

## La libertad como clave de una interpretación cristiana de la moral sartreana

*The freedom as a christian interpretation key of the sartrean moral*

Gloria Margarita COMESAÑA SANTALICES

Universidad del Zulia. Maracaibo, Venezuela

Néstor Luis ULLOA ESPINA

Seminario Mayor Arquidiocesano Santo Tomás de Aquino. Maracaibo, Venezuela

---

### Resumen

---

Reinterpretamos la doctrina sartreana de la alteridad en clave de Trascendencia, leyendo fenomenológicamente sus momentos principales. Mostramos que puede hablarse de continuidad y evolución a la vez en el pensamiento de Sartre, pues la idea de *libertad*, piedra angular de su filosofía, permanece como hilo conductor de sus varios planteamientos en relación a la alteridad. Desde la hermenéutica percibimos la compatibilidad entre la moral sartreana y la moral cristiana, ya sean las relaciones humanas presentadas como conflictivas o como no conflictivas. Concluimos que el proyecto moral que se construye a partir de las ideas morales de Sartre, sobre todo en los *Cuadernos* y en las últimas entrevistas, no es contradictorio con una visión cristiana de la vida.

**Palabras-clave:** alteridad, libertad, conflicto, conversión, moral.

---

### Abstract

---

*In this study we reinterpret the Sartrean doctrine of alterity as a key to transcendency, by phenomenologically reading its stellar moments. We indicate that one can talk of both continuity and evolution in Sartrean thought, since the idea of liberty, which is the corner stone of his philosophy, continues to be the main conductive thread in many of his proposals in relation to alterity. From an hermeneutic perspective we perceive compatability between Sartrean morality and Christian morality, in both conflictive and non-conflictive human relations. We conclude that the moral project constructed on the moral ideas of Sartre, especially in Cahiers and in his last interviews, is not contradictory to the Christian view of life.*

**Keywords:** alterity, liberty, conflict, conversion, morale

### Introducción

Hoy más que nunca nos parece urgente encontrar el sentido de la Trascendencia en medio

de las turbulencias del mundo, y de un mundo que cada vez se encierra más en las limitaciones del aquí y del ahora de la inmanencia. Con este norte, en este trabajo abordaremos una corriente de

pensamiento que marcó pautas en la filosofía del siglo XX y que tuvo una vertiente eminentemente atea: el existencialismo. Pese a ello, y desde una perspectiva que reafirma nuestra fe en la Trascendencia, nos parece encontrar aquí una filosofía que apunta al desarrollo pleno de la persona humana. Nos referimos a un autor en concreto: Jean-Paul Sartre, considerado por lo general como el más ateo de los existencialistas. Sin embargo, Sartre fue un hombre de genio que elaboró una filosofía bien fundamentada, con la cual intentó responder a todos los problemas de su tiempo. Por ello, consideramos que vale la pena releer su obra desde la perspectiva enunciada al comienzo.

Lo que nos interesa particularmente es su concepto de alteridad, del cual haremos una lectura en perspectiva fenomenológica. Nos detendremos en este concepto porque en nuestra opinión se presta a desarrollos ulteriores en relación con las ideas morales de Sartre, las cuales, al no estar sistematizadas en un cuerpo de pensamiento definitivo, nos permiten interpretarlas en clave hermenéutica, llevándonos a plantear hasta dónde podrían haberlo conducido si hubiese decidido completarlas y organizarlas.

El panorama pesimista y negativo que Sartre nos presenta en *El Ser y la Nada*<sup>1</sup>, con respecto a las relaciones de alteridad, ha de interpretarse como la denuncia de lo que sucede cuando los seres humanos se rehúsan a vivir su ser *libertad*, para vivir únicamente en función de su ser-para-otro. Atendiendo, además, a que la ontología de 1943 presenta ciertas dificultades, quizás deberíamos decir ciertos puntos débiles en el tratamiento del tema, consideramos que debe leerse la *Crítica de la Razón Dialéctica*<sup>2</sup> como el primer paso hacia la superación de esta manera conflictiva de concebir la alteridad, al retomar el *Mitsein* de Heidegger bajo la forma de “reciprocidad originaria”. Por su parte, los *Cahiers pour une Morale*<sup>3</sup>, obra póstuma,

escritos prácticamente en la misma época de *El Ser y la Nada*, nos presentan los lineamientos de una moral que, como trataremos de demostrar, parece tener estrechas conexiones con la moral cristiana (reciprocidad, mutuo reconocimiento, responsabilidad en la salvación del otro...). En la última época de su vida, además, Sartre se distanció de algunas de sus ideas iniciales, particularmente ciertos aspectos de su concepción de la alteridad.

Constatamos, entonces, lo que parece ser una “revolución copernicana”, en lo que podríamos llamar “el último Sartre”. ¿Pero, nos preguntamos, podríamos afirmar que dicha “revolución” se asienta en los hitos subjetivos, personales, de la vida de nuestro autor?. El método histórico nos ayudará quizás a resolver esta cuestión. Sin embargo, nuestro objetivo primordial es en primer lugar resolver el aspecto básicamente conflictivo que presentan las relaciones humanas en el pensamiento de Sartre y ello mediante una lectura hermenéutica de ciertos aspectos de la obra de nuestro autor, lectura a la vez crítica y reinterpretativa. Esto nos permitirá quizás, valorar la parte positiva de la doctrina sartreana de la alteridad y confrontarla con la moral cristiana, mostrando que entre ellas no hay un abismo insalvable.

## Carácter conflictivo de las relaciones humanas en Sartre

Existimos rodeados de otras conciencias. Es un hecho que no se presta a discusión, aunque en muchos casos se ha convertido en un ejercicio casi obligado de disquisición filosófica. Hay sin embargo situaciones en que el *conocimiento* de este hecho se nos hace absolutamente evidente. Para Sartre, que cumplió con esta metafísica y casi escolástica obligación de demostrar la existencia del prójimo,

(1) SARTRE, Jean-Paul. *El Ser y la Nada*. Buenos Aires: Editorial Losada, 1981.

(2) SARTRE, Jean-Paul. *Crítica de la Razón Dialéctica*. Buenos Aires: Editorial Losada, 1970.

(3) SARTRE, Jean-Paul. *Cahiers pour une morale*. Paris: Gallimard, 1983.

esto se produce a partir del fenómeno de la mirada, con el consecuente sentimiento de vergüenza que la acompaña. Invertamos el orden: la vergüenza, al ser un sentimiento propio del para-sí, es conciencia, *conciencia [de] vergüenza*. Por ella reconozco que soy tal como el otro me ve y que no puedo hacer nada para modificar esto; “pero al mismo tiempo ella [la otra conciencia] es conciencia de mí como vulgar, incorrecto, etc.” (JEANSON, 1968, p. 209) Por otro lado, si bien es cierto que en la vergüenza hay un elemento de intencionalidad, y que es vergüenza [de] mí, no por esto entra dentro de lo que Sartre llama “conciencia reflexiva” [conciencia de sí]; es más bien una conciencia prerreflexiva, no tética, y deberíamos considerarla como un reconocimiento. “...la vergüenza... es vergüenza de sí, es *reconocimiento* de que efectivamente soy ese objeto que otro mira y juzga” (1981, p. 337). Aclaremos lo que queremos decir: Si es posible que yo me avergüence, y que tenga, en cuanto conciencia, vergüenza de mí, lo fundamental en este caso es que tengo vergüenza, sin necesidad de volverme sobre mí. De modo que el sentimiento de la vergüenza no es dado por una “mirada hacia adentro”, por un tomarse como objeto [lo cual es imposible según Sartre], sino más bien por la aparición del prójimo. Esta nueva conciencia [de] mí, conciencia vergonzosa, no puede pues surgir de una “reflexión” [entendida como la idea sartreana de “conciencia de sí”] sobre todo porque aparece súbitamente a la conciencia cuando está plenamente ocupada, involucrada, e incluso podríamos casi decir “perdida” entre las cosas del mundo. De modo que para sentir vergüenza, para ser *conciencia-vergüenza*, es necesario que yo haya experimentado o imaginado la mirada de alguien sobre mí. “He sido forzado por **otro ser distinto**, a verme tal como yo era, en la forma de ese objeto que soy *para él*, pero del que debo reconocer que de algún modo yo lo soy efectivamente” (JEANSON, 1968, p. 210 negritas nuestras).

Es entonces la vergüenza, según Sartre, la que constantemente nos revela que está sobre

nosotros la mirada del prójimo. Más aún, el prójimo es, esencialmente, aquel que me mira, que elabora una nueva consideración de mi ser, una visión objetiva de mí. Por la mirada del otro soy un objeto-para-el-otro. Es por esto que la conciencia de ser mirado deviene vergüenza, porque la mirada me reduce a ser un objeto mundano, obviando mi ser-sujeto. La *libertad* del otro me conoce y me muestra un ser que, aunque es mío, no tiene su fundamento en mí (el ser-para-otro); por ello mi libertad se halla desarmada, incapaz de modificar ese ser del cual soy responsable y que me pertenece sin venir de mí.

Cuando la mirada alcanza al para-sí, se modifican de forma esencial las estructuras de la conciencia en tanto que sujeto. Primeramente porque su yo (el del para-sí) se hace presente a la conciencia irreflexiva como objeto para el prójimo:

Esto significa que tengo de pronto conciencia de mí en tanto que escapo de mí mismo; no en tanto que soy el fundamento de mi propia nada sino en tanto que tengo mi fundamento fuera de mí. No soy para mí sino como pura remisión al otro” (SARTRE, 1981, p. 338).

En segundo lugar, el para-sí experimenta una relación de ser con éste su ser-para-otro. Por ella el para-sí se reconoce como siendo efectivamente ese ser que el prójimo le confiere, aunque no sea su fundamento ni pueda controlarlo, pues está fundado en la libertad del otro. “El ser-para-otro del para-sí es pues un producto de la libertad del otro, su “materia” es esta libertad del otro que se afirma aquí como sujeto.” (COMESAÑA SANTALICES, 1980, p. 23).

Yo soy ese ser [...] Este ser que yo soy conserva cierta indeterminación, cierta imprevisibilidad. Y estas características nuevas no provienen sólo de que yo no puedo *conocer* al prójimo; provienen también, y sobre todo, de que el prójimo es libre [...] Así, este ser no es mi

posible, no está siempre en cuestión en el seno de mi libertad: es, al contrario, el límite de mi libertad, su 'otra cara' [...] Sin embargo, se trata efectivamente de mi ser y no de mi imagen de mi ser. Se trata de mi ser tal cual se escribe en y por la libertad ajena" (SARTRE, 1981, p. 338).

Hemos llegado aquí al punto de tensión en lo que podríamos llamar la primera fase de la interpretación sartreana de la alteridad, la que se da en *El Ser y la Nada*. La relación del para-sí con el otro, necesariamente deviene relación desigual, luego conflictiva, sujeto-objeto. El prójimo, en tanto que sujeto, es la *conditio sine qua non* del ser objetivo del para-sí (es decir, su ser-para-otro). Mas esta objetividad convierte al para sí en una "trascendencia trascendida" al experimentar la mirada, la facticidad del para-sí, es decir, su cuerpo, y su subjetividad toda, quedan trascendidos hacia los lugares, objetos y situaciones tal como son para el otro. Ahora la conciencia es vista como "cosa" entre las cosas. A través de la mirada la conciencia experimenta la presencia del otro en tanto que libertad que la trasciende y le hace ser una cosa dada, la hace ser un en-sí. "Y el otro, como mirada, no es sino eso: mi trascendencia trascendida" (SARTRE, 1981, p. 340). Y el que la trascendencia del para-sí sea trascendida por efecto de la mirada del otro significa, como ya hemos dicho, que el para-sí es visto con relación a los objetos que le rodean y se le rebaja hasta su misma condición ontológica, ya que la realidad que organizaba posee ahora una especie de fuga por donde se le escapa, y llega a ser de un modo distinto a como es para él. La mirada del otro, por último, le impone un límite a su libertad. Así, la relación entre el para-sí y el prójimo es una relación de opresión, en la que el prójimo es el amo, para hablar hegelianamente, y la conciencia "mirada" es el esclavo. Empero, no es ésta una situación que

vaya a resolverse a la manera de la dialéctica hegeliana<sup>4</sup>.

La esclavitud de la conciencia para nuestro autor no es la consecuencia de una confrontación entre conciencias, ni un evento histórico superable, sino que es la consecuencia misma de su ser-para-el-otro. "Soy esclavo en la medida en que soy dependiente en mi ser en el seno de una libertad que no es la mía y que es la condición misma de mi ser" (SARTRE, 1981, p. 345). No tiene el para-sí, entonces, otra manera de ser-para-el-otro, sino la de esclavo. ¿Acaso no es esto como para sentirse amenazado, dado que, de forma permanente alguien decide sobre una dimensión de mi ser que yo mismo no puedo aprehender? Pero aún podemos añadir más...

Esta relación entre el para-sí y el otro es un movimiento unívoco: la única posibilidad es la relación sujeto-objeto. Es imposible que ambas conciencias se reconozcan como sujetos a la vez. Si el para-sí quiere recuperar su subjetividad (perdida frente a la mirada del otro) el único camino que tiene es el de invertir la relación: devolverle la mirada al prójimo, considerarlo como objeto e imponerle su propia libertad. Más adelante volveremos sobre esta idea, pero, por ahora, diremos que "la mirada del otro reviste pues siempre en Sartre el carácter de una agresión, de un ataque; el otro es devorador, se apropia del para-sí transformándolo en objeto" (COMESAÑA SANTALICES, 1980, p. 29). Y creemos que por este camino han de ir nuestra crítica y nuestro aporte.

Con respecto a la figura del prójimo, tal como la maneja nuestro pensador en *El Ser y la Nada* nos parece comprensible, e incluso muy cierto, que en la relación originaria (la mirada), aquella que nos lo revela, el prójimo se encuentre en posición de ventaja, y ello por dos razones: primero, porque el otro posee un conocimiento

<sup>(4)</sup> Para Hegel esta situación se resuelve en el nivel superior de la Razón por el recíproco reconocimiento de las conciencias. La esclavitud es, pues, una etapa transitoria y necesaria a la vez.

acerca del para-sí, que éste no es capaz de adquirir:

No puedo ser objeto para mí mismo, pues soy lo que soy (...) ¿cómo podría ser yo objeto sino para un sujeto? Así, el prójimo es, ante todo para mí el ser por el cual soy objeto, es decir, el ser por quien gano mi objetividad. Si he de concebir una sola de mis propiedades en el modo objetivo, ya está dado el prójimo (SARTRE, 1981, p. 348).

Así pues, el ser objeto del para-sí es una dimensión de su existencia que le viene dada por el prójimo y que ha de aceptar y asumir para *existir* plenamente, pues la única forma de conocerse como objeto es a partir del otro, pues no puede ser objeto para-sí. Y de ese su ser objeto-para-el-otro, sólo llegará a tener nociones vagas y fugaces nunca llegará a verse verdaderamente como objeto.

Por otra parte, la conciencia para-sí, no tiene otra forma de captar al prójimo en cuanto existente, si él mismo no se muestra a través de la mirada. Para que el para-sí pueda ganar su objetividad como ya hemos dicho, es necesario que conozca al prójimo como sujeto, es decir, que experimente su mirada, pues no se puede ser objeto más que para un sujeto. En el caso de que sea el para-sí quien mire al prójimo, entonces se habrá invertido la relación y en este caso el prójimo, que ahora es ser-mirado, tendrá prueba de la existencia del para-sí.

No nos satisface sin embargo, el carácter conflictivo y negativo de la *mirada* y del *otro* tal como nuestro pensador nos los describe, pues no parecen compatibles con un sistema ético que pretenda tener como fundamentos la libertad, la justicia y el bien común. La mirada es la experiencia primaria que entrega la prueba de la existencia del otro y de una nueva dimensión de nuestro ser. Eso ya lo hemos dicho; pero en Sartre está definida en términos de agresión y opresión. El otro, en consecuencia, aparece como el enemigo del cual

debemos defendernos, porque nos roba el mundo para organizarlo desde su perspectiva, nos aplasta con su libertad. Y esto porque no hay reciprocidad posible: o él nos mira y nos agrede, o lo miramos y lo agredimos. No hay otra salida. Tal como nuestro autor plantea las cosas, los seres humanos tienen relaciones esencialmente problemáticas. Su existencia es conflictiva, puesto que siempre están rodeados de otros con las consecuencias que ya hemos señalado. Se comprende entonces que, en sus producciones teatrales nos presente Sartre la relación entre sus personajes como un encuentro incómodo, frustrante y permanentemente dramático. Así ocurre con los personajes de *A puerta cerrada*, que llegan a la conclusión de que "el infierno son los demás" (SARTRE, 1971, p. 117).

Sin embargo, como el pensamiento de Sartre es muy lógico y certero, un primer paso para superar esta agonística doctrina de la alteridad será, en palabras de Julián Marías, "darle la vuelta" a su pensamiento porque, como el mismo Marías dice, Sartre "es hombre de agudo talento, y... hay que hacer el intento de dar otra vuelta, no vaya a resultar que lo que dice tiene algún sentido" (MARÍAS, 1997, p. 154). Y ese es el camino que por supuesto recorreremos, para encontrar el sentido profundo de los análisis sartreanos sobre la alteridad.

Nuestra interpretación del dramático panorama que presenta *El Ser y la Nada* en cuanto al tema que nos ocupa, nos lleva a comprenderlo como la denuncia de lo que son las relaciones con el prójimo cuando el para-sí decide renunciar a su libertad, a su ser-para-sí, llevando una vida centrada únicamente en el para-otro. Las relaciones humanas se vuelven conflictivas cuando la conciencia considera al para-otro como la dimensión ontológica más importante de su ser, puesto que dicha dimensión está alienada, fuera del alcance del para-sí. En efecto, lo que el otro capta del para-sí, es su exterioridad, apropiándose de ella, conociéndola como el propio sujeto nunca podrá conocerla. Así pues, de esa exterioridad del para sí, quien tiene la clave y el control, es el prójimo. Es normal, entonces que el para-sí, como reacción, trate de actuar sobre su ser-para-otro.

Ahora bien, el para-otro no es la dimensión esencial del ser del existente, lo esencial es el para-sí. La mirada del otro es percibida a través de la conciencia irreflexiva como conciencia (de) vergüenza, y aunque como ya dijimos, el para-otro es una dimensión no esencial del ser de la conciencia, es muy fácil considerarla como esencial, por el poder que el para-sí tiende a conceder al otro. Todo esto puede constatarse en la experiencia cotidiana.

En efecto, muchas veces recurrimos a la opinión de otros para elaborar un juicio sobre nosotros mismos. Y esta opinión que el otro nos da no deja de ser su opinión sobre nosotros, es decir, que simplemente nos mostrará lo que somos como exterioridad, algo que sólo él puede captar. Ciertamente que este nuestro ser para-otro no es inventado por el prójimo como un ser en el que no podríamos reconocernos; es lo que él ve (pues no rechazamos la mirada) en nosotros. El problema estriba en privilegiar ésta nuestra dimensión de ser-para-otro, dejando en segundo plano nuestra realidad de ser-para-sí, que es la que contiene la clave de nuestra libertad y de nuestro ser-sujeto.

Un problema viene aquí planteado por este desequilibrio en la relación entre el para-sí y el prójimo, puesto que la aparentemente imposible reciprocidad, favorece la respuesta alienada, dejar al otro la facultad de decidir sobre la propia realidad y permitir además que ésta tenga más valor que lo que la conciencia sujeto capta de sí misma. Siempre resulta más fácil huir de la propia realidad hacia la mala fe, que busca la explicación de las propias conductas en la libertad ajena, dejando así de lado la responsabilidad que implica asumir constantemente la propia. Y todo ello tiene pues su origen en la desigualdad con que las conciencias se enfrentan, que parece aquí ser algo ineluctable, aunque

Si las conciencias se oponen sin simetría, si no pueden enfrentarse como sujetos al mismo tiempo, ello se debe precisamente a la estructura de la conciencia, que no puede experimentar a su vez su subjetividad y la del otro, y no hay por qué hacer de esto un drama al que los

para-sí estarían condenados (COMESAÑA SANTALICES, 1980, p. 90).

Estas palabras de una de nosotros en una publicación anterior, recogen lo central de la idea que queremos exponer, llevándole un poco la contraria al Sartre individualista y aparentemente pesimista de *El Ser y la Nada*. Puesto que nunca las conciencias podrán enfrentarse como sujetos a la vez, dada su asimetría, este problema podría ser resuelto mediante un acto de la voluntad por el cual cada uno consideraría al otro como sujeto, aunque lo esté percibiendo como objeto. Esto haría desaparecer completamente el carácter negativo de la mirada y reduciría la vergüenza a ser un sentimiento más entre otros, desdramatizándola.

### Perspectiva no conflictiva de las relaciones humanas o en busca del otro Sartre

Lo que hasta ahora hemos esbozado de *El Ser y la Nada* nos ha llevado a describir un panorama totalmente negativo: el otro es nuestro enemigo y (con un poco de esfuerzo) puede llegar a ser nuestro infierno. Pretendemos ahora presentar la superación de este panorama conflictivo advirtiendo que no nos parece encontrar en Sartre ruptura alguna de pensamiento o discontinuidad, sino una evolución que surge de los acontecimientos de su vida. Por otro lado, es necesario que tengamos presente el hecho de que en la filosofía sartreana no hay un *corpus* moral definido y organizado. Dentro del extraordinario y detallado esbozo que hizo de sus ideas morales, lamentablemente no completamente elaboradas, y publicadas sólo póstumamente, encontramos planteamientos iniciales que más adelante fueron superados, y otros que no fueron suficientemente desarrollados, aunque contenían propuestas geniales, como veremos.

Para apoyar nuestra argumentación, queremos, antes de continuar, analizar el cambio que experimentó nuestro autor a consecuencia de su experiencia del campo de prisioneros en los años de la guerra. Algunos estudiosos de este período apuntan a señalar que su estadía en el campo de Tréveris<sup>5</sup> lo condujo a superar su concepción individualista y pesimista de la subjetividad y la intersubjetividad, para dar paso a una visión más comunitaria de la realidad. Esto, a su vez, lo acercó a la comprensión de lo social y de lo histórico, y por ende, al marxismo, abriendo en esta línea el camino para los desarrollos de la *Crítica de la Razón Dialéctica*, obra en la cual nuestro autor pretende fundamentar antropológicamente al marxismo. Nos referiremos a la obra teatral *Bariona o el hijo del Trueno*, como un hito en la vida y el pensamiento de Sartre, lleno de consecuencias que se han analizado poco. Detengámonos pues, brevemente en esta obra.

## El Sartre de Bariona

Jean Paul Sartre escribe *Bariona, o el hijo del trueno*, hacia los últimos meses de 1940, en el campo de prisioneros de Tréveris, en el cual los nazis lo recluyeron y de donde se evadió meses después con la complicidad del abate Marius Perrin<sup>6</sup>. Mientras estaba en el campo de prisioneros, Sartre continuó su trabajo intelectual, escribiendo parte de su obra *El Ser y la Nada*, y sobre todo, leyendo a Heidegger (*Ser y Tiempo*) en compañía de los sacerdotes Marius Perrin y Paul Seller, y de otros sacerdotes jesuitas, los demás intelectuales del campo, con quienes desarrolló una gran amistad y a petición de los cuales escribió *Bariona, o el hijo del trueno*.

<sup>5</sup> Sartre fue prisionero de guerra de los alemanes en el campo de Tréveris, desde finales de 1940 a principios de 1941.

<sup>6</sup> Quien falsificó su cartilla militar escribiendo que padecía de "estrabismo que provoca trastornos en la orientación", con lo cual los alemanes lo clasificaron como alistado por error en el ejército francés, pues consideraban este padecimiento de Sartre como un impedimento para enrolarse.

<sup>7</sup> CONTAT, Michel et RYBALKA, Michel. *Les Ecrits de Sartre*. Paris, Editions Gallimard, 1970.

Esta obra, cuyo título original era *Bariona o el juego del dolor y de la esperanza*, fue durante mucho tiempo casi desconocida para el gran público, pues su autor consideraba que estaba mal escrita y que dedicaba demasiado tiempo a "largos discursos demostrativos." (SARTRE, 1973, p. 221). Por todo ello solo permitió que se hiciera una pequeña reedición conmemorativa en los años sesenta, con fines no comerciales, de 500 ejemplares, y siempre prohibió que se representara de nuevo. Finalmente, el texto apareció, junto con otros inéditos, en la obra, en francés, *Los Escritos de Sartre*, que dos de los más notables estudiosos de su pensamiento publicaron en los años setenta<sup>7</sup>.

El padre Marius Perrin dice textualmente sobre el efecto que *Bariona* tuvo en el campo de prisioneros: "Después de *Bariona* todo cambió. Era como si Sartre hubiera inoculado un "virus". Era como si "el largo período de incubación en el que estaba vedado rebelarse se hubiera terminado gracias a él." Y en otra parte añade: "los hombres de *Bariona* van al encuentro de la muerte, [...] para que la esperanza de los hombres libres no fuera asesinada" De modo que lo que Sartre hizo con esta pieza, fue darles a los prisioneros "una revelación fulgurante de la libertad." (LEVY, 2001, p. 317)

Pero además de esa revelación, tan importante en aquel momento en que toda Europa, y el mundo, estaban enfrentados a la terrible tragedia que fue durante tantos años el régimen nazi, Sartre se nos revela como nunca antes ni después, como un fino intérprete de la natividad, del don de la maternidad, específicamente de la maternidad divina de María y del don de la paternidad, muy bien explicitada en la forma en que maneja la figura de José, como quizás ningún autor creyente captó antes. Nuestro autor describe con gran maestría literaria los sentimientos de José, a la vez

embelesado ante la madre y el niño, cuyo lazo con la divinidad reconoce, y del que se siente exiliado, y su compromiso muy humano de amparar a esos seres que le han sido confiados para que los acompañe y proteja, aunque él sea solo una figura en la sombra, en cierto sentido.

Por otra parte, el mismo Sartre reconoce que cuando escribió esta pieza, “habían convenido que diría lo que yo quisiera” (1973, p. 221), es decir, que nadie le impuso ni libreto ni ideas. Y así como a lo largo de la pieza, Bariona expresa, hasta el momento de su “conversión” al final de la obra, al hombre sartreano, al existente tal como será descrito y presentado en *El Ser y la Nada*<sup>8</sup>; por boca de otros personajes, pero particularmente por boca de Baltasar, se expresa la posición del creyente, del que tiene fe y espera, siendo esa palabra, *esperanza*<sup>9</sup>, particularmente utilizada por el rey mago, cuyo papel fue representado, precisamente, por Sartre. Nos atrevemos a decir, por otra parte, después de una detallada lectura de la obra, que en el último diálogo entre Baltasar y Bariona (CONTAT; RYBALKKA, 1970, p. 624-627), que incide fuertemente en la decisión final de éste último, Baltasar parece expresar a la vez la posición sartreana y la de la fe perfectamente acopladas.

En todo caso, ésta es una obra de excepción en el recorrido de Sartre, que produjo y marcó en él un gran cambio, del individualismo pesimista y desesperado, hacia la conciencia del valor de la comunidad, del amor al género humano, y de la necesidad de reconocernos responsables unos de otros, de nuestros prójimos... Él mismo reconoció que escribir *Bariona* lo había vuelto “mejor, más indulgente [...]” (CONTAT; RYBALKKA, 1970, p. 441) Podemos concluir pues la referencia a *Bariona*, mostrando nuestro acuerdo con Massimo Borguessi, profesor italiano de Filosofía de la Religión, al calificar a *Bariona o el hijo del trueno*,

como “una de las más hermosas representaciones de la Navidad en la literatura del siglo XX.” (BORGUESI, 2004).

Para nosotros, como para algunos otros estudiosos del pensamiento de Sartre, *Bariona* fue mucho más, fue solo el comienzo de un camino del que el autor, debido a las circunstancias de su historia, se apartó durante mucho tiempo, pero que desembocó en los últimos años y meses de su vida, en un vuelco radical, imposible de prever, ni siquiera para sus más allegados.

## El Sartre de la crítica

Dicho todo lo anterior, y cumplido el necesario desvío por la etapa de *Bariona*, regresamos a la evolución filosófica de Sartre, tal como generalmente se la conoce y analiza. Puede decirse que en la *Crítica de la Razón Dialéctica* Sartre supera lo que en *El Ser y la Nada* es la ambigüedad respecto de la llamada presencia originaria que, bien definida, hubiese permitido salvar la teoría de la mirada. Esta presencia primera se nos revela ahora en la *Crítica* bajo la forma de la “reciprocidad originaria”.

El *descubrimiento* del otro no se produce a través de un ‘hacerse frente’ las conciencias unas a otras (...) sino que cada uno encuentra al otro a su lado en el trabajo y en la praxis (COMESAÑA SANTALICES, 1980, p. 47).

Lo interesante de esta “reciprocidad originaria” en la *Crítica* es que viene a ser la clara aceptación del *Mitsein* (ser-con) de Heidegger, que tanto había sido criticado y rechazado en *El Ser y la Nada*. Esta aceptación nos permite mostrar cómo nuestro autor supera la conflictividad presente en las relaciones humanas tal como las había

<sup>8</sup> Que fue publicado después, en 1943.

<sup>9</sup> Ver especialmente al final del cuarto cuadro de la obra, el diálogo entre Bariona y Baltasar, que por su longitud no podemos reproducir aquí. En CONTAT, Michel et RYBALKKA, Michel: *Les Ecrits de Sartre*. Opus citat., p. 603 - 605.

descrito antes. Para el Sartre de la *Crítica*, “la relación humana es una realidad de hecho permanente” (1970, Tomo I, p. 229). La praxis realiza la constatación de lo que ya está dado de antemano: que en el mundo existimos *con otros*. Por otro lado, con la aceptación del Mitsein la mirada deja de ser agresión, enfrentamiento, aunque conserva su dimensión de *encuentro* desigual entre conciencias. En la *Crítica* las relaciones humanas siguen siendo conflictivas, mas ello no se debe a que el encuentro entre las conciencias sea originalmente agresivo, sino a que la rareza<sup>10</sup> y el carácter inerte de la materia hacen del hombre un extraño y un enemigo para el otro. Pero incluso esto es una situación superable por una praxis social organizada que consiga vencer la escasez. Las relaciones de alteridad, en suma, no están condenadas al fracaso.

Retomando nuestro presupuesto inicial, volvemos a insistir en que no hay realmente ruptura entre *El Ser y la Nada* y la *Crítica de la Razón Dialéctica*. La mirada, que no pierde vigencia en nuestra opinión, nos muestra la verdadera esencia de nuestras relaciones con el otro, un encuentro “cara a cara” desigual, pero que, una vez eliminada su negatividad, sigue conservando su validez. Nos parece que, con los aportes de la *Crítica*, la teoría de la mirada se perfecciona notablemente.

## Los Cuadernos para una moral

Pero, entre *El Ser y la Nada* y la *Crítica* se ubican, cronológica y sistemáticamente, los *Cahiers pour une morale*<sup>11</sup> (1947-49). Aunque fueron publicados póstumamente por la hija adoptiva de Sartre (Arlette Elkaim-Sartre, en 1983) y carecen de coherencia y continuidad en varias de sus secciones, consideramos que constituyen el puente que une a las dos obras mencionadas, a la vez que completan y superan algunos postulados de *El Ser*

y *la Nada*. Con todo, la concepción que Sartre tenía del para-otro en ésta última obra, sigue presente en Los *Cuadernos*, enriquecida ahora con unas nuevas perspectivas morales muy sugerentes a partir de lo que Sartre llama allí la *conversión moral* que, entre otras cosas genera una “profunda renovación de las relaciones con los otros” (FORNET-BETANCOURT, 1989, p. 93).

Como ya lo hemos señalado, la ontología de 1943 presenta algunas ideas inconclusas – como la de la presencia originaria- que fueron mejor explicadas o desarrolladas en obras posteriores. Ocurre igual con la idea de la *conversión*: en *El Ser y la Nada* Sartre plantea como algo secundario, que, aunque la mala fe es el modo habitual en el que se encuentra la conciencia, ésta puede salir de ese estado, pero no dice cómo ni con qué consecuencias (CORDUA, 1994, p. 131). Es en los *Cuadernos* donde desarrolla esta posibilidad a través de la *conversión moral*, que es uno de los puntos principales de la ética sartreana, “algo así como el eje central alrededor del cual giran los planteamientos más importantes de los ‘Cuadernos’” (FORNET-BETANCOURT, 1989, p. 89). La conversión de la que habla el autor, no es un estado del para-sí, sino la posibilidad de una elección renovada que la libertad puede realizar en el proceso de su proyectarse. Esto se corresponde, como ya señalamos, con lo que ya en la Cuarta Parte de *El Ser y La Nada*, planteaba Sartre respecto de las “conversiones”, que son cambios “... que me hacen metamorfosear totalmente mi proyecto original” (1981, p. 586) porque capto, en un instante liberador, mi contingencia y mi finitud.

La conversión que se explicita en los *Cuadernos* se pone en marcha por la reflexión; en ella la conciencia asume y acepta su carácter finito y contingente y a la vez decide modificar

<sup>(10)</sup> La rareza (*rareté*) en la *Crítica* es definida como escasez: “tal sustancia natural o tal producto manufacturado existe en cantidad insuficiente, en un campo social determinado, dado el número de miembros de los grupos o de los habitantes de la región, porque no hay bastante para todos”.

<sup>(11)</sup> SARTRE, Jean Paul. *Cahiers pour une morale*. Opus citat.

sustancialmente el proyecto de su libertad en orden a tener en cuenta dicha aceptación. Esta transformación debida a la conversión, implica que en la libertad que ahora se proyecta, el existente modifica su visión de sí, del mundo y de los otros. Surge en él, entonces, una nueva manera de existir en la que, asumiéndose como finitud contingente, renuncia a la absurda pretensión de querer serlo todo. Desaparece entonces el deseo de ser un “en-sí-para-sí”, y a la vez ocurre la caída del yo como punto central del proyecto humano y como punto de orden y referencia de los objetos reales. Con la desaparición de este deseo absurdo de querer ser el fundamento de todas las cosas, se abre al para-sí la posibilidad de una existencia nueva, en la cual las relaciones consigo mismo, con el mundo y con los otros se ven positivamente modificadas. Con respecto a las relaciones consigo mismo, lo que ocurre a la conciencia “en conversión”, que deviene auténtica, se debe a que el hombre se relaciona de una nueva manera con su proyecto, se relaciona de otra manera con su existencia,

“La autenticidad conduce pues a renunciar a todo proyecto de ser (valiente, (cobarde), noble, (vil.) ) [...] Ella [*la autenticidad*] descubre que el único proyecto válido es el de *hacer* (y no de ser) y que el proyecto de hacer no puede tampoco ser universal sin caer en lo abstracto (así el proyecto de **hacer el bien**, de decir siempre la verdad, etc., etc. ). El proyecto válido es el de actuar sobre una situación concreta y modificarla en un cierto sentido. [...]. En realidad, hay que **hacer** lo necesario. [...]. Así, originalmente, la autenticidad consiste en rechazar la búsqueda del ser, porque yo nunca soy nada” (SARTRE, 1983, p. 491-492, negritas del autor, traducción nuestra).

Desde esta perspectiva, la libertad que reconoce su propia finitud decide proyectarse en el mundo según esta finitud, partiendo de la propia facticidad. El cuerpo, en cuanto facticidad, deja de ser instrumento y se convierte en “el lugar privilegiado en donde la contingencia humana se torna en oportunidad para ser hombre” (FORNET-BETANCOURT, 1989, p. 93). En todo caso, la relación del para-sí ya convertido, con el mundo, sigue teniendo, como en *El Ser y la Nada*, carácter de elección. Elección que pretende iluminar al mundo desde la existencia propia que, como ya se dijo, está afectada de finitud. Se trata de darle sentido al mundo desde el propio ser. Pero lo que más nos llama la atención en el hombre *auténtico* (como también llama Sartre al sujeto en conversión) es la *profunda renovación* que ocurre en las relaciones con los otros.

Hemos dicho más arriba, que en los *Cuadernos* se mantiene la idea de ser-para-otro que en *El Ser y la Nada* había llevado a nuestro pensador a definir las relaciones de alteridad como un conflicto inexorablemente destinado al fracaso. Lo que es sin embargo novedoso ahora es que, sobre el horizonte de la conversión, afirma Sartre que el carácter objetivo del para-otro no es agresión, peligro, sino que es la posibilidad de reconocimiento de mi libertad por parte del otro. En efecto,

Por el otro soy enriquecido con una nueva dimensión de ser: [...] por el Otro llego a ser objeto. Y esto no es en absoluto una caída o un peligro en sí. No llegará a serlo sino si el Otro se rehúsa a ver *también* en mí una libertad. Pero si por el contrario me hace existir como libertad existente también como Ser-objeto, si hace existir como momento autónomo y tematizado esta contingencia, que yo supero perpetuamente, enriquece al mundo y a

mí mismo, *da un sentido* a mi existencia además del sentido subjetivo que yo mismo le doy, él trae a la luz lo *patético* de la condición humana, patético que no puedo captar por mi mismo puesto que soy perpetuamente la negación por la acción de ese patético. Dicho de otra manera, el otro hace que haya un *en-medio-del-mundo del ser-en-el-mundo* (SARTRE, 1983, p. 515. Traducción nuestra, cursivas del autor).

De este modo, al reconocerse que el conflicto no está esencialmente unido a las relaciones con los otros, se da lugar a una nueva forma de relación basada en el respeto recíproco y la mutua comprensión, que en todo caso *redunda* siempre en beneficio para el existente. Insistimos en que el estatuto ontológico del *ser-para-otro* no se ha alterado. Lo que ahora aparece es una inversión de las perspectivas morales que de él surgen. El *para-otro* ahora es como posibilidad de mutua comprensión entre las conciencias, y esta comprensión "recíproca" es "base de un proyecto en comunión con el otro" (FORNET-BETANCOURT, 1989, p. 84).

Esto que estamos explicando se aproxima, en nuestra opinión, a las soluciones que presentábamos para el problema en torno a la mirada. Aquella *volición* de la que hablábamos, por la cual ambas conciencias se reconocen como subjetividad y libertad, sólo es posible entre conciencias *auténticas, en conversión*, que no consideran la objetividad del *ser-para-otro* como una fuga de ser, que no asumen ya la *asimetría* de las conciencias como "un drama al que los *para-sí* estarían condenados" (COMESAÑA SANTALICES, 1980, p. 90), sino como un paso necesario para el reconocimiento de mi libertad por el prójimo, y mi reconocimiento de su libertad. Después de estas afirmaciones de los *Cuadernos* ya no podríamos decir que "el infierno

son los demás". Tal vez tampoco sean el cielo, pero, en la tierra, ahora el otro es el lugar de la realización del proyecto posible de la libertad, que, una vez que ha comprendido su finitud, acepta realizarse con otras finitudes, a saber, el mundo y los demás.

## El último Sartre

Finalmente, queremos referirnos a algo que, aunque parece ser asunto "cerrado" no lo consideramos así en absoluto. Nos referimos al hecho de que, en los últimos años de su vida, Sartre parece haberse distanciado sensiblemente de algunas de sus ideas más importantes, provocando grandes controversias entre sus amigos y en el seno de la llamada "familia sartreana", su entorno inmediato. Todo comienza con la nueva forma en que procede Sartre, prácticamente ciego, a trabajar con su secretario, convirtiendo la metodología empleada hasta entonces, en un diálogo, una especie de escritura a dos voces y a dos manos. Se produce en aquel momento algo que va más allá del intercambio de ideas entre el hombre joven y el anciano. Tiene lugar entonces un increíble diálogo mediado por su secretario<sup>12</sup>, un notable intelectual de la generación del mayo francés, y un gran filósofo, Emmanuel Levinas, con el judaísmo y, diríamos nosotros, a través de él, probablemente con sus raíces cristianas, tanto protestantes como católicas. De este diálogo emerge un nuevo Sartre, que no pudo desarrollar los conceptos que se encuentran expresados en la entrevista titulada *La Esperanza ahora*, cuya publicación, una parte de la "familia sartreana", con Simone de Beauvoir a la cabeza trató de impedir, alegando que el pensador que ahora destruía buena parte de su filosofía anterior, para emprender un nuevo camino a los 74 años, estaba senil, y que se habían aprovechado de él.

<sup>(12)</sup> Pierre Victor, o Benny Levy, cuando recuperó su nombre judío.

Cualquiera que haya conocido a Sartre en esa parte final de su vida, sabe con certeza que no estaba senil, y que aunque estaba casi totalmente ciego y enfermo, no estaba inválido y se encontraba en plena posesión de sus facultades mentales e intelectuales. Hasta tal punto, que se sabía de memoria la entrevista, de tanto como se la habían leído para que la corrigiese y diese su acuerdo a cada una de sus afirmaciones.

Lo que la “familia sartreana” con honrosas excepciones, (Claude Lanzmann, André Gorz) no podía tolerar era que Sartre, además de ser supuestamente abusado intelectualmente por su compañero de diálogo, dijese que había encontrado en la Biblia los elementos de una ontología, una moral, de un pensamiento de resistencia al mal y a la violencia (LEVY, 2001, p. 552). ¿Qué hubiese resultado de todo esto? No podemos decirlo sin aventurarnos a hacer ficción, cosa que no es propia de la filosofía. Pero de seguro que el pensador que era Sartre y marcó su siglo, hubiese sorprendido a todos con ese nuevo sesgo mesiánico y esperanzador de su filosofía.

En estas ideas de sus últimos años, Sartre aborda conceptos como la esperanza, la solidaridad, la obligación como dimensión de la moral, y la libertad existente en la dependencia entre las conciencias. Además, en esta última versión del pensamiento sartreano se puede apreciar, como hemos dicho, estrechas conexiones con el pensamiento judío (a las que aquí no podemos referirnos) que nos hablan de un Sartre que está a un paso de superar la postura atea “coherente” de que habla en *El Existencialismo es un humanismo* (1980, p. 59). Aquí, como lo hemos venido haciendo, nos referiremos solamente a lo relacionado con la cuestión del prójimo.

En estas entrevistas con su secretario, semanas antes de su muerte (el 15 de abril de 1980) Sartre reconoce entre otras cosas: “he dejado a

cada individuo demasiado independiente en mi teoría del prójimo en ‘El Ser y la Nada’ ” (LE NOUVEL OBSERVATEUR, 1980, n. 800, p. 60). En otra parte de esas mismas entrevistas confiesa que en un primer momento faltaba a sus consideraciones morales que la conciencia estuviera concebida como reciprocidad con el otro...

Al referirnos a los *Cuadernos* hemos dicho que encontramos en ellos intacta la propuesta del ser-para-otro, tal como aparece en *El Ser y la Nada*, pero sin su carga de conflictividad. Ahora, en las últimas entrevistas, Sartre reconoce ante su secretario que no concibe ya de la misma forma el ser-para-otro, y, aunque su reflexión pareciera dar un vuelco radical, desde nuestra perspectiva, no vemos aquí discontinuidad alguna en su pensamiento, sino una evolución que ya venía dándose desde la *Crítica de la Razón Dialéctica*. La dimensión ontológica del para-otro como modo de ser del para-sí, del existente, no desaparece, lo que cambia ahora son las implicaciones de este ser en las relaciones de alteridad. Si quisiéramos desentendernos de los planteamientos de los *Cuadernos*, donde esta postura nos parece ya bien asentada, aún tendríamos la voz del propio Sartre en 1980, diciéndonos que reconoce en su teoría de las relaciones con el otro, la necesidad de añadir algo que otros tiempos no había tomado en cuenta, “la dependencia de cada individuo en relación con todos los individuos” (LE NOUVEL OBSERVATEUR, 1980, n. 800, p. 60). Sin embargo, esta dependencia que ahora afecta a las libertades no resulta incoherente con el hecho de ser libres, porque, a fin de cuentas, cada libertad *elige* la obligación de dependencia (de hecho, pueden elegir lo contrario, la agresión al prójimo, y llegar a lo que expone *El Ser y la Nada*). ¿Acaso no está esta idea en plena conexión con la de la conversión a la finitud presente en los *Cuadernos*, por la cual, cada libertad *elige* hacerse “don gratuito” para la otra?<sup>13</sup>

(13) Léase al respecto en, SARTRE, Jean-Paul: *Cahiers pour une morale*. Op. Cit., a partir del numeral 4) desde la página 514 hasta la página 524.

Hasta ahora nos hemos servido de la metodología fenomenológica para hacer “historia de la alteridad sartreana”, y lo hemos hecho observando cuatro momentos fundamentales de la misma: la conflictividad de *El Ser y la Nada*, la superación de ésta en la *Crítica de la Razón Dialéctica*, la *conversión moral* presente en los *Cahiers pour une Morale* y las ideas de Sartre en sus últimas entrevistas. Ahora queremos demostrar que es válido aquí hablar de evolución y continuidad en el pensamiento sartreano. Para esto confrontaremos las ideas de Sartre con los principales momentos de su vida.

*El Ser y la Nada* es una de las primeras obras de Sartre. Publicado en 1943, después de su participación en lo que llamaba la “drôle de guerre”, y de su estadía en el campo de prisioneros, está marcado fuertemente por el contacto de nuestro autor con la fenomenología de Husserl. La obra nos muestra un Sartre individualista, que capta de manera negativa las relaciones humanas. Al vivir en medio de una sociedad capitalista y burguesa, a la cual rechazaba radicalmente (se comprende su posterior interés por el marxismo), y marcada a tal punto por los estragos de la guerra, le parece muy claro el hecho de que los hombres son enemigos entre sí. Los efectos de todo lo que hemos mencionado, tal vez le llevaron a pensar que el otro, ciertamente debe ser el ladrón de nuestra subjetividad, y que debemos defendernos de él.

Hay que considerar, además, el estilo de Sartre al escribir: piensa que la excelencia de su obra tiene que ver de forma necesaria con la extensión de la misma, y muy pocas veces vuelve a revisar lo que ha escrito. “Nunca relee sus manuscritos [...] Deja pasar unas incorrecciones [...] y a veces se da cuenta después de la publicación. Sabe que la *Crítica de la razón dialéctica* está mal escrita [...] pero en el fondo le da igual” (LEVY, 2001, p. 249). Es comprensible, entonces, que en *El Ser y la Nada* encontremos ideas no del todo elaboradas, o teorías

que para estar completas requerirían más desarrollos -como faltaba a la experiencia del prójimo una idea más explícita de la llamada presencia originaria, que sí encontramos en la *Crítica*-. Así mismo podemos afirmar que por este carácter compulsivo y asistemático de su escritura, muchas de sus obras surgen como respuestas a las interrogantes o lagunas presentes en otras partes de su obra. Esto nos permite ver ya que el pensamiento de Sartre está en constante superación. Él mismo confiesa que “*El Ser y la Nada* es una ontología de antes de la conversión” (1983, p. 13, traducción nuestra), lo cual viene a avalar lo que hemos dicho con respecto a la obra de 1943.

Por otra parte, queremos insistir en el hecho de que los meses que pasó en el campo de prisioneros rodeado de otras personas (entre las que se encontraban los sacerdotes que le impulsaron a escribir *Bariona*, y con los cuales leyó y discutió sobre *Ser y Tiempo* de Heidegger), generaron en él, en nuestra opinión, la semilla de un cambio de visión respecto al para-sí y su relación con los otros, que no se hará patente sino después, en los *Cuadernos* y en la *Crítica*. A partir de esta experiencia, consideramos que Sartre empezó a comprender la necesidad de la asociación entre los individuos y la posibilidad de que la relación entre las libertades no fuese un conflicto.

La *Crítica*, como hemos señalado, (y antes, los *Cuadernos*, aunque no habían sido publicados), plasmará este cambio ocurrido en nuestro autor; un darse cuenta de que, para que los postulados del marxismo generen una praxis exitosa, han de verse avalados por un sustrato metafísico que contemple el éxito en las relaciones con los demás, si no como cualidad esencialmente inherente, al menos como posibilidad. De allí la aceptación del *Mitsein* de Heidegger, después de haberlo criticado tan duramente en 1943. Comprensible se hace que para 1960 (año en que se publicó la *Crítica*) las ideas de Sartre respecto del otro hayan cambiado tan radicalmente. Con esto queremos insistir en nuestra idea de que, en Sartre, lo propio no es destruir sus ideas con el paso del tiempo, sino

completarlas y desarrollarlas. Acaso sea a propósito que nuestro autor deje algunas de sus ideas capitales en un estado larvario, con posibilidad de desarrollo ulterior, no sólo para él, sino para los que quieran interpretarlo. Veamos como se expresa de los *Cuadernos*: "Publicados después de mi muerte estos textos permanecen inacabados, tal cual son, oscuros, puesto que allí formulo ideas que no están todas desarrolladas. Le tocará al lector *interpretar a dónde podían haberme llevado*" (SARTRE, 1976, p. 208, traducción y subrayo nuestro).

Ofreciendo una visión horizontal de la moral sartreana, proponemos considerar el siguiente orden: *El Ser y la Nada* como planteamiento inicial, la *Crítica*, como solución parcial, y los *Cuadernos*, como el texto en el cual se sientan las bases para una solución definitiva. Sin embargo, la historia y el sentido común parecen decirnos que estamos errados. Estamos debatiendo una cuestión moral y *El Ser y la Nada* es ante todo un ensayo de ontología, la *Crítica* es más bien un discurso acerca de la praxis humana en tanto que dialéctica y ya hemos dicho en qué circunstancias fueron publicados los *Cuadernos*. Esta situación nos permite ver que la *Crítica*, a diez años de los *Cuadernos* y veinte de *El Ser y la Nada* disminuye al mínimo la conflictividad de ésta obra, pero no en el grado en que traducen las ideas de los *Cuadernos*. Lo que no podemos olvidar es que la *Crítica* fue escrita en la época en que Sartre se sentía profundamente atraído por el marxismo, y esto imponía a su obra orientación y límites. Nos aventuramos a decir que, si los *Cuadernos* hubiesen sido corregidos, completados y ordenados por el mismo Sartre, muchos de los planteamientos de la *Crítica* perderían su razón de ser, o habrían sido desarrollados de otra manera.

Retomando las afirmaciones de Fernet-Betancourt, nos parece que las posibilidades de

desarrollo que se derivan de los *Cuadernos* pueden y deben redundar en una praxis renovada. Si la idea de *conversión* da pie a una "cultura de la finitud" y la cultura es, como todo actuar humano, praxis, nada obsta para que se hable de una "praxis de la finitud" o "praxis auténtica", en la que, por el reconocimiento de la propia limitación y la del otro, se generen estructuras de asociación que pese a lo inevitable de la rareza en muchos casos, ésta pueda ser desplazada como causa de conflicto en las relaciones de alteridad. Como este planteamiento excede los límites de nuestro trabajo y requiere una más profunda elaboración, dejamos esta idea para investigaciones posteriores.

Vamos ahora a referirnos nuevamente a la última etapa de la vida de Sartre y sus consecuencias para su obra. A partir de los sesenta y seis años, Sartre pierde la vista del ojo izquierdo<sup>14</sup>. Males diversos propios de la edad, pero también del uso vertiginoso que ha hecho de su cuerpo, sobre todo en aras de escribir su obra, van ahora a manifestarse. Para nuestro autor, lo más frustrante de todo esto es el problema visual, que le obliga a depender de otras personas, sobre todo para continuar su obra. Es así que, tal como ya hemos visto, en los últimos tiempos, tuvo que desarrollar sus ideas mediante el diálogo con su secretario, de quien ya hemos señalado su condición de ex -maoísta y su proceso de retorno a sus raíces en el momento de su trabajo común con Sartre. Hemos hecho referencia también a las razones por las cuales un gran filósofo judío, Emmanuel Lévinas, entra también indirectamente en el diálogo entre el gran pensador y Benny Levi, su secretario. Éste como ya sabemos, pronto se convierte en un interlocutor válido, y con él Sartre decide escribir un libro en común, e incluso parte de los diálogos grabados por ambos decide Sartre que sean publicadas como entrevistas en *Le Nouvel Observateur*, revista de gran tirada. Esta publicación se produce pocas semanas antes de su muerte<sup>15</sup>, Como ya hemos dicho, estas

<sup>(14)</sup> Ya a la edad de cuatro años había perdido la vista del ojo derecho.

<sup>(15)</sup> En *Le Nouvel Observateur*. París, números 800, 801 y 802, de fechas: 10-16 de Marzo, 17-23 de Marzo y 24 al 30 de Marzo de 1980. Sartre murió el 15 de abril siguiente.

entrevistas desataron muchas polémicas, sobre todo en el entorno de Sartre, pues daban al traste con muchas de las ideas defendidas por él.

Insistimos en no compartir la tesis del secretario que, aprovechándose de la senilidad del autor lo lleva a destruir las ideas clave de su pensamiento. Y es que, un vuelo rasante por estos "momentos" del pensamiento sartreano nos ha permitido ver que existe siempre un hilo conductor que no falta en ninguno de los cambios por los que ha pasado su pensamiento. Nunca falta en sus planteamientos *la libertad*, piedra angular de su filosofía. Las categorías ontológicas fundamentales no desaparecen aquí tampoco. La variante viene dada por las consecuencias éticas diferentes que se deducen de la misma ontología original. Mejor aun, los sucesivos avances del pensamiento sartreano en torno al problema de la alteridad, que es el que aquí nos ocupa, nos dejan ver ahora las otras posibilidades que, en un primer momento, estaban veladas.

Dijimos que la conflictividad presente en *El Ser y la Nada* puede y debe leerse como denuncia de lo que pasa cuando, a causa de la mala fe, se vive exclusivamente en función del para-otro. Y aunque esta misma obra nos dice que es posible que la conciencia salga de la mala fe, es en los *Cuadernos* donde se nos presenta la otra cara de la moneda, la nueva meta (el mutuo reconocimiento) a la cual podemos arribar desde un mismo punto de partida (la libertad de cada conciencia). Lo mismo podemos decir de las últimas ideas de Sartre y, en menor grado, de la *Crítica*. En suma, creemos hay detrás de esta aparente divergencia, *un solo Sartre*. Es el mismo Sartre que se completa y se perfecciona cada vez que su propia praxis le indica que sus ideas necesitan ser revisadas y enriquecidas. Un Sartre que, en resumidas cuentas, logra su ideal de una filosofía "de lo concreto", en tanto que reconoce que la concreción de la experiencia es la que irá

aportándole las soluciones, no sólo de los nuevos problemas, sino también de los de siempre.

### Para concluir: la alteridad sartreana y la moral cristiana

Para concluir, queremos realizar un ejercicio interesante: buscar los puntos en que esta siempre discutida continuidad del pensamiento sartreano y la moral cristiana pueden entrecruzarse. Extrapolando un poco las ideas de la hermenéutica de Gadamer, sobre todo en lo tocante a su vertiente heideggeriana, que afirma como crucial nuestra pertenencia a una *tradición* que "nos habla" a través de los textos, o la idea del ser que se expresa a través del Dasein, que encontramos en ese último autor a partir del "giro lingüístico", queremos presentar la idea de un Sartre cercano a la moral cristiana. Hemos observado con atención cómo en nuestro autor ha habido una evolución, un ir avanzando hacia la elaboración definitiva de su pensamiento con respecto a la alteridad, que redundó en la afirmación de la reciprocidad, la solidaridad, la responsabilidad... Vemos que esta matriz de pensamiento, que paulatinamente se ha ido dejando ver en la filosofía sartreana<sup>16</sup>, está en plena comunión con lo que para los cristianos es una moral en la cual cada individuo es responsable de sí, pero también de su hermano, su prójimo.

La visión pesimista de las relaciones humanas que subyace en *El Ser y la Nada* la hemos interpretado como la denuncia de una vida en la mala fe, inauténtica. Para ilustrar esto una vez más, queremos citar al monje trapense Thomas Merton, acerca del proyecto de esta mala fe (que llega a su punto culminante con la pretensión de ser un en-sí-para-sí):

*Es un pecado original en el sentido más puro, aunque Sartre jamás utiliza el término [...] Buscar la integración del En-Sí y el Para-Sí en uno mismo es tratar*

<sup>(16)</sup> Incluso en muchas de las interpretaciones que después de su muerte ha recibido su pensamiento.

de ser Dios, es decir lo que Sartre llamaría esencia estática, naturaleza pura o sujeto como objeto de eternidad. (puro narcisismo, o consumir el truco metafísico final de comerse la torta y poseerla)” (MERTON, 1998, p. 38, subrayo nuestro).

Si esto puede leerse así, creemos que no es descabellado ver en esta denuncia que hace Sartre desde su perspectiva, la voz misma de la Trascendencia que llama a los seres humanos, a no vivir únicamente de lo que los demás piensen de ellos. Con razón Cristo aconsejará: “cuidad de no practicar vuestra justicia delante de los hombres para ser vistos por ellos” (Mt 6, 1)<sup>17</sup> La actitud que Jesús condena aquí es la de quienes quieren ser vistos por los demás para que los alaben y los tomen como modelo. Y esta mala fe es también la característica más resaltante de lo que aparece en el proyecto de seducción que es el amor inauténtico, tal como Sartre muestra en su análisis del amor<sup>18</sup> en *El Ser y la Nada*: atraer la mirada del otro para que me considere el principio de su realidad y el límite objetivo de su libertad.

Asumiendo el contenido de los *Cuadernos*, podemos ver ahora con mayor claridad *El Ser y la Nada* como la denuncia del irrealizable intento de ser Dios, por parte de los existentes, en la medida en que buscan autofundarse. En esta línea, los *Cuadernos* anuncian la caída del yo egoísta, para vivir en función de la mutua comprensión, que es fruto de la conversión a la finitud. Podemos decir que esto coincide con una de las condiciones que Jesús pone a los que quieran seguirle, “niéguese a sí mismo” (Mc 9, 23). De manera que el primer

paso para la vida “en Cristo” es la “conversión”, conversión a la propia finitud; pues todo el que se adhiere a una postura religiosa, ha de hacerlo sobre el presupuesto que el Dios en que cree le es superior y que, frente a él, se es simplemente finitud, contingencia.

Lo que en Sartre se ha llamado “existencia auténtica”, y que es fruto de la *conversión moral* nos deja entonces un *proyecto humano* bastante cercano a lo que en la práctica han de hacer los discípulos de Cristo. Nos parece que el mismo Cristo viene a ser el más claro exponente de lo que ha de ser una existencia auténtica. Él supo oponerse al pretencioso proyecto de sus semejantes de fundar la realidad en su propia contingencia y limitación, y sentó las bases de una vida moral que ilustra a las otras conciencias para que *sean realmente libres, y vean por la libertad de los otros [...] Mejor que nadie, Jesús supo vivir su propia libertad como un don gratuito para los demás, porque “no ha venido a ser servido, sino a servir [...]”* (Mc 10, 45). Por último, la *conversión moral*, en tanto que reconocimiento de los límites impuestos por la propia facticidad y finitud es un interesante ejercicio de humildad, la primera de las virtudes cristianas. “[...] aprended de mí, que soy manso y humilde de corazón” (Mt 11, 29).

El existencialismo de Jean-Paul Sartre “es, ante todo una filosofía de la libertad. Es esto lo que ha impedido que, a pesar de su pesimismo y negativismo, caiga en una posición desesperada”<sup>19</sup>. Esta piedra angular del edificio sartreano encaja sin lugar a dudas en la concepción moral cristiana. Y esto se hace más evidente a la luz de la evolución que hemos podido apreciar en las diferentes etapas

(17) Nótese que en la cita del Evangelio hemos subrayado la expresión “ser vistos”.

(18) El proyecto que Sartre describe como amor, en *El Ser y la Nada*, es inauténtico, está afectado de mala fe, en virtud de que su objetivo es atraer la mirada del otro, provocar en él la fascinación y el amor, que no es otra cosa que el sometimiento voluntario de la libertad del prójimo ... “existir a priori como el límite de esa libertad; es decir, ser dado a la vez con ella y en su surgimiento mismo como el límite que aquélla debe aceptar para ser libre.” SARTRE, Jean Paul. *El Ser y la Nada*. Op. Cit., p. 460.

(19) COMESAÑA SANTALICES, Gloria M.: *alineación y Libertad: la doctrina sartreana del otro*. Op. Cit., p. 99. La cita concluye diciendo: “Porque su pesimismo no es más que la lucidez llevada al extremo. Cuando la libertad se impone, y ella acaba siempre por imponerse, el pesimismo deja su lugar a un realismo optimista y comedido, del cual la *Crítica* y la vida misma de Sartre, son los mejores ejemplos”.

de su concepto de alteridad. El punto de partida de la moral cristiana, es ante todo la libertad, pues Dios “quiso dejar al hombre en manos de su propia decisión” (Si 15, 14). Esta libertad, como “esencia” de la existencia humana, encuentra su realización más propia en las relaciones intersubjetivas. Así, en el orden práctico, el mensaje de Cristo es ante todo, mensaje de libertad. Certeramente afirmará en esta línea San Pablo que “para ser libres nos ha liberado Cristo” (Gal 5, 1) ¿Y no tiene que ver esto con el recíproco reconocimiento de libertades que surge de la conversión a la propia finitud?.

Es, entonces, la idea de libertad la que nos permite encontrar este puente de conexión entre Sartre y el cristianismo, permitiéndonos realizar una lectura del pensador ateo (¿?) provechosa para cualquier creyente. Hablando ya totalmente desde nuestra postura teísta, nos parece posible afirmar que la Trascendencia misma ha ido expresándose a través de un pensamiento que, a primera vista, se define como ateo, pero que, en los diversos puntos que hemos estudiado, se acerca a una moral basada en la fe en la Trascendencia. Porque la moral sartreana habría sido, y es ante todo, una moral de la libertad, y creemos que es factible que estas ideas, lejos de alejarlo de Dios, lo hayan ido acercando progresivamente a él. Más aún, pensamos que el proyecto moral que se construya a partir de estas ideas primigenias ya no puede contradecir en nada lo que hacen y deben hacer los cristianos. El “ateísmo coherente” (1980, p. 59). de Sartre resulta ser menos agresivo e inflexible de lo que parecía.

## Bibliografía

SARTRE, Jean- Paul: *Teatro I: Las moscas, A puerta cerrada, Muertos sin sepultura, La mujerzuela respetuosa, Las manos sucias*. Buenos Aires: Editorial. Losada. 1971.

\_\_\_\_\_ *Cahiers pour une morale*. París: Gallimard. 1983

\_\_\_\_\_ *Crítica de la Razón Dialéctica*. Buenos Aires: Losada. 1970.

\_\_\_\_\_ *El Existencialismo es un humanismo*. Madrid: Orbis, S.A. 1980.

\_\_\_\_\_ *El Ser y la Nada*. Buenos Aires: Losada. 1981.

\_\_\_\_\_ *Situations X, Politique et Autobiographie*. París: Gallimard. 1976.

\_\_\_\_\_ *Situaciones X, Autorretrato a los 70 años*. Buenos Aires: Losada. 1977.

\_\_\_\_\_ *Un theatre de situations. Textes choisis et présentés par Michel Contat et Michel Rybalka*. Paris: Gallimard. 1973.

## Otros autores:

BORGUESI, Massimo: El Filósofo francés y la natividad de Jesús. En: *Revista Internacional 30 días en la Iglesia y el mundo*. N. 1, Enero 2004.

COMESAÑA-SANTALICES., Gloria M.: *Alienación y libertad. La doctrina sartreana del otro*. Valencia-Venezuela: OLIJS, Universidad de Carabobo. 1980.

\_\_\_\_\_ .Jean Paul Sartre, filósofo de la disidencia en: *Utopía y Praxis Latinoamericana*. Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social. Universidad del Zulia. Maracaibo: Año 3. N. 5. 1998.

CONTAT, Michel et RYBALKA, Michel: *Les Ecrits de Sartre*. Paris: Gallimard, 1970.

CORDUA, Carla: *Gerencia del tiempo. Ensayos sobre Sartre*. Consejo de Publicaciones, Universidad de los Andes. Mérida-Venezuela, 1994.

FORNET-BETANCOURT, Raúl. *Introducción a Sartre*. México: Ediciones de la Universidad de La Salle. 1989.

JEANSON, Francis: *El problema moral y el pensamiento de Sartre*. Buenos Aires: Siglo XX. 1968.

LÉVY, Bernard-Henri: *El Siglo de Sartre*. Barcelona: Ediciones B. 2001.

MARÍAS, Julián: *Sobre el Cristianismo*. Barcelona: Planeta. 1997.

MERTON, Thomas: *Diario de un ermitaño. Un voto de conversación. Diarios 1964-1965*. Buenos Aires: Lumen. 1998.

NIETO CÁNOVAS, Cecilio: *Sartre*. Madrid: del Orto. 1999.

VERNEAUX, Roger: *Lecciones sobre Existencialismo*. Buenos Aires: Club de Lectores. 1984.

### Hemerografía y otros:

*BIBLIA DE JERUSALÉN*. Bilbao, Desclée de Brouwer, S.A. 1998.

*LE NOUVEL OBSERVATEUR*. N. 800 (10-16 Mars); N. 801 (17-23 Mars); N. 802 (24-30 Mars), Paris, 1980.