

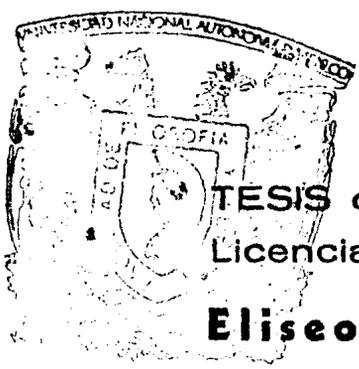
Ley N



Universidad Nacional Autónoma de México

Facultad de Filosofía y Letras

EL PROBLEMA DE LA MORAL
EN EL PENSAMIENTO DE JEAN-PAUL
SARTRE



TESIS que para obtener el título de
Licenciado en Filosofía presenta:

Eliseo Rabadán Fernández

★ Jun. 10 1988 ★

SECRETARIA DE
ASUNTOS ESCOLARES

México, D. F. 1988



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas Tesis Digitales Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS © PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis está protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

= INDICE =

PREFACIO	página	III
INTRODUCCION	página	2
CAPITULO I : EL EXISTENCIALISMO	página	6
CAPITULO II : PROBLEMATICA MORAL EN LA FILOSOFIA DE KANT, HEGEL Y NIETZSCHE	página	16
CAPITULO III : LA LIBERTAD	página	31
CAPITULO IV : POSIBLES IMPLICACIONES MORALES EN EL PENSAMIENTO DE SARTRE	página	74
CONCLUSIONES	página	105
APENDICE -A-	página	A.1
APENDICE -B-	página	B.1
BIBLIOGRAFIA	página	111

I

"...No son las palabras, atenienses, las que me han faltado; es la imprudencia de no haberos dicho cosas que hubierais gustado mucho de oír. Hubiera sido para vosotros una gran satisfacción haberme visto lamentar, suspirar, llorar, suplicar y cometer todas las demás bajezas que estais viendo todos los días en los acusados. Pero en medio del peligro, no he creído que debía rebajarme a un hecho tan cobarde y tan vergonzoso, y después de vuestra sentencia, no me arrepiento de no haber cometido esta indignidad, porque quiero más morir después de haberme defendido como me he defendido, que vivir por haberme arrastrado ante vosotros..."

-Platón, en la "Apología de Sócrates".-

A SARTRE

Si se degüella a un niño
y sus verdugos tiran su cadáver
en el fango
¿te encolerizarás?
¿qué dirás tú?
Soy palestino
cada año me degüellan
cada día
cada hora
ven
observa bien la barbarie
minuciosamente

II

muchos espectáculos
y el menor
es que mi sangre corre...corre

Habla
¿por qué te has vuelto insensible?
¿no tienes nada que decir?

-- SALIM JABRAN -- (Poeta palestino)

P R E F A C I O

Sartre, filósofo, novelista, dramaturgo, su obra: siempre provocadora de debate. Aún hoy, pasados ya cerca de ocho años de su muerte, el debate continúa, si bien los personajes son otros, y es que la problemática en que la libertad aparece, aún continúa sin resolverse. Y Sartre, antes que nada, fue un hombre empeñado en aumentar los "islotes" de libertad en medio del océano de las determinaciones. Su vida fue una lucha constante por la revolución, y entiendo por revolución, al modo sartreano, lo que nos dice Fernando Savater en su "Invitación a la ética": "...Si por revolución se entiende acabar con el "orden" de la comunidad - basado en la jerarquía naturalizada y la rapiña (o provecho, tanto da) insolidaria, si por revolución se entiende liquidar la división entre gobernantes y gobernados, demoler la impenetrabilidad burocrática del poder e instaurar la igualdad intrínseca de todos los sociog de la comunidad a efectos de la gestión de ésta, la revolución no es el delirio mesiánico de ciertas políticas, sino el humilde y enérgico propósito de la ética." (I)

Veremos, a lo largo de este ensayo de reflexión acerca de la moral y el pensamiento de Sartre, cómo él luchó toda su vida por elaborar una moral, pero quizá le ocurriese lo mismo que a Sócrates, que no dio normas de sabiduría apodíctica para actuar, pero con sus actos dio siempre - ejemplo de lo que es la moral: una búsqueda constante de la libertad, la cual no es un hecho dado, sino que es una realidad que hay que crear en cada instante de la vida y - desde luego, no nos es dada si no es mediante ardua labor, ya que, según podemos constatar a diario, la lucha por la libertad es interminable, porque la opresión y la alienación están siempre al acecho, unas veces abiertamente, otras, las más, entre las sutiles sombras del engaño.

Mi personal ansia de libertad, y mi incapacidad para entender cabalmente qué fuera esa tan llevada y traída palabra, fueron, entre otros, los motivos que me llevaron a tratar de estudiar las ideas de Sartre, quien admirablemente para mí, no se doblegó ante la dificultad de resolver el problema de la moral, y a pesar de todo, a pesar de no poder responder a las muchas cuestiones planteadas, decidió que mientras tanto, hay que actuar y al actuar, ir "levantando valores como perdices", y esos valores los levanta el hombre, él solo, y por ello, es responsable ante sí y los demás hombres, y no ante dioses lejanos...o cercanos.

NOTAS DEL PREFACIO

(1) Cfr. SAVATER, Fernando, "Invitación a la ética, Barcelona, Anagrama 1982. P. 97.

= INTRODUCCION *

Quisiera en este estudio tratar de comprender el desarrollo experimentado por el pensamiento filosófico de Sartre, y de aclarar de que manera va evolucionando en el el problema de la moral, tal como se entendería desde el mismo pensamiento de Sartre. En primer lugar trato de explicar en sus líneas generales las ideas filosóficas de dos importantes filósofos, como son Søren Kierkegaard, que es considerado "padre del existencialismo", y el alemán Martin Heidegger, incluido en el grupo llamado "pensadores existencialistas", con las inconveniencias que toda clasificación o etiquetación traen consigo. De Kierkegaard podemos señalar influencias como el interés sartreano por el concepto de "angustia", que veremos en el capítulo sobre la libertad, y que tiene una importancia clave para entender mejor los planteamientos morales de Sartre. En cuanto a Heidegger, he considerado importante señalar también de un modo muy general, las líneas fundamentales de su filosofía, ya que es el pensador existencialista que influye, como se podrá ver con claridad, especialmente en el capítulo III, ~~algún~~ sobre algunas ideas relevantes del Sartre de la época puramente existencialista de El ser y la nada; veremos, desde luego, aunque no en un análisis profundo, que hay también discrepancias. A Edmund Husserl le explico también con mucha brevedad, pero mi intención es señalar su importante influencia en los existencialistas, (fue maestro de Heidegger), todos ellos utilizarán el análisis fenomenológico en sus estudios, pero tienen naturalmente discrepancias con Husserl, pero al mencionar su método, aunque sea con excesiva brevedad, he querido recalcar más que nada la importancia de su influjo

en Sartre y señalar que es conveniente tener esto en cuenta.

En el capítulo II, en que trataré de analizar, o más bien, exponer los lineamientos generales de la problemática moral, tal como se plantea en autores como Kant, Hegel y Nietzsche, intento con ello hacer ver mejor lo que se expresará en los demás capítulos que tratarán expresamente de la manera en que Sartre va a analizar problemas como la libertad, la relación del ser-en-sí (mundo externo) con el ser-para-sí (hombre concreto). Al analizar la moral de Kant, pretendo que sea una ayuda para entender por qué se achaca a Sartre el proponer una moral formal, a la manera de Kant, por ejemplo, en la obra El existencialismo es un humanismo, cuando Sartre sostiene que cada hombre es responsable, en su acto concreto, ante todos los hombres. La influencia de Hegel es más en cuanto a la dialéctica, y sobre todo será patente en la época en que Sartre se acerca al marxismo y vemos por ejemplo en los Cuadernos para una moral, cómo dedica buena parte del texto a analizar la dialéctica hegeliana. En el capítulo IV, por ejemplo, citaré unas palabras de Sartre que recuerdan conceptos morales expresados por Nietzsche. Es decir, al mencionar a estos autores, lo hago con la intención, no de hacer un análisis profundo de su problemática, riquísima, desde luego, sino de mostrar de qué manera sus diferentes maneras de estudiar al hombre puedan haber ejercido alguna influencia en Sartre, y con ello tratar de comprender el mismo problema que planteo en este estudio. Este problema es: ¿hay realmente una moral sartreana?, y si es así, mostrar cuál sería el desarrollo de esa moral o cuál sería el hilo conductor de ese desarrollo, que como veremos es oscuro y complejo, pero que no puede negarse su existencia a lo largo del pensamiento sartreano. En el capítulo sobre la libertad, que considero, como veremos

muy importante para entender las bases ontológicas de lo que sería una moral sartreana existencialista, menciono a filósofos como Marcel, existencialista "creyente", o a un neotomista francés, ~~J~~olivet, ya que sus ideas, opuestas a las de Sartre, nos ayudan a entender mejor y con mayor amplitud de criterio, las propias ideas de Sartre.

En el capítulo IV planteo más expresamente el problema de si hay realmente una moral sartreana o si son sólo esbozos dispersos, intentos más o menos dispersos aquí y allá. Nuevamente me parece oportuno acudir a las opiniones de autores como Pietro Chioldi o Raymond Aron, con la intención de ayudarnos a entender mejor el problema. Considero muy importante acudir en ese capítulo a Sartre mismo, a través de entrevistas en que, en mi opinión, nos dice claramente que el problema de la moral le preocupó a lo largo de su vida, pero que no le fue posible dejar un texto totalmente elaborado sobre ese problema, sin embargo, podemos ver que hay una serie de planteamientos que nos pueden guiar y que se ve un hilo conductor en la evolución de Sartre: hay una etapa existencialista, en que aparecen los planteamientos expresados en El ser y la nada, obra que no expone conclusiones morales, pero que sin embargo es importante puesto que va a dar una ontología del hombre que lleva en sí misma factores que serán determinantes para una moral sartreana, en cierta manera hay implícitos en esa obra problemas morales. En la época en que Sartre se siente fuertemente atraído por el marxismo, veremos cómo hay concretamente una interpretación moral del hombre en su relación con el mundo y con los otros. Con el fin de ampliar el análisis de la cuestión de las relaciones de Sartre con el mar-

xismo añado el Apéndice A, en el cual haré un breve análisis de esa relación y por último me pareció importante añadir otro Apéndice B, que expone la importante cuestión para Sartre, que es la explicación de lo que él llama "ambivalencia de la Historia" y el concepto, igualmente importante, de "ambigüedad del hecho histórico", y de qué manera son importantes estas ideas para entender cuál es otro rasgo importante en la concepción sartreana de lo moral, es decir, la importancia que tiene para Sartre tratar de comprender cuál es el sentido de la Historia y de su relación con los hombres que la hacen al actuar libremente, si bien en medio de una situación dada.

CAPITULO PRIMERO
EL EXISTENCIALISMO

El existencialismo no es una corriente de pensamiento que pueda definirse con facilidad. Algunos pensadores llamados existencialistas han rechazado tal calificativo, por considerarse en clara oposición respecto de otros filósofos que se consideran dentro de esta corriente filosófica; tal sería el caso de Martin Heidegger.

Los temas existencialistas, cuyo padre e iniciador es -- considerado el primero en descubrir y plantear al mundo el --, trágico problema de la existencia humana en su cruda realidad; son temas entre los que se destaca el de la existencia propia, la de cada individuo. El punto de partida del pensamiento de Kierkegaard es su reacción violenta contra el racionalismo idealista de Hegel.

Hegel había enseñado la perfecta coincidencia y hasta la identidad del mundo real y del mundo racional. El ser y el pensamiento se identifican plenamente, según Hegel. No hay aspecto de la realidad que escape a la razón o que no sea incorporable al sistema de la razón dialéctica.

A esta concepción hegeliana opone Kierkegaard una visión irracionalista y subjetivista. Al buscar la objetividad se pierde la subjetividad, en detrimento de la verdad de cada sujeto. Así pues, la realidad debe ser expresada en términos de existencia.

Para Kierkegaard, la existencia es algo que siempre está

por hacerse, no es algo estático, lo pasado ya no es sino pensamiento. La existencia es una tensión constante entre los contrarios y esta tensión se va resolviendo mediante "saltos", que Kierkegaard definirá en los tres "estadios", o formas y esferas de vida, en que se puede dividir el existir humano.

En Kierkegaard hay un fondo de especulación teológica protestante, que marca su filosofía, agobiada por el sentimiento de culpa. La doctrina luterana del pecado original como una corrupción esencial de la naturaleza humana permea la filosofía kierkegaardiana. Para Kierkegaard, la razón nos sirve para encontrar al Dios vivo, para llegar a estar realmente delante de Dios y con ello lograr el existir auténtico, que tendrá lugar en el estadio religioso, a través de la experiencia de la angustia y la conciencia del pecado. Los tres estadios de vida posibles son: a) El estadio estético, en el cual lo externo predomina sobre lo interno. La vida estética es "dispersa", en ella se buscan afanosamente los placeres. La música sería expresión de erotismo y sensualidad; el mismo Kierkegaard, en su juventud, había pasado por este estadio, que nos lleva siempre a la desesperación y el hastío. b) El estadio ético es la esfera de la "honesta medianía", accesible a la masa. Se refleja en el matrimonio, con la estabilidad y seriedad que supone, con todas las virtudes de abnegación y trabajo que implica. Pero este estadio, a pesar de ser superior al estético, no satisface plenamente la interioridad de la conciencia, ya que permanece aún en lo general y lo objetivo. c) El estadio religioso será el que permita al hombre lograr una plenitud de su vida, mediante el desarrollo de su interioridad. El símbolo del paso del estadio ético al religioso, mediante el "salto" cualitativo, es Abraham. Abraham es el héroe de la fe, por su

creencia absoluta en Dios. Este estadio es escándalo para la razón y la ética, ya que se funda en la angustia, el pecado, el arrepentimiento, el instante.

La angustia, en Kierkegaard, es honda, abismal, y es - - existencial vulgar en continua decadencia. El objeto de la - angustia, que aún no es un acto, sino más bien un deseo que - dirigimos hacia lo que no tenemos, es precisamente la nada. - En la metáfora bíblica utilizada por Kierkegaard, es la prohibición divina la que produce angustia, porque esa prohibición despierta en el hombre la conciencia de su propia libertad, - una libertad como posibilidad.

Desde su muerte, en 1855, permanece Kierkegaard prácticamente olvidado, hasta 1919 y los dos decenios siguientes, - - cuando es estudiada su obra, sobre todo, por los autores alemanes. En 1927 se publica "El ser y el tiempo", de Martin -- Heidegger, nacido en 1889. En 1927 aparece también el "Dia-- rio metafísico", de Gabriel Marcel.

El hombre es, para Heidegger, historia, es decir, un ser puramente temporal, sin ningún substrato o ser sustancial. - Es decir, Heidegger desconoce la existencia de una esencia inmutable y reduce la existencia del hombre a la temporalidad, - a su realización puramente contingente. Al igual que Nietzsche, exalta Heidegger el hombre concreto y los valores de la vida concreta, la vida es un continuo hacerse uno mismo su -- propia existencia y sus valores.

Heidegger, discípulo predilecto de Edmund Husserl, a - - quien sustituyó en su cátedra de Friburgo, en Alemania, utilizará el método utilizado por la fenomenología husserliana, pe

ro aplicado al análisis existencial. Según Heidegger, la metafísica, desde Sócrates, ha caído en un olvido del ser, y él propone la búsqueda del sentido del ser. Este sentido del ser lo busca Heidegger en el ser que se pregunta por dicho sentido, es decir, en el ser concreto del hombre, el "Da-sein", el ser-ahí. Los datos del simple ser, al preguntarse por el sentido del ser en general, hacen de lo simplemente óntico, lo ontológico o existencial. Es decir, que el ser en general, no lo encontramos sino en la existencia concreta de cada hombre.

Podríamos resumir de la siguiente manera las principales "notas existenciales" del pensamiento heideggeriano:

1. La primera, fundamental, es que la existencia que ha de entenderse como la del existente concreto, se presenta como un ser-en-el-mundo ("in-der-welt-sein"). Esta dimensión tiene un sentido riquísimo, ya que no es una relación espacial del hombre que primero es en sí y después es colocado en el mundo. La existencia no está en el mundo, sino que es constitutiva del mundo. El ser-en-el-mundo y su propio mundo forman un fenómeno único e inseparable. El hombre se encuentra situado en las cosas y la mundanidad no es la suma de las cosas, sino el fenómeno del mundo como totalidad.

De esta relación se infiere que la existencia humana sea, de manera primordial, facticidad o praxis. La dimensión de ser-en, expresa la proyección sobre el mundo de las diversas posibilidades de acción, el "ocuparse" con las cosas de nuestra actividad práctica.

El hombre se encuentra en las cosas y está ligado a ellas no por la mera contemplación del homo sapiens, sino como homo

faber, por el hecho de obrar sobre las cosas transformándolas. Así, las cosas son meros instrumentos puestos al servicio del hombre. El mundo es la totalidad de los objetos que constituyen el medio en que el hombre se mueve, el mundo pertenece a la misma existencia, como su propio límite, es como su horizonte trascendente, pero dado en la propia inmanencia del ser existencial. Así, para Heidegger, el ser-ahí (Dasein) es al mismo tiempo inmanencia o ser-en-sí y trascendencia, o salir al mundo. Trascendencia, en Heidegger, significa superación, la existencia se trasciende al proyectar todas sus posibilidades.

2. De manera complementaria tenemos el ser-con (Mit-sein) La modalidad de existir con los otros constituye el ser-acompañado. Mi existencia es, respecto de los otros, no ya un ser-en, sino un ser- también (auch-sein). En esta relación, nuestra existencia se impregna de la cotidianidad, y en esta vida cotidiana, nuestro ser se impregna de impersonalidad, es la existencia burguesa de que hablaba Kierkegaard. Este vivir - - constituye, para Heidegger, la existencia inauténtica. La personalidad propia se ha disuelto en la generalidad colectiva.

3. Existe el sentimiento de la situación original. Este sentimiento de encontrarse-ahí, que me sitúa bruscamente en un aquí y ahora propios, es el hecho consumado de estar existiendo. La existencia se revela como arrojada, puesta fuera de la nada y que aparece en un mundo de situaciones y condicionamientos, que no podemos elegir, y que limitan la capacidad de elegir, la libertad.

Por otra parte, si bien la situación en que nuestra existencia aparece como arrojada, da un sentimiento de absurdo a -

la vida, al comprender el hombre se hace consciente de las diversas posibilidades y así la estructura del ser-ahí se revela como "proyecto" existencial.

Otra de las capacidades del ser-ahí radica en el habla y en la capacidad del discurso, mediante la cual el hombre puede volcarse en el mundo y conocer y organizar los proyectos existenciales.

4. Otra importante "nota" existencial sería el "cuidado" (Sorge). Este cuidado se parece a la angustia, pero diríase que es una forma suavizada de la misma angustia. En el cuidado ve Heidegger lo que constituye la estructura indiferenciada del ser humano antes de dividirse en los dos modos de existencia: la auténtica y la inauténtica.

El existente humno, al saberse arrojado en el mundo, cuando sale del "se" gregario e impersonal, y al sentirse solo - frente a sí, siente angustia, la cual es la expresión de la existencia auténtica y es una angustia que revela al ser humano como ser-para-la- muerte (Sein-zum-Tode).

Para resumir y escarcear lo que hemos expuesto acerca del pensamiento de Heidegger, me permitiré citar un texto de Hans Küng, titulado: "¿Existe Dios?; respuesta al problema de Dios en nuestro tiempo." "...sólo desde el hombre, que en su propio existir (Dasein) ya entiende de algún modo lo que significa el ser, aun cuando no sepa darse a sí mismo cuenta de ello. Desde el hombre, que a diferencia del animal tiene una comprensión -- del ser y es capaz de expresarla en el lenguaje, en su hacer cotidiano y en su relación con los demás hombres. Pues esto es lo que caracteriza el modo peculiar del ser hombre: el hombre no sólo está "ahí", "delante", como una piedra o un árbol, una máquina o una obra de arte. "Existe", es decir, se proyecta a sí mismo en libertad desde sus propias posibilidades y realiza

así su existencia en medio del mundo y entre los hombres. No se debe, por tanto, aislar al hombre de las cosas y los hombres (como ha sido habitual en la filosofía posterior a Descartes). En vez de eso, hay que contemplar al hombre de antemano en su "ser-en-el-mundo" y en su "ser-con-los-otros..." (1)

Veamos ahora brevemente las principales líneas del pensamiento de Husserl, quien influye de manera importante en el existencialismo. La fenomenología de Husserl arranca de Descartes y Kant (el "cogito" cartesiano y el descubrimiento genial de la filosofía trascendental por parte de Kant). Pero respecto del uno y del otro, Husserl lleva a cabo una radicalización total, en la que todo ha de derivar del sujeto trascendental. La epoché y la reducción son los dos factores de esta vía husserliana. Para Husserl, epoché significa la neutralización de todo lo que aceptamos como válido en la actitud espontánea y natural. No se trata de suprimir o negar, sino de poner entre paréntesis. La epoché fenomenológica no consiste en la negación de la tesis, ni en la sustitución de la tesis por la tesis contraria. La epoché consiste en no entregarse al objeto o a la proposición; en contemplar el acto correspondiente pura y reflejamente, absteniéndonos de consentir en ningún juicio sobre la realidad del objeto o sobre la verdad de la proposición.

En tanto que la epoché mira los datos y elementos que vamos neutralizando por la puesta entre paréntesis, la reducción es purificación y unificación, que nos lleva al Yo puro o trascendental. La reducción consiste en reducir el mundo real entero a algo que no es realidad. Mediante esta operación tengo un mundo reducido. No pierdo nada de lo que es --

real, sino que solamente pierdo su caracter de realidad. - ¿A qué quedaría entonces reducido el mundo?: a no ser sino lo que aparece a mí conciencia y en tanto me aparece. Es decir, queda reducido a pura fenomenidad. La reducción es fenomenología.

La reducción existencial tiene como finalidad distinguir entre entidades que se exhiben por sí mismas y aquellas que requieren la mediación de las anteriores. Así, -- las esencias puras tendrán, por así decirlo, ventaja sobre lo que es contingente. Esas esencias puras las captamos mediante la intuición eidética. El mundo reducido a puro fenómeno resulta irreal, pero esta irrealidad sólo se puede dar en una conciencia subjetiva, que constituye las condiciones de las cosas, el Yo puro no puede ser afectado por la reducción fenomenológica y por ello es la pieza de validez absoluta en la filosofía trascendental de Husserl. La conciencia aparece como fundamento esencial de todos los -- objetos, pues en su propia estructura de objetos, está implícito el hecho de ser objeto para una conciencia.

Cuando se haga, más adelante, un análisis de lo que es para Sartre el ego, notaremos la influencia de la fenomenología de Husserl en el filósofo francés.

Antes de entrar en consideraciones más concretas del pensamiento sartreano y sus posibles implicaciones morales, así como de las fuentes filosóficas, que trataré en el siguiente capítulo, quisiera proponer, como tema de reflexión, un texto de Noël Martin-Deslias. Siempre nos da la impresión de que los personajes descritos por Sartre en sus o -

bras literarias, parecen tomar el partido de la libertad, pero reflexionemos sobre este texto: "...Podemos denunciar en esta filosofía una ambigüedad permanente, gracias a la cual se supera a sí misma y sobrepasa la angustia fundamental de la condición humana. El itinerario seguido -- por el hombre sartreano, lo lleva, ya sea a su punto de -- partida que es el aplastamiento bajo el fracaso, ya sea a una trascendencia del valor. A la angustia mortal de 'La náusea', al sentimiento desbordado de una vida inútil y -- sin alegría, sucede, por una elección de la libertad, la -- responsabilidad de un destino elegido, la búsqueda de una esencia conforme a la misión de la especie. Pero esta -- trascendencia de la facticidad se abre, a despecho de las ilusiones, a un ideal irrealizable; una contradicción flagrante hace del hombre un 'esclavo encadenado', llamándolo a liberarse y haciendo esta liberación imposible. ¿Es suficiente decirse y creerse libre para hacerlo? ¿Es suficiente condenar en su pensamiento la injusticia y la desdicha para lograr su aniquilamiento? Ciertamente, la verdadera libertad, no se contenta con ser subjetiva; implica una transformación del mundo, un trastorno de la historia. -- ¿Pero en nombre de qué valores se harán estas transformaciones?.."(2)

Acerca de la libertad y los valores hablaremos en otro capítulo, quede esta cita a modo de acicate para reflexionar sobre ese problema, mientras tanto.

- NOTAS DEL CAPITULO PRIMERO -

- (1) Cfr. Küng, Hans. ¿Existe Dios? (Respuesta al problema de Dios en nuestro tiempo). Madrid, Ediciones Cristiandad, 1979, p. 669.
- (2) Cfr. Desliias, Noël-Martin. Jean-Paul Sartre ou la conscience ambiguë. Paris, Nagel, 1972. p. 13.

CAPITULO SEGUNDO

PROBLEMATICA MORAL EN LA FILOSOFIA DE KANT, HEGEL Y NIETZSCHE

Kant vive y muere en Königsberg (Prusia Oriental), desde -- 1742 hasta 1804; teniendo esto en cuenta, nos podemos hacer idea de cuál es el ambiente cultural y político-social en - que se desenvuelve su quehacer filosófico. Es importante - tener en cuenta su formación juvenil en el seno de un hogar piadoso e imbuído del rigor moral del protestantismo pietista, con doctrinas que hacen hincapié en el sentimiento, la caridad y la piedad, ya que es posible una influencia de es te ambiente en su pensamiento moral.

En la Crítica de la razón práctica, Kant demuestra la incapacidad de la razón para alcanzar la metafísica, y establece los límites de la razón respecto de lo que puede conocer. Ahora bien, es necesario para una razón práctica, para que el hombre pueda actuar, postular la existencia de -- Dios, la inmortalidad del alma y la libertad de la voluntad. No podemos demostrar la existencia de estas ideas, pero son necesarias en la práctica. En la Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres, tratará Kant de explicar el paso de una moral común a un conocimiento filosófico de la moral. Surge entonces la pregunta: ¿Qué puede encontrarse en el - conocimiento común de la moral que sirve como fundamento in condicionado para la moralidad? Y responde Kant: "...No - hay nada en el mundo que sin limitación pueda ser tenido -- por bueno sino la buena voluntad..."(1) Para que las accio nes sean movidas por una voluntad buena en sí misma, es me-

nester que cumplan la condición de ser llevadas a cabo por deber, de tal manera que se identifiquen con el espíritu mismo del deber. Al respecto nos dice con precisión el mismo Kant: "...Justamente ahí empieza el valor del carácter, que moralmente y sin comparación alguna es el más elevado: hacer el bien no por inclinación, sino por deber...".(2)

Pero este deber se debe adecuar a una "máxima": "... el valor moral de una acción reside, no en el propósito -- que a su través ha de alcanzarse, sino en la máxima según la cual se decide..."(3) Y así es como puede Kant definir al deber como "...la necesidad de una acción por respeto a la ley..."(4)

Vamos ya vislumbrando una ética kantiana del deber, - tal como él mismo fue haciéndolo en sus escritos.

Kant tratará de elaborar la "filosofía pura de las -- costumbres", (o "metafísica de las costumbres") y establecer las diferencias respecto de la "filosofía aplicada" - (a la naturaleza humana). Y aclarándonos esta idea, nos dice: "...los principios morales no pueden basarse en las propiedades de la naturaleza humana, sino que deben ser vigentes por sí a priori pero de modo tal que deben poder ser derivados como para toda naturaleza racional, por lo - tanto, también para las reglas prácticas humanas..."(5)

Sabido es que Kant distingue entre el conocimiento -- sensible y el racional. La moralidad no puede estar en la sensibilidad solamente, ni en lo puramente racional. Ya -

que el hombre es al mismo tiempo sensibilidad y razón, puede seguir sus impulsos sensibles o seguir a la razón, y aquí radica, en la posibilidad de elección, la libertad, -- que hace al hombre ser moral. En este elegir, la voluntad puede ser "gobernada" por un imperativo.

Existen normas prácticas para la acción, que Kant denomina "principios prácticos"; pueden ser máximas, que son subjetivas. La máxima es "un principio conforme al cual obra el sujeto", cuando se propone a sí mismo como regla -- del obrar algún placer sensible. Los imperativos hipotéticos, por otra parte, son también principios prácticos, - pero no leyes universales de la acción. Un imperativo hipotético cuyo fin parece ser real para todos los hombres - es la búsqueda de la felicidad. Pero el imperativo categórico, el que implica una necesidad incondicional y objetiva que permita el carácter de ley moral, que sea válida - de manera universal, está por encima de los intereses particulares de la voluntad. Kant supone una forma a priori de la razón práctica; del mismo modo que las categorías de la razón pura se imponen a los fenómenos, para darles un - valor científico, en los juicios sintéticos a priori, así el imperativo categórico del deber no se funda en ninguna intuición sensible.

Kant, en la "Fundamentación de la metafísica de las -- costumbres", se refiere a él diciendo: "...obra sólo según aquella máxima de la que al mismo tiempo puedas querer que se convierta en norma universal." Y aún "...El imperativo general del deber podría también rezar así: Obra como si la máxima de tu acción hubiera de convertirse por tu volunu

tad en ley universal de la naturaleza". (6) (7)

Aquí surge lo que se ha llamado el formalismo kantiano, que divide la moralidad en lo material y lo formal, dando lugar a un formalismo tan exagerado, que da lugar a enormes dificultades, en el momento en que tratamos de relacionar lo material de las acciones con lo puramente formal. Veremos más adelante cómo a Sartre se le critica, en ciertos puntos de su conferencia publicada bajo el título "El existencialismo es un humanismo", el proponer una ética de tipo Kantiano, al querer dotar al actuar humano de una validez universal, pero veremos el problema cuando tratemos expresamente el problema en el contexto del pensamiento de Sartre.

Citaremos otras dos definiciones, quizá más profundas, de lo que es el deber y la moral, expresadas también en la Fundamentación de la Metafísica de las costumbres, para tratar de lograr una mejor comprensión de esos conceptos." ...obra de modo que en cada caso te valgas de la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de todo otro, como fin, nunca como medio." (8) Un punto muy importante, que vamos a señalar a continuación, en referencia a la autonomía de la voluntad, es el siguiente: "...la idea de la voluntad de todo ser racional como voluntad legisladora universal... ...La voluntad, pues, no se somete sencillamente a la ley, sino que lo hace de modo que debe ser considerada también como autolegisladora y, precisamente por y sólo a partir de ello, sometida a la ley, (de la que ella misma puede considerarse originadora)." (9)

Según podemos apreciar, el que obre de acuerdo al Derecho, podrá obrar bien, pero si obra únicamente por obligación,

ya no lo está haciendo según la moral, ya que debe obrarse, para que los actos tengan carácter de morales, por deber, - según lo que Kant entiende por deber, y mediante una voluntad que al menos busque ser "pura".

Por último, interesa señalar que Kant abre radicalmente un abismo entre el conocimiento científico, llevado a cabo dentro de los estrictos límites de la Razón Pura, y el conocimiento práctico, que parece ser sostenido por una Metafísica altamente cuestionable, no ya en cuanto a su validez "práctica", para la acción, sino en su validez "científica". Este problema lo estamos viviendo, diría yo que inclusive de una manera angustiada, en nuestra época. Bastan, quizá, estas palabras de Kant, para hacernos reflexionar sobre un punto tan importante. "...La metafísica no tiene por objeto propio de sus investigaciones más que tres ideas: Dios, libertad e inmortalidad, de tal manera que el segundo de estos conceptos, combinado con el primero, debe conducir al tercero como una consecuencia necesaria. Todo aquello de que además se ocupa esta ciencia le sirve simplemente de medio para llegar a estas ideas y a su realidad. Las necesita, no para constituir la ciencia de la naturaleza, sino para salir de la naturaleza. El perfecto conocimiento de esas tres ideas haría la teología, la moral y, por su unión, la religión, es decir, los fines más elevados de nuestra existencia, dependiente de la facultad especulativa de la razón y de ninguna otra cosa. En una representación sistemática de estas ideas, el orden expuesto sería, como orden sintético, el más conveniente; pero en el trabajo que debe precederle, el orden analítico sería más conforme a nuestro fin, que consiste en elevarnos de lo que la experiencia nos proporciona inmediatamente, es decir, de la psicología a la cosmología, y de esta última al conocimiento de Dios, para

realizar así nuestro plan..."(10)

¿Cómo lograr una fundamentación válida de la moral, -- sin acudir a la idea de Dios? ¿Basándonos en el Estado, como lugar donde el Derecho, como forma de la eticidad, se va a hacer posible? Quizá pensando lo que Hegel nos dijo al respecto vayamos haciendo más luz sobre nuestra actual penumbra moral. Veamos, pues, ahora, el tema de la ética desde la perspectiva hegeliana y posteriormente el imponente e impresionante modo de pensar lo moral de Nietzsche. Con estos elementos nuestro estudio del problema moral en el pensamiento de Sartre puede verse más sabiamente "alumbrado" y seguramente enriquecido.

Si logramos encuadrar a Hegel en su propia época, con claridad, podremos entender mejor su complejo sistema y, en consecuencia, estaremos en condiciones de acercarnos a una mejor comprensión del lugar que lo moral ocupa en su pensamiento. Hegel vivió plenamente las ideas románticas de la Revolución Francesa. (Nace en 1770 en Stuttgart y muere en 1831). De Spinoza toma el monismo, en el cual se identifica racionalmente el sujeto cognoscente y el objeto del conocer, lo que en Hegel equivale a la afirmación de que lo que es cognoscible es real. Lo que hará Hegel será explicar el proceso, el movimiento que lleva a la identidad de lo racional y lo real.

Del criticismo kantiano lo interesó a Hegel la idea de que el sujeto que conoce, diferente del objeto, es no sólo receptor de los datos del fenómeno, sino que forma los objetos conocidos por la experiencia. El sujeto participa acti

vamente en el conocer, al "poner" las formas a priori del entendimiento. Otras importantes relaciones en la vida - del joven Hegel fueron sus relaciones con el poeta Hölderlin y con Schelling, quienes exaltan el valor del yo creador, de la libertad, y el espíritu nacional. Hegel intenta, pues, dinamizar el monismo de Spinoza, superar la dicotomía sujeto-objeto que Kant no resuelve, y en su filosofía se va a manifestar el ideal social y político de un Estado en el cual se refleje el yo universal, el "espíritu del pueblo", que integre al individuo de modo armónico a la comunidad, manifestación del Espíritu Absoluto en el campo social y político.

En lo referente a Kant, para aclarar mejor lo antes mencionado, pienso que nos será útil citar estas palabras de Hegel, tomadas del tomo I de la Ciencia de la Lógica: "...Pero, al detenernos sólo en el lado abstracto y negativo de lo dialéctico, el resultado es sencillamente la afirmación conocida de que la razón es incapaz de reconocer el infinito; extraño resultado, en cuanto que, mientras lo infinito es lo racional, se dice que la razón es incapaz de conocer lo racional." (11)

En cuanto a la manera en que comienza Hegel a elaborar el concepto de dialéctica, sería interesante reflexionar acerca de lo que él mismo nos dice respecto a Heráclito: "...El progreso necesario realizado por Heráclito -- consiste en haber pasado del ser como primer pensamiento inmediato a la determinación del devenir, como el segundo... Divisamos, por fin, tierra, no hay en Heráclito una sola proposición que nosotros no hayamos procurado reco-

ger en nuestra Lógica."(12)

Vemos que un concepto de capital importancia para Hegel, es la identidad de lo racional y lo real, este concepto da lugar a los de Idea Absoluta y Espíritu Absoluto. -- "Comprender lo que es, es la tarea de la filosofía, porque lo que es, es la razón." (13)

Hegel divide su sistema en tres partes: 1) La Lógica, o ciencia de la idea en sí y para sí. 2) La filosofía de la naturaleza, o ciencia de la idea en su existencia exterior. 3) La filosofía del espíritu, o ciencia de la idea que vuelve sobre sí misma.

Hegel identifica en su sistema la lógica con la metafísica, lo cual parece ahora consecuencia del principio -- que declara que "todo lo racional es real y todo lo real es racional." El mismo Hegel nos dice: "...La lógica, -- pues, coincide con la metafísica, que es la ciencia de las cosas dadas en el pensamiento, el cual por esto mismo expresa la esencia de las cosas." (14) A su vez, la lógica se divide en tres "momentos" dialécticos: 1) Doctrina del ser, 2) doctrina de la esencia y 3) doctrina del concepto y de la idea.

En la Filosofía de la Naturaleza, va a explicar Hegel lo que es el estudio de la naturaleza, lo que sería la Idea universal objetivándose en el ser real, exterior de la idea misma.

Un punto muy interesante para nosotros, en cuanto al

problema moral en Hegel, será la Filosofía del Espíritu; - es el tercer momento de la evolución de la idea, que va -- llegando en un "perfeccionamiento constante", al Espíritu Absoluto hegeliano.

El espíritu, en su desarrollo, pasa por tres momentos dialécticos: 1) El espíritu subjetivo, 2) el espíritu objetivo y 3) el espíritu absoluto.

Tomando de estos tres momentos lo más importante para la moral, haremos referencia al apartado de la Fenomenología del Espíritu que forma parte de lo que es el primer momento de lo que es para Hegel el espíritu subjetivo, ya -- que en ella vemos cómo se tiene que dar la propia individualidad como una "lucha" ante el otro, lo que Hegel entiende por realización de la autoconciencia: "...en la existencia, toda conciencia de otro objeto, es autoconciencia..." (15) Pero la autoconciencia debe ser "autoconciencia reconocitiva". En este punto voy a ser cuidadoso, - ya que hay en él muchas consecuencias importantes en el -- posterior desarrollo de la moralidad como problema, que -- tienen, en mi opinión, repercusión en Marx y desde luego, - en Sartre.

Se "enfrentan" dos autoconciencias, "tal contradicción da el impulso a mostrarse como un sí mismo libre, y a ser para un otro en cuanto tal, y éste es el proceso del reconocimiento..." (16) Y pone como ejemplo concreto la posición entre el amo y el esclavo, que desarrolla con mayor amplitud en la Fenomenología del Espíritu.

Al entrar en escena la libertad, que supone la salida del espíritu en su subjetividad primera al mundo concreto que constituye la sociedad y el mundo jurídico del Estado, se llega al segundo momento del desarrollo del espíritu: - el espíritu objetivo. En este momento dialéctico la voluntad libre individual entra en relación con los demás hombres: es la vida social, en la cual la moral, la eticidad, se dará plenamente. Al estudiar los conceptos morales expresados por Hegel, vemos expresados filosóficamente los conceptos burgueses que aún en nuestros días siguen vigentes, respecto de la familia y el Estado, como sería claro, por ejemplo, al hablar de la "propiedad". Así, la moral, para Hegel, sólo tiene sentido en su propia concepción político-social; veamos por qué. En el desarrollo del espíritu objetivo hay nuevamente (como en todo el sistema), una tríada que se va desenvolviendo mediante un proceso dialéctico, en que no se elimina totalmente uno de los momentos para pasar a otro completamente nuevo, sino que será superación de un momento, pero conservando algunas determinaciones del anterior, es lo que expresa el término alemán "Aufhebung". Los momentos son, por tanto: 1) el derecho, formal y abstracto; concretamente dice Hegel que en él la persona da existencia a la libertad en la forma de la propiedad. 2) La moralidad, es el "derecho del querer subjetivo", y 3) la eticidad, "el querer (libre) sustancial como la realidad conforme a su contenido en el sujeto y totalidad de la necesidad...en la familia, en la sociedad civil y en el Estado."

La culminación de lo ético sólo puede lograrse dentro del Estado. Hegel está pensando en el modelo de la polis

griega, en la cual el individuo realiza su libertad, pero integrándose armónicamente a la polis. Los elementos que forman el Estado son, una vez más, los momentos dialécticos de la eticidad, y son la familia, la sociedad civil y como perfecta unión racional de éstos, se constituye el Estado.

Para Hegel, como el Estado es donde se puede llegar a garantizar la verdadera libertad, tiene supremacía sobre el individuo. En este punto Sartre tiene dificultades, al encontrar la oposición entre libertad individual, proclamada en El ser y la nada, y su segunda etapa filosófica, para relacionar marxismo y existencialismo. Y no sólo Sartre y el marxismo encuentran escollos enormes; -- Marcuse dice, respecto de la manera en que Hegel trata este problema: "...A partir de Hegel, la filosofía ha tomado diversas posturas que sin duda han influido notablemente en la época actual, como podemos observar al analizar los orígenes del existencialismo en Kierkegaard o la filosofía marxista. Dio origen al desarrollo de la sociología como ciencia y sus conceptos han sido aplicados en jurisprudencia o en la historia.

Aunque a mediados del siglo diecinueve había desaparecido casi totalmente, en Inglaterra tuvo un renacimiento en las últimas décadas (Green, Bradley, Bosanquet) y, aún más tarde, ganó un nuevo ímpetu político en Italia, donde la interpretación de Hegel fue utilizada como preparación del fascismo." (17)

Solamente he querido señalar este problema por consi

derarlo de interés y como importante fuente de reflexión filosófica, ya que este no es el lugar indicado para desarrollarlo más a fondo.

El pináculo del Espíritu, en su desarrollo a través de la Idea, en las esferas de lo subjetivo y lo objetivo, será la síntesis de ambos llevada a cabo en el Espíritu absoluto, que a su vez tiene tres momentos o esferas: 1) la estética, 2) la religión revelada y 3) la Filosofía.

Para concluir, me parece interesante destacar, en cuanto a la moralidad en Hegel, su concepción de una ética con base en la libertad, pero una libertad no puramente formal, como en Kant; Hegel concibe ya una libertad más concreta, - que se va a dar en el conflicto establecido con la libertad de los otros, y que tratará de hacerla más racional al enmarcarla en un Estado portador de esa racionalidad, que será, en ese sentido, un Estado moral.

Sartre, al igual que Nietzsche, niega la existencia de Dios, y ambos tratan de llegar a las últimas consecuencias que de ello se derivan. Nietzsche de modo explícito y Sartre de manera más velada quizá, pero igualmente contundente, sostienen la necesidad de una transmutación de los valores tradicionales. Estas afinidades entre ambos filósofos hacen, por sí mismas, de interés el estudio, si bien esquemático, - en este trabajo que pretende analizar si hay una moral sartreana y tratar, en su caso, de ver cuáles serían sus caminos, el pensamiento moral de Friedrich Nietzsche, filósofo alemán nacido en 1844 y muerto en 1900. Ha sido estudiado --

siempre con pasión, pero es difícil entender con profundidad su pensamiento. Filósofos como Georg Lukacs, por ejemplo, en su obra El asalto a la razón, opina lo siguiente: "...su posición reaccionaria agresiva en favor del imperialismo se expresa bajo la forma del gesto hiperrevolucionario. La lucha contra la democracia y el imperialismo, el mito del imperialismo y el llamamiento a una acción bárbara, se presentan bajo el ropaje de una acción nunca vista, de la 'transmutación de todos los valores', del 'ocaso de los ídolos': es la apologética indirecta del imperialismo, disfrazada con el manto demagógico muy eficaz de la pseudo-revolución." (18)

Como bien nos dice Lukacs, el estilo de Nietzsche es aforístico, en oposición a cualquier pensamiento sistemático; para Nietzsche lo sistemático es falta de honradez, pero a pesar de ello hay, a juicio de Lukacs, una cohesión sistemática en ese estilo aforístico.

La principal obra de Schopenhauer, El mundo como voluntad y representación, influyó de manera importante el pensamiento de Nietzsche, y la obra de Richard Wagner, -- que era la expresión musical de la filosofía de Schopenhauer, su modelo del arte. A lo largo de su obra insiste Nietzsche en criticar los valores de la cultura europea, -- que está viciada desde su origen, desde Sócrates, que intentaba imponer la racionalidad a toda costa. Todo lo -- que se opone a los valores del vivir instintivo y biológico del hombre es interpretado por Nietzsche como síntoma de decadencia. La filosofía, la religión y la moral, deben ser criticadas para comenzar a desterrar la decaden--

cia europea.

La moral tradicional es antinatural, ya que sus imperativos van en contra de los primordiales instintos de la vida.

El error de la moral cristiana consiste en procurar hacer al hombre virtuoso; el mundo de la perfección está en otro mundo, al modo platónico, y no existe en realidad. Los valores que se han impuesto hasta ahora son ficticios, propios de los instintos de decadencia. Para Nietzsche, el altruísmo, norma suprema de conducta del moralista, no es sino una justificación de la propia debilidad.

Reflexionemos acerca de este pensamiento expresado por Nietzsche en El crepúsculo de los ídolos: "...¿Perjudicamos a la virtud los inmoralistas? Tan poco como los anarquistas a los príncipes. Cuando más se afirman en sus troncos, es después de haber disparado contra ellos. Moraleja: hay que disparar contra la moral." (19)

La religión nace del miedo que el hombre tiene de sí mismo, y al ser incapaz de asumir por sí mismo su destino, surge el temor y surge Dios. Así, el cristianismo sólo fomenta los valores mezquinos de la servidumbre, es una moral de la obediencia, el sacrificio, la humildad, de los sentimientos del "rebaño".

El mundo del Ser perfecto, estático y alejado de lo real es criticado por Nietzsche con estas palabras: "...El

Mundo-verdad ha quedado abolido, ¿qué mundo nos queda? ¿El mundo de las apariencias? ¡Pero no; con el Mundo-verdad - hemos abolido el mundo de las apariencias!.." (20)

Nietzsche propone la transmutación de los valores occidentales. La cultura europea, en su ruina, en su decadencia, necesita ver el surgimiento de un nuevo "mediodía" en su horizonte, para ello propone en Ecce-Homo: "...Hay tantas auroras que no han brillado aún, esta leyenda india escrita en la portada del libro, ¿dónde busca su autor esa nueva mañana, ese delicado arrebol matutino aún no descubierto con que ha de despuntar un nuevo día, toda una serie, todo un cosmos de nuevos días? En una transmutación de todos los valores morales, en un decir sí y tener fe en todo lo que hasta ahora ha sido prohibido, despreciado y maldecido..." (21) Para Nietzsche, "la moral es el instinto del rebaño en el individuo", y en La gaya ciencia leemos (párrafo CXVI): "...Donde quiera que rige una moral, hallamos una clasificación y una evaluación de los actos y de los instintos humanos. Tales evaluaciones y clasificaciones expresan siempre las necesidades de una comunidad o un rebaño...La moral enseña al individuo a ser función del rebaño y a no atribuirse valor más que en concepto de tal función..." (22) Y en la misma obra, respecto de Dios: -- "...¿Dónde está Dios? Os lo voy a decir. Le hemos muerto; vosotros y yo, todos nosotros somos sus asesinos...¡Dios - ha muerto!.. La grandeza de ese acto ¿no es demasiado grande para nosotros?.." (23)

El nihilismo es señal de que los desheredados no tie-

nen motivo para resignarse. Surge una nueva tabla de valores, una nueva moral, moral de los señores frente a los débiles y esclavos. (A este respecto es importante leer el mencionado texto de Lukacs). Lo que estará en juego es la supervivencia del individuo, la vida antes que la nada, la vida como voluntad de poder.

Para Nietzsche el hombre es un ser miserable, un ser entre bestia y superhombre, pero que aún le queda mucho camino por recorrer hasta el superhombre. El hombre está -- volcado hacia el futuro, a diferencia del animal, y en este volcarse concibe ideales, metas. En el ideal humano encontramos tres versiones: 1) el ideal estético; es la tragedia, en que se armonizan lo dionisiaco (desenfrenado afán de vivir) y lo apolíneo (armonía racional); 2) el ideal científico, que busca la sabiduría, y 3) el superhombre, en su voluntad de poder y dominio. Este superhombre (en sentido nietzscheano), ama la vida, los instintos ascendentes, toda su "esperanza" está en la tierra misma, jamás en un mundo extraterrenal. Para transformarse en superhombre, el hombre debe lograr la voluntad de poder, que lleva al dominio, la agresión y sometimiento de todo lo ajeno.

En su obra Así hablaba Zaratustra, nos dice Nietzsche: "...Tiempos hubo en que pecar contra Dios era el pecado más grande; pero Dios murió, y con él murieron también esos pecadores. Ahora, lo más grave es pecar contra la tierra... ." (24) Y más adelante: "...Amo a los que no buscan en trasmundos un motivo para hundirse y sacrificarse, sino --

que se sacrifican por la tierra, para que surja en ella el superhombre..." (25) El superhombre es su propia norma, - porque está, en suma, "más allá del bien y del mal".

En la misma obra, se refiere al "engaño" del Estado: "...el Estado miente en todos los lenguajes del Bien y del Mal; cuanto dice es mentira y cuanto tiene, a título ilegí- timo lo tiene." (26) Esta referencia al Estado es una ve- lada mención del nacimiento de la democracia y del socia- lismo, atacados constantemente por Nietzsche. Su importan- cia para la ética y la política es enorme, pero no nos es dado analizar este problema ahora, mas no hemos querido -- por ello soslayarlo.

A continuación, quisiera nuevamente reflexionar sobre estas palabras de Nietzsche, de su "Zaratustra", ¿por qué? Pues he optado una vez más por la cita textual, ya que es- tas palabras de Nietzsche me traen a la memoria resonan- - cias sartreanas: "...Los hombres mismos se han fijado to- do su bien y su mal. No lo recibieron; no lo hallaron, -- no; lescayó, como voz, del cielo. ¡Sólo el hombre, ansio- so de sobrevivir, comunicó su valor a las cosas! ¡Sólo el hombre confirió a las cosas un sentido; un sentido para -- los hombres! Es el ser que valora." (27)

Otro concepto importante es el del "eterno retorno", - un eterno devenir de todo lo que acace; por algo coloca - Nietzsche en un lugar aparte a Heráclito, en su considera- ción acerca de los filósofos, y es que para Nietzsche lo - que aparece es lo real, lo racional es pura ficción, y Herá- clito sostenía que hay un constante devenir, porque es lo

que se manifiesta y captamos por medio de los sentidos. A Hegel reconoce igualmente importantes méritos, pero no le gusta su "divinización" de lo humano en el Espíritu Absoluto.

Para concluir estas reflexiones sobre Nietzsche, me gustaría referir algunas ideas de Albert Camus, tan afín a Sartre, a pesar de sus divergencias políticas. En El hombre rebelado, ensayo en que nos habla de rebelión metafísica, rebelión histórica y rebelión y arte, hace referencia al pensamiento de Nietzsche, que concretamente nos interesa ahora. Quizá algunos objeten que Camus no es estrictamente filósofo, pero me parece interesante, a pesar de ello, su pensamiento; veamos: "...En Nietzsche el '¿podemos vivir rebelados?' se convirtió en él en '¿podemos vivir sin creer en nada?' Su respuesta es positiva..." (28) Y más adelante: "...Privado de la voluntad divina, el mundo está privado igualmente de igualdad y de finalidad. Es por esto por lo que el mundo no puede ser juzgado. Todo juicio de valor hecho sobre él desemboca finalmente en la calumnia de la vida. Juzguemos entonces de lo que es, por referencia a lo que debiera ser, reino del cielo, ideas eternas, o imperativo moral..." (29) Y sobre la moral que sostiene Nietzsche: "...¿Cómo vivir libre y sin ley? A este enigma, el hombre debe responder, bajo amenaza de muerte. Nietzsche cuando menos no se amilana. Responde, y su respuesta está en el riesgo: Damocles no danza mejor que cuando se encuentra bajo la espada. Hay que aceptar lo inaceptable y atenerse a lo inesperado. A partir del momento en que se reconoce que el mundo no sigue ningún fin, Nietzsche propone admitir su inocencia, afirmar que no emite juicio porque no se le puede juzgar sobre ninguna

intención, y reemplazar consecuentemente todos los juicios de valor por un solo sí, una adhesión total y exaltada a este mundo. Así, de la desesperación absoluta brotará la alegría infinita, de la servidumbre ciega, la libertad sin piedad..." (30)

- NOTAS DEL CAPITULO SEGUNDO -

- (1) Cfr. Kant, Immanuel; Cimentación para la Metafísica de las buenas costumbres. Madrid, Editorial Aguilar, 1978. p. 59.
- (2) Cfr., Ibid., pág. 67.
- (3) Cfr., Ibid., pág. 68.
- (4) Cfr., Ibid., pág. 69.
- (5) Cfr., Ibid., pág. 85.
- (6) Cfr., Ibid., pág. 100.
- (7) Cfr., Ibid., pág. 101.
- (8) Cfr., Ibid., págs. 111-112.
- (9) Cfr., Ibid., pág. 124.
- (10) Cfr., Kant, Immanuel. Crítica de la razón pura. Madrid, Bergua, 1934. Vol. 2, pág. 33.
- (11) Cfr., Hegel, G. W. F. Ciencia de la lógica. Buenos Aires. Editorial Solar. 2 volúmenes. 1968. Volumen I, - pág. 74.
- (12) Cfr., Hegel, G. W. F. Filosofía del Derecho. México, - Editorial Juan Pablos, 1980. pág. 34.

- (13) Cfr., Hegel, G. W. F. Lecciones sobre la historia de la filosofía. México, Fondo de Cultura Económica, 1985. 3 volúmenes. Volumen I, pág. 258.
- (14) Cfr., Hegel, G. W. F. Enciclopedia de las ciencias filosóficas. México, Editorial Juan Pablos, 1974. pág. 34, # 24.
- (15) Cfr., Ibid., pág. 301, # 424.
- (16) Cfr., Ibid., págs. 302-304, #430 al 435.
- (17) Cfr., Marcuse, Herbert. Razón y revolución. Madrid, Alianza Editorial, 1969. pág. 248.
- (18) Cfr., Lukacs, Georg. El asalto a la razón. México, Grijalbo, 1967, pág. 259.
- (19) Cfr., Nietzsche, Friedrich. El crepúsculo de los ídolos, en "Obras inmortales". Barcelona, Ediciones - Teorema, 1985. Volumen III, pág. 1177, #XXXVI.
- (20) Cfr., Ibid., pág. 1191.
- (21) Cfr., Nietzsche, Friedrich. Ecce Homo. En Op. cit., Vol. I, pág. 151.
- (22) Cfr., Ibid., Nietzsche, en Op. cit., Vol. II, pág. 989, en La gaya ciencia.
- (23) Cfr., Ibid., La gaya ciencia, en Op. cit., Vol. II, -- págs. 995-996.

- (24) Cfr., Ibid. Así hablaba Zaratustra. En Op. cit., pág. 1453, en Vol. III.
- (25) Cfr., Ibid., pág. 1455.
- (26) Cfr., Ibid., pág. 1486.
- (27) Cfr., Ibid., pág. 1495.
- (28) Cfr., Camus, Albert. Essais. Paris, Gallimard, 1965, pág. 475, en "Nietzsche y el nihilismo". (Traducción mía).
- (29) Cfr., Ibid., pág. 476.
- (30) Cfr., Ibid., págs. 481-482.

CAPITULO TERCERO
LA LIBERTAD

Sartre dice al final de "El ser y la nada", que los problemas planteados por la libertad deben estudiarse bajo la problemática de la moral, puesto que en la ontología no se pueden resolver dichos problemas.

¿Por qué enfocar nuestra reflexión hacia el concepto de libertad? Una de las razones es que si deseamos saber si Sartre tiene una moral, y él mismo nos dice que de los problemas que la libertad plantea, surgen consecuencias que la moral -- puede explicar, debemos tener lo más claro posible ese concepto. Por otra parte, el concepto de libertad es, diríamos, la espina dorsal de la ontología sartreana.

Pienso que hay tantas interpretaciones sobre la idea de libertad en Sartre como filosofías, pero realmente ni el pensamiento marxista, ni el cristiano, ni la filosofía neopositivista han hecho un análisis imparcial del concepto; siempre, movidos por sus propios intereses, han tratado de explicar el concepto fundamental de todo el pensamiento de Sartre, partiendo de premisas nunca sostenidas en realidad por el mismo Sartre. Trataré, en estas líneas, de exponer con cuidado qué entendió Sartre por libertad, principalmente en su obra capital "El ser y la nada", subtitulada precisamente "ensayo de ontología fenomenológica", que se publica en 1943, y esto supone explicar conceptos como la nada, el ser-en-sí, el ser-para-sí, el ser-para-otro, la situación, el proyecto, la angustia y el compromiso; todos ellos se irán comprendiendo al bus

car su relación con la libertad. De esta manera, espero poder tener bases firmes para, en el próximo capítulo, intentar analizar la cuestión de una posible moral en el pensamiento de Sartre.

Encuentro otro problema al estudiar a Sartre. En mi opinión, el lenguaje filosófico y el lenguaje literario son diversos, entre otros motivos, porque ambos se expresan en distintos niveles; el lenguaje literario recurre a la imaginación, al mundo imaginario, y el filosófico trata de ser analítico, de basarse en la razón rigurosamente conceptual. ¿A qué viene esto? Al asunto de si debemos tomar en cuenta, al hacer un estudio estrictamente filosófico, las obras de literatura (novela, relatos y teatro) escritas por Sartre, o remitirnos únicamente a su obra filosófica propiamente dicha. Da la impresión de que intenta, en sus obras literarias, expresar de manera artística sus tesis filosóficas; me limitaré a mencionar algunos ejemplos de sus personajes, en relación, por ejemplo, con el tema de la libertad, dejando a criterio de quien leyere, la opinión que le merezca la relación filosofía-literatura.

Sartre pone entre paréntesis las raíces metafísicas -- del ser, y de este modo pasan a primer plano las estructuras ontológicas del mismo. Fuera de lo que aparece no hay nada. "...La apariencia no oculta la esencia, sino que la revela: es la esencia..." (1) "...El ser no será develado por algunos medios de acceso inmediato; el hastío, la náusea, etcétera;..." (2)

Para Sartre, toda conciencia es conciencia de algo, lo cual es básico para fundamentar la trascendentalidad de di-

cha conciencia, pero veamos exactamente qué nos dice Sartre al respecto: "...La conciencia es conciencia de algo: esto significa que la trascendencia es estructura constitutiva de la conciencia; es decir, que la conciencia nace dirigida a un ser -- que no es ella misma. Es lo que llamamos la prueba ontológica. ..." (3). En este punto se plantea un problema muy complejo - que no parece haber sido resuelto por Sartre y él mismo lo dice así: "...Hay dos regiones de ser absolutamente diversas y separadas: a) el ser del cogito prerreflexivo, b) el ser del fenómeno.... ..son"...dos regiones comunicables...". (4) "...es preciso explicar cómo pueden ambas regiones ser colocadas - bajo la misma rúbrica..." (5) A continuación nos da algunas características del ser-en-sí: "...el ser del fenómeno no podría en ningún caso obrar sobre la conciencia. Con ello descartamos una concepción realista de las relaciones del fenómeno con la conciencia..." "...el ser es el ser del devenir y por eso - está más allá del devenir." (6), y ya para terminar explicitando lo que es el ser-en-sí: "Por último, y será nuestra tercera característica, el ser-en-sí es. Esto significa que el ser no puede ni ser derivado de lo posible ni reducido a lo necesario. La necesidad concierne a la conexión de las proposiciones ideales, pero no a la de los existentes... ..Increado y sin razón de ser, sin relación ninguna con otro ser, el ser-en-sí está de más por toda la eternidad". (7).

En conclusión, las tres características que el análisis - del fenómeno nos permite asignar al ser de dichos fenómenos serían: A) El ser es. B) El ser es en sí. C) El ser es lo que es.

El problema de la nada. Para Sartre el fenómeno y la conciencia constituyen una totalidad sintética que llama "lo concreto", recordando expresamente el concepto de Heidegger de "ser-en-el-mundo", como unión del hombre con el mundo. Al describir esa totalidad podremos responder a dos preguntas clave.

1) ¿Cuál es la relación sintética a la que llamamos ser-en-el-mundo? 2) ¿Qué deben ser el hombre y el mundo para que la relación entre ambos sea posible? Al tratar de responder a estas dos cuestiones vemos que estamos rodeados de nada. - Textualmente dice Sartre: "La posibilidad permanente del no-ser, fuera de nosotros y en nosotros, condiciona nuestras interrogaciones sobre el ser. Y el mismo no-ser circunscribirá la respuesta: lo que el ser será se recortará necesariamente sobre el fondo de lo que el ser no es. Cualquiera que sea esta respuesta, podrá formularse así: "El ser es eso y, fuera de eso, nada "... (8) Quiere decir Sartre que buscando la develación del ser podemos eventualmente encontrarnos con la develación de un no-ser. Esta posibilidad da una fragilidad al ser, que lo constituye, por la misma aparición del no-ser. El ser frágil no es todo el ser, sino un determinado ser. Aquí, según Sartre, estamos en la esfera de la conciencia. "...es que la nada asedia al ser..." (9)

Sartre critica la concepción dialéctica de la nada presentada por Hegel en la "Fenomenología del Espíritu", Hegel escinde el ser de la esencia, y ello lo convierte en "la simple inmediatez vacía", y pondrá Hegel lo indeterminado como punto de partida absoluto. Para Sartre es inadmisibles que el ser de las cosas consista en manifestar la esencia de ellas. Nuevamente citaré a Sartre directamente, lo cual nos dará claridad en nuestra reflexión: "El no ser se niega en su propio meollo. Cuando Hegel (I.P.c.2 ed.E.#LXXXVII) escribe: "(El ser y la nada) son abstracciones vacías y la una es tan vacía como la otra", olvida que el vacío es vacío de algo (2) (cosa tanto más extraña cuanto que Hegel fue el primero en advertir que "toda negación es negación determinada", es decir, recae sobre un contenido.) Y el ser es vacío de toda determinación

otra que la identidad consigo mismo; pero el no-ser es vacío de ser. En una palabra, lo que aquí ha de recordarse, contra Hegel, es que el ser es y la nada no es. (10) Esta anotación es de enorme importancia para comprender en su dimensión precisa lo que es el ser, lo que es el no-ser y lo que es la nada, y sin una idea clara de estos conceptos, estaremos perdidos. Sartre insiste nuevamente y niega que sea posible poner ser y no ser en un mismo plano, y advierte: "... hemos de cuidarnos mucho de poner a la nada como un abismo originario para hacer surgir de él al ser..."(11) Para Sartre, el ser es anterior a la nada y la funda, la nada "toma su eficacia del ser", "no hay no-ser sino en la superficie del ser", que es lo mismo que decir que "la nada asedia al ser".

Continuando con el estudio de la nada, Sartre estudia ahora la concepción fenomenológica, y se referirá concretamente a Heidegger.

Un concepto importante en esta reflexión va a ser el de la "ipseidad" que indica la idea de que "el hombre está siempre separado de lo que él es por toda la amplitud del ser que él no es". A continuación es muy necesario remitirnos a la lectura y reflexión detenida de las páginas sesenta y tres y sesenta y cuatro, ya que son fundamentales para entender el pensamiento sartreano. La realidad humana, nos dice Sartre, emerge en la nada. ¿Qué quiere decir con esto? Que sólo en la nada puede ser trascendido el ser. Veamos nuevamente qué nos dice Sartre: "...A la vez, el ser se organiza en mundo -- desde el punto de vista de lo transmundo, lo que significa, por una parte, que la realidad humana surge como emergencia --

del ser en el no-ser; y, por otra, que el mundo está "suspendido" en la nada. La angustia es el descubrimiento de esta doble y perpetua nihilización... La contingencia del mundo se parece, pues, a la realidad humana en tanto -- que éste se ha instalado en la nada para captarla..." (12) Hegel y Heidegger mostraron que hay negación, pero al primero le faltó definir cómo debe ser el espíritu para constituirse como negativo y al segundo le pide Sartre explicar -- qué debe ser la estructura de "realidad humana" para que -- pueda trascender al mundo. "En ambos casos --nos dice Sartre-- se nos muestra una actividad negadora sin preocuparse por fundar esta actividad en un ser negativo." (13) Es decir, critica a Heidegger por insertar ya a la nada en la -- trascendencia misma como estructura original.

Para explicar mejor su postura, Sartre trae a la palestra un nuevo término: las negatidades, que son realidades experimentadas, combatidas, temidas, por el ser humano, como son la ausencia, la alteridad, el pesar, ~~no darse~~, la -- distracción, etc., y que están en su estructura misma "habitada por la negación" como por una condición necesaria de existencia. Estas negaciones están sostenidas por el ser, -- realidades extramundanas. "...Acabamos de descubrir una población de seres ultramundanos que poseen tanta realidad y eficiencia como los demás seres, pero que encierran en sí -- un no-ser. Requieren una explicación que permanezca en los límites de lo real. La nada, si no está sostenida por el -- ser, se disipa en tanto que nada, y recaemos en el ser. La nada no puede nihilizarse sino sobre fondo de ser; si puede darse una nada, ello no es antes ni después del ser ni, de

modo general, fuera del ser, sino en el seno mismo del ser, en su meollo, como un gusano..." (14) Nuevamente insiste Sartre en que la nada sólo puede darse a partir del ser, y es que esta idea es fundamental, pero sigamos adelante en nuestro intento de definición de los conceptos clave que nos harán captar qué sea la libertad para Sartre.

El ser-en-sí, por sus mismas condiciones, no puede producir la nada, y la misma nada, como es no-ser, no puede sacar de sí misma, y tampoco puede concebirse a partir del ser-en-sí, que es completo, pleno, de dónde saca ella la fuerza para "nihilizarse", esto es, ¿de dónde viene la nada? El hombre, mediante la interrogación (y aquí se ve claramente la influencia de Heidegger) por el ser, en tanto que él mismo es un ser que hace surgir y desplegarse la nada en el mundo, y con ello se afecta a sí mismo de no-ser, es la "fuerza" que hace posible el aparecer de la nada en medio del ser. ¿Cómo puede explicarse que de un ser, que en este caso es el hombre, surja el no ser? Sartre nos aclara que el hombre no puede aniquilar la masa de ser que encuentra ante él, pero lo que sí puede hacer, es modificar su relación con ese ser que tiene frente a sí.

Nos dice Sartre respecto de este problema: "...A esta posibilidad que tiene el hombre de segregarse una nada que lo aísla, Descartes, siguiendo a los estoicos, le dio un nombre: es la libertad." (15)

Pero Sartre no se siente aún satisfecho, y se pregunta: "¿Qué debe ser la libertad humana si la nada debe advenir al mundo por ella?"

Para Sartre, la libertad humana es una condición para la nihilización de la nada, pero no es una propiedad que pertenezca a la esencia del ser humano. "La libertad humana precede a la esencia del hombre y la hace posible; la esencia del ser humano está en suspenso en su libertad." A continuación podemos establecer, con Sartre, una primera aproximación a la idea de libertad: "...El hombre no es primeramente para ser libre después: no hay diferencia entre el ser del hombre y su 'ser-libre'..." (16) En este punto ha sido muy criticada la postura sartreana, pero veremos más adelante, en un análisis de la parte cuarta de El ser y la nada, otras determinaciones al respecto, que nos permitirán una mayor claridad.

Sartre vuelve sobre la intencionalidad de la conciencia, y nos dice que la sucesión de mis conciencias es "un perpetuo desenganche del efecto con respecto a la causa, ya que todo proceso nihilizador exige tener en sí mismo su propia fuente." Y ahora nos va a dar una definición explícita de lo que es la nada. "Todo proceso psíquico de nihilización -nos dice- implica, pues, una escisión entre el pasado psíquico inmediato y el presente. Esa escisión es precisamente la nada." (17) La libertad es el ser humano en cuanto pone su pasado fuera de juego, segregando su propia nada. Es decir, el ser humano puede, al poner mediante la conciencia una nada entre el pasado y lo que es y lo que ha de ser, esto es, entre el pasado y el instante y el futuro, la conciencia se ve a sí misma como una constante nihilización de su ser pasado. Esta conciencia es libertad, y el hombre toma conciencia de su libertad en la an--

gustia; "la angustia es el modo de ser de la libertad como conciencia de ser, y en la angustia la libertad está en su ser cuestionándose a sí misma." (18)

En este punto rinde Sartre tributo tanto a Kierkegaard como a Heidegger. La angustia llegará cuando tenga que decidir cómo actuar ante tal o cual situación que se me presente. El miedo es aprehensión irreflexiva de lo trascendente y la angustia es aprehensión reflexiva del sí mismo. Ambos son excluyentes el uno del otro. De hecho, piensa Sartre, la angustia no es lo más común en el actuar humano, más bien es un fenómeno raro. A este respecto dice lo siguiente: "...Lo que podría llamarse la moralidad cotidiana excluye la angustia ética. Hay angustia ética cuando me considero en mi relación original con los valores. Estos, en efecto, son exigencias que reclaman un fundamento. Pero este fundamento no podría ser en ningún caso el ser, pues todo valor que fundara sobre su propio ser su naturaleza ideal dejaría por esto mismo de ser valor... ...El valor toma su ser de su exigencia y no su exigencia de su ser... ...Se sigue de ello que mi libertad es el fundamento de los valores y que nada, absolutamente nada me justifica en la adopción de tal o cual valor, de tal o cual escala de valores. En tanto que ser por el cual los valores existen, soy injustificable. Y mi libertad se angustia de ser el fundamento sin fundamento de los valoresprecisamente la angustia ante los valores es reconocimiento de la idealidad de los mismos." (19) Pero no sólo nos angustia este hecho, sino también el hecho de que los valores pueden ser "cuestionados" por mi libertad, ya que la posibilidad de invertir la escala de los valores --

siempre se me presenta como mi posibilidad. En estos momentos vemos claramente, en mi opinión, un tema moral, de poca importancia, y que hemos de analizar más adelante en profundidad, pero ahora quiero recalcar en él, para movernos una vez más a la reflexión, una reflexión acerca de la implicación tan fuerte entre la libertad y los valores; el mismo Sartre nos dice que lo inmediato es el mundo con su premio, "y en este mundo en que me comprometo mis actos hacen levantarse valores como perdices: por mi indignación me es dado el antivaluez 'ruindad'; por mi admiración me es dado el valor 'grandeza'..." (20) En esta reflexión, parece haber una crítica de Sartre a la moral burguesa, pero este asunto quisiera tratarlo en el próximo capítulo, en el que es mi intención tratar de dilucidar si hay una moral sartreana.

En este momento aparece otro concepto importante, el de compromiso. Para Sartre, lo normal es que aceptemos este mundo de valores como algo que nos tranquiliza, la angustia sólo surge como un fenómeno posterior y mediatizado. En el mundo de lo inmediato tenemos una "situación" ya dada, por ejemplo, el burgués habla de honestidad, pero es lo más ordinario en la moral burguesa ~~el~~ ser honesto. En el proyecto mío ante las expectativas del mundo en que me encuentro voy "levantando levantando valores como perdices", pero no son sino quita-miedos contra la angustia, pero de pronto me puedo dar cuenta de que soy "quien hace existir valores cuyas exigencias determinan su acción", "emerjo solo y, en la angustia frente al proyecto único y primero que constituye mi ser, todas las barreras, todos los quita-miedos, se derrumban, nihilizados por la conciencia de mi libertad: --

no tengo ni puedo tener recurso a ningún valor contra el hecho de que soy yo quien mantiene a los valores en el ser; nada puede tranquilizarme con respecto a mí mismo; escindido del mundo y de mi esencia por esa nada que soy, tengo -- que realizar el sentido del mundo y de mi existencia: yo -- decido sobre ello, yo solo, injustificable y sin excusa." -

(21) El espíritu de seriedad es una actitud que va a dar lugar a lo que Sartre llama "mala fe". La angustia será, a sí, opuesta a la seriedad, que "capta los valores a partir del mundo y que reside en la sustantificación tranquilizadora y cosista de las cosas. En la seriedad me defino a partir del objeto, dando de lado a priori como imposibles todas las empresas que no voy a emprender y captando como proveniente del mundo y constitutivo de mis obligaciones y de mi ser el sentido que mi libertad ha dado al mundo. En la angustia, me capto a la vez como totalmente libre y como in capaz de no hacer que el sentido del mundo provenga de mí."

(22) Estas citas tan extensas ha sido necesario hacerlas -- para no provocar una interpretación errónea. Parece ser -- que Sartre se va internando en el campo de lo moral, ya que el hecho de hablar de conductas de mala fe, de seriedad, en que se disculpa en cierta manera el acto, justificándolo -- por medio del recurso a que "las cosas son así, nada puedo hacer para que cambien", ya es una actitud moral libremente asumida. Ante mi propia angustia, por ejemplo, puedo adoptar una conducta de huida, y aprovecha para criticar al determinismo psicológico, y dice tajantemente: "...El determinismo psicológico, antes de ser concepción teórica, es -- primeramente una conducta de excusa o, si se quiere, el fundamento de todas las conductas de excusa..." (23)

El posible que es mío, a través de mi comprensión re--

flexiva, precisa que yo reconozca su existencia al cabo de mi proyecto y que lo capte como siendo yo mismo, allá, "a-guardándome en el porvenir, separado de mí por una nada."- Es decir, al captarme como origen de mi posible, estoy - - siendo consciente de mi libertad.

La actitud de mala fe revierte, podemos decir, las negatividades que antes eran hacia el mundo, hacia el interior del sujeto. El ser humano utiliza a la perfección el hecho de ser al mismo tiempo una facticidad y una trascendencia, los cuales la mala fe trata de mantener separados, aunque de hecho se puede lograr una síntesis de ellos, o - cuando menos una coordinación. Sería una especie de "Au-fhebung" de síntesis, pero que mantiene al mismo tiempo -- sus diferencias. Pero Sartre, reconociendo una vez más la valiosa aportación de Husserl, nos dirá: "...Pero ha de - hacerse notar, como bien lo ha visto Husserl, que mi con-- ciencia aparece originalmente al prójimo como una ausenciael hecho objetivo del ser-en-sí de la conciencia ajena se pone para desvanecerse en negatividad y libertad: la conciencia ajena es como no siendo; ser ser-en-sí "a-- quí" y ~~ya~~ "ahora" consiste en no ser. La conciencia del - prójimo es lo que no es..." (24)

En este punto aparece ya un término nuevo, el ser-para-otro, pero sólo queda mencionado por ahora, sin más.

Hasta ahora hemos visto que la negación nos ha remitido a la libertad, ésta a la mala fe, y la mala fe al ser - de la conciencia como su condición de posibilidad. Ahora quizá estemos en condiciones de definir al ser-para-sí, -- que es un ser "que se determina a sí mismo a existir en -- tanto que no puede coincidir consigo mismo." (25)

Ahora voy a explicitar más un concepto mencionado anteriormente, es este concepto el de "ipseidad", que Sartre define como la relación entre el para-sí y el posible que él es, y mundo a la totalidad del ser en tanto que atravesada por el circuito de ipseidad".

Otro aspecto importante del para-sí, es el de la temporalidad, y Sartre va a elaborar una fenomenología de las tres dimensiones temporales. Respecto del pasado dirá: "... es el en-sí que soy en tanto que pretérito-trascendido..." - Y remarcando esta idea, nos explica que el pasado sigue presente en el para-sí de alguna manera: "...El en-sí-preterido-trascendido permanece y lo asedia como su contingencia original... Esta contingencia, esta pesantez a distancia del para-sí, que él no es jamás, pero que ha-de-serlo como pesantez preterida-trascendida y a la vez conservada en la preterición misma, es la facticidad, pero es también el pasado. - El pasado, en efecto, como la facticidad, es la contingencia invulnerable del en-sí que ha de ser sin ninguna posibilidad de no serlo". (26)

El presente será presencia del para-sí al ser-en-sí, y esta presencia debe ser una estructura ontológica del para-sí. Pero el presente es presencia al ser, como negación del ser, que es un ser que es evadido, el para-sí es presencia al ser en forma de huída, el presente es una huída perpetua frente al ser, por esto Sartre afirma que el presente "no es," para Sartre el presente no es ni siquiera el instante, ya -- que no hay un momento en que el presente es, el presente, -- por tanto, no es, sino que se presentifica en forma de huída.

El futuro es un proyecto del para-sí hacia el futuro que él es, es un proyecto hacia el en-sí. El para-sí presente se "devela en toda su facticidad, como fundamento de su propia nada, y, una vez más, como falta de un futuro. De ahí esa decepción ontológica que aguarda al para-sí cada vez que desemboca en el futuro..." (27)

En este concepto de futuro está implicada nuevamente la idea de libertad, ya que al darnos cuenta de que al "realizar" el futuro, no logramos ser el en-sí que anhelamos, la angustia nos provoca la decepción y siempre tendremos en el hombre a un ser problemático, en otras palabras, la libertad es nuestro propio límite, y estamos condenados a ser libres. Para concluir y redondear este análisis de la temporalidad, diríamos que el para-sí se hace existir en la unidad diaspórica de una totalidad destotalizada.

Veámos al principio de este capítulo que Sartre plantea el problema de la relación entre el para-sí y el en-sí y trata de explicarlo ahora mediante el análisis de la trascendencia. Define en primer lugar a la conciencia como "un ser para el cual en su ser es cuestión de su ser, en tanto que este ser implica un ser otro que él" (28) .

Algo muy importante, ya que nos aclara un poco más la idea de libertad, es el hecho de que el para-sí, totalidad destotalizada que se temporaliza en una inconclusión perpetua, pero a pesar de ello, el para-sí, en tanto presencia al ser, hace que exista todo el ser. De esta manera, el sentido del para-sí está afuera, en el ser y será por medio del para-sí que en el ser encontremos un sentido. "Por la realidad humana nos dice Sartre viene la falta a las cosas en forma de "potencia", "inconclusión", "aplazamiento", "potencialidad".....

" (26). (Se puede entender mejor, refiriéndonos, por cierto, al problema apuntado de la relación literatura-filosofía, el concepto "aplazamiento", leyendo la novela "El aplazamiento", segundo volumen de "Los caminos de la libertad". De hecho, - la facticidad es, en algún modo lo mismo que el pasado. Sartre llega, en su análisis del para-sí, a deducir que "la realidad humana debe ser en su ser, en un solo y mismo surgimiento, para-sí-para-otro!" (30)

Emprendemos ahora un breve análisis de lo que es el para-otro, y con ello podemos enfrentar el estudio más profundo - de la libertad.

Sartre nos dice que por la aparición del otro me encuentro en condiciones de emitir un juicio sobre mí mismo, ya que el otro me capta como objeto. El otro es una presencia de hecho, de una libertad extraña a mí. "El hecho del otro es - incontestable y me alcanza en mi pleno meollo". "Lo realizo por el malestar; por él estoy perpetuamente en peligro en un mundo que es este mundo y que, empero, no puedo más que presentir...." (31)

En el análisis del cuerpo vemos que es enteramente contingente que yo sea, ya que no soy el fundamenteo de mi ser, y además es contingente que yo esté comprometido en este o - aquel punto de vista. Esta doble contingencia forma parte, también, de lo que llamábamos "facticidad". En tanto ser- - para-otro, el cuerpo es el "objeto mágico por excelencia". - Exito para mí en tanto conocido por otro a título de cuerpo. Analiza a continuación las actitudes más importantes para con el otro. En primer lugar, "porque hay que elegir", no porque

sea más importante una u otra, estudia las conductas por las cuales el para-sí intenta asimilarse la libertad ajena; e-llas son el amor, el lenguaje y el masoquismo, en todas e-llas se llegará a un conflicto, "...el conflicto es el senti-do originario del ser-para-otro..." (32) La otra actitud po-sible, también condena al fracaso, por el hecho de que hago del otro un objeto, engloba la indiferencia, el deseo, el o-dio y el sadismo. En esta actitud, el sentido del conflicto viene dado al poner en evidencia la lucha de dos libertades enfrentadas en tanto que son libertades. El otro, al ser pa-ra mí un objeto en el mundo, no está en condiciones de reco-nocerme como libre. Al querer apropiarme de la libertad del otro me doy cuenta que su libertad se ha desmoronado ante mi mirada, ya que lo he objetivizado. Todas las tentativas de superar esto están avocadas al fracaso, como decíamos. Es-tas conductas son analizadas con más detalle, pero ahora só-lo nos interesa mencionarlas sin más, aunque es obvio su pa-pel importantísimo en la psicología de la acción humana, y de hecho esto tiene importancia para el estudio de una mora-l relativa a la estructura psicológica del ser humano, pero es un problema que se sale del estudio que estamos llevando a cabo.

Por último Sartre hace un pequeño recorrido por el te-ma que llama el "ser con" o MITSEIN, en alemán y el "noso-tros", aunque muy someramente, este tema será importantísi-mo en su obra posterior a "El ser y la nada", publicada en 1960, titulada "Crítica de la razón dialéctica".

En la parte cuarta de "El ser y la nada", Sartre se -- cuestiona acerca de cuál pueda ser el valor supremo de la -

actividad humana, si este sea un hacer o un ser, y qué ocurrirá entonces con el tener.

Lo primero que dice Sartre es que la condición primera de la acción es la libertad, y transcribo dos puntos que parecen ser básicos para explicar esto: "...1a. Ningún estado de hecho, cualquiera que fuere (estructura política o económica de la sociedad, "estado" psicológico, etc.), es susceptible de motivar por sí mismo acto alguno... 2a. Ningún estado de hecho puede determinar a la conciencia a captarlo como negatidad o como falta..." (33)

A continuación Sartre va a dar una serie de definiciones de la libertad que me parece interesante reseñar. Nos dice, en primer lugar, que "la condición indispensable y fundamental de toda acción es la libertad del ser actuante", que la libertad no tiene esencia, y como ya habíamos señalado anteriormente, "la libertad coincide en su fondo con la nada que está en el meollo del hombre" y como libertad y existencia, para Sartre, parecen ser sinónimos, dice "...la libertad, siendo asimilable a mi existencia, es fundamento de los fines que intentaré alcanzar, sea por la voluntad, sea por esfuerzos pasionales..." (34)

El hombre es responsable de darse, mediante el proyecto de sí, una existencia mágica, o una existencia racional, sólo él será el libre fundamento tanto de sus emociones como de sus voliciones. El hombre actúa movido por motivos, que le mueven (móviles) a alcanzar un fin o fines, con ello su acto tiene una intención. El móvil, dice Sartre, no se comprende sino por el fin, por lo no-existente, por ello

es en sí mismo una negatidad. Sólo huyendo una situación hacia nuestra posibilidad de modificarla organizamos esa situación en complejos de móviles y motivos.

En esto vemos que el hombre es el fundamento de todas las esencias, ya que es él quien trascendiendo el mundo (-en-sí) hacia sus posibilidades, devela las esencias intramundanas. Nos dice Sartre: "...Estoy condenado a existir siempre allende mi esencia, allende los móviles y motivos de mi acto: estoy condenado a ser libre..." (35). Según Sartre, el hombre no puede recibir sus fines ni del exterior ni de una "naturaleza" interior, el hombre los elige y les da por lo mismo una existencia trascendente, por la cual van a constituirse en límite externo de los proyectos. ¿Qué significa la idea de que "la libertad es la existencia de un ser que es su ser en el modo de tener que serlo"? Esto, en mi opinión, significa que tenemos, al poner en juego, en nuestro actuar, que "ser nosotros mismos lo que hemos de ser", que nuestra existencia se va haciendo al actuar, nada ni nadie, desde fuera de nosotros mismos, va a decir lo que queremos ser, que no vamos a poder ser absolutamente lo que "deseemos", pero que tenemos que elegir, en nuestra facticidad, tenemos que nihilizar esa facticidad que está ahí como límite de nuestra propia libertad. - Somos libertad-en-situación. Aquí podemos recordar que Sartre dice que mi proyecto último e inicial es siempre el esbozo de una solución al problema del ser. Nosotros elegimos el mundo, elegimos el mundo en su significación, al elegirnos a nosotros mismos. Esta necesidad de elegirnos nos produce angustia, como ya veíamos anteriormente, y también crea una responsabilidad. La angustia es "testigo de

esa modificabilidad perpetua de mi proyecto inicial, y en ella nos damos cuenta de que nuestra elección es injustificable, es decir, reconocemos la contingencia absoluta de nuestro ser. Por el sólo hecho de que nuestra elección es absoluta, es también frágil,.."(36) Concluye Sartre que libertad, elección, nihilización, temporalización son una y la misma cosa.

Hasta aquí conviene hacer una pausa y volver sobre lo dicho, para precisar mejor la noción ontológica de libertad. Sartre enumera siete puntos, que trataré de resumir. 1) "Una primera mirada a la realidad humana nos enseña que, para ella, ser se reduce a hacer". La consideración empírica del ser-humano nos lo muestra como una unidad organizada de comportamientos o conductas. 2) "La existencia del acto implica su autonomía", pues si la realidad humana es acción, su determinación a la acción es a su vez acción. 3) "Si el acto no es puro movimiento, debe definirse por una intención". La intención es la estructura fundamental de la realidad humana. 4) "Siendo la intención elección del fin y revelándose el mundo a través de nuestras conductas, la elección intencional del fin revela el mundo, y el mundo se revela tal o cual (en tal o cual orden) según el fin elegido. El fin, al iluminar el mundo, es un estado del mundo por obtenerse y aún no existente. 5) "Si lo dado no puede explicar la intención, es menester que la intención realice, por su propio surgimiento, una ruptura con lo dado, cualquiera que este sea". 6) "Para no ser algo dado, es menester que el para-sí se constituya perpetuamente como en retroceso con respecto a sí, es decir, se deje siempre a la zaga de sí

mismo como un datum que él no es ya. Esta característica del para-sí implica que es el ser que no encuentra ningún auxilio, ningún punto de apoyo en lo que él era. Al contrario, el para-sí es libre y puede hacer que haya un mundo porque es el ser que ha-de-ser lo que era a la luz de que será. La libertad del para-sí, aparece, pues, como - su ser. Pero, como la libertad no es algo dado ni una -- propiedad, no puede ser sino eligiéndose. La libertad -- del para-sí es siempre comprometida..." 7) Somos una e- lección en vías de hacerse, pero esa es una elección in- condicionada. "La libertad es elección de su ser, pero - no fundamento de su ser. La elección es absurda no por- que carezca de razón, sino porque no ha habido posibili- dad de no elegirse". 8) "El proyecto libre es fundamen- tal, pues es mi ser." "La elección de mi proyecto funda- mental significa que adoptaré un proyecto frente a la to- talidad de mi ser-en-el mundo, ese proyecto pone como fin cierto tipo de relación con el ser, esto es un problema - que se verá más adelante al analizar lo que Sartre llama el psicoanálisis existencial, que parece ser trató de ex- plicitar en su obra sobre Flaubert, L'idiot de famille", - muy posterior a "El ser y la nada", pues se publicó en -- 1971-1972.

A continuación estudia Sartre detalladamente la si- tuación. Para entender mejor y definir con mayor preci- sión al "ser-en-situación" que es el para-sí en tanto que ser que es responsable de su propia manera de ser sin ser fundamento de su ser, se sirve Sartre de los conceptos de "mi sitio, mi pasado, mis entornos, mi muerte y mi próji- mo".

Para Sartre, la libertad es originariamente "relación con lo dado". Esto significa que la libertad es "haber-de-ser-en-medio-del mundo". Esta relación con lo dado viene expresada en mi sitio, que sería el "conjunto de estos que me revelan sobre fondo de mundo", son las circunstancias - que rodean mi nacimiento: soy hijo de tal o cual padre y - madre, nací en uno u otro país, son cosas contingentes para mí. Pero ya sobre estos "estos" puedo elegir, puedo elegir quedarme o no, por ejemplo, en mi pueblo, o emigrar a Australia. Puedo, por tanto, cambiar mi sitio. A este respecto nos dice Sartre algo que me parece muy importante para entender que la libertad no es para él la capacidad - de ser todo poderosos, él mismo dice así: "...precisamente, no podría haber libertad sino restringida, puesto que la - libertad es elección. Toda elección, como veremos, supone eliminación y selección; toda elección es elección de la - finitud. Así, la libertad no podría ser enteramente libre sino constituyendo la facticidad como su propia restricción..." (37)

"Ser es haber sido", he aquí lo que es el pasado para Sartre. Hay, a pesar de las apariencias de esta frase, una paradoja, que la libertad es cambio, por ser elección. El pasado es indispensable para la elección del provenir, esta "naturaleza" le viene al pasado desde la elección misma del futuro. La importancia del pasado podríamos resumirla con estas palabras de Sartre: "...La decisión acerca del valor, el orden y la naturaleza de nuestro pasado es simplemente, por lo demás, la elección histórica en general..." (38). - Esto significa que mi pasado se mantiene vivo aún en mi ser.

Mis entornos, para Sartre, no son otra cosa que las "cosas-utensilios" que me rodean, con sus coeficientes propios de adversidad y de utensilidad". Al respecto de los entornos plantea Sartre una posible objeción a su teoría de la libertad. Desde luego, como veíamos, mi libertad de elegir no debe confundirse con mi libertad de obtener, pero, se pregunta Sartre: "...¿no está ahí en juego mi elección misma, puesto que la adversidad de los entornos es -- precisamente, en muchos casos, ocasión del cambio de mi -- proyecto?...". (39). Para Sartre, podemos cambiar los proyectos de tal o cual momento, pero el proyecto más fundamental permanece. La imposibilidad viene de las cosas por nuestra misma renuncia. Todo proyecto es, pues, proyecto "abierto", no "cerrado". Es una perpetua previsión de lo imprevisible, como "margen de indeterminación del proyecto que soy". Así, la paradoja de la libertad sartreana, que le hace tan vulnerable a los que le critican de ambigüedad, pero quizá él así ve al ser humano, como un ser ambiguo en libertad, y veremos en el siguiente capítulo en que ~~trate~~ mos de la moral, de la posible moral sartreana, cómo Simone de Beauvoir, compañera inseparable de Sartre, y que tan bien entendió al filósofo y escritor francés, va a titular una de sus obras filofóficas, precisamente, "Para una moral de la ambigüedad". Sartre resume esto así: "...soy absolutamente libre y responsable de mi situación; pero, además, no soy nunca libre sino en situación." (40)

Al vivir con los otros en el mundo surge el problema de que los complejos-utensilios que encuentro en el mundo - pueden tener una significación que no les es dada por mí. - La situación en que me encuentro como individuo se ve afec

tada ahora por la aparición del otro, al cual me remiten las significaciones de las cosas. Si yo fuera solo en el mundo todo sería muy sencillo. El otro me puede ver como objeto - y tratar de apropiarse mi propia libertad, o, por el contrario, tratar de verme como un otro con su libertad, que debe ser respetada. Lo mismo ocurre con mi actitud hacia el otro.

En el análisis de la muerte, Sartre sostiene que es un hecho en nuestra propia existencia y que la actitud ante ella es libremente elegida por nosotros mismos. No somos, en el sentido Heideggeriano, un ser-para-la-muerte, (Sein zum Tode), puesto que ello hace que la muerte se entienda como algo que define una naturaleza del hombre. Una cosa es la muerte y otra la finitud. Para Sartre la muerte no es sino parte de la facticidad, pero la finitud es una estructura ontológica del para-sí que determina a la libertad, "Y no existe sino en y por el libre proyecto que me anuncia lo que soy. El acto mismo de la libertad es asunción y creación de la finitud. La muerte no es ni más ni menos que algo dado". Sartre ve así la cuestión: "...Es absurdo que hayamos nacido, es absurdo que muramos; por otra parte, esta absurdidad se presenta como la alienación permanente de mi ser-posibilidad que no es ya mi posibilidad, sino la del otro..." (41)

A modo de alto en el camino, de nuevo, para recuperar fuerzas, si se permite esta expresión, hace Sartre una definición punto por punto, de lo que es la situación: 1) "Soy un existente en medio de otros existentes". 2) "La situación sólo existe en correlación con el trascender lo dado hacia un fin." "La situación no puede ser subjetiva, pues no es ni la

suma ni la unidad de las impresiones que nos causan las cosas: es las cosas mismas y yo entre las cosas..." "La situación refleja al para-sí su libertad." "La situación es el sujeto íntegro (él no es nada más que su situación) y es también la cosa íntegra (no hay nunca nada más que las cosas)." 3) "Si el para-sí no es nada más que su situación, se sigue de ello que el ser-en-situación define la realidad humana, dando razón a la vez de su ser--ahí y de su ser--allende. La realidad humana, en efecto, es el ser que es siempre allende su ser--ahí." Yo subrayo aquí este pensamiento de Sartre, que me parece fundamental: "...Cada persona no realiza sino una situación: la suya." 4) "La situación se presenta como eminentemente concreta." 5) -- "La libertad funda las conexiones agrupando a los existentes en complejos-utensilios y ella proyecta la razón de lss conexiones, es decir, su propio fin." Esto lo explicará mucho después, hasta la aparición de la Crítica de la razón dialéctica. Al leer estas ideas sartreanas se da un no cuenta de que no hay ruptura entre el Sartre de la época puramente existencialista y el Sartre que trata de entender al existencialismo en relación con el marxismo. -- Respecto de este punto me parece muy interesante el artículo del profesor Jorge Martínez Contreras aparecido en la Revista de la Universidad de México, Thesis, con motivo del fallecimiento en 1980 de Sartre. El artículo se titula "Ruptura y continuidad en la filosofía de Sartre." Continúa Sartre tratando de definir aún la libertad en Situación. "La libertad -dice- se encadena en el mundo como libre proyecto hacia sus fines." 6) "El para-sí es temporalización; esto significa que no es: 'se hace!..' (42)

En el comienzo del apartado III del Capítulo I de la parte cuarta de "El ser y la nada" nos encontramos con un tema - en que claramente nos habla Sartre de moralidad, el título de esta parte es "Libertad y responsabilidad", aquí Sartre se aventura a hablar abiertamente de moral, si bien es cierto que con mucho temor, diríase, con mucha cautela, sabe que es peligroso adentrarse en estos terrenos, pero parece que lo ve inevitable, sabe que la acción humana hace inevitable la moral. Pero veamos qué nos dice específicamente. "Aunque las consideraciones que siguen interesan más bien al moralista, hemos juzgado que no sería inútil, después de nuestras descripciones y argumentaciones, volver sobre la libertad del para-sí - y tatar de comprender lo que representa para el destino humano el hecho de esa libertad..." (43) El hombre lleva en sus hombros el peso íntegro del mundo, es responsable del mundo - y de sí mismo en tanto que manera de ser. Esto es de consecuencias de enormes alcances morales. Pero quisiera dejar este tema para una reflexión más profunda al tratar concretamente el tema de esa mentada "posible" moral sartreana. La responsabilidad absoluta, nos dice Sartre, no es que sea aceptación del hecho, sino es una consecuencia lógica de las consecuencias de nuestra libertad. Lo propio de la realidad humana es ser sin excusa. No hay un Dios ni un soporte de nuestra libertad, sino nuestra propia existencia, que precede a la esencia, esto puede dar lugar a una moralidad terriblemente "dura" para los hombres concretos, pero Sartre no pretende dar normas, ya que sabe que la angustia de la libertad es enfrentada por muy pocos, la mayoría prefiere la comodidad de la huida en la mala fe. Aquí veo, en mi humilde opinión - resonancias de la ética de Kant, "actúa de tal manera que tu conducta pueda ser puesta como norma de ley de comportamiento universal". Pero Kant va a buscar el apoyo, diríamos así, de Dios, cosa que Sartre no hace en ningún momento.

Llega el momento de estudiar lo que Sartre llama psicoanálisis existencial, cosa que hace en el segundo y último capítulo dedicado a la relación entre tener, hacer y ser. Textualmente leemos: "...el proyecto original de un para-sí no puede apuntar sino a su propio ser... Ser para-sí es hacerse anunciar lo que se es por un posible, bajo el signo de un valor..." (44) Sartre procede a criticar el hecho de limitarnos a clasificar, como lo hace Heidegger, en proyecto auténtico o proyecto inauténtico de sí mismo, la existencia, y además, según Sartre dicha clasificación está viciada por una preocupación ética, a pesar de Heidegger mismo, pues se basa en la actitud del sujeto ante su propia muerte. Para Sartre, la resuelta decisión o la huida no pueden ser considerados como proyectos fundamentales de nuestro ser. - "El para-sí, en efecto, es un ser para el cual en su ser es cuestión de su ser en forma de proyecto de ser... ...Lo posible y el valor pertenecen al ser del para-sí. Pues el para-sí se describe ontológicamente como falta de ser, y el posible pertenece al para-sí como aquello que le falta, así como el valor que habita el para-sí como la totalidad de ser fallida. Lo que en nuestra segunda parte expresábamos en términos de falta, puede expresarse igualmente en términos de libertad..." (45) Es ahora cuando sale a relucir el famoso pensamiento sartreano de que el hombre es el intento, o el deseo, más bien, de ser como Dios, es decir, de ser el proyecto de un en-sí-para-sí, pero será un intento siempre fallido, ya que el ser-para-sí se define como falta de ser, por eso el hombre es libre, porque es capaz de nihilizar su propio ser. Volviendo a lo que entiendo Sartre por psicoanálisis existencial, y que ciertamente sólo da Sartre la estructura, pero que "está aún por hacerse", nos dice "...el principio de este psicoanálisis es que el hombre es una to-

talidad y no una colección... ..el objeto del psicoanálisis es descifrar los comportamientos empíricos del hombre... ..su punto de partida es la experiencia; su punto de apoyo, la comprensión preontológica y fundamental que tiene el hombre de la persona humana..." (46)

Esta idea de un psicoanálisis existencial me parece de enorme interés, pero parece ser que no ha sido muy estudiada, y quizá valga la pena hacerlo. Pero ello sería adecuado para otro estudio diferente del actual. Lo que sí quisiera, para terminar con este tema, es decir que lo que trata de obtenerse con este psicoanálisis es de determinar la tan mentada elección originaria. A este respecto compara Sartre este análisis con el de Freud, pero considero excesivo para el proyecto de esta tesis meterme ahora a estudiar esas diferencias.

Por último, Sartre hace un análisis del ser como relación entre el hacer y el tener, y dice que la seriedad viene definida por el hacer y la relación con el tener, y con ello aparece el materialismo como una filosofía en que se da preeminencia al hacer y su reducción a la posesión, pero aquí parece asustarse él mismo de las limitaciones que esto trae para su propia teoría, ya que el ser sin vinculación con el poseer, como en el arte o en el juego, es algo que le parece entrar al campo de la ética, ya que forma parte del proyecto de ser Dios del hombre, proyecto quizá tan ideal que llevaría a una ética "literaria", por eso, quizá, Sartre nunca publicó nada acerca de la moral, salvo unas páginas aisladas en la revista Obliques, publicada en el año de 1978, páginas redactadas en los años 1947-1948, pero que

fueron ocultadas por Sartre, debido a su enorme complejidad y a otras causas que nos son ajenas. El mismo nos dice en El ser y la nada lo siguiente: "...Este tipo particular de proyecto... ..sería menester explicar dilatadamente sus relaciones con el proyecto de ser-Dios... ..Pero es un estudio que no podemos emprender aquí, pues pertenece a una ética y supone previamente definidos la naturaleza y el papel de la reflexión purificadora (nuestras descripciones sólo han apuntado hasta el momento a la 'reflexión cómplice'), y supone además una toma de posiciones forzosamente moral con respecto a los valores que integran el para-sí..." (47)

Tratemos de hacer una reflexión acerca de estos conceptos ciertamente complejos, tal como Sartre los expuso, y para ello nos será útil, o al menos así lo espero, recurrir a explicaciones de otros pensadores importantes, como sería, por ejemplo, Gabriel Marcel, perteneciente a los pensadores del llamado existencialismo cristiano. Criticando el concepto sartreano de absurdo y su relación con el concepto de "nada", dice Marcel: "...Tal es, decía, la iluminación negativa... ..y es por ser esta iluminación negativa por lo que su filosofía será en última instancia una filosofía de la nada... ..Quien dice iluminación, dice, en efecto, luz, pero la absurdidad es la opacidad misma; es lo contrario de un 'hogar'... ..Y percibimos ya aquí esta verdad, a mi juicio capital, y es que el pensamiento de Sartre es idolo-céntrico..." (48) Parece ser que estas ideas le vienen a Marcel de la frase sacada de La náusea: "...De hecho, todo lo que he podido aprehender de más, se refiere a esta absurdidad fundamental..." ¿Qué absurdo fundamental es este? Surgen al darnos cuenta de que estamos de más para la eternidad. "...Había encontrado la llave de mi existencia, la llave de

mi náusea, de mi propia vida..." ¿Cómo -se pregunta Sar-
tre- se puede ser lo que se es, cuando se es como concien-
cia de ser? El caso es que Marcel concluye su ensayo, a-
firmando que Sartre sólo endurecerá su postura pesimista
en el futuro, y que su pensamiento será aprovechado por a-
gitadores anarquizantes de la juventud desorientada, que
será, por medio de celosos agentes reclutadores, demasia-
do a menudo, víctima de estas ideas. Desde luego, Marcel
se cuida de explicar que no es posible hablar del "hombre
sartreano", ya que su ética "aún no ha sido publicada", -
debido a las grandes dificultades que encuentra, pero, --
sin embargo, es posible "vislumbrar" hacia dónde lo lleva-
rían sus posiciones ontológicas.

Otro pensador católico, mas no existencialista, de -
cierta categoría en el ámbito filosófico francés, Régis -
Jolivet, también se apresuraba a hacer una crítica de Sar-
tre a partir de El ser y la nada. Quiero señalar aquí es-
ta crítica, porque me da la impresión de que hay profesio-
nales de la filosofía que actualmente parecen querer ex-
plicar el pensamiento de Sartre a partir, únicamente, de
El ser y la nada o, peor aún, de El existencialismo es un
humanismo, sin tener en cuenta que en 1960 publicó la Crí-
tica de la razón dialéctica, obra de importancia crucial
para entender cabalmente a Sartre como filósofo.

Para Jolivet, es en El ser y la nada "donde Sartre -
nos ha dado la exposición más completa y sistemática de -
su filosofía." Según Jolivet, los valores son, para Sar-
tre, al igual que la libertad, de la cual proceden, "abso-
lutamente gratuitos e injustificables, los produzco sin o-
tra razón y otra ley que mi libre elección...de esto se -

sigue que no hay sino un valor realmente: mi libertad..." (49) Me parece que en este párrafo, Jolivet, como vemos, concluye que de la absurdidad de la libertad y de los valores, lo único que puede salvarse es la propia libertad, como un valor real. Si es un valor real, ¿cómo podemos concebir que sea al mismo tiempo, como lo sostiene Jolivet, absurdo? Habría que aclarar aquí que para Sartre la libertad es algo distinto de los valores; los valores los ponemos nosotros, y la libertad es algo a lo cual estamos condenados sin elección posible. Y continuando su crítica, Jolivet explica: "...Para explicar (si podemos decirlo así) la existencia, es finalmente la nada la que ha tomado el lugar de Dios. El existencialismo sartreano es propiamente la teología del absurdo..." (50) Llega incluso a definir el pensamiento de Sartre como una "teología negativa". Pero reconoce que desde el punto de vista moral puede aportarnos interesantes reflexiones. Veamos, a juicio de Jolivet, en qué consisten estas reflexiones. "Aquí --nos dice Jolivet-- evocaremos especialmente la pieza de teatro titulada El diablo y el buen dios... Los valores humanos son siempre ambiguos, ya que el hombre debe inventarlos siempre en el riesgo de su libertad y las constataciones fatales y siempre comprometedoras de la facticidad. Sea por la sumisión o por el desafío, por el amor de Dios o por el temor del diablo, toda conducta humana que no repose absolutamente en sí misma es una deserción de nuestra responsabilidad, hundimiento en la masividad de todo hecho y alienación..." (51) Para Jolivet, y en esto tiene razón, es de capital importancia en el pensamiento sartreano el concepto de que el fracaso descrito en El ser y la nada, respecto de la conducta humana, es ambiguo, ya

que "el hombre -dice Sartre- es un ser que se hace falta de ser, con el fin de que haya ser." Tan importante es esto, en opinión de Jolivet, que es el punto de partida de la posible moral sartreana. Pero el problema es que desde este punto de partida se pone en tela de juicio toda moral. Así, citando nuevamente a Jolivet, podemos, - en mi opinión, vislumbrar la problemática expuesta en la Crítica de la razón dialéctica, sobre el problema de la escasez y sus implicaciones morales, que analizaremos en el siguiente capítulo. "...La moral, continúa Sartre, - en términos que hacen pensar en Nietzsche -continúa señalando Jolivet- es un conjunto de trucos idealistas para ayudarnos a vivir lo que la penuria de recursos y la carencia de técnicas nos impone..." (52) Según estos argumentos, concluirá Jolivet que el existencialismo sartreano sólo se haría "graves ilusiones" pretendiendo hacer una moral.

Estas reflexiones me traen a la memoria estas palabras de Sartre, en una entrevista concedida en 1951: - - "...Nos atacan como a corruptores, a Simone de Beauvoir, a Camus y a mí, porque proponemos una moral. Jamás son atacados aquellos que presentan simplemente una imagen - un poco velada de los vicios y los placeres de la época ..." (53)

Jolivet, y con él muchos pensadores católicos, concluye que al poner como referencia de los valores el recurso a la buena voluntad o a la valentía ante las situaciones absurdas, cae Sartre en un "estoicismo y un kantismo que rovelan demasiado claramente la mala fe que -

habita todos los idealismos." Desde luego, aunque de manera muy breve, pero no por ello menos misteriosa, Jolivet va a concluir su obra haciendo referencia al concepto o más bien al término "prudencia", tan querido de los católicos, prudencia para la acción según la conciencia individual, y la define así: "...forma última y perfecta de la actividad moral..."

Hasta aquí hemos visto el concepto de libertad en la primera época de Sartre, basándonos en El ser y la nada, pero en diversas ocasiones hemos hecho referencia a su obra posterior, la Crítica de la razón dialéctica, pero és la la analizaremos en el próximo capítulo, referente a la moral, ya que pienso que es a partir de ella que podemos hablar propiamente de lo que sería una moral sartreana, "inscrita en la política", como bien dice Jorge Martínez Contreras, o Verstraeten, o tantos otros pensadores serios. Pero debemos hacerlo de manera crítica, ya que es esa la forma en que ha procedido siempre el filósofo. Es, por tanto, indispensable, tener en cuenta que Sartre evolucionó de una postura quizá excesivamente cartesiana a otra más dialéctica, pero ello es de provecho para los filósofos que le anteceden, ya que llega a posturas críticas importantes acerca de la teoría del conocimiento que, como veremos, van a ser de importancia enorme, pero de -- complejo desarrollo, y a ello dedicaremos el siguiente ca pítulo, si bien relacionándolo con el problema moral, ya que de otra manera sería muy difícil tratar de comprender dialécticamente el proceso sartreano.

- NOTAS DEL CAPITULO TERCERO -

- (1) Cfr., Sartre, Jean-Paul, El ser y la nada. Buenos Aires, Losada, p. 11.
- (2) Cfr., Ibid., pág. 13.
- (3) Cfr., Ibid., pág. 31.
- (4) Ibid., pág. 34.
- (5) Idem.
- (6) Ibid., pág. 38.
- (7) Ibid., págs. 38-39.
- (8) Ibid., pág. 47.
- (9) Ibid., pág. 55.
- (10) Ibid., pág. 60.
- (11) Idem.
- (12) Ibid., págs. 63-64.
- (13) Ibid., págs. 64-65.
- (14) Ibid., pág. 68.

(15) Ibid., pág. 73.

(16) Idem.

(17) Ibid., pág. 77.

(18) Ibid., pág. 79.

(19) Ibid., págs. 91-92.

(20) Ibid., pág. 92.

(21) Ibid, pág. 93.

(23) Ibid., pág. 94.

(24) Ibid., pág. 130.

(25) Ibid., pág. 146.

(26) Ibid., págs. 198-199.

(27) Ibid., pág. 211.

(28) Ibid., pág. 271.

(29) Ibid., pág. 304.

(30) Ibid., pág. 336.

- (31) Ibid., págs. 414-415.
- (32) Ibid., pág. 537.
- (33) Ibid., págs. 638-639.
- (34) Ibid., págs. 640-650.
- (35) Ibid., pág. 644.
- (36) Ibid., págs. 679-680.
- (37) Ibid., pág. 722.
- (38) Ibid., pág. 729.
- (39) Ibid., pág. 737.
- (40) Ibid., pág. 741.
- (41) Ibid., pág. 794.
- (42) Ibid., págs. 796-780.
- (43) Ibid., pág. 803.
- (44) Ibid., pág. 819.
- (45) Idem.
- (46) Ibid., pág. 824.

- (47) Ibid., pág. 842.
- (48) Marcel, Gabriel. L'existence et la liberté humaine chez J. P. Sartre. Paris, Libraire Philosophique J. Vrin, 1981, págs. 44-45.
- (49) Cfr., Jolivet, Régis. Sartre ou la théologie de -- l'absurde. Paris, Fayard, 1965, pág. 47.
- (50) Cfr., Ibid., pág. 49.
- (51) Ibid., pág. 62.
- (52) Ibid., pág. 47.
- (53) Cfr. Contat, Michel, y Michel Rybalka. Les écrits de Sartre. Paris, Gallimard, 1970, pág. 238.

CAPITULO CUARTO

POSIBLES IMPLICACIONES MORALES EN EL PENSAMIENTO DE SARTRE

En la obra de Simone de Beauvoir titulada La ceremonia del adiós, publicada un año después de la muerte de Sartre, podemos leer lo siguiente, que se refiere al proceso de Burgos, en el cual Franco acusaba a unos miembros de E. T. A. de complot contra el Estado: "...En esa ocasión, basándose en un ejemplo concreto, desarrolló una idea que para él tenía gran interés: la oposición de un universal abstracto -ese al que se refieren los gobiernos- y del universal concreto y singular, tal como se encarna en los pueblos, -constituidos por hombres de carne y hueso.

"Es éste -afirma- el que quieren promover los que se sublevan en los países colonizados desde fuera o desde el interior, y es el único valedero, porque entiende a los --hombres en su situación, su cultura, su lengua y no como unos conceptos vacíos..." (1) Vemos en esta cita que Sartre tenía ideas políticas muy concretas respecto a la libertad. ¿Podemos considerar esto como problema filosófico acerca de la moral? Pienso que sí, y voy a tratar de exponer mis ideas al respecto.

Mucho se ha hablado de Sartre como un pensador bur--gués, pero debemos tener en cuenta que si él no publicó --sus escritos sobre moral de 1947-1949 completos, pero sí aparecen en 1978, publicados dos años antes de su muerte, unos fragmentos dedicados al tema de la "ambivalencia de la

Historia", ello puede interpretarse como su interés porque fuera reconocido esto como importante para él. Es decir, ya desde que escribió El ser y la nada estaba preocupado por la moral, y en estos escritos vemos cómo se muestra interesado en la relación del hombre concreto con la Historia, en la cual va a encontrar una ambivalencia, una ambigüedad. En el punto diez del fragmento mencionado, nos dice textualmente: "...El existencialismo contra la Historia por afirmación de la individualidad irreductible de la persona..." (2) Y más adelante, en el punto 13: "...Quizá la Historia es un problema insoluble pero cada vez mejor planteado..." (3) Sartre, a mi modo de ver, está jugando con los conceptos de necesidad y contingencia, de una manera totalmente heracliteana; veamos, por ejemplo, el punto 19: "...es la libertad la que hace la Historia, pes también la libertad la que hace la no-Historia..." Y como tratando de explicar este pensamiento aparentemente paradójico: "...Si hay Historia, hay realidad del tiempo. Si no, no siendo el tiempo sino ilusión, quedan las esencias. El tiempo, mito platónico para explicar la realidad de las esencias. Pero si el tiempo no es sino apariencia, al menos tiene la realidad de la apariencia y por tanto el ser, se pone para sí y existe absolutamente..." (4)

Sabemos, pues, que para Sartre, en la época de El ser y la nada, el hombre es un ser-para-sí que es libertad, pero sabemos también que es una libertad en situación; y es libertad, pero limitada, en la relación con los otros. Es to acarrea de inmediato una serie de problemas de orden moral, y ello viene dado por la misma relación de conflicto

que se da entre dos o más libertades que se enfrentan. Esta problemática tiene repercusión moral, y Sartre, si bien es cierto que nunca, por equis motivos, publicó en vida una obra sobre la moral, en diversos escritos habla acerca de los problemas morales. Ya en El ser y la nada pone un ejemplo evidente de un problema moral: un obrero que siente -- hambre porque su salario es miserable, y opta, en medio de su grupo o clase social, por ir a la huelga. Aquí ya está claramente presente una cuestión moral, en la que se lucha por el valor intrínseco de la vida (si no como lo suficiente moriré de hambre, o al menos enfermaré y puedo morir), y se va a luchar por ese valor: la vida. Ello implica luchar por eliminar la explotación a que es sometido por los patronos. Este ejemplo de lo que Sartre llama universal -- concreto nos remite al problema del universal abstracto, de las relaciones sociales dentro de la historia. Es por esto que Sartre publica la Crítica de la razón dialéctica, porque trata de encontrar una explicación crítica, esto es, de las condiciones de posibilidad y los límites de la razón -- dialéctica misma, sin perder de vista el fundamento de todo actuar humano: la libertad. En esta obra sartreana, como bien dice el pensador italiano Pietro Chiodi, en su obra -- Marxismo y existencialismo, vemos que: "...en la Critique de la raison dialectique hay, al menos, tanto de existencialismo como de marxismo... ..La crítica de la razón dialéctica debe encontrar el fundamento de su propia criticidad -- en la existencia. Esta, al menos, es la tesis fundamental del primer tomo de la Critique... ..La Critique se presenta, pues, como el intento de reconducir la razón dialéctica a sus fundamentos críticos a partir de la noción existencialista de proyecto... Evidentemente el 'proyecto' tiene aquí bien poco que ver con el 'proyecto' tal como se entendía en

L'etre et le neant, donde expresaba el carácter de intencionalidad de la conciencia en su libertad absoluta. En la Critique, el proyecto no sólo se relaciona más bien con la praxis que con la conciencia, sino que explícitamente es presentado como 'praxis en situación'. Situación que quiere decir condicionamiento, y la praxis condicionada confiere a la noción de posibilidad un significado completamente nuevo respecto de L'etre et le neant, porque el proyecto 'debe atravesar necesariamente el campo de las necesidades instrumentales'..." (5)

Refiriéndonos nuevamente a La ceremonia del adiós, donde Simone de Beauvoir se refiere a la película que filmaron Constat y Asrtuë, en el momento en que Sartre se refiere al problema de la moral: "...Definió largamente su moralismo.

"-El problema de la moral era para mí, en el fondo, saber si se escogía la política o la moral, o bien si la política y la moral no eran más que una misma cosa. Y ahora he vuelto a mi punto de partida, pero más enriquecido, si les parece, poniéndome al nivel de la acción de las masas. Hay en este momento, casi en todas partes, una cuestión moral, cuestión moral que no es otra cosa que la cuestión política, y es en este plano que vuelvo a estar de acuerdo, por ejemplo, con los maoístas...En lo fundamental, he escrito dos morales, una en los años 45 y 47, completamente falseada...y después unas notas, hacia el año 1965, sobre otra moral, sobre el problema del realismo y el problema de la moral..." (6)

En este problema de lo que sea la relación entre polí

tica y moral, hay un importante debate, por ejemplo, entre Raymond Aron, autor de un libro crítico sobre la Crítica de la razón dialéctica, de Sartre, y el propio Sartre. Ese autor, conocido sociólogo francés, dice no estar de acuerdo con la violencia como medio para lograr la liberación del proletariado. Sartre dice al respecto -en la citada obra de Simone de Beauvoir-: "...La violencia revolucionaria es inmediatamente moral porque los trabajadores se convierten en sujetos de su historia... Los trabajadores intentan construir una sociedad moral, es decir, una sociedad 'en la que el hombre no alienado pueda encontrarse a sí mismo en sus verdaderas relaciones con el grupo..." (7) Y continúa aún Sartre: "La violencia, la espontaneidad, la moralidad, tales son los caracteres inmediatos de la acción revolucionaria maoísta. Son luchas cada vez más simbólicas y puntuales, cada vez más realistas..." (8)

En este punto viene a nuestra memoria la relación de Sartre con Herbert Marcuse, importante baluarte intelectual del movimiento estudiantil, cuando afirma: "...El análisis existencial de Sartre es estrictamente filosófico, en cuanto que prescinde de los factores históricos que constituyen la concreción empírica: ésta no hace sino ilustrar la concepción metafísica y metahistórica de Sartre. En la medida en que el existencialismo es una doctrina filosófica, es una doctrina idealista: hipostasía condiciones históricas específicas de la existencia humana en marcas o signos ontológicos y metafísicos. Así, el existencialismo se convierte en una parte de la ideología que ataca y su realismo es inequívoco..." (9) Vemos cómo Marcuse ataca a Sartre con base en lo que éste sostiene en El ser

**ESTA TESIS NO DEBE
SALIR DE LA BIBLIOTECA**

y la nada, ya que el escrito de Marcuse es de 1951, nueve años anterior a la publicación de la Crítica de la razón dialéctica. Vemos, pues, que hay una carencia de estudios críticos acerca de Sartre en lo que se ha llamado la segunda época del filósofo francés. A pesar de ello, Marcuse señala, refiriéndose a una nota de pie de página de El ser y la nada, que "Sartre considera oportuno indicar aquí, en una nota al pie de página que 'estas consideraciones no excluyen la posibilidad de una moral de liberación y salvación', aunque dicha moral exigía una 'conversión' radical que no podemos discutir aquí..." Y señalando, a mi manera de ver, un problema importante que presenta la concepción del hombre en El ser y la nada, leemos en el escrito de Marcuse: "...Reducidas al papel de ocasiones, las situaciones concretas no son capaces de tender un puente sobre este abismo entre ontología y existencia..." (10) A pesar de su crítica, Marcuse ve en Sartre, a raíz, por ejemplo, de su ensayo Materialismo y revolución, publicado por Sartre en Les Temps Modernes, en 1946, un exponente de esa "conversión". "Ontología pura y fenomenología se repliegan ante la irrupción de la historia verdadera en los conceptos de Sartre, ante el enfrentamiento con el marxismo y la aceptación de la dialéctica." Para Marcuse, el prólogo a Los condenados de la Tierra, de Fanon, es ya una muestra de que se ha cumplido la promesa sartreana de una "moral de liberación."

Haciendo una pausa, para tratar de aclarar un poco más el problema de la moral sartreana, quisiera referirme a la obra de Jorge Martínez Contreras titulada Sartre: la

filosofía del hombre. En ella hace el autor una distinción entre lo que él llama moral abstracta y moral concreta, en Sartre, y expone las siguientes ideas: "...El Mal es la escasez: la alienación y la violencia que caracterizan a las relaciones humanas son su consecuencia, su manifestación -- histórica. En tales circunstancias una moral ya no puede tener como proyecto viable la proposición de conductas libremente determinadas; frente a la escasez, el hombre ya no es absolutamente libre. Por estas razones, el proyecto moral tiene que ser proyecto para 'cambiar el mundo', como reclamaba Marx en sus Tesis sobre Feuerbach: 'la ética se -- manifiesta como imperativo destructivo: hay que destruir - el mal'..." (11) Martínez Contreras expone así una especie de resumen de lo que sería la ética de Sartre: Características universales de su ética: 1. La moral es el producto de una intencionalidad libre, de una decisión individual, - ya que pasa por la conciencia refleja del agente; 2. No existe una ética natural; la moral es un asunto individual; - 3. No hay acto moral que no pase por una negación de lo da do. La ética es la negación de la negación. 4. Nada limita la libertad, como no sea la libertad misma.

Características particulares, o evolutivas, de su pensamiento moral, son: a) Desde un punto de vista material, el hombre es un ser finito que tiene que satisfacer continuamente sus necesidades de supervivencia. La satisfacción de estas necesidades es prioritaria respecto de las actitudes morales. b) Desde el punto de vista socio-histórico, - sabemos que el hombre ha vivido siempre en un mundo de escasez. c) La libertad no es absoluta. La libertad, antes - de ser conciencia, es cuerpo humano. d) En la etapa ac - -

tual de la Historia, la autenticidad moral se llama compromiso político.

Esta pausa nos sirve para recordar que, para muchos críticos, hay, diríamos, dos Sartres; uno, el primero, sería el autor de La náusea y otras obras, como El muro, Las moscas, etcétera. Otro sería el autor de la Crítica de la razón dialéctica, El diablo y el buen dios, Las troyanas, etcétera. En mi opinión, que es también la de Martínez Contreras, por ejemplo, no hay ruptura entre ambos Sartres, es decir, muchas posturas sostenidas por Sartre en su segunda etapa ya se encuentran, aunque implícitas, en la primera.

Si, como veíamos, el hombre es para-sí, pero también para-otros, es evidente que las relaciones sociales estudiadas en la Crítica... son un desarrollo lógico a partir de la tercera parte de El ser y la nada, sólo que en la Crítica... se analiza el grupo y no solamente la relación de dos personas opuestas.

Otro punto que me parece importante es el ateísmo de Sartre. Fue pasando, nos dice él mismo, de un ateísmo idealista a un ateísmo materialista, influido por las conversaciones con Nizan. Leemos en Conversaciones con Sartre, de Simone de Beauvoir: "...La ausencia de Dios debía leerse en todas partes. Las cosas estaban solas, y principalmente, el hombre estaba solo. Estaba solo como un absoluto. Un hombre era algo muy curioso... ..Era, a la vez, un ser perdido en el mundo y, por consiguiente, rodeado de

mundo por todas partes, como prisionero del mundo. Y al mismo tiempo, era un ser que podía sintetizar ese mundo y verlo como su objeto, al encontrarse frente al mundo, y fuera de él. Ya no estaba dentro del mundo, estaba -- fuera. Es esta conexión del fuera y del dentro lo que constituye el hombre..." (12) Esta idea de la no existencia de Dios, según dice Sartre en estas conversaciones, tiene, sin embargo, una contradicción, cuando Simone de Beauvoir le pregunta si, por ejemplo, en el dominio moral hay "restos" de Dios: "...Sí -dice Sartre-, en el dominio moral he conservado sólo una cosa de la existencia de Dios: el bien y el mal como absolutos. La consecuencia ordinaria del ateísmo es la supresión del bien y del mal, un cierto relativismo, por ejemplo, la consideración de morales variables según los puntos de donde se los considera." Simone de Beauvoir le responde: "-O esa frase de Dostoievski: 'Si Dios no existe, todo está permitido.' ¿Usted piensa eso?"

"-J. P. Sartre: En cierto modo, entiendo bien lo que quiere decir y abstractamente es cierto, pero me parece que matar a un hombre es malo... ..Considero, si le parece, que la moral y la actividad moral del hombre son un absoluto en lo relativo. Existe lo relativo que, por otra parte, no es todo el hombre, pero es el hombre en el mundo, con sus problemas en el interior del mundo. Y además existe lo absoluto, que es la decisión que él toma y afecta a otros hombres, a propósito de estos problemas, que es por lo tanto un absoluto que nace de él - en la medida en que los problemas que él se plantea son relativos. Considero, pues, lo absoluto como un produc-

to de lo relativo, al contrario de lo que ordinariamente se hace. Esto está vinculado con esas nociones 'dentro-fuera' de las que hablaba hace poco..." (13)

Para Sartre, el bien es lo que sirve a la libertad humana y el mal es lo que no sirve a la libertad humana.

La noción de la "reciprocidad originaria", novedosa en la Crítica..., es muy importante, y como nos dice Pietro Chiodi: "...Es evidente que una filosofía del 'hacer' y no del mero 'ser', no puede detenerse sobre esas posiciones e incluye en todo caso una normatividad del proyecto..." (14)

Exagerando, a mi parecer, un poco, nos dice nuevamente Chiodi: "...La negación de la existencia de una naturaleza humana, que todavía en L'existencialisme est un humanisme, obedecía a la exigencia de una libertad absoluta, es concebida en la Critique... atendiendo a la posibilidad de un compromiso de transformación de lo inhumano en humano. Deste este punto de vista, la Critique... es ciertamente el tratado de ética que la conclusión de L'etre et le neant nos había prometido." [Nota del mismo Chiodi: "La ética para la Critique... no es nada más que la praxis alumbrándose a sí misma con base en circunstancias dadas." (Página 208 de la Critique...)]. "La irreductibilidad del hacer, la identificación de hombre y praxis, constituyen la única novedad profunda del pensamiento actual de Sartre..." (15)

Hemos visto, pues, que entre el Sartre de El ser y la

nada y el de la Crítica... hay un tema en común: la libertad. Pero aparentemente hay también diversas posiciones al respecto. ¿Podemos hablar de ruptura o más bien de continuidad?

Adam Schaff, en su obra Filosofía del hombre (Marx o Sartre), aparecida en 1963, reconoce a Sartre el mérito de plantear el problema de la moral al hablar de "responsabilidad", pero le objeta que no lo hace adecuadamente. En mi opinión, Schaff no estudia a fondo la problemática de la Crítica..., y ello oscurece su planteamiento. Veamos qué nos dice concretamente Schaff: "...Cuando un existencialista plantea la problemática de la 'responsabilidad' del individuo, lo hace en forma meramente declarativa y abstracta." Hemos visto hasta ahora que hay una cierta confusión al respecto de lo que sería la moral en Sartre. Quizá sea así por no existir un texto concreto sobre la moral publicado por Sartre. El problema, tal como lo plantea este autor, es muy complejo, quizá por ello no terminó su obra, al ver los problemas que le planteaba el paso de lo individual a lo social, y el sentido de la historia. El problema de la moral le preocupa desde siempre. Quiere estudiar al hombre en sus relaciones con el mundo y con los otros, para ver si hay bien o mal; el bien es el ser, el mal, el no-ser. Critica la moral cristiana. Pero su propia moral será siempre variable respecto de la situación. Sin embargo, tratará de hacer un análisis fenomenológico; no hay más moral que la que aparece y en ello consiste su naturaleza; de ahí la dificultad de emitir un juicio moral: esto es bueno, esto es malo. Se le ataca por ser ambiguo, pero ¿no es realmente -

ambigua la moral impuesta por el grupo social? Lo que es bueno para unos no lo es para todos. Por ejemplo, respecto a la opresión actual y la represión de las fuerzas "del orden" que vemos en algunos países, recuerdo estas palabras de una mujer en la obra teatral Las moscas, de Sartre, en la ciudad de Argos. Dice la mujer a su hijo: "Hay que tener miedo, querido mío. Mucho miedo. Así es como se llega a ser un hombre honrado." Y Júpiter le dice a Orestes: "...No era preferible que ese tumulto derivara en beneficio del orden moral?" Nuevamente Júpiter dice a Orestes: "Pues bien, mi señor, ¿habeis aprendido? O mucho me equivoco o esta es una historia moral: los malos han sido castigados y los buenos recompensados."

El problema que veo en estos planteamientos es: ¿Cómo se superará esa oposición entre "características universales" y "características particulares" de la ética, en la forma en que Martínez Contreras, en su interpretación de Sartre, lo plantea? Es un problema complejo, que trataremos de aclarar. En la Crítica de la razón dialéctica aparece un término de crucial importancia, que es el de la "escasez". Para Sartre, nuestro horizonte es la escasez, cuyo carácter social es distinto del carácter ontológico de la "necesidad". Sólo en un mundo de no escasez se podría hacer una moral de la libertad, pero, a pesar de ello, nos dice Sartre en San Genet, comediante y mártir: "...O la moral es una paparruchada o es una totalidad concreta que realiza la síntesis del Bien y el Mal. Pues el Bien sin el Mal es el Ser parmenídeo, es decir, la muerte, y el Mal sin el Bien, es el No-ser puro. A esta síntesis objetiva corresponde como síntesis subjetiva la recuperación de la libertad negativa y de su integración en la libertad

negativa y de su integración en la libertad absoluta o libertad propiamente dicha. Se comprenderá, espero, que no se trata de un más allá nietzscheano del Bien y del Mal, si no más bien de una Aufhebung hegeliana. La separación abstracta de estos dos conceptos expresa simplemente la alienación del hombre. Queda que esta síntesis, en la situación histórica, no es realizable. Así, toda moral que no se da explícitamente como IMPOSIBLE HOY EN DIA contribuye a la --mistificación y a la alienación de los hombres. El "problema" moral nace de que la moral es PARA NOSOTROS al mismo --tiempo inevitable e imposible. La acción debe darse normas éticas en este clima de imposibilidad insuperable. Es bajo esta perspectiva, por ejemplo, en la cual sería necesario --encuadrar el problema de la violencia o de la relación del fin con los medios. Para una conciencia que viviese este --desgarramiento y que se encontrase al mismo tiempo constreñida a querer y a decidir, todas las bellas rebeliones, todos los gritos de rechazo, todas las indignaciones virtuosas parecerían una retórica fenecida..." (16)

Quisiera mencionar, antes de estudiar el desarrollo --del problema moral en el pensamiento mismo de Sartre, las opiniones que he encontrado en Raymond Aron, quien fuera compañero de Sartre en sus estudios superiores, en la Escuela Normal de París, pero que divergen en su concepción del hombre radicalmente.

Así, nos dice Aron, en sus Memorias: "...El Para-sí, --conciencia translúcida, voluntad libre e imagen de Dios, --Sartre no lo ha encontrado en los libros, sino en sí mismo.

Como Descartes, al menos en su juventud, no pensaba que un psicoanálisis le enseñaría nada acerca de sí mismo. El Para-sí orgulloso, Sartre lo quiere al mismo tiempo responsable sin reserva de sí mismo y de todos los otros. Encerrado en su soledad, harto por la vana búsqueda del ser, el Para-sí aspira a reunirse con los otros, más allá de la comedia social, en una relación auténtica, sin que ninguno de los dos objetive al otro y por tanto aliene la libertad del otro..." (17) Y reprochándole a Sartre su recurso a la violencia: "...Sartre, esencialmente moralista, vino a consentir con las formas extremas de la violencia al servicio de la causa..." (18)

En la revista antes mencionada (Obliques, 1978), aparece una entrevista, a manera de diálogo, entre M. Sicard y J. P. Sartre, titulado "La escritura y y la publicación", en ella aparecen unas ideas ^{de} enorme importancia para entender mejor el tema de una posible moral sartreana, y a pesar de ser excesivamente amplio, voy a citar lo más importante de dicha entrevista:

"Sartre-" Es cierto. Eso cambia la concepción del mundo tal como se cuenta en los libros de filosofía. Se muestra un hombre haciendo el mundo pero en verdad es una multitud (y no dos). Eso formará parte de las cosas que se dirán en esta obra. ((Se refiere a una obra que Sartre trabajó en común con Pierre Victor, pero que nunca se publicó ni siquiera se concluyó)). Pero, en fin, lo esencial será de cualquier manera, la moral: esa moral que anunciaba en "El ser y la nada", terminaré mi vida por ella, lo que, por lo demás, es válido, pues es al final de mi vida cuando ha visto todas las dificultades de la moral, lo que eso puede

ser. Sicard—"Hábleme de esta vena moral que usted ha explorado, al hilvanarla, una parte de su vida: hay esa Moral de 45-47, hay otra hacia los años 64-65, hay una que elabora en este momento. Es como una tentativa constante...Sartre"— Sí, no he cesado de ser un filósofo moral. El Ser y la nada no era sino un comienzo que permitía poner los principios a partir de los cuales yo concebía una moral. Entonces, he intentado después de El ser y la nada, en 44,45,46...de hacer una moral, en la misma dirección, con los mismos principios originales y para marcar lo que había de propiamente moral en la continuación de - "El ser y la nada". Redacté una decena de gruesos cuadernos de notas que representan una tentativa fracasada para una moral, naturalmente había otros pensamientos deslizándose aquí y allá que lanzaba en ese papel de vez en cuando, y que no eran, propiamente hablando, morales. Pero - la idea esencial, era la moral. No terminé porque... ¡es difícil de hacer una moral! Me desinteresé progresivamente, escribí menos, después menos y abandoné estas páginas; incluso las perdí, en su mayor parte. Y pasé a otra cosa.

Después, algunos años más tarde, hacia 53-64, o quizás antes, me propusieron dar conferencias en la universidad americana. Acepté y di como tema: "Investigaciones para una moral". Preparé esas conferencias y escribí muchas hojas (que supongo debe tener Contat, o al menos algunas) en las que intentaba plantear realmente el problema de la moral, cómo iba y se planteaba eso a un hombre de hoy. Iba en una dirección de la que estaba contento. Pero a raíz de conflictos a causa de la guerra de Vietnam, no fui a dar esas conferencias y abandoné esa moral. Participé, pero sin hablar mucho de ello, en un encuentro de intelectuales, sobre todo comunistas italianos, en Roma, en que ha-

bló de moral, según lo que había dicho hasta entonces, y que tenía intención de decir en mis cursos en la universidad americana. Era algo mucho más preciso, a partir de la sociología, de la antropología-había toda una crítica - de Levy-Bruhl en primer lugar, después de Levi-Strauss-y quería precisamente estudiar todo lo que era coacción moral en las obras de estos sociólogos,

para mostrar que era una visión lamentable. Dejé eso sin cultivar con la idea de que lo re tomaría, y no lo hice.

Y después, en los últimos tiempos, he decidido en primer lugar, hacer una obra sobre la moral que se llamaba - algo así como "poder y libertad". El título no era dado sino por los acontecimientos reales, es decir, los poderes sociales (no necesariamente los poderes de Estado) los poderes de los hombres unos sobre otros y el estudio de - estos poderes: la falsa moral que eso producía y la otra moral planteada a partir de ello. Después ocurrió algo: hice entrar uno de mis amigos en ese trabajo, lo cual vino de muchas causas: por una parte, ya no puedo escribir, por lo tanto es preciso que ponga a alguien en relación - con mis ideas cuando las digo, cuando las hablo; pero era algo mucho más que eso lo que mi amigo Pierre me daba: me daba un punto de vista, sus ideas, sus críticas, sus acuerdos y desacuerdos- era casi un trabajo conjunto. El último momento llegó y constituye algo nuevo, es decir, - el libro de dos: no quiero decir que no ha habido libros de dos, ha habido, pero no como este: desco que el hecho de haya dos personas pensando y hablando cada una a su vez cree otra forma de lectura, que se tenga una idea, pe

ro también una contraparte, o que si uno de los dos interlocutores está de acuerdo con el otro, que este acuerdo -- sea manifiesto. Brevemente, que el acuerdo, el desacuerdo, las contradicciones, crean una nueva manera de vivir por un pensamiento, que no es el pensamiento de uno solo sino de dos-el pensamiento de mi amigo Pierre y el mío que, de hecho en una multitud de puntos esenciales del libro estará de acuerdo, y en desacuerdo en otros, o estarán en retraso el uno con el otro, en la forma de llegar a un fin, uno precediendo al otro, o los dos interrogándose sobre un punto difícil y tomando sus argumentos unos después de otros y haciéndolos salir unos después de otros: toda una vida de ese objeto pensado que consideramos como la moral.

Sicard-"Filosóficamente, ¿qué es lo que ha evolucionado, a través de estas tres morales? La primera era idealista. La segunda, usted la ha calificado a veces de realista.

Sartre-"Lo era; intentaba serlo. La primera era individualista y se parecía a las morales de antes de la guerra. La tercera es diferente: toma los problemas éticos en sus fuentes ontológicas. La investigación moral obliga a considerar la ontología que he desarrollado hasta aquí como incompleta y falsa. Queremos ahora retomar la ontología en su punto de partida, comprende lo que es la conciencia, lo que son las conciencias en su principio-trabajo que no he realizado hasta aquí y que estamos realizando. Es decir, lo que representa esta obra que será un verdadero tratado filosófico, pero que estará obligado a no dejar nada en pie de El ser y la nada y de la Crítica de la razón dialéctica. Sicard-"Pensaba que había menos rupturas, que se podía suponer que las morales se ajustaban... Sartre-"Es diferente. Hay deberes-ser que se ajustan los unos a los otros pero es desde la percepción que las contradicciones aparecen.

Es la idea de que ontológicamente las conciencias no están aisladas, hay planos en los que entran las unas con las otras: hay planos comunes a dos o a n conciencias diferentes. Entonces, eso cambia todo. Sicard-"¿En qué es tan fundamentalmente diferente la segunda moral que venía después del trabajo sobre el marxismo y los grupos? Sartre-"Es diferente en lo que los hombres tienen de relaciones: sus percepciones y sus pensamientos están en relación los unos con los otros, no sólo por exposición al otro, sino porque hay, entre las conciencias, penetraciones. Por consiguiente, la moral original es aquella en la cual la palabra bífi do tiene un sentido: no son morales dobles, sino morales -- simples, aprehendidas por dos conciencias que se enlazan -- unas a otras. Si usted quiere, mis primeras obras nunca salieron del Yo (je), y esta es una moral del nosotros. El comienzo consiste pues en hacer existir una moral del nosotros, ver lo que es un Nosotros. Sicard-"¿En qué es esto otra cosa que la dialéctica marxista ordinaria que sitúa al hombre como a un ser en el trabajo, integrado siempre por lo tanto a un grupo o una organización social? Sartre-"Por que están integrados como hombres, individuos que pertenecen a una comunidad, pero no como conciencia que tiene puntos comunes con otra conciencia. Para Marx, es afuera donde se hace el lazo de los agentes. Para nosotros, se hace primero dentro. Pero es muy complicado, sería menester hablar largo tiempo..." (19)

Toda esta cita, excesivamente larga, quizá, me parece fundamental, ya que vemos que el mismo Sartre reconoce que todo su planteamiento trata de buscar una moral, desde El ser y la nada hasta la "Crítica", pero reconoce no haber -

podido terminar esta tarea. Como dice Cesáreo Morales en la vista Thesis, refiriéndose al intento sartreano: "...El tránsito de Sartre por la exigencia de la verdad moral, le lleva a una cuestión de la verdad de la política. Se trata de una dimensión quizá desmedida, pero necesaria...(20)

El problema de la relación del existencialismo con el marxismo es muy complejo, pero pienso que es imposible eludirlo. Aquí es, en mi opinión, donde estriba el problema - más complejo y relativo a la moral. Nada menos que el intento de encontrar los límites y las condiciones de validez de la dialéctica, que, en opinión de Sartre, van a colaborar a entender el sentido de la Historia como "totalidad destotalizada". La problemática epistemológica en sí no parece llevar directamente a cuestiones éticas o morales, pero la interpretación que a ello le demos en la práctica política y social será evidentemente de peso importante en el campo de la moral.

Para Sartre, en la Crítica de la razón dialéctica, - el hombre se encuentra en un mundo donde la penuria de medios de vida es un término de la relación de un hombre con el otro. La praxis humana está dirigida a superar esa necesidad, que la penuria parece impedir sea superada, y el infierno de la vida cotidiana no es otra cosa que la expresión de esta dialéctica de la necesidad y la libertad.

Los hombres se encuentran agrupados, formando "series" de personas con diferentes intereses. El burgués tiene diversos intereses que el obrero o el campesino. Sólo cuando una serie se ve amenazada en su propia existencia, actúa co

mo una libertad consciente y se convierte en "grupo", el grupo actúa unido para lograr un fin. Como explica Aron respecto de los grupos, y citando a Sartre. En la "Crítica", para Sartre "...Los obreros no se unen contra la alienación y la explotación: pelean para impedir la degradación constante de los salarios, es decir, en suma, para el regreso del statu quo... ...pero contra el peligro común, la libertad se arranca a la alienación y se afirma - como eficacia común..." (21)

Para Aron, Sartre intenta "iluminar" simultáneamente la estructura ontológica, epistemológica y ética del grupo; "etapa decisiva de la experiencia crítica-dice Aron-- "...Estructura ontológica: relación entre la praxis individual y las otras praxis, en los dos casos de lo práctico-inerte (o de la serie) y de la comunidad (o del grupo) Estructura epistemológica: sólo la razón dialéctica aprehende la dialéctica totalizante; la oposición permanece - entre la totalización en acto y el objeto totalizado (de hecho el grupo no es mi objeto; es la estructura comunitaria de mi acto). Estructura ética: la libertad se arranca a la alienación en y por el proyecto común, el grupo - en fusión, la revuelta... ...La libertad no se arranca a la pasividad alienante (o a la alienación en la pasividad) sino por la acción... ...El grupo comienza a existir al descubrir un enemigo. Desde ese momento, la ética que Sartre quiso escribir después de El ser y la nada y a la que provisionalmente renunció, se convierte en una política. La moral hecha política-continúa Aron-o la política hecha condición cuando no equivalente de la moral, ¿qué -

lección da al hombre? Incontestablemente, una lección de activismo y quizá de violencia. Puesto que el hombre está alienado en lo práctico-inerte (que unifica en la vida cotidiana a cada uno de nosotros), la unidad comienza con la rebelión... ...La teoría del grupo aporta una especie de fundamento de deducción trascendental de una filosofía de la violencia al mismo tiempo que de la lucha de clases (en sentido marxista) [Nota del propio Aron: (Naturalmente, el marxismo no es una filosofía de la violencia. La cuestión es saber si Sartre, fundando el marxismo sobre la humanidad por la rebelión y el juramento, no desemboca en una filosofía de la violencia)]." (22)

Para Aron, parece ser que Sartre es una especie de "terrorista intelectual", que actúa en nombre de la lucha por la libertad, pero que es simplemente una filosofía, - la suya, de la rebelión, que corre el riesgo de una caída en el fascismo, que la violencia revolucionaria engendraría. Veamos, por último, a este respecto, cómo concibe Aron la posible moral sartreana: "... A El ser y la nada debía suceder una moral. Sartre, según parece, ha reconocido finalmente que El ser y la nada no conducía a una moral ó quizá que la sociedad presente excluye una moral. - En el mundo de la alienación no hay moral posible si no es una moral de la rebelión. O para expresar la misma idea en otros términos, la Crítica... sustituye una política por una moral en tanto que continuación de la ontología de El ser y la nada. La sociedad, a través de los siglos, se confunde con la alienación en lo práctico-inerte; la humanidad no comienza o recomienza sino en y por

la rebelión. La moral de Sartre se hace al mismo tiempo una política, pero, como esta política tiene por expresión la rebelión, sugiere una moral, puesto que tiende a exaltar la acción revolucionaria en tanto que tal. Unicamente la referen- --
cia a la universalidad impide a esta ética o política de la rebelión deslizarse hacia el culto fascista de la violen- --
cia..." (23)

Como Sartre decía: "Nos critican por proponer una moral," y es evidente que Aron, defensor de la burguesía francesa, está molesto con esta filosofía que propone la violencia como medio de erradicar los problemas sociales. Recuerdo cuando los estudiantes no tuvieron más remedio que recurrir a la violencia para solucionar sus problemas, hace un año aproximadamente, porque las autoridades no cedían en su actitud. Y la moral no es sino eso, una acción para evitar en lo posible esa permanente alienación que nos es impuesta constantemente por las autoridades y que sólo en la acción rebelde, se logra muchas veces algo; y esto es política, desde luego, pero no la política institucionalizada que continuamente se quiere imponer a los grupos sociales. De aquí viene la negación de la dialéctica en el sentido de totalización comprensiva de la historia, que Sartre trata de desarrollar en la Crítica...; por parte de Aron. Aron no está de acuerdo en que la escasez de que Sartre habla sirve para fundar el carácter violento del hombre y de su historia." (24)

Me da la impresión de que el hecho de que los hombres tienen que luchar por su subsistencia, hecho por todos aceptado, es utilizado por Aron en el sentido de decir: "Si ya estamos, por la necesidad, determinados a vivir en un mundo

en que hay que producir los medios de subsistencia, no tomemos el partido de la violencia para solucionar los problemas que ello suscita, hagamos, más bien, una reflexión pragmática, y ello nos puede beneficiar mejor." Pero ¿qué formas de producción son las más adecuadas? Y la impresión que nos da Aron, es que propone lo que en Europa hoy en día se dice tan repetidamente: "Hagamos un socialismo sin Marx." "La lucha de clases ya no tiene por qué ser el motor de la historia." "Ahora debemos hacer política de consenso". Y este es, de hecho, un problema abierto en la sociedad actual. Hay que producir, hay que crear un progreso económico, ello produce desempleados, que son, en el mejor de los casos, mantenidos por la sociedad, pero para ello se trata de controlar los nacimientos, etcétera. Planificar, esa es la palabra, y en los planes, los individuos poco cuentan. Este es el debate actual. Cuando nosotros vemos que realmente la ética parece estar inserta en la política, y no es que sea precisamente por medio de una "deducción trascendental", como irónicamente dice Aron, de la manera en que llegamos a esta concepción.

Un concepto importante, que parece ser soslayado en el análisis de Aron, es el de proyecto. En El ser y la nada la conciencia, con su intencionalidad, es la que va a fundamentar el proyecto. En la Crítica... es, sin embargo, la praxis la que va a fundar el proyecto. Ahora bien, esto nos puede llevar al problema de qué sea una moral concreta, y para ello, Sartre enfrentaría la necesidad de romper el círculo alienación-opresión, por medio de un libre surgimiento de y la preocupación por la "conversión".

Hagamos, nuevamente, una pausa que nos permita refle-

xionar, para tratar de aclarar los conceptos hasta aquí expresados.

Como nos dice Pietro Chiodi, "Sartre, en el 'solipsismo' existencial de su punto de vista inicial... ..infravalora tanto la dimensión sincrónica como la dimensión diacrónica de las relaciones en el 'otro'; es decir, infravalora tanto la originalidad de las relaciones con la sociedad y la naturaleza como la racionalidad y el sentido de desarrollo histórico de estas relaciones. Pero, en la medida en que, en las obras de posguerra, la existencia iba liberándose de su fantástico aislamiento en lo excepcional y en lo incomunicable, el problema principal de la filosofía de Sartre se transforma de problema del individuo en problema del todo, en el sentido de problema de una totalidad en que el individuo encuentra su perspectiva como totalizado, aunque conservando íntegra su peculiaridad de (existente) totalizante." (25) Para aclarar mejor la cuestión de la dialéctica marxista o la propuesta por Sartre, pienso que el análisis de Chiodi es muy valioso. Para él, "...la dialéctica de Sartre está relacionada con el modo de ser (ser-posible) del hombre como existencia finita y condicionada; para la parte marxista, la dialéctica se relaciona con el modo de ser (ser-necesario) del todo como realidad unitaria y omnicomprensiva en el que el hombre entra como simple parte, una dialéctica de la posibilidad real y, por otra, una dialéctica de la necesidad real, radicalmente incompatibles... .." (26) El problema es que hay una equivocidad del término dialéctica, que es necesario, al utilizarlo, aclarar, pero este problema queda aquí sólo apuntado, por ser crucial en el debate sobre la dialéctica, pero no es este el momen-

to adecuado para meternos de lleno en él.

Para Sartre, pues, el portador de la dialéctica es el hombre entendido como praxis-proyecto. Para él, una crítica de la razón histórica debe encontrar el fundamento de su validez en la existencia humana. El problema de cuál sea el significado profundo de la historia y su dirección más allá de los proyectos que se encuentran entre sí, queda planteado para el volumen II de la Crítica..., obra publicada cinco años después de la muerte de Sartre, como in conclusa, con las reservas críticas que ello supone.

Sartre piensa que el existencialismo desaparecerá - - cuando el marxismo "asuma su dimensión humana", es decir, - cuando se pueda hacer realmente una filosofía de la libertad.

Para concluir este capítulo sobre la moral sartreana, quisiera referirme textualmente a la diferencia entre el artista y el hombre serio, expresada por Sartre en su obra San Genet, comediante y mártir, ya que considero importante ese punto de vista: "...El objeto propio de la libertad es el valor -nos dice Sartre-. Poco importa que se lo considere como un ideal irrealizable o como el ser de lo que está más allá del ser: de todas maneras, es lo que de be ser, no es jamás lo que es. Así, se opone tanto al hecho como el no-ser al ser: el amor puro, la sinceridad en tera 'no son, se dice, de este mundo' y Kant sostenía que nadie en este mundo ha podido jamás actuar por moralidad. - He aquí con qué inquietar a los justos, quienes por horror

a lo negativo, han asimilado el Bien al Ser. Felizmente, encontramos que el valor exige actos, por tanto, realizaciones: no basta amar el bien, es preciso hacerlo. El justo decide, pues, que el ser es el fin y el comienzo. Resultado del ser, el hombre supera el ser hacia el ser y la ética define el momento abstracto de la superación. A través de la libertad humana es el ser quien tiende hacia su propia plenitud y la libertad se suprime cuando esta plenitud se alcanza. Los valores, finalmente, no parecen al hombre honesto sino estructuras objetivas de la realidad. Solicitados, sostenidos, limitados completamente por lo real, sus proyectos no tienen sino una meta: dar a luz el ser de sí mismo, si lo logran desaparecen o se hacen realidades: el progreso no es sino el desarrollo del orden. En el límite, el ser se encierra en sí, aplastando en su seno la historia, el tiempo, la libertad: el ideal es el fin de la historia. Así, el momento ético busca suprimirse a sí mismo en provecho de una plácida plenitud. La condición de la moral, es que exige su propia desaparición: en el límite de las prescripciones de la ética llegarán a ser reflejos sociales la identidad del ser y del bien, que existía al comienzo y que encontramos nuevamente al arribo, traerá consigo la desaparición de los valores. La virtud es la muerte de la conciencia moral porque es el hábito del bien, y sin embargo la ética del hombre honesto prefiere cien veces la virtud antes que los más nobles desgarramientos de la conciencia. Así, el ser pone al no-ser y lo suprime. No hay más que ser.

Al contrario, para el artista, el valor es primero: Es él quien lo inspira en su trabajo. Y es ésta, creo, la

diferencia esencial del Bien y de lo Bello: en el primer caso la actividad se somete al ser; en el segundo al valor. Pero esta diferencia no debe molestar al hombre de bien, ya que el artista trabaja sobre apariencias. El -- justo dejará al pintor, al escritor, al músico, el cuidado de disciplinar las imágenes; en cuanto a él, se reserva lo serio, es decir, la relación original con el ser... Mucho más que una concepción de artista, la teoría del arte por el arte es una reivindicación del hombre de Bien: 'Ustedes las imágenes, yo la realidad.' Esta delimitación neta de los dos imperios es indispensable para el -- buen funcionamiento de una sociedad autoritaria." (27)

Esta cita, en mi opinión, nos aclara la intención de Sartre acerca de la moral. No debe ser el "intelectual" un simple creador de imágenes, sino que es conveniente -- que luche por hacer ver, mediante su acción, que también está hablando de lo real concreto. En este punto es donde radica la importancia actual de un análisis de la moral, pero un análisis que tenga en cuenta este problema planteado por Sartre, en esa distinción del hombre "serio" y el "creador" de valores.

Como nos dice Jeanette Colombel en su obra Jean-Paul Sartre: Una obra de mil cabezas: "...Sigamos la trayectoria de Sartre, fundada sobre una libertad en situación, excluyendo todo recurso a la moral, por ello a una universalidad formal que las situaciones desmienten: pues 'no hay nunca sino una cuasi-universalidad', aquella que une a los hombres en una misma situación y supone cada vez u-

na reinención: el universal-singular vale también para la elección y la acción moral, cuando a partir de tal situación damos universalidad al acto..." (28)

- NOTAS DEL CAPITULO CUARTO -

- (1) Cfr., Beauvoir, Simone de. La ceremonia del adiós. - Buenos Aires-México, Editorial Sudamericana, 550 págs. pág. 23-24.
- (2) Cfr., Sartre, J. P., en Obliques. Número especial sobre Sartre. Paris, 1978. pág. 251
- (3) Cfr., Ibid., págs. 251-252.
- (4) Idem.
- (5) Cfr., Chiodi, Pietro. Marxismo y existencialismo. - Barcelona, Editorial Oikos-Tau, 1969, 226 págs. págs. 9, 12 y 38.
- (6) Cfr., Beauvoir, Simone de. La ceremonia del adiós. - pág. 39.
- (7) Ibid., pág. 44.
- (8) Idem.
- (9) Cfr., Marcuse, Herbert. Etica de la revolución. Madrid, Taurus, 1969, 182 pp. pág. 58.
- (10) Ibidem, pág. 76.
- (11) Cfr., Martínez Contreras, Jorge. Sartre, la filosofía del hombre. México, Siglo XXI Editores, 1985, --

- 468 pp. págs. 267-268.
- (12) Cfr., Beauvoir, Simone de. La ceremonia del adiós. -
pág. 538.
- (13) Ibidem, págs. 542-543.
- (14) Cfr., Chiodi, Pietro. Marxismo y existencialismo. --
pág. 45.
- (15) Ibid., pág. 103.
- (16) Cfr. Contat-Rybalka. Les écrits de Sartre. Paris, -
Gallimard, 1970.
- (17) Cfr. Aron, Raymond. Memoires. Paris, Julliard, 1983.
780 pp. pág. 714.
- (18) Ibid., pág. 713.
- (19) Cfr., Sartre, J. P., en Obliques. Número citado. - -
págs. 14-16, 21.
- (20) Cfr. Morales, Cesáreo. "Sartre y la dialéctica". En -
Thesis, número 7. México, UNAM, 1980. pág. 38.
- (21) Cfr. Aron, Raymond. Histoire et dialectique de la vio-
lence. pág. 75.
- (22) Ibid., págs. 75-76.

- (23) Ibid., pág. III.
- (24) Ibid., pág. 250.
- (25) Cfr. Chiodi, pág. 176.
- (26) Ibidem, pág. 190.
- (27) Cfr. Sartre, J. P. San Genet, comédien et martyr. Paris, Gallimard, 1952. pág. 345.
- (28) Cfr. Colombel, Jeanette. Jean-Paul Sartre. Volumen II. pág. 725.

- CONCLUSIONES -

En el capítulo primero de este escrito, se preguntaba Noël Martin-Desliás si es suficiente "decirse y creerse libre para serlo" y si con la "condena en su pensamiento de la injusticia y de la desdicha" basta para eliminarla. Y reconoce que la verdadera libertad "no se contenta con ser subjetiva", "implica una transformación de la historia", y pregunta en nombre de qué valores se hará la transformación. Parece ser que este problema lo trata de resolver la sociología, la psicología y la ciencia política. Unos tratan de hacerlo mediante la razón analítica, basándose en los hechos puramente empíricos. Otros han tratado de resolverlos mediante las ideas de Marx; actualmente vemos un socialismo que intenta dejar de lado la ideología para tratar simplemente de obtener mejoras "materiales" que a su vez les permita éxitos políticos, a pesar de renunciar a sus "valores" tradicionales, al menos aparentemente.

En mi opinión, si Sartre trata de "acoplar" al marxismo algunos conceptos del existencialismo, como sería principalmente el de libertad, es porque piensa que no basta con resolver las puras necesidades "materiales" del hombre, sino también aceptar que los individuos tienen capacidades que no es conveniente soslayar o limitar.

Según hemos visto, Sartre no estaba muy conforme con su propio pensamiento filosófico de la época de El ser y la nada, y tampoco con los planteamientos de la época de -

la Crítica de la razón dialéctica, y según nos dice en la entrevista con Sicard, muchas de esas teorías habrían de replantearse por completo. De acuerdo con él, los problemas de cuál sea el problema de la historia y de una moral, quedan como la tarea filosófica del porvenir. ¿De qué nos sirve, entonces, todo lo dicho por Sartre hasta esa fecha? ¿Fue, acaso, su propia vida, absurda por completo?

A nadie extraña que podamos, al hablar de la moral, decir que es un concepto ambiguo. Vemos en su etimología (como término del lenguaje común) que nace en castellano hacia el año 1330. Se tomó del latín moralis, derivado de mos, moris, que quiere decir: uso, costumbre, manera de vivir; y según leemos en el diccionario de Joan Coromina: "...propiamente deseo, capricho". En el Diccionario de uso de la lengua castellana, de María Moliner, vemos los diversos "usos" de la palabra moral, como son: - 1. (Adjetivo) Relacionado con la clasificación de los actos humanos en buenos y malos desde el punto de vista del "bien en general": 'Valor moral'. 2. (N. en fem.) "Ética". Conjunto de principios con arreglo a los cuales se hace una clasificación de normas de conducta basadas en ellos.

Podemos ver que hay un elevado número de escritos sobre ética y moral. La ética sería, a diferencia de la moral, la parte de la filosofía que trata del bien y del mal en los actos humanos. Parece imprescindible aclarar que la ética es el estudio de los actos humanos considerados como morales. La moral es el comportamiento de los hombres en tanto en cuanto se adaptan o no a ciertas con-

ductas esperadas por el grupo social en que actúan. La ética sería el estudio general de esas conductas, en tanto son valoradas moralmente y de ellas podemos elaborar juicios universales con carácter normativo.

En otras palabras, los hombres actúan movidos por fines, pero ese actuar debe estar de acuerdo con ciertas "normas" sociales no tan claramente delimitadas como lo estarían en el Derecho, pero que se dan de hecho en la práctica social.

Vemos que hay una importante relación del hombre con su actuar, en tanto forma parte de un grupo social dado. Esto implica que se relacione la moral con el Derecho y la política y con las concepciones culturales, económicas, religiosas, que están dadas en la sociedad como marco de actuación de los individuos concretos.

Al hablar de moral y de ética, las diversas posturas filosóficas sacan siempre a relucir el concepto de libertad, por ejemplo, pero este término tan ambiguo muchas veces no es digno de tan paciente reflexión como de excesivo apasionamiento.

Hemos visto que Sartre parece proponer, a la manera de Kant, una norma universal de conducta cuya máxima sea actuar de modo tal que la libertad sea siempre el modelo del actuar humano en general. Hemos visto que ha dado crucial importancia a la dialéctica de la opresión y de la libertad, en cierto modo buscando concretar en el individuo lo que He gel veía como un simple momento del desenvolvimiento dialéc

tico de la idea absoluta. Al igual que Nietzsche, parece que Sartre busca una transmutación de todos los valores, como veíamos recordando esas palabras con que SaVater nos ayudaba al comienzo de esta reflexión sobre una posible moral sartreana.

Se me ocurre que una manera de concluir este estudio sería reflexionando y permaneciendo en esta reflexión profunda acerca de lo que Marx llamó fetichización de la mercancía. En esta época, en que más por voluntad que por realidad, se nos quiere hacer creer que por el solo hecho de hallarnos en el umbral del siglo XXI, ya somos mejores, ya no somos ese "homo homini lupus" de Hobbes, y que el Estado no es la bestia que devora a los individuos, sino el más grande bienhechor de los hombres, el nuevo dios, quizá. Pero, si algo valioso e importante podemos rescatar al dialogar con Sartre, es la idea de que la libertad es el más valioso de los bienes para los hombres y que no conviene a la dignidad de esos hombres, desfallecer en la lucha por descubrir constantemente ese significado que se nos oculta.

No nos dejemos embaucar por el fetiche de la mercancía. "...A primera vista -nos dice Marx- una mercancía parece una cosa obvia, trivial..." (1) Nos podemos sentir convencidos al leer algún libro como La muchedumbre solitaria de David Riesman, al ver que los individuos progresan: hay tantos televisores, radios, autos, viviendas, por cada cien individuos. A mayor posesión de mercancías supuestamente necesarias en el grupo social, mayor bienestar, y parece poder concluirse sutilmente, "mayor moralidad", mayor perfección moral.

Pero recordamos una vez más a Marx: "...Lo enigmático de la forma mercancía consiste, pues, simplemente en -- que devuelve a los hombres la imagen de los caracteres sociales de esas cosas; y por lo tanto, refleja también deformadamente la relación social de los productores con el trabajo total en forma de una relación social entre los objetos que existiera fuera de ellos..." (2) Debemos reflexionar, quizá ~~si~~ nos sea útil para ello la razón analítica, en otros momentos la dialéctica, seguramente, y quizá, como quiere Eduardo Nicol, en esta época sea aconsejable utilizar la razón simbólica y así podamos entender mejor que "el hombre sin atributos" es un peligro constante en la sociedad industriales de los umbrales del siglo que nos presentan como el "fetiche" de la postmodernidad. El mito -- del Estado actual y demás fetiches, no debiera arredrar al filósofo en su búsqueda incesante de ese "nosotros" que -- Sartre no tuvo tiempo de encontrar, pero que quizá nos ayude para acercarnos más a ese logro, en el horizonte de la libertad, la concreta libertad.

- NOTA DE LA CONCLUSION -

- (1) Cfr. Marx, Karl. El capital. Barcelona, Grijalbo, -- 1976, Libro Primero, Volumen I, pág. 81.
- (2) Cfr. Ibidem, pág. 82.

- BIBLIOGRAFIA -

Obras de Jean-Paul Sartre

SARTRE, Jean-Paul. L'imagination. Paris, P. U. F., 1949. 162 pp. (Trad.: La imaginación. Buenos Aires. Editorial Sudamericana, 1967. 129 pp.)

SARTRE, J. P. La transcendance de l'Ego: esquisse d'une - description phénoménologique. Paris, Libraire Philosophique Vrin, 1965. 134 pp. (Trad.: La trascendencia del Ego. Buenos Aires, Caldén, 1968. 101 pp.)

SARTRE, J. P. La nausée. Paris, Gallimard, 1938. 223 pp. (Trad.: La náusea. Madrid, Alianza-Losada, 3a. ed., - 1986. 227 pp.)

SARTRE, J. P. Le mur. Paris, Gallimard, 1939. 241 pp. (En esta edición se encuentran los siguientes relatos: "Le mur", "La chambre", "Erostrate", "Intimité", y "L'enfance d'un chef"). (Trad.: El muro. Buenos Aires, Losada, 1948)

SARTRE, J. P. Esquisse d'une théorie des émotions. Paris, - Hermann, 1939. 52 pp. (Trad.: Bosquejo de una teoría de las emociones. Argentina, Universidad Nacional, Córdoba, 1959. 135 pp.)

SARTRE, J. P. L'imaginaire, psychologie phénoménologique de l'imagination. Paris, Gallimard, 1940. 246 pp. (Trad.:

Lo imaginario. Losada, Buenos Aires, 1960. 244 pp.

SARTRE, J. P. L'être et le néant, essai d'ontologie phénoménologique. Paris, Gallimard, 1943. 724 pp. --
(Trad.: El ser y la nada. Buenos Aires, Losada, --
1943. 776 pp.)

SARTRE, J. P. L'âge de raison, tomo I de Les chemins de la liberté. Paris, Gallimard, 1945. 309 pp. (Trad.: La edad de la razón. Tomo I: Los caminos de la libertad, 1948).

SARTRE, J. P. Le sursis. Tomo II, de Les chemins de la liberté. Paris, Gallimard, 1945. 350 pp. (Trad.: -
El aplazamiento, Losada, 1948).

SARTRE, J. P. Réflexions sur la question juive. Paris, -
Gallimard, 1945, 189 pp. (Trad.: Reflexiones sobre la cuestión judía. Buenos Aires, Sur).

SARTRE, J. P. L'existencialisme est un humanisme. Paris, Nagel, 1946. 141 pp. (Trad.: El existencialismo -- como humanismo. México, Ediciones Quinto Sol, 3a. edición, 1985. 94 pp.).

SARTRE, J. P. Baudelaire. Paris, Gallimard, 1947. 224 pp.
(Trad.: Baudelaire. Losada, 3a. ed., 1960, 160 pp.)

SARTRE, J. P. Situations I. Paris, Gallimard, 1947, 224 pp.
(Trad.: El hombre y las cosas. Buenos Aires, Losada, -
1960, 247 pp.)

- SARTRE, J. P. Les mouches. En Théâtre I. Paris, Gallimard, 1947. pp. 7-121. (Trad.: Las moscas. Buenos Aires, Losada, 1962).
- SARTRE, J. P. Huis clos. En Ibidem, pp. 123-182. (Trad.: A puerta cerrada. Buenos Aires, Losada, 1962).
- SARTRE, J. P. Morts sans sépulture. En Ibidem, pp. 182-268. (Trad.: Muertos sin sepultura. Buenos Aires, Losada, 1962).
- SARTRE, J. P. La putain respectueuse. En Ibidem, pp. 269-310. (Trad.: La mujerzuela respetuosa. Buenos Aires, Losada, 1962).
- SARTRE, J. P. Les jeux sont faits. Paris, Nagel, 1947, 198 pp. (Trad.: La suerte está echada. Buenos Aires, Losada, 1950, 235 pp.)
- SARTRE, J. P. Les mains sales. Paris, Gallimard, 1948, 261 pp. (Trad.: Las manos sucias. Buenos Aires, Losada, 1948).
- SARTRE, J. P. L'engrénage. Paris, Nagel, 1948, 142 pp. -- (Trad.: El engranaje. Buenos Aires, Losada, 245 pp., 1968).
- SARTRE, J. P. Situations II. Paris, Gallimard, 1946, 333 pp. (Trad.: ¿Qué es la literatura? Buenos Aires, Losada, 1950).

- SARTRE, J. P. La mort dans l'ame. Tomo III de Les chemins de la liberté. Paris, Gallimard, 1949, 293 pp. (Trad.: La muerte en el alma. Buenos Aires, Losada, 5a. edición, 1967, 293 pp.)
- SARTRE, J. P. Drole d'amitié. Paris, Gallimard, Colección La Pléiade (Ouvres romanesques), 1981, pp. 1461-1534. - Apareció en el tomo IV de Les chemins de la liberté, en Les Tempes Modernes, número 49, noviembre de 1949, pp. 769-806 y en el número 50, diciembre de 1949, pp. 1009-1039. (Trad.: Extraña amistad. Buenos Aires, Calden, 1972, 119 pp.)
- SARTRE, J. P. Situations III. Paris, Gallimard, 1949, 315 pp. (Trad.: La república del silencio. Buenos Aires, Losada, 1960, 200 pp.)
- SARTRE, J. P. Le Diable et le Bon Dieu. Paris, Gallimard, 1951, 283 pp. (Trad.: El diablo y el buen Dios. Buenos Aires, Losada, 1952).
- SARTRE, J. P. Saint Genet, comédien et martyr. Paris, Gallimard, 1952, 578 pp. (Trad.: San Genet, comediante y mártir. Buenos Aires, Losada).
- SARTRE, J. P. Kean. Paris, Gallimard, 1954, 309 pp. (Trad.: Buenos Aires, Losada, 1957).
- SARTRE, J. P. Nekrassov. Paris, Gallimard, 1955, 214 pp. (Trad.: Nekrasov. Buenos Aires, Losada, 1957).

- SARTRE, J. P. Les séquestres d'Altona. Paris, Gallimard, 1960, 227 pp. (Trad.: Los secuestrados de Altona. - Buenos Aires, Losada, 1961, 170 pp.)
- SARTRE, J. P. Critique de la Raison Dialectique, précédido de Questions de méthode. Paris, Gallimard, 1960.- (Trad.: Crítica de la razón dialéctica. Buenos Aires, Losada, 1963, 2 volúmenes.)
- SARTRE, J. P. Situations IV. Paris, Gallimard, 1964, 461 pp. (Trad.: Literatura y arte. Buenos Aires, Losada, 1964).
- SARTRE, J. P. Situations V. Paris, Gallimard, 1964. (-- Trad.: Colonialismo y neocolonialismo. Buenos Aires, Losada, 1965, 185 pp.)
- SARTRE, J. P. Situations VI. Paris, Gallimard, 1964. -- (Trad.: Problemas del marxismo I. Buenos Aires, Losada, 1965, 255 pp.)
- SARTRE, J. P. Situations VII. Paris, Gallimard, 1965. -- (Trad.: Problemas del marxismo II. Buenos Aires, Losada, 1965).
- SARTRE, J. P. Les troyennes. Paris, Gallimard, 1966, 131 pp. (Trad.: Las troyanas. Buenos Aires, Losada).
- SARTRE, J. P. L'universel singulier, en Kierkegaard vivant. Paris, Gallimard, 1966, pp. 20-63. (Trad.: Kierkegaard vivo. Alianza Editorial, Madrid, 1968, pp. 17-49).

SARTRE, J. P. L'idiot de la famille: Gustave Flaubert de 1821 a 1857. 3 volúmenes. Paris, Gallimard, 1971. - (Trad.: El idiota de la familia. 3 volúmenes. Tiempo Contemporáneo.)

SARTRE, J. P. Situations VIII, autour de 68. Paris, Gallimard, 1972. (Trad.: Alrededor del 68. Buenos Aires, Losada, 1973).

SARTRE, J. P. Situations IX. Paris, Gallimard, 1972, 364 pp. (Trad.: El escritor y su lenguaje y otros textos. Buenos Aires, Losada).

SARTRE, J. P. Un théâtre de situations. Paris, Gallimard, 1973, 382 pp. (Trad.: Un teatro de situaciones. Textos escogidos y presentados por Michel Contat y Michel Rybalka. Buenos Aires, Losada, 1979, 286 pp.)

SARTRE, J. P. On a raison de se révolter. Paris, Gallimard, 1974, 378 pp. (Trad.: El hombre tiene razón para rebelarse. Caracas, Monte Avila Editores, 1975).

SARTRE, J. P. Situations X. Paris, Gallimard, 1976, 226 pp.

Escritos de Jean-Paul Sartre publicados póstumamente

(Conversaciones con Simone de Beauvoir, en el verano de 1974, Roma, en:)

BEAUVOIR, Simone de. La cérémonie des adieux. Paris, Gallimard, 1981. (Trad.: La ceremonia del adiós. México, -

Editorial Hermanns, 552 pp.)

SARTRE, J. P. Cahiers pour une morale. Paris, Gallimard, 1983, 610 pp.

SARTRE, J. P. Les carnets de la drole de guerre. Novembre 1939-Mars 1940. Paris, Gallimard, 1983, 435 pp.

SARTRE, J. P. Lettres au Castor, et a quelques autres. 2 volúmenes, el primero de 1926 a 1939 y el segundo de 1940 a 1963. Edición establecida, presentada y anotada por Simone de Beauvoir. Paris, Gallimard, 1983. -

SARTRE, J. P. Critique de la raison dialectique. Tome II. (Inachevé). L'intelligibilité de l'Histoire. Paris, Gallimard, 1985, 474 pp.

SARTRE, J. P. Le scénario Freud. Paris, Gallimard, 1984.- (Trad.: Freud, un guión. Madrid, Alianza Editorial, 1985, 400 pp.)

Números de revistas que he consultado
(Dedicados a Jean-Paul Sartre)

Varios autores, en Obliques. Número especial 18-19. Paris, 1978, 389 pp. (En esta publicación aparecen dos importantes escritos inéditos de Sartre).

Varios autores. Estudios Filosóficos. Número 20. Vol. IX. Las Caldas de Besaya (Santander), España. Enero-abril de 1960.

Varios autores, en Seminario de Metafísica. Madrid, Universidad Complutense, 1980. (En esta publicación aparece una importante bibliografía, aunque no exhaustiva, de lo que se ha escrito en español acerca de Sartre).

Varios autores, en Iztapalapa. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades. Año 3, Número 7, junio-diciembre de 1982.

Varios autores, en Thesis, homenaje a Sartre. Año II, número 7, 1980. UNAM.

Obra importantes relacionadas con la problemática de Sartre

ABAGNANO, Nicola. Introducción al existencialismo. México, F. C. E., 2a. edición, 1962, 184 pp.

ADORNO, Theodor. Dialéctica negativa. Madrid, Taurus, - - 1975, 412 pp.

ARON, Raymond. Mémoires. 50 ans de réflexion politique. -- Paris, Julliard, 1983.

AYER, A. J. La filosofía del siglo XX. Barcelona, Editorial Crítica (Grijalbo), 1983.

BATAILLE, Georges. El surrealismo como exasperación. México, UAEM y UAQ, 1982, 72 pp.

BEAUVOIR, Simone de. Jean-Paul Sartre versus Merleau-Ponty.
Buenos Aires, Siglo Veinte, 1969, 129 pp.

BEAUVOIR, Simone de. El existencialismo y la sabiduría popular. Buenos Aires, Siglo Veinte, 1969, 129 pp.

BEAUVOIR, Simone de. La invitada. La sangre de los otros. Todos los hombres son mortales. Las bocas inútiles. - Los mandarines. Una muerte muy dulce. Las bellas imágenes. El segundo sexo. En Obras completas. Madrid, Aguilar, 1981. Tres volúmenes.

BEAUVOIR, Simone de. Pour une morale de l'ambiguïté. Paris, Gallimard, 1974.

BEAUVOIR, Simone de. Tout compte fait. Paris, Gallimard, 1972, 636 pp.

BEAUVOIR, Simone de. La fuerza de las cosas. Buenos Aires, Hermes-Sudamericana, 1979.

BEAUVOIR, Simone de. La force de l'age. Paris, Gallimard, 1960. Dos volúmenes.

CAMUS, Albert. Essais. Paris, Gallimard, 1965, 1978 pp.

ERRO, Carlos Alberto. Diálogo existencial. Buenos Aires, Sur, 1937. 202 pp.

FANON, Franz. Los condenados de la tierra. (Prólogo de -- Jean-Paul Sartre). México, FCE, 2a. ed., 1965, 294 -- pp.

- GURZA, Esperanza. Lectura existencialista de La Celestina. Madrid, Gredos, 1977.
- GENET, Jean. Diario del ladrón. Seix Barral-Planeta, 1976.
- HINKELAMMERT, Franz. Las armas idcológicas de la muerte. - Salamanca, Sígueme, 1978.
- HEIDEGGER, Martin. El ser y el tiempo. México, FCE, 2a. ed., 1971, 480 pp.
- JOLIVET, Régis. Sartre ou la théologie de l'absurde. Paris, Fayard, 1965, 166 pp.
- KIERKEGAARD, Soren. El concepto de la angustia. México, Espasa-Calpe, 10a. edición.
- KUNG, Hans. ¿Existe Dios? Madrid, Ediciones Cristiandad; - 1979, 974 pp.
- LAIN Entralgo, Pedro. Teoría y realidad del otro. Madrid, - Alianza Editorial, 1983.
- LEPP, Ignace. Filosofía cristiana de la existencia. Buenos Aires, Carlos Lohlé, 1963.
- LEVI-STRAUSS, Claude. El pensamiento salvaje. México, FCE, 1964, 416 pp.
- MARCUSE, Herbert. Ética de la revolución. Madrid, Taurus, 1969, 182 pp.

- MERLEAU-Ponty, Maurice. Fenomenología de la percepción. - Barcelona, Planeta, 1985.
- MERLEAU-Ponty, Maurice. Posibilidad de la filosofía. Madrid, Narcea Ediciones, 1979.
- NICOL, Eduardo. Historicismo y existencialismo. México, - FCE, 3a. ed., 1981, 424 pp.
- MOROT-Sir, Edouard. El pensamiento francés actual. Buenos Aires, El Ateneo, 1974.
- SANCHEZ Vázquez, Adolfo. Filosofía de la praxis. México, Grijalbo, 4a. ed., 1980, 466 pp.
- WHAL, Jean. Historia del existencialismo. Buenos Aires, - La Pléyade, 1971.

Obras sobre Jean-Paul Sartre

- ARON, Raymond. Histoire et dialectique de la violence. Paris, Gallimard, 1973.
- BIEMEL, Walter. Sartre. Barcelona, Salvat, 1985, 207 pp.
- BOSCHETTI, Anna. Sartre et "Les Temps Modernes". Paris, - Editions de Minuit, 1985.
- CAMPBELL, Robert. Jean-Paul Sartre o una literatura filosófica. México, Juan Pablos Editor, 1976, 270 pp.

COHEN-Solal, Annie. Sartre, 1905-1980. Paris, Gallimard, 1985, 750 pp.

CONTAT, Michel y Michel Rybalka. Les écrits de Sartre, - chronologie, bibliographie comentée. Paris, Gallimard, 1970, 790 pp.

COLOMBEL, Jeanette. Jean-Paul Sartre, un homme en situations, textes et débats. Librairie Générale Française. 1985. Le livre de poche, 2 volúmenes, 762 pp.

CHIODI, Pietro. Sartre y el marxismo. Barcelona, Oikos-tau, Editores, 1969, 226 pp.

GORRI Goñi, Antonio, Jean-Paul Sartre. Un compromiso histórico. Barcelona, Editorial Anthropos, 1986. 406 pp.

JEANSON, Francis. De Gide a Sartre. Buenos Aires, Paidós, 1970. 220 pp.

JEANSON, Francis. El problema moral y el pensamiento de Sartre. Buenos Aires. Siglo veinte, 1968. 352 pp.

LUKACS, Georg. La crisis de la filosofía burguesa. Buenos -- Aires, La Pléyade, 1975.

MARCEL, Gabriel. L' existence et la liberté humaine chez Jean-Paul Sartre. Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1981. 94 pp.

MARTIN-Deslias, Noel. Jean-Paul Sartre ou la conscience ambi-

gile. Paris, Nagel, 1972. 217 pp.

MARTINEZ Contreras, Jorge. Sartre, la filosofía del hombre. México, Siglo XXI. 2a. Edición. 1985. 469 pp.

MERLEAU-Ponty, Maurice. Las aventuras de la dialéctica. Buenos Aires, La Pléyade, 1974. 266 pp.

MOUNIER, Emmanuel. La esperanza de los desesperados. Caracas, Editorial Tiempo Nuevo, 1971, 204 pp.

NIEL, André. Jean-Paul Sartre y la crisis del pensamiento occidental. México, Editorial Istaccíhuatl, 1967, 202 pp.

SCHAFF, Adam. Filosofía del hombre. (¿Marx o Sartre?) México, Grijalbo, 1965.

VARGAS Llosa, Mario. Entre Sartre y Camus. Puerto Rico, Ediciones Huracán, 1981, 145 pp.

Obras importantes para el estudio de la ética
y la moral

ABELARDO. Ética. Buenos Aires, Aguilar, 1971.

ADORNO, Theodor W. Minima moralia, réflexions sur la vie mutilée. Paris, Payot, 1983, 240 pp.

ARANGUREN, José Luis L. Ética. Madrid, Alianza Editorial, Tercera edición, 1983, 350 pp.

- ARISTOTELES. Ética nicomaquea. México, Porrúa, novena edición, 1981.
- BERGSON, Henri. Les deux sources de la morale et de la religion. Paris, PUF, 1952, 346 pp.
- BRANDT, Richard B. Teoría ética. Madrid, Alianza, 1982, 604 pp.
- DERISI, Octavio M. Max Scheller: Ética material de los valores. Editorial Magisterio Español. 1979, 216 pp.
- DURKHEIM, Emile. La educación moral. México, Colofón.
- EDEL, Abraham. El método en la teoría ética. Madrid, Tecnos, 1963, 352 pp.
- FROMM, Erich. Ética y psicoanálisis. México, FCE, 1953, 278 pp.
- GURVITCH, Georges. Moral teórica y ciencia de las costumbres. México, Editorial América, 1945, 204 pp.
- HABERMAS, Jürgen. Conciencia moral y acción educativa. Barcelona, Península, 1985, 222 pp.
- HELLER, Agnes. Hipótesis para una teoría marxista de los valores. Editorial Grijalbo, Barcelona.
- JANKELEVITCH, Vladimir. La paradoja de la moral. Barcelona, Tusquets, 1983, 264 pp.

- MARITAIN, Jacques. Las nociones preliminares de la filosofía moral. Buenos Aires, Club de Lectores, 1966, 21 pp.
- MARX, Engels, Lenin, et al. La moral comunista. (Texto antológico). México, Ediciones de Cultura Popular, 1977, 210 pp.
- MATAIX, Anselmo. "La norma moral en John Dewey" Revista de Occidente. Madrid, 1964, 278 pp.
- MOORE, Georg Edward. Principia ethica. Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1983, 220 pp.
- MUÑOZ, Vladimiro. Antología ácrata española. Barcelona, Grijalbo, 1974, 206 pp.
- ROJO, Luis Angel, y Pérez Díaz. Marx, economía y moral. Madrid, Alianza Editorial, 1984, 184 pp.
- RUITENBEEK, Hendrik M. (Editor). Psicoanálisis y filosofía existencial. Madrid, Gredos, 1972. 296 pp.
- RUSSELL, Bertrand. Sociedad humana: ética y política. Madrid, Cátedra, 1984.
- SALMERON, Fernando. La filosofía y las actitudes morales. México, Siglo XXI, tercera edición, 1986. 175 pp.
- SANCHEZ Vázquez, Adolfo. Ética. México, Grijalbo, 21a. edición, 1979, 246 pp.

- SAVATER, Fernando. Invitación a la ética. Barcelona, Anagrama, 1981, 177 pp.
- SHISHKIN, A. F. Ética marxista. México, Grijalbo, 1966, 512 pp.
- SPINOZA, Baruch D. Ética demostrada según el orden geométrico. México, Fondo de Cultura Económica.
- TOULMIN, Stephen E. El puesto de la razón en la ética. -- Madrid, Alianza Editorial, 1979.
- TROTSKY, León. Su moral y la nuestra. Barcelona, Fontamara, 1978, 80 pp.
- WYSS, Dieter. Estructuras de la moral. (Estudio sobre la Antropología y la Genealogía de las formas de conducta morales). Madrid, Gredos, 1975, 376 pp.
- ZAPATERO, Virgilio. (Texto antológico de Plejanov, Bernstein, Woltmann, Kautsky, et al.) Madrid-Colombia, Editorial Debate y Editorial Pluma, 1980, 348 pp. Socialismo y ética: textos para un debate.

(Nota: Quiero mencionar aquí la "Guía de Estudio" de la materia "Ética", de la carrera de Licenciatura en Filosofía en la Universidad Nacional Autónoma de México, de la Ciudad de México, preparada por la profesora María del Carmen Rovira, editada por el Sistema de Universidad Abierta de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM en 1984, por considerarla muy valiosa para el estudio general de la ética).

= A P E N D I C E - A - =

= SARTRE Y SU RELACION CON EL MARXISMO.CUESTION DE METODO
Y LA CRITICA DE LA RAZON DIALECTICA =

El escrito que aparece como una especie de introducción a la "Crítica de la razón dialéctica" en su primera edición de 1960, conocido como "Cuestión de método", se llamaba originalmente "Existencialismo y marxismo", escrito aparecido en "Los tiempos modernos" en 1957 en los números 139 y 140. La pregunta esencial que se plantea Sartre en él es: "...¿Tenemos hoy los medios para constituir una antropología estructural e histórica?".

Sartre reconoce que el marxismo sigue siendo la filosofía de nuestro tiempo; es insuperable puesto que las circunstancias que la han engendrado no han sido superadas todavía. Pero el problema surge cuando el marxismo se detiene y se transforma en dogmatismo incapaz de dar cuenta de los fenómenos humanos que pretende explicar, cuando en realidad no los comprende. Sartre critica al marxismo "perezoso" que pretende tener explicación a priori de cualquier hecho humano. El existencialismo será simplemente un método eurístico (interpretativo) que toma sus principios del marxismo utilizándolos como ideas reguladoras y no como verdades concretas. Para Sartre es el "proyecto", como mediación entre dos momentos de la objetividad, lo que puede dar cuenta de la historia, es decir, de la creatividad humana. De hecho, Sartre busca en el marxismo el instrumento que le permita realizar una filosofía concreta del hombre. Sus conflictos con el marxismo van enfocados más bien hacia la variante estaliniana del mismo.

Sartre trata de encontrar una síntesis filosófica entre su propia trayectoria existencialista hasta los años cincuenta y el marxismo. Su posición existencialista que parte de la subjetividad y el método objetivo del materialismo histórico.

En la "Crítica de la razón dialéctica" va a emprender Sartre una tarea muy ambiciosa, nada menos que constituir los fundamentos críticos del materialismo histórico marxista al examinar las condiciones formales de posibilidad y de inteligibilidad de la dialéctica de la Historia. Para Sartre, la libertad, en la "Crítica" se trata de una libertad alienada por el mismo proceso de la Historia, producida por los hombres en una praxis libre, pero que se vuelve contra su agente y se transforma en una necesidad inhumana que convierte al hombre en simple objeto de ese proceso libre.

Una de las diferencias importantes entre el método propuesto por Sartre y los marxistas radica en la importancia que Sartre concede al psicoanálisis y la importancia que éste da al desarrollo del sujeto desde su niñez, y la importancia que los factores clave (relación con el padre, la madre, los hermanos, y a través de ellos, con la sociedad) de esa etapa tendrán, para Sartre, en las diversas praxis de los individuos dentro de determinado "grupo" o "clase" social. Para el Sartre de la "Crítica", las nociones de alienación y de proyecto serán de una importancia radical para entender cabalmente al hombre y a la Historia. Está de acuerdo con Marx en que la explotación de una clase por otra, la "burguesía", va a provocar un estado de alienación que conlleva la oposición dialéctica de ambas. Pero no será únicamente la estructura económica la que determine esa oposición, será determinante además la "superestructura", esto es, la política, la cultura, los demás componentes de esa "superestructura" que forma una sociedad determinada. Es evidente que el proyecto tiene un campo de posibilidades que determina o limita el real alcance de lo que Sartre llama proyecto. Ahora bien, los individuos tienen a su alcance instrumentos que la misma sociedad ha puesto a su alcance, tales como el lenguaje, una ideolo-

gía de clase, en una palabra, "su" educación. Sartre va a proponer un método que llama progresivo-regresivo. El método marxista es progresivo: parte de las estructuras sociales que determinan a los individuos para explicarlos; "empieza por la producción material de la vida inmediata y termina por la sociedad civil, el Estado y la ideología". El existencialismo, en cambio, parte de la conciencia individual, de los sueños y proyectos de cada hombre, que se encuentra en situación, pero es a pesar de ello una libertad que se relaciona y da forma a la sociedad y a la historia. De esta manera, para Sartre sería lo adecuado lograr una síntesis de ambos métodos para lograr el método progresivo-regresivo, que constituiría un método en verdad heurístico. ¿Para qué podríamos preguntarnos este complejo método? Veamos esta idea que recoge Jorge Martínez Contreras en su estudio titulado "Sartre: la filosofía del hombre" (pág. 333): "...Así pues, el proyecto de Sartre en su segunda gran obra filosófica será iniciar el "fundamento del Saber antropológico" (CRD, 111), para estar en capacidad de explicar al hombre—mediante el análisis —de comprenderlo—mediante la síntesis reflexiva de los proyectos humanos—y de situarlo sincrónica y diacrónicamente por medio del método progresivo-reflexivo..." .

Los hombres se enfrentan entre sí a causa de la escasez que se da en la naturaleza. Al buscar la satisfacción de sus necesidades vitales, los hombres realizan determinado tipo de trabajo, en este momento surge lo que Sartre denomina "praxis colectiva". Esta praxis colectiva se lleva a cabo sobre una materia trabajada, la cual va a determinar los límites y la eficacia de los grupos que realizan esa "Cosa" o materia trabajada. La clase así formada es un medio conductor que reúne diversas organizaciones de individuos: es la clase. Esas organizaciones se convierten, en un momento dado en "seriales".

Cuando se dan las circunstancias adecuadas, un determinado grupo serial, caracterizado por una inercia y especie de apatía para la acción propia, es decir, alienado completamente en su praxis colectiva, puede transformarse en lo que Sartre define como un grupo en fusión. Los componentes del grupo se dan cuenta de su alienación y luchan en común por enfrentar y superar las causas de esa alienación. Un ejemplo sería el pueblo de París, que movido por el hambre se decide a actuar, su praxis común irá encaminada a eliminar las causas de esa alienación que mantenía a ese grupo como simple instrumento inerte. Posteriormente, una vez logrado su objetivo, el grupo trata de mantenerse unido en esa praxis que tenía un objetivo de acción común, surgirá entonces el "juramento", que será una forma de génesis de la organización del grupo que lo llevará nuevamente a formar otro grupo serial, si bien de diferente especie de la que era antes de actuar como grupo en fusión. Podemos constatar en muchos ejemplos históricos cómo los grupos que triunfan en la revolución, al paso del tiempo se van convirtiendo en grupos institucionalizados, que se van alejando de la base originaria. Vemos por ejemplo como los obreros ya institucionalizados en sindicatos peligran convertirse en parte del "status" y vemos cómo se vuelve a la serialidad, que no es otra cosa que el producto de la explotación y del status que la mantiene.

En mi opinión, ante el panorama que Sartre nos describe, se muestra como titánica tarea la elaboración de una moral. ¿Cómo será posible elaborar una sociedad realmente moral, si toda revolución acaba por volverse a su vez en grupo institucional, con todos los obstáculos que su empeño en conservar el poder logrado en el actuar revolucionario trae consigo? Es en este punto donde encontramos grandes polémicas políticas, y por tanto, en el contexto sartreano, morales.

Sartre habla en los "Cuadernos para una moral" de la idea de Trotsky acerca de la "revolución permanente", quizá por ahí estaría una veta de análisis de la moral que Sartre buscaba. Pensadores "liberales" como fue el influyente Raymond Aron, al cual he mencionado, atacaban a Sartre de promover la violencia como base de actuación para lograr los fines convenientes a determinados grupos sociales. Al parecer hay caminos más "civilizados", más democráticos para entendernos, para lograr progresos en la lucha contra la necesidad y la escasez, pero lo que es un hecho, es que mientras unos hombres tengan que padecer para que otros logren el bienestar, las condiciones en que surgió el pensamiento de Marx no estarán aún completamente superadas, por tanto, los grupos tendrán que luchar por librarse de la alienación. La más difícil, quizá, sea la alienación provocada por la miseria y explotación económica, pero no es la única, hay además otros tipos de alienación, que no por ser menos "espectaculares" son menos nocivas y atentatorias contra la libertad de los individuos y de los colectivos humanos.

En estas reflexiones hay un hilo conductor, a mi juicio, que tiene una problemática moral muy compleja, y es que en todo el pensamiento sartriano subyace siempre, de manera más o menos insistente, el tema de la moral, que, decíamos, en Sartre, es tanto como decir político.

En el siguiente apartado, voy a tratar de exponer las ideas de Sartre acerca de la ambigüedad de la Historia y de el hecho histórico y la relación e importancia que tienen en el ámbito de la moral sartreana.

= A P E N D I C E - B - =

= La búsqueda de "El sentido de la Historia". Ambivalencia de la Historia y ambigüedad del hecho histórico en los "Cuadernos para una moral" =

Sartre, en la época en que fue publicado "El Ser y la Nada", denota un pensamiento dualista de influencia cartesiana, el sujeto y el objeto se encuentran uno enfrente del otro y el sujeto será siempre el que juegue un papel preponderante en la relación entre ambos. Con el paso del tiempo, se va dando cuenta de la fuerza de los objetos, de la oposición al puro sujeto intencional; acude entonces a Hegel y descubre en él la dialéctica, el fuerte racionalismo cartesiano va a dejar paso al intento de ~~entender~~ superación del modo de entender la filosofía expresado en "El Ser y la Nada", pero la manera de entender la dialéctica se verá enriquecida solamente al estudiar a Carlos Marx y sus explicaciones de la dialéctica de la Historia. Sartre, en el terreno de la moral, se ve influido en cierta forma por Kant y su formalismo, tal y como se aprecia en "El existencialismo es un humanismo"; posteriormente apreciamos un proceso hacia la dialéctica, como vemos, pero al querer evitar la dialéctica puramente idealista de Hegel, tratará de basarse en Marx, si bien pensando que el marxismo debe hacer mayor hincapié en el hecho de que los hombres concretos son los que realizan la Historia, ya que si se da preponderancia a los hechos concretos (económicos o superestructurales) sobre los hechos individuales, aunque por sí mismos no sean históricos, se corre el peligro de llegar a situaciones de alienación muy graves para el ser humano. En la obra que trabajó Sartre sobre la Moral, a finales de los años cuarenta, que se publica como póstuma e inconclusa en 1985, a los tres años de la muerte de Sartre, encontramos un tema

que me parece importante por dos razones. En primer lugar es un tema que fue publicado en 1978, en vida de Sartre, en la revista "Cbliques", lo cual indica el interés del filósofo francés por dar a conocer expresamente esa parte de sus escritos sobre moral y en segundo lugar porque pienso que Sartre va de una idea formal de la moral, tal como aparece en "El existencialismo es un humanismo", etapa en que Sartre no se logra quitar las influencias de Kierkegaard y Heidegger y en que se muestra preocupado por recalcar el ateísmo; va, decíamos, de esta etapa a otra en la que, al darse cuenta de la importancia de la dialéctica, piensa que se debe buscar una moral que tenga en cuenta de manera preponderante la cuestión del sentido de la Historia, entendida como la praxis del hombre, en la cual se da el Yo y el Otro, en una determinada relación con el mundo, con el en-sí.

Para Sartre, la Historia es ambivalente, puesto que no acepta que el Espíritu Absoluto puede ser la explicación de la Historia; si Hegel hizo el hegelianismo, es suficiente para que nosotros seamos post-hegelianos. Si Marx creó la dialéctica materialista y ésta es interpretada por conciencias que ya están más allá de esa misma dialéctica, hay progreso y retroceso. "...En la medida en que el Espíritu es totalidad, este sentido existe ((se refiere al sentido único de la Historia en Hegel)), hay por tanto dirección y progreso; en la medida en que está alienado él mismo por la nada que lo atraviesa (destotalización) no hay ni dirección ni progreso: resbalamiento. La situación es pues, una Historia que no es Historia, un progreso que resbala, una explicación total por lo necesario y total por lo contingente". (1). Así, Sartre va a expresar este concepto que está a la raíz de la ambivalencia de la

Historia: "Idealidad del tiempo histórico-realidad de la temporalidad intersubjetiva".(2)

La Historia es, según Sartre, "una continuidad ideal perpetuamente rota por lo discontinuo real. Un concepto clave para entender qué sea la Historia es el de acción. En la acción humana histórica, llevada a cabo por hombres contingentes, interviene el azar, de este modo se da la ambigüedad del hecho histórico, ya que un mensajero que por la tormenta (azar), no llega a tiempo provoca un cambio radical en una batalla que cambia el desarrollo de la guerra, por ende, de la Historia. Otro ejemplo sería la batalla de Trafalgar, en la que los elementos naturales (azar) decidieron una batalla crucial para el rumbo que tomaría la Historia Europea. Lo que hace que sea importante la Historia para la moral, es el hecho de precisamente el hombre está en cuestión en su propio ser, esto es, que en el hombre precisamente la existencia precede a la esencia. Todos los hechos que el hombre realiza, sea como grupo, sea como individuo, sean éstos directamente históricos o no lo sean, sean los hombres que actúan factores históricos o sean simplemente puros elementos no históricos, sus actos revisten carácter moral, en el sentido de que la Historia va a tener influencia decisiva en las relaciones entre los distintos sujetos que "crean", sean o no conscientes de ello, la Historia.

Veamos ahora, lo que en mi opinión puede ser una pauta para entender lo que sería uno de los elementos de la moral sartreana. Si la Historia, a causa de ese proceso de progreso y "resbalamiento" tiene un carácter ambivalente, la praxis que la hace posible, la moral, podemos decir, es también ambivalente. Si el acto, la "acción histórica" tiene un carácter

ambiguo, debido a ese factor de azar, ajeno a la propia intención de la acción, será, según se puede desprender de ello, la acción moral humana, de un carácter ambiguo también. Pues, el problema que se plantea ante esta concepción de la Historia y de los actos históricos, es, si la Historia es realmente ~~MESES~~ necesaria en la contingencia, por tanto ambivalente, cuáles serán las coordenadas de referencia que permitirán darle un sentido a la Historia. ¿Será, realmente, el hombre, esa pasión inútil de que hablaba Sartre en su primera época? Pienso que Sartre, a pesar de todo, no se hunde en un fatalismo de la Historia, sino que al reconocer la posibilidad de un progreso, tiene aún la esperanza de que podemos lograr avanzar en el terreno de la moral, siempre con la referencia de lograr, como vemos en la introducción de este trabajo, mayor ámbito de libertad en la praxis humana. Nos dice Sartre en la página 39 de los "Cuadernos para una Moral" : "...No hay que querer una colectividad moral para salvar la Historia sino para realizar la moral..."

Hay alienación cuando la colectividad humana se constituye como Estado; se ha constituido como tal Estado para recuperarse como sujeto, pero el Estado se pone arbitrariamente a un lado de la colectividad que lo formó. Ejemplo: en la misma democracia, en la que el ciudadano elector no tiene derecho sino a elegir entre "conjuntos dados", como "el cristiano entre el vicio y la virtud", nos dice Sartre. En ese momento el Estado busca su propio interés. La abnegación del individuo frente al Estado tiene como respuesta el egoísmo del Estado, dice Sartre: "...la moralidad del ciudadano supone la inmoralidad ~~ESLAVASTACE~~ nacional. Entrega de la moralidad a la inmoralidad. Contestación de toda moral...(3)

¿SÍNTESIS-CON FALLAS-DE ORIGEN

Sartre se refiere a las morales analíticas como morales que no basan en un concepto del hombre que tiende a aislarlo de la comunidad concreta, por ejemplo la moral kantiana, que considera la actividad humana como una sucesión de actos en presente. La moral kantiana nos ofrece criterios para actos aislados. Esta moral considera el acto en su subjetividad, por la intención y el contexto y la dimensión objetiva son dejados a un lado. Así, la conducta humana no es un proyecto ligado con una elección originaria, sino una serie de reacciones a ante acontecimientos diversos que se presentan, nos dice Sartre, "...quizá como consecuencia de una necesidad objetiva, pero en relación al agente moral no son sino asaros..."(4) En una palabra, esta moral no es sino una serie de pruebas que se nos presentan y que debemos superar para llegar a buen término. Pero si, como se puede demostrar, la vida humana concreta es una empresa en medio de la Historia, es en este nivel de la empresa y para la totalidad de la empresa donde la moral debe intervenir.

La Historia es, para Sartre, Historia alienada, actuar es, en Historia, aceptar que el acto se convierte en otra cosa que su concepción de sí mismo. "El espíritu está siempre alienado-nos dice Sartre- la Historia es también la historia del espíritu intentando perpetuamente salir de la alteridad y nunca lo logra..."(5)

Para concluir, valdria notar la importancia de estas ideas expresadas en la página 54 y primer párrafo de la 55, en que Sartre nos habla de que si llegamos a imaginar una utopía en que los hombres consideran a los otros como fines, no ya como medios, encontraríamos el obstáculo de que el Estado, como mediador entre entre los hombres, no pued actuar tratando a los hombres en libertad. Es precisa una

Sartre se refiere a las morales analíticas como por los que no basan en un concepto del hombre que tiende a aislarlo de la comunidad concreta, por ejemplo la moral kantiana, que considera la actividad humana como una sucesión de actos en presente. La moral kantiana nos ofrece criterios para actos aislados. Esta moral considera el acto en su subjetividad, por la intención y el contexto y la intención objetiva son dejados a un lado. Así, la conducta humana no es un proyecto ligado con una elección originaria, sino una suma de reacciones ante acontecimientos diversos que se presentan, nos dice Sartre, "...quizá como consecuencia de una necesidad objetiva, pero en relación al agente moral no son sino azaros..."(4) En una palabra, esta moral no es sino una serie de pruebas que se nos presentan y que debemos pasar para llegar a buen término. Pero si, como se puede demostrar, la vida humana concreta es una empresa en medio de la Historia, es en este nivel de la empresa y para la totalidad de la empresa donde la moral debe intervenir.

La Historia es, para Sartre, Historia alienada, actuar es, en Historia, aceptar que el acto se convierte en otra cosa que su concepción de sí mismo. "El espíritu está siempre alienado-nos dice Sartre- La Historia es también la historia del espíritu intentando perpetuamente salir de la alteridad y nunca lo logra..."(5)

Para concluir, quisiera notar la importancia de estas ideas expresadas en la página 54 y primer párrafo de la 55, en que Sartre nos habla de que si llegamos a imaginar una utopía en que los hombres consideren a los otros como fines, no ya como medios, encontraríamos el obstáculo de que el Estado, como mediador entre entre los hombres, no puede actuar tratando a los hombres en libertad. Es precisa una

determinación moral de la persona a tratar como fin a las otras personas;"...así el paso de la pseudo-Historia a la Historia verdadera está sometido a esta determinación a-histórica de todos de realidad moral. La revolución histórica depende de la conversión moral. La utopía es que la conversión de todos a la vez, siempre posible, es la combinación menos probable (a causa de la diversidad de las situaciones). Conviene, pues, igualar las situaciones para hacer esta combinación menos improbable y dar a la Historia una oportunidad de salir de la pseudo-Historia. En este momento hincamos aquí como agentes históricos, en el seno de la pseudo-Historia, porque actuamos sobre las situaciones con la esperanza de preparar una conversión moral. Es por esto que es absurdo declarar que los hombres son hoy demasiado malos como para que valga la pena dedicarse a ellos. De hecho, se dedicaría a lo que podrían ser lo que podrían ser si la situación cambiara...".(6)

Vemos una vez más que Sartre no cede ni un ápice en su lucha por la libertad, reconoce que hay alienación en nuestras acciones, sea por la propia naturaleza que se nos opone, sea por nuestra relación con los otros, y especialmente con el mismo Estado, que se presenta como alteridad opresiva de nuestra libertad, pero a pesar de ello el hombre puede intentar esa "conversión" moral, no está absolutamente condenado, ya que es él mismo quien hace la Historia, pero la lucha es ardua, ya que siempre encontramos la "mala fe", la inautenticidad, y ello es quizá el escollo mayor en el camino hacia la realización de esta moral marxista-existencialista, podríamos decir. El mérito de Sartre en el terreno de la moral es, en mi opinión,

el buscar una moral de los hombres en su situación concreta, que no se plasma en ideas universales y abstractas que se alejan de los hechos concretos y sólo alimentan más y más el estado de alienación de la pseudo-Historia, como la denomina Sartre. Esta moral sartreana, como veremos, busca elaborar un pensamiento moral basado en el nosotros, es decir, pensando en los grupos de hombres luchando por liberarse de la alienación, viéndose unos a otros como fines. Este busca, asimismo, al igual que a tu lado en Europa Occidental, ampliar la mayoría de las vibraciones de los miembros de la sociedad, para tratar de que el grupo se aproxime más a la posibilidad de tratar a los hombres en libertad, que es una utopía es innegable, pero al menos la moral de la libertad de acercarse a ella lo más posible en la praxis concreta de todos los individuos de la sociedad.

B

(1) Cfr. SARTRE, J.P., Œuvres pour une morale, pág. 27

(2) Ibid., pág. 27

(3) Ibid., pág. 51

(4) Ibid., pág. 52

(5) Ibid., pág. 53

(6) Ibid., pág. 54-55