevistos la hacen ser de otro modo que como aparece para mí”.

Así puede afirmar Sartre (1993) que:

“el prójimo es la muerte oculta de mis posibilidades [dado que] todo acto hecho contra el prójimo puede, por principio, ser para él un instrumento que le servirá contra mí. Y capto precisamente al prójimo no en la clara visión de lo que puede hacer con mi acto, sino en un miedo que vive todas mis posibilidades como ambivalentes”.

En otro momento de la obra llegará a declarar que “la esencia de las relaciones entre conciencias no es el Mitsein, sino el conflicto” (Sartre, 1993). Este tipo de consideraciones ponen en peligro la existencia de una moral comunitaria, sino es que la excluyen por completo.

Rodríguez (2015) analiza la cuarta parte de “El ser y la nada” desde esta precisa perspectiva. Su punto de partida es el reconocimiento, por parte de Sartre, de que “la libertad se mueve en un entorno concreto, de que no es sino la acción desplegada en un contexto tan determinado como irrepetible”. Los existentes somos seres en situación: existen numerosos aspectos (Sartre los denomina ‘data’) que, en conjunto, configuran una determinada situación que conforma el horizonte de nuestra vida. Así las cosas, la libertad es absoluta, pero dentro del horizonte en que estamos situados, de modo que:

“la libertad es ejercicio en relación a dicho horizonte o, si se quiere, búsqueda de un posible a partir de la negación del mismo. Se es libre rebelándose contra la identidad que somos hoy para instaurar la novedad de una

identidad que se reclama, orgullosa, como apertura de la conciencia a otro mundo que «yo instauro» (Rodríguez 2015).

Entre las numerosas acciones que podemos llevar a cabo, entre los numerosos posibles que podemos elegir, debemos centrarnos en uno capaz de hacernos salir de la inercia de la situación actual; a esto es a lo que Sartre denomina 'proyecto'.

"Desde esta perspectiva, no puede hablarse de «moral comunitaria», no puede hablarse de «principios éticos»: lo que se impone es la dimensión solitaria y nómada del existente que tiene muy en cuenta lo que supone ser para saber lo que tiene que negar, afirmándose, y entendiendo que en el ámbito de lo que tiene que negar tiene un papel fundamental el prójimo, que también es parte constituyente de mi situación" (Rodríguez 2015).

Las consideraciones sartreanas sobre el 'psicoanálisis existencial', "un método destinado a sacar a luz, con una forma rigurosamente objetiva, la elección subjetiva por la cual cada persona se hace persona, es decir, se hace anunciar lo que ella misma es" (Sartre 1993) ayudan a profundizar en esta línea. Dado que la elección, aunque puede presentarse de formas muy diversas (no se reduce, en este sentido, a un único aspecto como la pulsión del placer en Freud o la del poder en Adler, alternativas que Sartre rechaza), obedece siempre a "una situación irreductible, absolutamente individual, dificulta la perspectiva de cualquier moral comunitaria y plantea problemas enormes, cuando no insuperables, a la constitución de un espíritu social" (Rodríguez 2015).

La autenticidad y la mala fe son otros dos temas tratados en "El ser y la nada" que ofrecen interesante material para las reflexiones morales. La mala fe no es sino el intento de huida de la libertad y la inseparable angustia. Se trata de un intento que es muy diferente de la mera mentira, por cuanto en ésta quien miente conoce la verdad y sólo se la oculta los demás, en tanto que en la mala fe somos nosotros quienes ocultamos la verdad para nosotros mismos. Sartre (1993) pone un ejemplo para aclarar este punto: alguien que en su

primera cita, cuando la otra persona agarra su mano, simplemente la deja estar, "ni consentidora ni resistente: una cosa". En la mala fe, así pues, jugamos a ser algo que no somos, pero no sólo para ocultarnos a nosotros mismos lo que somos, sino queriendo "constituirmos como siendo aquello que no somos" (Muñoz 1987). Dado que la conciencia, como ya se ha dicho, es lo que no es y no es lo que es, el riesgo de mala fe siempre se halla presente.

La autenticidad se halla relacionada con el concepto de mala fe, al punto de que podría resultar tentador identificar autenticidad con buena fe e inautenticidad con mala fe (véase la exposición de Daigle 2011). En una nota al final del capítulo dedicado a la mala fe, Sartre (1993) afirma que:

"si bien es indiferente ser de buena o de mala fe porque la mala fe alcanza a la buena fe y se desliza en el origen mismo de su proyecto, ello no significa que no se pueda escapar radicalmente a la mala fe. Pero esto supone una reasunción del ser podrido por sí mismo, reasunción a la que llamaremos autenticidad".

En el contexto de su época, "El ser y la nada", un "tratado en el que la reivindicación de la libertad absoluta desemboca en la defensa de una moral individualista e insolidaria" (Rodríguez 2015) no gozó en un primer momento de gran éxito y, además, fue duramente criticado. Sartre consideraba que gran parte de las críticas que le habían lanzado se debían a que la obra no había sido comprendida adecuadamente y dedicó la famosa conferencia que se tratará a continuación a precisar las conclusiones éticas de esta obra.

El existencialismo es un humanismo

Amorós (2005) ayuda a ubicar esta conferencia en el contexto de lo que Maurice Merleau-Ponty denominó 'la querrela del existencialismo'. Ante las numerosas críticas que las obras de Sartre y Simone de Beauvoir estaban recibiendo, sobre todo desde posiciones marxistas y católicas, Sartre decide pronunciar esta conferencia, situación que reconoce al inicio de la misma. Debido al público para que estaba pensada, se ve obligado a renunciar a

las distinciones y tecnicismos presentes en otros muchos de sus textos (significativamente en “El ser y la nada”), lo cual convierte a la conferencia en un discurso muy simplificado que no da cuenta de la complejidad del pensamiento de Sartre.

La conferencia comienza exponiendo precisamente las críticas que al existencialismo sartreano se han lanzado desde posiciones católicas –al suprimir a Dios y sus mandamientos, el existencialismo no deja espacio más que para una “estricta gratuidad” (Sartre 2009) en la cual todo está permitido – y marxistas –el existencialismo induce en las personas un “quietismo de desesperación” (Sartre 2009). En suma, afirma Sartre (2009), “el reproche esencial que nos hacen [a los existencialistas] es que ponemos el acento en el lado malo de la vida humana”. Desde luego, ésta es una opinión que Sartre no comparte, como muestra en el mismo inicio de su charla, sugiriendo incluso que tal vez lo que se le reprocha al existencialismo es más un exceso de optimismo que de pesimismo. Considera también que el hecho de que el existencialismo se convirtiese en una moda no ayuda a captar el fondo de la doctrina.

Sartre comienza caracterizando el existencialismo como “una doctrina que hace posible la vida humana y que, por otra parte, declara que toda verdad y toda acción implica un medio y una subjetividad humana” (Sartre 2009). Establece asimismo la existencia de dos grandes grupos de existencialistas: los cristianos, como Gabriel Marcel o Karl Jaspers, y los ateos, al que pertenecerían Heidegger y el propio Sartre. A pesar de sus diferencias, ambos grupos comparten el convencimiento de que la existencia es anterior a la esencia. Cualquier objeto elaborado por un artesano (Sartre utiliza como ejemplo un cortapapeles) está inspirado por un concepto previo, que incluye también su técnica de elaboración, y además sirve a una utilidad definida; en ese sentido, la esencia del cortapapel precede a su existencia. Lo mismo, de acuerdo con muchos filósofos, sucede con los seres humanos, que son la realización de una idea previa en la mente de Dios.

Sartre, por el contrario, afirma que la inexistencia de Dios implica que al menos existe un caso, un ser, en el cual la existencia es previa a la esencia, precisamente el ser humano. Los humanos comenzamos existiendo, brotando en el mundo, y sólo mucho después somos capaces de definirnos. Así, el principio básico del existencialismo es que el ser humano:

“es el único que no sólo es tal como él se concibe, sino tal como él se quiere, y como se concibe después de la existencia, como se quiere después de este impulso hacia la existencia; el hombre no es otra cosa que lo que él se hace” (Sartre 2009).

El ser humano es un proyecto y sólo llegará a ser aquello que haya proyectado ser. Esto, además de anclarnos plenamente en la subjetividad, otorga a los seres humanos una total responsabilidad sobre nuestra existencia.

Nuestras elecciones, según Sartre, no sólo nos conciernen a nosotros, sino que se aplican a todos los seres humanos, en tanto que cuando optamos por ser una cosa u otra, nuestra decisión no es sino una afirmación del valor que otorgamos a una determinada imagen de lo que significa ser humano y que, en ese sentido, consideramos que debe ser aplicable a todos los demás. A Sartre, estas reflexiones sobre la responsabilidad le ayudan a aclarar el significado de ciertos conceptos relevantes para el existencialismo, comenzando por la angustia, que desde esta perspectiva viene siendo precisamente el “sentimiento de su total y profunda responsabilidad” (Sartre 2009), similar a la de todos quienes han tenido que tomar decisiones difíciles (el ejemplo sartreano es el de un jefe militar que envía a sus hombres a la muerte). Sartre introduce por primera vez en la conferencia el tema de la mala fe cuando habla de aquellas personas que disfrazan u ocultan su angustia, al no querer preguntarse qué pasaría si todo el mundo actuara como ellos. Ante lo que Søren Kierkegaard denominaba la ‘angustia de Abraham’, Sartre afirma que siempre nos podremos preguntar si realmente debemos hacer lo que se nos ordena hacer y, que por más que busquemos, nunca encontraremos pruebas, siquiera signos, para convencernos de ello; de modo que siempre

tendremos que tomar una decisión, siempre tendremos que elegir. Se trata, así pues, de una angustia que no impide actuar, que no conduce al quietismo; como falsamente se había acusado a los existencialistas. Al hallarse vinculada de manera tan fuerte a la responsabilidad, la angustia se convierte en un componente de la acción misma.

Otro concepto que se puede explicar teniendo en cuenta las consideraciones sartreanas sobre la responsabilidad es el desamparo. Sartre (2009) ilumina este tema apelando a la famosa reflexión de Fiódor Dostoyevski en “Los hermanos Karamázov”, a la que considera el punto de arranque del existencialismo:

“todo esta permitido si Dios no existe y en consecuencia el hombre está abandonado, porque no encuentra ni en sí ni fuera de sí una posibilidad de aferrarse”.

La inexistencia de Dios hace que desaparezcan los valores o el tipo de bien apriorístico que podría ser imaginado por la deidad (desde luego, existen otras acepciones de lo *a priori*, piénsese por ejemplo en lo que J. Alberto Coffa denomina ‘tradición semántica’, pero no parecen haber sido tenidos en cuenta por Sartre); lo único que tenemos es el plano de los seres humanos, del cual evidentemente los humanos no podemos salir. No hay nada fuera de ese plano a lo que agarrarse como una hipotética naturaleza humana a la que todos debamos conformarnos o que nos dicte cómo debemos actuar. “Estamos solos, sin excusas”, dice Sartre (2009).

De este modo, prosigue, si Dios no existe, el ser humano “está condenado a ser libre. Condenado, porque no se ha creado a sí mismo, y sin embargo, por otro lado, libre, porque una vez arrojado al mundo es responsable de todo lo que hace” (Sartre 2009). En otro momento de su conferencia afirmará que los seres humanos estamos condenados a inventarnos a nosotros mismos en todo momento. A eso precisamente se refiere con el concepto de ‘desamparo’, que ilustra con el conocido ejemplo proporcionado por uno de sus estudiantes, quien dudaba si quedarse cuidando a su madre o enrolarse en el ejército para combatir a los nazis.

Analizar este ejemplo, que confronta dos morales diferentes, una empática, de devoción hacia una sola persona, la madre, y otra dirigida a un colectivo mucho más amplio, aunque menos eficaz en cuanto a sus posibles resultados, sirve a Sartre para mostrar la vaguedad de los valores defendidos por doctrinas morales como el cristianismo, el kantismo o el utilitarismo. Ninguna de estas doctrinas, ni cualquier otra con igual nivel de generalidad, habría podido ayudar al joven a resolver su duda que Sartre (2009) solventa diciéndole: “usted es libre, elija, es decir, invente”. En el mundo no encontramos signos para resolver nuestros dilemas éticos y tampoco hay morales establecidas *a priori* que puedan resolverlos. Nosotros elegimos qué sentido darle a esos signos, de modo que no podemos escaparnos jamás de la responsabilidad (al menos, si actuamos de buena fe). A esto se refiere Sartre con la noción de desamparo.

La desesperación, por su parte, significa para Sartre el limitarse a tener en cuenta tan sólo aquello que depende de nuestra voluntad, apoyándonos en las probabilidades que posibilitan nuestras acciones, pero sin siquiera considerar que exista algo capaz de hacer que el mundo se adapte a lo que nuestra voluntad desea. Ni un Dios capaz de decretar tales modificaciones, ni tampoco una ‘naturaleza humana’ en la cual apoyarnos para lo que se refiere a los asuntos humanos. Sartre se preocupa de manera especial en señalar que esto no conduce al quietismo, sino únicamente a aprender a actuar sin esperanzas (aunque con total compromiso).

Y es que Sartre le preocupaba que el existencialismo pudiera considerarse una doctrina de la inacción y por ello se esforzó en mostrar que se trataba precisamente de lo opuesto: los seres humanos, afirma Sartre, no son más que sus proyectos, sus actos. En su opinión, esta idea puede asustar a muchos: en concreto, puede asustar a quienes piensan de mala fe que la vida o las circunstancias les han hecho ser como son, sin aceptar la responsabilidad tan marcadamente destacada por el existencialismo.

La conferencia prosigue con un repaso de

algunos conceptos fundamentales aparecidos en “El ser y la nada”, referentes a la subjetividad humana, la existencia del Otro o la condición humana, entendida como los límites que establecen la situación básica de los seres humanos. Esto permite a Sartre rechazar las críticas de quienes consideran subjetivista al existencialismo, mostrando la universalidad perpetuamente reinventada de los proyectos humanos. Sirve también para replicar a quienes defienden que del existencialismo se derivan doctrinas anarquistas, en un sentido fuerte. El texto continúa con una serie de réplicas a diversos críticos haciendo una vez más uso de conceptos aparecidos en “El ser y la nada”, reivindicando la libertad y la autenticidad.

Cuestiona asimismo a las morales abstractas y aprovecha para defender al existencialismo de la acusación de que inventa los valores. Esto es, por cierto, algo que a Sartre no le preocupa en absoluto:

“si he suprimido a Dios padre, es necesario alguien para inventar los valores [...] decir que nosotros inventamos los valores no significa más que esto: la vida no tiene sentido, a priori. Antes de que ustedes vivan, la vida no es nada; les corresponde a ustedes darle un sentido, y el valor no es otra cosa que ese sentido que ustedes eligen” (Sartre 2009).

La conferencia finaliza especificando el sentido del humanismo existencialista, una conjunción de la trascendencia del ser humano obligado a salir continuamente de sí y de la subjetividad, es decir, “que el hombre no está encerrado en sí mismo sino presente siempre en un universo humano”.

A pesar de las numerosas críticas que ha recibido y de que el propio Sartre manifestó su disgusto por la gran difusión de que gozó esta obra, se cree que ha merecido la pena repasar el contenido de “El existencialismo es un humanismo”, precisamente por el hecho de tal difusión, que la vuelve a ojos de muchos, la principal exposición de la ética de Sartre, al menos en su etapa existencialista. Sin embargo, en la época en que Sartre pronunció esta conferencia ya había atravesado por el hecho que más profundamente lo marcó

a nivel autobiográfico: la Segunda Guerra Mundial.

Hacia la segunda ética: los “Cuadernos para una moral”

La fisura entre el Sartre anterior y posterior a la II Guerra Mundial es bien conocida, debido en parte a que el propio filósofo hizo referencia en varias ocasiones a este desarrollo de su pensamiento. Se trata, en palabras de Anderson (1993) del paso:

“de una concepción abstracta, incompleta e individualista de la realidad humana, la libertad humana y su relación con el mundo, a una comprensión significativamente más concreta y rica del ser humano, su libertad, el poder de las circunstancias y el carácter sociopolítico de la existencia humana”.

Aragüés (2012), por su parte, afirma que:

“la distancia que separa al Sartre de los años treinta del que ha sido testigo de los horrores de la Segunda Guerra Mundial, resulta, en lo teórico y en lo vital, extrema. La ruptura que el acontecimiento bélico provoca a su estar-en-el-mundo, a su situación, tendrá un reflejo en la producción teórica de Sartre. Ello no quiere decir que podamos hablar de dos Sartres, el de antes y el de después de la guerra [...] pero sí que puede decirse que el Sartre de la preguerra queda enterrado bajo los cascotes de la conflagración bélica”.

El Sartre que queda sepultado es el ‘hombre solo’, el individualista que se deja ver en las obras mencionadas al inicio de este artículo, como “La Náusea” o “A puerta cerrada”, marcadas por una visión de los otros como competidores en una lucha por el predominio de la propia subjetividad.

Esa actitud del Sartre anterior a la guerra, que ni siquiera había votado en las elecciones de 1936 y se había pasado la ‘drôle de guerre’ dedicado únicamente a leer y escribir, cambia radicalmente después de haber sido hecho prisionero y trasladado con su destacamento al campo de concentración de Nancy y posteriormente al Stalag 12D, ubicado en Tréveris. En estos lugares, su actitud inicial de aislamiento se ve modificada, pasando a buscar la camaradería con sus compañeros de encierro,

en un descubrimiento de la solidaridad. Tras regresar a París inicia una actividad mucho más comprometida, que incluye cierto grado de colaboración con la Resistencia francesa, la creación de la revista “Les Temps Modernes” e incluso la fundación de un partido político en 1948.

Los “Cuadernos para una moral”, redactados entre 1947 y 1948 y publicados póstumamente, reflejan a nivel teórico el cambio que en la vida de Sartre produjo el experimentar los horrores de la Segunda Guerra Mundial, contituyendo el punto “donde de una manera más exhaustiva puede apreciarse la evolución de Sartre en torno al tema de la moral” (Aragüés 2012). Dado que no ha sido posible consultar directamente esta obra, se introducirán nada más unos breves comentarios sobre la misma, siguiendo la exposición de Aragüés.

Según este autor, la redacción de los “Cuadernos” intentó adecuarse a las transformaciones que la vida de Sartre iba imponiendo a su pensamiento, a tal punto que se llega a encontrar en esta obra hasta tres diferentes concepciones acerca de la ética. La primera corresponde al ejercicio de desarrollar aquellos aspectos de “El ser y la nada” de interés para la ética, tal y como había anunciado en las páginas finales del libro, el cual, como se ha visto, se halla plagado de elementos del Sartre anterior a la guerra, como el individualismo y su concepción de una subjetividad dispuesta a dominar el mundo, aun a costa de someter a las demás. Se trata, según Aragüés (2012), de “una reproducción de la dialéctica del amo y el esclavo, en la que el amo conserva su libertad y proyecto, para, desde su situación, apostar por la cosificación del Otro, al que priva de su libertad y proyecto”. Esto conduce a optar por la violencia como modo de relación entre subjetividades, algo que no era problemático para el Sartre anterior a la guerra, pero que después de ésta ya no considera aceptable, por lo que trata de buscar relaciones alternativas.

Esta es la tarea de lo que Aragüés llama la ‘segunda línea’ de los “Cuadernos”. Aquí, Sartre (citado en Aragüés 2012), basado en la idea que “todo fin tiene valor”, se replantea la

figura del Otro, al que entiende ahora como un sujeto cuyo proyecto y cuya libertad también han de ser respetados. Esta dinámica de respeto mutuo entre las subjetividades se basa en categorías como la llamada, la ayuda o la colaboración: es posible que el sujeto llame al Otro, buscando que éste le ayude a desarrollar su proyecto, de modo que entre ambos se establezca una relación muy diferente a la lucha por el predominio. En este caso, afirma Sartre (citado en Aragüés 2012), la llamada busca “una operación común”: una libertad reconoce a otra y ambas cooperan en el desarrollo de sus proyectos.

Se trata, como puede verse, de una concepción muy diferente a la que arriba se ha denominado ‘hobbesiana’. Sin embargo, esta ‘segunda línea’ no satisface a Sartre a un nivel teórico debido a dos razones. La primera es que no todos los proyectos son compatibles entre sí: hay proyectos cuyos objetivos son contradictorios y también hay proyectos que comparten el mismo objetivo, pero de una forma excluyente que lo vuelve alcanzable sólo para una persona (piénsese en un ejemplo tan sencillo como el expresado en la frase ‘quiero ganar el triatlón de Huatulco’). El segundo motivo por el que Sartre no considera satisfactoria la ‘segunda línea’ es que el establecimiento de la mencionada dinámica de cooperación exigiría el convencimiento de todo el mundo, puesto que “con que un solo sujeto [...] optara por una práctica de dominio, de apropiación de lo real, el universo de la colaboración se mostraría impracticable” (Aragüés 2012).

La ‘tercera línea’, pese a la importancia que parece tener en cuanto al devenir del posterior pensamiento ético sartreano, no se presenta de forma explícita en los “Cuadernos”; más bien, “debe ser rastreada, casi intuitiva, en algunos pasajes de la obra” (Aragüés 2012). Sartre sigue intentando ajustar sus teorías filosóficas a su práctica política, la cual en esa época comporta la co-fundación del partido Rassemblement Démocratique Révolutionnaire. Es, como afirma Aragüés (2012), el “momento en el que el yo debe pasar al nosotros”. Para conseguir dar tal paso capaz de fusionar todas

las conciencias en un único sujeto, Sartre considera que se debe encontrar una situación común a todos los sujetos, dado que en principio existen múltiples situaciones, todas muy distintas entre sí y que por ello pueden dar lugar a proyectos incompatibles. Para Sartre, tal situación, que permite entender la posibilidad de un sujeto colectivo, un Nosotros y también la posibilidad de una práctica colectiva y solidaria, será la necesidad; lo cual ya se ubica prácticamente en el marco de la segunda ética sartreana, derivada del análisis elaborado en la “Crítica de la razón dialéctica”.

Reflexiones finales

Sartre desarrolla consideraciones éticas en otras obras, como “¿Qué es la literatura?” (Sartre 1950), donde defiende la famosa tesis del escritor comprometido. Pero esta exposición puede detenerse aquí, por considerar que con lo expuesto se ha presentado de manera suficiente la primera ética sartreana. No obstante, la biografía y el pensamiento de Sartre siguieron avanzando, por lo que se desea comentar muy brevemente algo de lo que vino después, concretamente su segunda y su tercera ética.

Para abordar la segunda ética, debe tenerse en cuenta el progresivo acercamiento de Sartre al marxismo, que cristaliza en la elaboración de su segunda gran obra: la “Crítica de la razón dialéctica”, cuya importancia en el contexto de la moral viene dada porque, tal y como señala Flynn (2013), toda la segunda ética sartreana se construye alrededor de la filosofía de la historia expuesta en esta obra. Un aspecto de gran interés para esta segunda ética es el concepto de escasez o rareza (“rareté”) desarrollado en la “Crítica”, concepto que Sartre (1963) convierte en clave para la historia de la humanidad, al considerar que “toda la aventura humana [...] es una lucha encarnizada contra la rareza”. La Conferencia de Roma, impartida en 1964 en el Instituto Gramsci de esta ciudad, es según muchos expertos la exposición más detallada de la segunda ética; en ella se destaca, por ejemplo, el modo en que Sartre dota a los valores de objetividad, derivada precisamente de que el origen de

éstos ya no se halla en la libertad humana, sino en las necesidades humanas (Anderson 2013). “El idiota de la familia”, una biografía de Gustave Flaubert publicada en 1971 y 1972, también toca temas en la órbita de la segunda ética, al subrayar la necesidad de ser amados que tienen los seres humanos.

Con respecto a la tercera ética, es muy poco lo que puede decirse. Elaborada en formato de entrevistas con quien fue su secretario, Benny Lévy, hacia el final de la vida de Sartre, se enfoca en revisar conceptos propios de la ética de la autenticidad (véase El País, 1980abc). Se coincide a este respecto con las consideraciones de Flynn (2013), quien afirma que estas entrevistas constituyen “un serio reto hermenéutico”, debido a las circunstancias en que se llevaron a cabo, con un Sartre ya gravemente enfermo, y a la polémica suscitada.

Sartre fue un intelectual con múltiples intereses y grandes dotes para abordarlos; sin duda, una de las figuras intelectuales más prominentes del siglo XX. Observar el devenir de su pensamiento en lo referente a la moral habrá permitido apreciar también la influencia que determinados eventos biográficos jugaron en el desarrollo de su filosofía. Aunque este texto se ha limitado voluntariamente a su primera ética, se considera que ha sido interesante señalar el modo en que ésta se fue modificando posteriormente, en un sentido menos individualista. Con respecto a la primera, creemos haber mostrado sus principales claves, que ameritan la caracterización de Sartre como un auténtico campeón de la libertad. Ese impulso, por más que estuvo sujeto a diversos cambios en su elaboración teórica (al respecto, resulta útil retomar la diferenciación entre las nociones ontológica y práctica de la libertad propuesta por Detmer 1986), jamás se ausentó del pensamiento sartreano.

Agradecimientos

Este texto se escribió como colaboración al proyecto “La novela y el teatro de Jean Paul Sartre como génesis de su pensamiento filosófico”, dirigido por Fabián Palacios Díaz. Se agradecen los comentarios del revisor anónimo.

Referencias

- Amorós, C. 2005. Sartre, crítico de Kant. *Daimon. Revista de filosofía* 35: 25-40.
- Anderson, T. C. 1993. Sartre's Two Ethics. From Authenticity to Integral Humanity. Open Court, Chicago y La Salle, 232 pp.
- Anderson, T. C. 2013. Sartre's second or dialectical ethics. Pp: 195-205 *In*: Churchill, S. & Reynolds, J. (eds.), Jean-Paul Sartre: key concepts. Taylor & Francis, Durham, pp.
- Aragüés Estragués, J. M. 2012. Sartre: las estrategias del compromiso. Pp: 9-19 *In*: Aragüés Estragués, J. M. & López de Lizaga, J. L. (coords.), *Perspectivas. Una aproximación al pensamiento ético político contemporáneo*. Prensas Universitarias de Zaragoza, Zaragoza.
- Daigle, Ch. 2011. The ethics of authenticity. Pp: 1-14 *In*: Webber, J. (ed.), *Reading Sartre. On phenomenology and existentialism*. Routledge, Londres y Nueva York.
- Detmer, D. 1986. Freedom as Value: a critique of the ethical theory of Jean-Paul Sartre. Open Court, Chicago y La Salle, Ill., 262 pp.
- El País. 1980a. Jean-Paul Sartre: Nunca estuve desesperado, nunca sentí la angustia. El País, 16 de abril. Consultado el 3 de julio de 2016: http://elpais.com/diario/1980/04/16/cultura/324684006_850215.html
- El País. 1980b. Jean-Paul Sartre: no somos hombres completos. El País, 18 de abril. Consultado el 3 de julio de 2016: https://elpais.com/diario/1980/04/18/cultura/324856803_850215.html
- El País. 1980c. Sartre: conciencia moral es ser uno mismo para el otro. El País, 19 de abril. Consultado el 3 de julio de 2016: http://elpais.com/diario/1980/04/19/cultura/324943207_850215.html
- Flynn, T. 2013. Jean-Paul Sartre. *In*: Zalta, E. N. (ed), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Consultado el 8 de mayo de 2016: <http://plato.stanford.edu/entries/sartre/>
- Fornet-Betancourt, R; Casañas, M. & A. Gomes. 2005. Anarquía e moral: entrevista com Jean-Paul Sartre. *Impulso (Piracicaba)* 16 (41): 75-77.
- Heidegger, M. 2016. *Ser y Tiempo*. 3ª ed., Trotta, Madrid, 492 pp.
- Muñoz Arias, J. A. 1987. Jean-Paul Sartre y la dialéctica de la cosificación. Cincel, Madrid, 213 pp.
- Picado Sotela, S. 1965. Jean-Paul Sartre: una filosofía de la libertad. *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* 4(15-16): 301-322.
- Rodríguez García, J. L. 2015. Sartre. El hermoso orgullo de ser libre. Batiscafo, Barcelona, 142 pp.
- Sartre, J-P. 1950. ¿Qué es la literatura? *Situations II*. Losada, Buenos Aires, 262 pp.
- Sartre, J-P. 1963. *Crítica de la razón dialéctica*. Libro 1. Losada, Buenos Aires, 534 pp.
- Sartre, J-P. 1975. *La náusea*. 9ª ed., Época, México, 259 pp.
- Sartre, J-P. 1981. *Las moscas*. Alianza Losada, Madrid, 119 pp.
- Sartre, J-P. 1993. *El ser y la nada*. Ensayo de ontología fenomenológica. 9ª. ed, Losada, Buenos Aires, 776 pp.
- Sartre, J-P. 2004. *A puerta cerrada*. La puta respetuosa. Losada, Buenos Aires, 139 pp.
- Sartre, J-P. 2009. *El existencialismo es un humanismo*. Edhasa, Barcelona, 128 pp.