

---

---

JAIME BRUFAU PRATS  
(Barcelona)

### **Aporias de una ética existencialista: Jean-Paul Sartre**

1. No es por puro azar que el existencialismo haya aparecido en momentos de crisis en los que las antiguas estructuras sociales se hacen anacrónicas y no responden ya a las necesidades del mundo nuevo que se va alumbrando. El existencialismo tiene mucho de grito y de angustia. Grito de inconformismo, no pocas veces iconoclasta, frente a figuraciones sociales obsoletas y ahogadoras de lo que es el individuo; grito que es, a la vez, llamada en favor de una defensa del hombre y de su individualidad, que ansía liberarse de formas consideradas opresivas y absorbentes. Esto explica en gran medida las dificultades del intento del último Sartre de maridar su existencialismo radicalmente individualista con el marxismo, al que considera filosofía de nuestro tiempo.

En las llamadas filosofías de la existencia anida una vigorosa preocupación, que casi podríamos calificar de obsesiva, por el existente humano concreto y, a la vez, una oposición cerrada a todo intento de explicación racional de la realidad y del universo entero. Se propugna un retorno a la metafísica proclamando la centralidad del problema del ser y, con él, la finitud de éste. A todo esto se añade una concepción irracionalista de la realidad, la tendencia a un solipsismo angustiante y la afirmación de la irrepetibilidad de la existencia. No es, pues, de extrañar que la existencia humana en su realidad concreta constituya centro neurálgico del existencialismo y que proclame a la experiencia inmediata como vía para alcanzar una descripción analítica y como el medio para llegar a captar el ser.

En todo caso, las perspectivas ontológicas existencialistas implican necesariamente su correlato en el ámbito ético y, consiguientemente, en el jurídico. Hemos hecho notar en otro lugar (1) que la centralidad del *Dasein* no supone, ni mucho menos, una acentuación del contenido substancial de la intimidad humana, sino más bien su pérdida. Pero, al mismo tiempo, la nihilidad y el vacío de ser que comporta el hombre vienen acompañados de la apertura de éste a la totalidad del ser; y, así, la "libertad trascendental" elimina toda traba constriñente. Por donde se llega a ver que el enrarecimiento y la dessubstancialización del hombre suponen la falta de exigencias esenciales y, por ende, la carencia de normas y la arbitrariedad en las opciones. El pensamiento sartriano es altamente ilustrativo a este respecto.

El existencialismo tiene mucho de actitud. Lo cual explica el peso que sobre él tienen los acontecimientos históricos y las determinaciones ideológicas y sociopolíticas y, en general, todos aquellos elementos que inscriben el contexto humano de una época o de un período concreto. Con todo, la incidencia de las corrientes existencialistas en el ámbito jurídico-político sufre un desfase en el tiempo. Por lo demás, son patentes las dificultades inherentes a la actitud que ellas comportan y que adquieren caracteres agudamente problemáticos cuando se proyectan en el ámbito social; el carácter irracionalista y la exaltación del individuo humano concreto crean dificultades sumamente graves al contemplar la perspectiva de la coexistencia humana y, dentro de ella, la dimensión convivencial y de comunicación que adquiere caracteres angustiosamente aporéticos.

Es cierto que el análisis existencial contribuye a ver, bajo nueva luz, aspectos inéditos del hombre ricos de contenido; como también lo es que el punto de partida es el del ser en el mundo del hombre, huyendo de toda ontología fundada sobre la esencia eidética del hombre. Haciendo uso del método fenomenológico, determinadas formas de existencialismo entran en la investigación de *Dasein* a través de la descripción del existente singular, lejos de todo análisis del complejo de las estructuras constitutivas de la existencia; otras, como la sartriana, dirigen su análisis hacia las formas abstractas del *Dasein*, hacia lo que constituye la existencia describiéndola en sus posibles determinaciones y estructuras. En todo caso, la ontología del hombre y el análisis exis-

(1) Cf. nuestros libros *Moral, vida social y derecho* y *Fundamentos ontológicos y antropológicos del pensamiento de Jean-Paul Sartre en «L'Être et le néant»*. Universidad de Salamanca, 1967 y 1969. (En «Acta Salmanticensia». Sección: Derecho. Números 20 y ), de los que en buena medida estas páginas son resultado.

tencial son elementos omnipresentes en las distintas corrientes existencialistas.

Sin detenernos más en estas consideraciones preliminares creemos que vale la pena hacer hincapié en lo que acabamos de hacer notar; que los planteamientos ontológicos inciden en implicaciones éticas y ético-jurídicas de importancia capital. Y esto, en Sartre, tiene una significación peculiar como hemos de ver.

Como singular maestría de lenguaje y con fina perceptividad, Sartre ha penetrado en el ambiente hipersensible de la guerra y de la postguerra. Ha querido ser filósofo en una filosofía de compromiso y de acción. Ha buscado conscientemente llegar a las últimas consecuencias de una postura coherentemente atea y ha aspirado a mostrar nuevos cauces a los hombres de su época sintiéndose, en cierto modo, conductor espiritual de los nuevos tiempos.

2. El pensamiento de Sartre ha experimentado una evolución innegable. Pero es fácilmente reconocible la centralidad que la ontología tiene en él; el sentido y el análisis del ser, especialmente del ser humano, constituye, en él una preocupación constante. Se adentra en el campo ético, pero no logra construir una moral. Su moral de la ambigüedad —y cabe citar aquí el empeño tesonero que en este camino se ha impuesto Simone de Beauvoir— arranca de presupuestos ontológicos. Así, el absurdo reviste caracteres que tienen un radical arraigo en el plano de la ontología y que de éste revierten al mundo ético: es el ser mismo el que es radicalmente absurdo. La cuestión, planteada muchos años ha continúa viva: hasta qué punto, a partir de estos presupuestos ontológicos, es posible elaborar una moral. Una filosofía del absurdo, que ha querido afirmarse como un humanismo, incide de lleno en un peculiar modo de contemplar el plano ético y, en él, el mundo jurídico; su concepción del hombre lastra y hace sumamente aporéticas perspectivas que se dibujan como líneas maestras de su moral.

Hemos dicho que Sartre no ha mantenido una misma postura a lo largo de su dilatada obra. Con toda la arbitrariedad que comporta el intento de fijar etapas en la producción de un autor, parece que, por lo menos, son claramente distinguibles dos, en la obra de Sartre. Su actividad primigenia, el que podríamos llamar primer Sartre, se centra en el período de la *Resistencia* y de la postguerra y tiene su expresión en sus

mejores obras dramáticas y en su obra capital *L'Être et le néant*. El segundo Sartre —que, acaso, puede no ser el último Sartre—, el que no sin imprecisión podríamos denominar el Sartre marxista, se ancla fundamentalmente en otro de sus libros más importantes: la *Critique de la raison dialectique (précédé de Question de méthode)*, que viene completada por otros escritos que la han precedido y seguido.

El Sartre de la primera época gira en torno a su concepción de la libertad —que aparece como pura indeterminación— y del compromiso —que se configura como radicalmente arbitrario—, como consecuencia de su concepción del hombre brillantemente enunciada por uno de los héroes del teatro sartriano, Orestes: *Je suis ma liberté*. En tal contexto la ética queda configurada como una ética de la arbitrariedad y de la ambigüedad, injustificada e injustificable, desprovista de base donde fundamentarse.

Si, como hemos dicho, desde los presupuestos ontológicos de *L'Être et le néant*, Sartre no podía comulgar con el marxismo, años después daba un nuevo talante a su actitud primera. Observa que, en el marxismo de impronta staliniana, se ha dado una esclerosis de las prácticas y de los métodos epistemológicos (2), ha dejado de ser dialéctico, rompiendo y congelando la unidad dialéctica entre teoría y praxis. Lo que hizo la fuerza y la riqueza del marxismo —haber sido el intento más radical de iluminar el proceso histórico en su totalidad— quedó oscurecido y, por conservadurismo burocrático, tiende a reducir el cambio a la identidad (3).

La revolución húngara, como esfuerzo de superación del sistema staliniano, pesó mucho en el cambio de actitud de Sartre (4). La realidad humana, según el nuevo Sartre, ha de descubrirse no ya en la conciencia, sino en la praxis individual. El marxismo aparece ahora, a los ojos de Sartre, como la *philosophie de notre temps*; tanto él como el existencialismo abordan la experiencia para, en ella, descubrir síntesis concretas.

(2) «... Avant que l'idéalisme stalinien ait sclérosé à la fois les pratiques et les méthodes épistémologiques...» (*Critique...*, pág. 141).

(3) «Ce qui a fait la force et la richesse du marxisme, c'est qu'il a été la tentative la plus radicale pour éclairer le processus historiques dans sa totalité. Depuis vingt ans (la *Critique...* fue editada en 1960), au contraire, (...) il tente, par conservatisme bureaucratique, de réduire le changement à l'identité» (*Critique...*, pág. 29.)

(4) Cf., v. gr., la nota a pie de la página antes citada de la *Critique*.

Para Sartre, el existencialismo no puede ponerse en competición con el marxismo. Esta es una filosofía no superable, *il est indépassable*, porque todavía no han sido superadas las circunstancias que lo han engendrado; al paso de aquél es una ideología: *nous pouvons à la fois nous déclarer en accord profond avec la philosophie marxiste et maintenir provisoirement l'autonomie de l'idéologie existentielle* (5). No pretende el segundo Sartre ni lograr una superación del marxismo, ni proceder a una actitud revisionista del mismo, aunque sí proclama la necesidad de purificarlo de su lastre.

Estamos, pues, ante un "marxismo" que se ha calificado de existencialista. O, también, de un existencialismo marxista que, según Sartre, debe tomar como punto de partida el materialismo histórico considerado como única interpretación válida de la Historia humana y como medio por el cual el marxismo es la filosofía de la Historia. Materialismo histórico cuya ley es la dialéctica, que es la única que hace inteligibles la Historia y el marxismo (6).

El pensamiento sartriano es temáticamente rico, pero sumamente aporético. La contradicción y la ambigüedad campean en su obra. Trataremos, ahora, de espigar entre su extensa producción algunos puntos claves que tienen su incidencia en el ámbito ético y en las perspectivas jurídicas que se desprenden de sus presupuestos y que afloran a través del lenguaje vivo e incisivo de sus obras literarias y a lo largo de una densa exposición, no siempre de fácil lectura, de su producción más propiamente filosófica.

## I. RADICALIDAD Y TRASCENDENCIA. EL HACERSE DEL HOMBRE

3. Como es sabido, la ontología sartriana se construye sobre la contraposición del *être en-soi* y del *être pour-soi*, términos éstos cargados, por cierto, de connotaciones peculiares que las distancian del uso habitual en la tradición hegeliana. El *en-soi* aparece, al decir de Sartre, como una realidad bruta, masivo, empastado de sí mismo, opaco, como una contingencia radical (7). La trascendencia sartriana quiere ser una tensión al ser, una búsqueda a darse el ser como propia esencia, y se

(5) *Critique...*, 107.

(6) *Critique...*, 130, 134.

(7) «Un existant phénoménal ne peut jamais être dérivé d'un autre existant, en tant qu'il est existant. C'est ce que nous appellerons la *contingence*» («L'Etre...», páginas 15, 29, 34).

proyecta en una negación interna y realizante que desvela al *en-soi* determinando al *pour-soi* en su ser (8). De ahí la afirmación explícita de ateísmo, considerando contradictoria la existencia de un ser que sea causa de sí mismo, *ens causa sui*: es imposible un *en-soi-pour-soi*. De *en-soi-pour-soi*, de llegar a ser Dios, sea radicalmente irrealizable, quede siempre frustrado y el hombre abocado al fracaso y a ser una "pasión inútil".

El hombre sartriano quiere ser conciencia y también libertad, presencia ahí, también, que el proyecto fundamental del hombre de llegar a ser ante sí mismo y, a la vez, huida de sí mismo, libertad que es la nada que roe al ser. Para Sartre, la libertad no es una facultad, no es una propiedad de una naturaleza; es "la realidad humana segregando su propia nada", es "elección que crea su propia nada", es elección que crea sus propias posibilidades. De esta suerte, la libertad se configura como la radical espontaneidad de la existencia humana y como condición primera para la acción. El *pour-soi* es libre y es nada; y es su propio fundamento. Y, al no poder simplemente ser, ha de hacerse. De ahí que la existencia preceda a la esencia y sea la libertad la que organizando la existencia, cree los valores y las esencias: hay una elección libre, injustificable y absurda de la verdad y del sistema de valores que aparecen como fines a realizar.

Este ser sartriano queda injustificado, sin apoyatura, sin razón, sin causa. Con palabras del mismo Sartre, "el hombre primeramente existe, se encuentra, surge en el mundo y, después, se define". Aparece así como una aventura personal. Se excluye toda idea de "substancia" que resultaría "inhumana" por tener que quedar emplazada más allá de lo humano. La radical primacía y precedencia de la existencia sobre la esencia en el existente humano lleva a Sartre a afirmar que no se da diferencia alguna entre el ser absoluto y el ser libre, alegando que éste ser como proyecto, como existencia que escoge una esencia. En este contexto, nada tiene de extraño que la existencia humana sea presentada como una pasión.

Sartre niega la existencia de una *nature intérieure*, no admite una universalidad que venga dada al hombre: ésta ha de ser por él perpetuamente construida. Reiteradamente vuelve sobre un aserto capital de que la realidad humana es libre elección, *libre choix*: es ella la que

(8) «Le pour-soi est l'être qui se détermine lui-même à exister en tant qu'il ne peut pas coïncider avec lui-même» (*L'Être...*, pág. 121.)

escoge sus propios fines, la que los configura como límite externo de sus proyectos, confiriéndoles una existencia transcendente mediante la negación interna y realizante que desvela *l'en-soi* determinando al *pour-soi* en su ser. La libertad es contemplada como el ser del hombre, como su "nada de ser"; aceptar una naturaleza implicaría la imposibilidad, por parte del hombre, de cambiarla. De nuevo topamos con el basilar ateísmo que impregna el pensamiento de Sartre: el concepto "mágico" de Dios, nos dirá, funde libertad y naturaleza, quedando aquélla como responsable del ser, y éste como petrificando a aquélla. No se da una naturaleza humana puesto que no existe un Dios que pueda concebirla, añade Sartre en una afirmación que recuerda aires anselmianos aunque de signo totalmente distinto.

El hombre sartriano ha de estar sin cesar inventándose a sí mismo. La libertad no tiene esencia; su expresión es el acto, decidiendo sobre sus móviles y sus fines. El hombre se encuentra sin apoyo y sin ayuda, inerme. "Condenado a ser libre", sin poder cesar de ser libre, ha de existir por encima y anteriormente a sus fines y a sus medios. No puede hablarse de una esencia constitutiva del hombre, sino más bien de una superación que implica la negación interna y realizante.

4. Perpetuo proyecto perpetuamente fracasado, el hombre proyecta fundarse perpetuamente a sí mismo como ser. En la profunda estructura del hombre se encuentra, como hemos dicho, el proyecto de llegar a ser *en-soi-pour-soi*, de llegar a ser Dios. Y este tender a hacerse Dios implica en el hombre —irremediamente libre— una elección de ser, un *choix d'être*, una necesidad de ser su ser bajo forma de opción sobre su ser, de ser su propia causa. Este "humanismo" impregnado de ateísmo (9) tiene, como ya hemos hecho notar, una proyección insoslayable en el ámbito ético y jurídico.

Sartre enfoca al hombre desde el punto de vista de la acción: "la realidad del hombre, escribe en *Matérialisme et Révolution* (10) es acción"; no en vano su perspectiva moral se derrama por el ámbito del actualismo ético. Para el existencialismo sartriano, las categorías cardinales de la realidad son el tener, el hacer y el ser: soy lo que tengo y, a la vez, la realidad humana se reduce a hacer. El *pour-soi* es el ser que se de-

(9) «Láthéisme est une entreprise cruelle et de longus haleine: je crois l'avoir menée jusqu'au bout» (*Les Mots*, págs. 210-211.)

10. En (*Les Temps Modernes*), 1947. Citamos por *Situations III*, París, 1959 (la 1.ª edición es de 1949), pág. 184.

fine por la acción. De esta suerte, el hombre, que no aparece como habiendo sido hecho de antemano, se hace escogiendo su moral, se construye a sí mismo por sus actos. Ya hemos visto cómo, haciéndose continuamente, no puede constituir ni un estado, ni una naturaleza, ni tampoco un fin. No es más que un proyecto: es el conjunto de sus actos, su propia vida. En una palabra, solamente existe en la medida en que se realiza. Y este realizarse, este hacerse existente, tiene lugar al proyectarse fuera de sí mismo, al perderse fuera de sí mismo. Queda eliminada toda visión que lo concibiera como fin y como valor superior. De esta manera, el hombre sartriano, "injustificable", "pasión inútil", encontrándose a sí mismo llegará a persuadirse de que nada ni nadie puede salvarle. El ateísmo le deja sin apoyatura, condenado a la angustia, al absurdo y a la desesperación. Su sentido es problemático a perpetuidad: es libre y el límite de su libertad es su propia libertad; siendo una infinidad de posibilidades, no es ninguna de estas posibilidades suyas.

El "Yo humano" únicamente se revela por sus actos y en sus actos y, solamente después, puede ser apreciado o investigado confundiendo, a su vez, con sus proyectos y sus posibilidades. Cada persona se hace persona por su elección subjetiva, y es solamente la libertad lo que puede dar cuenta de una persona en su totalidad. Hay que acudir a la unificación de un proyecto original irreductible, unificación que es un absoluto no substancial: es el proyecto inicial lo que constituye la persona sartriana.

Después de la exposición un tanto prolija que acabamos de hacer y que pretende recoger algunos rasgos fundamentales del perfil sartriano del hombre, cabe preguntarse: ¿Cuál es el balance que arroja esta concepción del hombre que se presenta como un "humanismo"? ¿Qué perspectivas abre en el mundo ético y en la dimensión convivencial humana?

Para preparar la respuesta a estas preguntas tal vez sea conveniente hacerse antes cargo de un problema que emerge del planteamiento ontológico sartriano. Como hemos visto, para Sartre no hay ni puede haber un sustentáculo estable de una esencia universal cual sería la naturaleza y, en cambio, reconoce que se da la mutación constante que presentan las cambiantes situaciones históricas. Pero entonces, ¿cómo dar una adecuada explicación de éstas?

La antropología sartriana, que no tiene en cuenta la analogía del ente, deriva hacia una univocidad de carácter heraclíteo. De ahí que se encuentre con dificultades insalvables al pretender dar razón de la dinamicidad del ser finito, sobre todo cuando no deja lugar para la participación analógica en el orden del ser. La negación de una naturaleza humana de la que pudiera brotar una norma objetiva de conducta que diese asidero firme a la regulación de la conducta libre del hombre, es tajante: *il n'y a pas de nature humaine*. Hemos visto que una de las bases de su actitud es su afirmación de que la existencia de tal naturaleza exigiría un Dios que la concibiese, Dios que queda excluido totalmente del horizonte sartriano. Ha quedado apuntada la sinrazón de un humanismo que positivamente quiere desconocer a Dios, pero que no puede eludir el tema de Dios; que pretende sacar las consecuencias de una posición coherentemente atea y que, al mismo tiempo, proclama en el hombre la existencia del deseo de ser en-si-para-si, del deseo de llegar a ser Dios, que constituye su proyecto fundamental y que, por otra parte, arguye la existencia del objeto del deseo, so pena de dejar sin razón suficiente la exigencia radical del ser y del obrar del hombre. Colocándonos en la *subjectivité* sartriana, ante nosotros aparece una dimensión humana ontológicamente mutilada al dibujarse el hombre como *ce qui se fait*, como proyecto que se vive subjetivamente, siendo así que el hombre es algo más que su hacerse, y que el hacerse lo es por relación al ser. Falta en Sartre una explicación del hombre, aunque nos dé una descripción del mismo, aunque nos diga que es injustificable, que es una pasión inútil, que el fracaso se convierte en su esencia, aunque recurra al absurdo.

Aun considerando como atentatorio a la ilimitada libertad del hombre cualquier intento de atribuir una naturaleza a la realidad humana, Sartre incide en lo que quiere negar: la situación humana fundamental —enfocada y vista como conjunto de caracteres abstractos comunes a todas las situaciones, como conjunto de datos generales— viene a dibujarse como algo que se coloca en la línea de la naturaleza. Si el hombre es fundamentalmente tendencia a ser Dios, si la estructura profunda de la realidad humana es proyecto de ser Dios, entonces la afirmación de que “el deseo de ser se realice como deseo de manera de ser” no permite eliminar del proyecto fundamental de ser en-si-para-si toda connotación que conduzca a un sucedáneo de la naturaleza; porque, en definitiva, el *projet fundamental* de la realidad humana presenta el marco y el transfondo donde ésta debe expresarse. La afirmación de que la libertad solamente puede surgir como *projet-pour-soi* de ser *en-soi-pour soi* quiere dejar campo abierto a la misma para crear sus pro-

pías posibilidades; pero al mismo tiempo, quiéralo o no Sartre, la realidad humana, definitida como deseo fundamental, encontraría en éste —en su tendencia a *ser en-soi-pour-soi*— un substractum y una apoyatura que permitirían salir del absurdo y de la contradicción abriendo un camino para dar razón del ser y del obrar humanos.

## II. VIDA SOCIAL, DIALÉCTICA Y MARXISMO

5. Ya hemos tenido ocasión de observar que la actitud de Sartre respecto del marxismo ha sufrido un cambio notable en el curso de su evolución. Por otra parte, sus relaciones con el comunismo no siempre han sido bien acordadas. No podemos seguir, aquí, en detalle esta evolución. Nos referiremos brevemente al segundo Sartre, centrándonos primordialmente en su obra fundamental *Critique de la raison dialectique*.

Considera Sartre que el marxismo constituye la filosofía adecuada a la situación económica e histórica de nuestro tiempo, *il reste la philosophie de notre temps*, puesto que no han sido todavía superadas las circunstancias que lo han engendrado. De esta suerte, la dialéctica marxista se puede presentar como la filosofía actual en cuanto que la praxis, a la que debe su existencia, continúa viva y operante: rechazar o querer superar el marxismo significaría un retroceso a posturas propias de una posición pre-marxista. Con todo, afirma Sartre, el existencialismo conserva su razón de ser; lo que no le impide arremeter contra determinados tipos de existencialismo como el kierkegaardiano y el de Jaspers, para los que considera válidas las críticas marxistas. Modificando su propio pensamiento, afirma que su existencialismo no se desenvuelve frente y contra el marxismo, sino que, al conducir a la realidad concreta, devuelve su pristina raíz al marxismo reificado dándole nueva savia dialéctica, existenciándolo. “El existencialismo, lo mismo que el marxismo, aborda la experiencia para descubrir en ella síntesis concretas”, las cuales sólo es posible concebirlas en el interior de una totalización moviente y dialéctica (11). El existencialismo sartriano se presenta a sí mismo como un elemento completivo y vitalizador del marxismo, pretendiendo dotar a éste de una base humana y dar a su antropología la comprensión de la existencia. El verdadero papel de las “ideologías de la existencia”, afirma Sartre, mira a recordar a la antropología la dimensión existencial y no a describir una realidad hu-

(11) *Critique...*, pág. 29.

mana abstracta que nunca ha existido; “el hombre es el ser por quien el devenir-objeto viene al hombre” y el fundamento humano de la antropología marxista se halla en la comprensión de la existencia.

Insiste Sartre en que su objetivo es evitar que se expulse del saber marxista al hombre: el marxismo degenerará en una antropología inhumana si no reintegra en sí, como un fundamento, al hombre. Se trata de una reintegración de éste como existencia concreta al seno de una antropología. La verdad, siendo una totalización que sin cesar se totaliza, deviene y continúa deviniendo; en cambio, para el intelectual marxista, el movimiento dialéctico no abandona el terreno de la universalidad. Es este marxismo el que convierte a los hombres reales en símbolos de sus mitos; sitúa, pero no hace descubrir nada. Por esto, concluye Sartre, el existencialismo se esforzará por engendrar en el cuadro del marxismo “un verdadero conocimiento comprehensivo que reencontrará al hombre en el mundo social y le seguirá en su praxis o, si se prefiere, en el proyecto que le lanza hacia los posibles sociales a partir de una situación definida”; a su vez, el existencialismo perderá su razón de ser en el momento en que la investigación marxista tome, como fundamento del saber antropológico, la dimensión humana, el proyecto existencial. Sartre insiste aquí, como volverá a hacerlo más tarde con ocasión de una controversia sobre la dialéctica, en la necesidad de centrarse en el hombre existente y en las estructuras básicas de su praxis. Recalca la necesidad de ahondar en el campo de la sociología excluyendo toda consideración metafísica dogmática sustentada en una dialéctica de la naturaleza. En realidad, la reafirmación sartriana de la dialéctica histórica quiere enfrentarse con aquellos pensadores marxistas contemporáneos para los que “la unidad del saber se expresa en el monismo del ser”.

Ante esta postura cabe preguntar cómo puede humanizar al marxismo un existencialismo cuyo humanismo precisamente está puesto en cuestión. Sin superar su materialismo y al quedar el hombre vaciado de su realidad auténtica en la autocreación de una libertad absoluta, que lleva en su entraña un determinismo insoslayable, no se ve por dónde Sartre pueda alcanzar su propósito de construir un humanismo. Porque, eliminado todo ser substancial, reducido el ser de la existencia a una pura autocreación de sí, sin ser nunca existencia de una esencia permanente —*l'homme n'est rien d'autre que ce qu'il se fait. Tel est le premier principe de l'existentialisme*—, no se vislumbra cómo pueda concebirse un humanismo. No cabe la posibilidad de ningún tipo de

normas, ni es posible medida alguna que sea aplicable al plano genuinamente humano. No se atisba, en este contexto, cómo "el hombre se realizará precisamente como humano", cómo alcanzará un perfeccionamiento que dé sentido a un humanismo que, sin apelar a la anfibia, pueda llamarse propiamente tal.

6. Nada tiene de particular que Sartre se detenga en el estudio del grupo social y que sean sus vertientes existencial y dialéctica las que le merezcan una atención destacada. El dinamismo que Sartre atribuye al grupo, a diferencia del colectivo, arranca del carácter conflictivo que impregna toda forma de convivencia; recordemos las conocidas palabras *l'enfer 'est les autres*. A diferencia del colectivo, el grupo se presenta como un continuo hacerse. Cuando cesa este hacerse y el grupo queda estructurado orgánicamente, cuando pasa a ser un organismo sin dinamismo interior entonces aparece de nuevo el colectivo que había sido el punto de partida de la formación del grupo. En otras palabras, el grupo está siempre inmerso en una dialéctica. Por el contrario, la serialidad del colectivo presenta un rasgo de pasividad inerte, de mera yuxtaposición estática de hombres que se encuentran juntos, regidos por normas tradicionales indiscutidas, aceptadas sin resistencia y sin espíritu revisionista, que se acatan por el mero hecho de que así se presentan; no hay "pro-yecto" y, consiguientemente, tampoco se da campo montado en razón de este proyecto. Este colectivo, cuando recibe el impacto dinamizador de un proyecto común, recibe un proceso de totalización y pasa a grupo; grupo en formación que adquiere un signo revolucionario, un signo de inconformismo con respecto al orden existente, un signo de lucha y acción. Esta dialéctica no impide que el grupo vaya estructurándose y formando mejor su propio campo donde debe realizarse su proyecto fundamental, a la vez que extiende su acción. Mientras dure esta vida revolucionaria y activa, dura el grupo; pero cuando se agota y se esfuma, cuando aparece la organización omniordenada, cuando el grupo se hace organismo cosificándose, aparece de nuevo el colectivo, se destotaliza el grupo y, de este modo, se cae en la serialidad inerte.

Salta a la vista que el carácter revolucionario tiene un puesto relevante en esta presentación sartriana del grupo: sólo en tanto permanece viva la llama de la revolución persiste el grupo como totalización. Sin embargo, en contra de las afirmaciones de Sartre, parece innegable que una adecuada convivencia humana, no puede sostenerse sobre la base de una "temperatura" constantemente excitada que obstruya una es-

estructuración estable de los objetivos alcanzados. Un retensamiento constante y permanentemente llamado a una intensidad progresiva se acerca con facilidad a formas de totalitarismo que requieren ímpetu y efervescencia revolucionarios mantenidos y, sobre todo, incrementados y enardecidos sin cesar.

7. Sartre sostiene abiertamente que la dialéctica histórica entera descansa sobre la praxis individual en cuanto que ésta es ya dialéctica, ya que la acción es, en sí misma, superación negadora de una contradicción. La totalidad dialéctica marxista —que en la versión sartriana implica ciertamente al derecho y al Estado como grados de totalización— lleva consigo, según Sartre, que el individuo sea por sí mismo totalizante y que la racionalidad propiamente dicha de la acción deba verse en el nivel de la praxis individual. De nuevo aparece aquí la visión del hombre como proyecto: el hombre en cuanto proyecto totalizante es la inteligibilidad en acto de las totalizaciones (12). Es por el hombre como la negación viene al hombre y a la materia. En este contexto, la praxis se dibuja como una totalización cuyo movimiento hacia su fin propio transforma prácticamente el entorno, *environnement*, en una totalidad. No le falta razón a N. Poulantzas (13) cuando señala que el punto de partida sartriano sigue anclado en una praxis individual, por mucho que se esfuerce en superarlo insistiendo en las “mediaciones efectivas” que ligan individuo y grupo social; considerando inscritas, en la totalización integrante de una sociedad, las dimensiones dialécticas de la praxis individual.

Para terminar este breve repaso sobre la posición del último Sartre acerca del marxismo, parece oportuno referirse someramente a su concepción de la dialéctica, expuesta en su conocida controversia con los marxistas (14). A la pregunta —en torno a la que se organizó la controversia— acerca de si la dialéctica, además de ser una ley de la historia, es una ley de la naturaleza, Sartre da una respuesta negativa. Acudiendo a una alegación de Hegel en el sentido de que la naturaleza es exterioridad, insiste en que el hecho físico se aborda en exterioridad (15), mientras que el descubrimiento de la dialéctica se ha operado

(12) *Critique...*, págs. 176 y ss.

(13) *La «Critique de la raison dialectique» de J.-P. Sartre et le droit*, en «Archives de Philosophie du Droit», 10 (1965), págs. 91 y ss.

(14) J.-P. SARTRE, R. GARAUDY, J. HYPPOLITE, J.-P. VIGIER y J. ORCEL, *Marxisme et existentialisme. Controverse su la dialectique*, París, 1962.

(15) «Nous abordons le fait physique en extériorité. Justement je ne dis pas autre chose».

como comprensión de la sociedad en interioridad dentro del movimiento mismo que la produce, resultando posible en cuanto que podemos *reprendre les faits en intériorité* sin verlos *du dehors*. De esta manera, según Sartre, la ley dialéctica es totalización de la sociedad por nosotros mismos a través del movimiento social: la dialéctica exige una totalidad, todo hecho particular debe ser expresión de esta totalidad. Cuando se llega a la intuición del todo resulta que el todo concreto lo somos nosotros mismos en cuanto formamos la sociedad, y lo somos en cuanto que lo producimos. La dialéctica como comprensión de la sociedad en interioridad por el mismo movimiento que la produce se adecua a la praxis, y una u otra constituyen una misma cosa: *la dialectique n'est autré que la praxis* (16).

Y, puesto que excluir toda totalidad, sigue exponiendo Sartre, es imposibilitar que una realidad sea dialéctica, resulta preciso que se de una totalización religándose todas las modificaciones al todo. No basta con que se dé la infinitud (*infinité*), sino que se requiere la unidad de la infinitud (*l'unité de l'infinité*). Las leyes dialécticas son inteligibles en cuanto son particularizaciones de un movimiento de totalización constantemente mantenido y que constituye a la sociedad en una totalidad. Es, pues, a partir del todo como la sociedad se compone y recompone, se transforma y se modifica, se retoca y se reorganiza; entonces, gracias a esta unidad la negación de la negación conduce a una afirmación en lugar de conducir a un aniquilamiento.

Unidad de totalización, la sociedad es, para Sartre, algo muy distinto de una mera infinitud y de una estructura sin historia, dominada por una ley de exterioridad. Hay en ella un antagonismo de fuerzas históricas, porque la presencia contradictoria del otro grupo constituye a cada grupo en sus estructuras más profundas: *chacun vit sa lutte avec l'autre comme sa propre contradiction*. Sartre se adhiere a la perspectiva dialéctica de que, en el mundo de la historia humana, existe realmente una síntesis práctica como unificación de fuerzas contradictorias. La dialéctica, tal cual se da concretamente, es, para él, una dialéctica humana que enfoca el conocimiento del todo histórico por las partes que, al mismo tiempo, lo sufren y lo hacen; dialéctica histórica que tiene sus límites, pues no sólo posee un carácter específico, sino que, a medida que pisamos menos fuerte en la zona de la sociedad humana, el ámbito del saber y el de la certeza se limitan cada vez más fuerte-

(16) «La loi dialectique est la totalisation de la société par nous-mêmes, et nous-mêmes par le mouvement social» (*Marxisme...*, pág. 16.)

mente para caer en el de la analogía. Y, aceptando una observación de Jean Hyppolite, Sartre quiere poner en guardia frente a una naturalización de la historia humana, debida al empeño de intentar una "historialización" de la naturaleza (17).

### III. VIDA ÉTICA Y ORDEN NORMATIVO

8. En la línea marcada por Sartre, el acto es la expresión de la libertad; es él quien decide sobre sus fines y sus móviles. Solamente en la acción hay libertad; y es la acción la que define al hombre. No hay una regulación de contenido fijo determinado que regule mi conducta y mi acción. Más aún, según Sartre, la libertad lleva a una renovación y a un constante rehacer el yo; toda moral que no se presente explícitamente como actualmente imposible contribuye a la mixtificación y a la alienación del hombre.

En realidad, no cabe en Sartre un orden normativo, puesto que excluye toda dimensión de deber ser; y, de esta suerte, hablar de ajustamiento a una norma de conducta no tiene sentido: la arbitrariedad domina todo el plano del obrar humano. Nos hallamos más allá de un relativismo ético, para entrar de lleno en el fluctuante e incierto campo de una postura moral polivalente y tornadiza, transida de indeterminación subjetivista y equívoca. No es sorprendente que Sartre, refiriéndose a lo que él llama "ética objetivista" y "ética subjetivista", afirme que una y otra, aun siendo opuestas, no resultan incompatibles cuando la primera supone un abandono, en la indiferencia, de las propias posesiones y la segunda una desposesión en la desesperación; indiferencia y desesperación serían no sólo compatibles, sino que deberían darse cita en el mismo individuo.

El actualismo ético pasa a primer plano. Sartre pretende una moral de acción y de compromiso que no puede contribuir al perfeccionamiento de la persona humana; las mismas exigencias de su ontología se lo impiden. Porque, para Sartre, el hombre no puede decidir *a priori* lo que debe hacer, no es posible una moral general que lo indique, no es posible que los objetos sean exigencias mudas que prescriben una su-

(17) «La synthèse pratique, unification de forces contradictoires, qui existe réellement dans le monde de l'histoire humanine (...) La dialectique telle qu'elle se donne concrètement, appuyée sur une extraordinairement réussite, est une dialectique humaine qui vise à la connaissance du tout historique, par les parties qui le subissent et le font tout à la fois» (*Marxisme...*, págs. 21-22).

misión pasiva, ni hay signo en el mundo que pueda revelárnoslas. Queda interceptado, así, el camino para buscar los conceptos que deben dirigir y regir la acción humana. En el panorama ético esbozado vienen proyectando su sombra la invención y la creación; el contenido de la moral resulta imprevisible.

Las consecuencias que Sartre derivará de su oposición a una *morale ontologique et théologique*, para moverse en el ámbito de una *éthique de l'action*, son catastróficas y abocadas a la desesperación, pues, a la postre, no logra la pretendida identificación del hombre con su acción. Solamente escudándose en la ambigüedad, le era dable prolongar en el campo moral sus bases ontológicas, como comprendió su gran colaboradora Simone de Beauvoir. Nada tiene, pues, de extraño que la moral sartriana se deshaga en el nihilismo, en el absurdo y en el fracaso al quedar confusas y relativizadas sus bases, descuidada la dimensión cualitativa ética y hundida en un subjetivismo extremo, trastornada la contraposición entre bien y mal, y llevada a la apoteosis la apología de la voluntad perversa y del mismo mal. En realidad, el absurdo radical que orna a tal libertad no deja paso lógico a una actuación humana y, por consiguiente, al plano ético; porque, a fin de cuentas, al quedar así concebida, la libertad se desvanece como tal.

9. De su ateísmo, Sartre deduce la carencia de toda norma ética: si Dios no existe, todo me está permitido. De esta manera, el hombre no logra ningún punto de apoyo, permaneciendo abismado en una total derelicción. Es el acto lo que libera de toda ley de toda norma. En la *Critique*, Sartre establece, dentro de su perspectiva de la dialéctica, la caracterización de *l'ordre* y de *l'impératif catégorique*. En uno y otro caso, la exigencia cae fuera del movimiento dialéctico del comportamiento: el cambio en el sujeto y el cambio en la exigencia no están necesariamente conexos; el sujeto no tiene en sus manos los medios para modificar la exigencia que queda siempre fuera de su alcance —*l'exigence (...) se constitue en chacun comme autre que lui (...) et du même coup le constitue comme autre que lui-même*—. La praxis, según Sartre, nunca puede formular un imperativo al no entrar la exigencia en la estructura de la reciprocidad —aunque una praxis pueda unirse a otra en la acción recíproca—; y, para escapar al movimiento dialéctico que va del objetivo al objetivo y que lo totaliza todo en su progresión, es preciso que la praxis se emplace en la esfera de la inercia y de la exterioridad. Planteadas así las cosas, Sartre dibuja *l'impératif* como perseverancia por la inercia, es decir, la materialidad, al paso que

*l'ordre* solamente es tal porque no puede ser cambiado, no cupiendo otra cosa que ejecutarlo al haber marchado su dador (18).

El hombre es su propia medida, su propio legislador. Los únicos límites que afectan a la libertad son los que ella misma se impone; sus límites externos nunca constituirán obstáculo, nunca supondrán límite, precisamente porque son externos. Es, pues, la elección de lo que, para mí, es la elección de mis fines lo que comporta, según Sartre, la asunción de los límites de esta elección, habida cuenta de que nunca se trata de una limitación interna, de una determinación de la libertad por sí misma, sino de una limitación externa. Llegamos así a un autonomismo absurdo y contradictorio, arbitrario y gratuito, que desecha toda motivación previa cualquiera que sea su signo. Si para la realidad humana ser es escogerse, Sartre niega toda posibilidad de que el hombre pueda recibir o aceptar nada que le venga desde el interior y desde el exterior. Esta libertad, tal como la presenta Sartre, constreñida a una perenne autoopción desesencializada ha de ser necesariamente amoral y ajurídica, pues en ella no cabe hablar de auténtica normatividad por mucho que se afirme que por esta misma libertad las relaciones legales vengan al mundo; no se trata del libre arbitrio en la elección del obrar humano, sino que ella significa fundamento del ser, total y plenísima autonomía y potencia de acción.

El derecho queda configurado, en las perspectivas abiertas por la *Critique de la raison dialectique*, como un producto sintético del grupo en cuanto tal; como realidad nueva nacida, en el grupo, del vínculo inmediato de la libertad y de la coacción. De esta suerte, el poder jurídico ni deriva de la libertad individual, ni de un contrato social que una a entidades diversas, ni de la coacción de un órgano diferenciado sobre el grupo, ni de la costumbre de una comunidad. El poder jurídico se contempla como reinvencción del poder de jurisdicción de un grupo de supervivencia que pretende llegar a ser grupo estatutario. Se trata de una invención de una comunidad que advierte que ella ni es ni será "totalidad totalizada y totalizante"; aparece así un algo a modo de conciencia colectiva superior a todos los miembros y, por lo mismo, caución de su integración permanente, con todo el sentido polémico que comporta y que nunca se pierde. Sucede, sigue diciendo Sartre, que el ser-en-el-grupo del individuo se transforma en poder jurídico de cada uno sobre la individualidad orgánica en sí mismo y en los otros; poder que de abstracto se concretiza y cambia de signo al definirse, para cada

(18) *Critique...*, págs. 253 y ss.

individuo, por un contenido positivo en el nivel de la organización y en el cuadro de la distribución de tareas y funciones. En este contexto, para Sartre, el hacer esto o aquello representa un derecho de cada uno sobre todos y de todos sobre cada uno: el poder particularizado por una función concreta se traduce en el derecho de cada uno a cumplir su deber particular. La cohesión del grupo social en orden a su permanencia se encuentra en el trasfondo de la configuración del derecho que se dibuja como dimensión ontológica propia de esta cohesión, la cual exige un posibilidad de previsión a la vez que una diferenciación de funciones.

#### CONSIDERACIONES FINALES

10. Hemos subrayado más de una vez que el pensamiento de Sartre topa con el absurdo y en el absurdo se baña, sin perspectiva de salvación. No resulta extraño que, leyendo textos de una filosofía del absurdo y de la contradicción, uno y otra aparezcan vivos. Cabe preguntarse si, en el universo sartriano, queda todavía alguna posibilidad de edificar un orden humano sobre la contradicción interna del hombre, reflejo, a su vez, de la contradicción que radica en el mundo. El optimismo con que Sartre califica a su propio existencialismo es una afirmación que dista mucho de ser probada. El hombre sartriano, creador de los valores, no puede escoger nunca el mal en su elección gratuita que siempre elige lo bueno y, a la vez, escogiéndose a sí mismo, escoge a todos los hombres y así se hace responsable de sí mismo y de los demás. A lo tautológico se une aquí lo contradictorio; lo que elijo es siempre bueno y lo bueno es siempre lo que elijo, siendo responsables de nuestra elección realizada con libertad absoluta sin referencia alguna a una escala axiológica previamente establecida; elección que, además, es constitutiva de un bien universal por ser tal para mí y para los demás, aunque este bien no sea independiente de mi elección.

No hay que olvidar tampoco que Sartre inserta la dimensión conflictual y antagónica en todas aquellas formas en las que pueda darse una cierta solidaridad. En la conciencia de clase, por ejemplo, tal solidaridad está vista en función de la oposición a otra clase. No alcanza a captar otras formas de solidaridad que se sitúen en un plano superior al del conflicto. Lo colectivo sartriano y el grupo no abren nuevos horizontes a estas perspectivas radicalmente coartadas: la serialidad de lo colectivo se cierne como una amenaza constante para la vida del grupo, siempre en efervescencia, siempre atizando la temperatura de sí mismo sin poder establecer conexiones internas permanentes. La vida

del derecho es, de antemano, una vía sin salida; la institucionalización, la juridicización del grupo, es la muerte del mismo y se opone *per diametrum* a la libertad del hombre que, condenado a ser libre, no puede entrar en el camino acotado de lo previsible y calculable. La asunción libre y total del propio destino pugna con una pretendida exigencia de derechos y deberes dados de antemano.

Resulta arduo todo intento de salvar el escollo que la libertad sartriana presenta para hermanarse con la condicionalidad del derecho. Y es difícil que este existencialismo sea capaz de plantear la problemática de lo jurídico, ni que pueda dar cuenta cabal de la tensión entre norma objetiva y decisión. Justo es reconocer la parte de razón que lleva Sartre al insistir en que la aceptación de la norma ha de ser no por simple imposición exterior coactiva, ni por el simple arrastre que la vida social trae consigo, sino por decisión personal consciente y libre, que no tiene por qué implicar arbitrariedad ni destrucción del carácter imperativo de la norma. En esta perspectiva, los análisis y descripciones fenomenológicas de la obra sartriana pueden contribuir a hacer algo más de luz.

11. El testimonio del propio Sartre resulta ilustrador del carácter contradictorio y aporético de su pensamiento. La evolución de éste queda más de manifiesto con la aparición de su libro *Les Mots* (19). A pesar de la ambigüedad que en el mismo campea, se descubre en él un a modo de ataque a sí mismo y a su propio pensamiento. Encerrándose en sí, como si su propia situación fuese la situación de la humanidad entera, incurso en un profundo y radical desengaño, no tiene ya en su mano la brújula de su existencia. La definición que da de sí mismo —“un azar incapaz de legitimar otro azar: yo mismo”— es punzantemente significativa. El mismo caracteriza a su obra de escritor con los rasgos de impostura y de ilusión; y así, con palabras (*mots*) vacías, ha ido tejiendo su producción literaria preñada de engaño, de ambigüedad, expresión trágica de una existencia fracasada que no se ha hecho a sí misma, sino que es resultado de lo que otros han hecho de ella.

Es preciso reconocer que la visión sartriana del hombre constituye un toque de atención frente a posturas estáticas que paralizan, por así decirlo, el dinamismo de la realidad humana y la dimensión que sobre el propio ser del hombre alquiere su acción. No hay que olvidar que si bien el hombre *es*, también el hombre *se hace*, y que esta tarea de

(19) París, 1964.

hacerse incluye y lleva consigo una tremenda responsabilidad que desborda el ámbito de lo puramente personal para adentrarse en el de las relaciones sociales humanas. Aún cuando Sartre rechaza la idea de substancia por inhumana, porque está aquende lo humano, la unidad de responsabilidad que tanto se esfuerza por destacar y que se muestra claramente en el eclipse de caracteres de los personajes de su teatro, resulta altamente valiosa en la justificación iusfilosófica de la persona. Un compromiso se impone al hombre; hay unas exigencias radicadas en él que le obligan y orientan hacia un perfeccionamiento que requiere profundizar en su condición humana armonizando todas sus capacidades en el yo, que no debe perder su rumbo en el desfrenado de una "libertad" sin límites. Hay que considerar la vertiente restauradora ante un desorden existente o posible y que implica una tarea humana de reparación actual o de previsión, sin dejar de tener ante los ojos la otra vertiente instauradora que ordene y que edifique, que cree orden, dirija e impulse. Lo cual ni supone una renuncia, ni encierra una repulsa de la ley moral y de todo el tejido de normas jurídicas que rigen el desarrollo de la dimensión social del hombre, antes por el contrario lo implica y lo demanda. Y es, sin disputa, por este camino —como ya hemos hecho notar en otro lugar— por donde ha de resultar más fecundo el anhelo expresado por Jean-Paul Sartre: *j'ai la passion de comprendre les hommes* (20).

(20) *Saint Genet, comédien et martyr*, París, 1952, pág. 132.