



Universidad
Zaragoza

Trabajo Fin de Grado

La cuestión de la Moral en Jean Paul Sartre
un recorrido filosófico y literario desde el individualismo
hasta la intersubjetividad

Jean Paul Sartre's reasoning behind morality
a philosophical and literary journey from individualism to intersubjectivity

Autora

Mar Muñoz Aynaga

Director

Juan Manuel Aragüés Estragués

Facultad de Filosofía y Letras

Grado en Filosofía

2020

Índice

1. Introducción: el problema de la Moral en J.P. Sartre	1
2. “El infierno son los otros”	4
2.1. <i>A puerta cerrada</i> : teatro y alteridad	11
3. <i>Cahiers pour une morale</i> : un abismo inexistente	17
3.1. Una moral para el <i>homme seul</i>	19
3.2. Una moral para el <i>proyecto</i>	22
3.3. Una moral para la <i>situación</i>	25
4. La idea de <i>compromiso</i>	29
4.1. <i>El existencialismo es un humanismo</i>	33
4.2. <i>El diablo y Dios</i>	41
5. Conclusiones.....	49

1. Introducción: el problema de la Moral en J.P. Sartre

Son muchos los motivos por los que destaca la figura de Jean Paul Sartre, pues prácticamente atravesó todo el siglo veinte. Lejos de hacerlo a modo de espectador, se trata de un filósofo que termina haciendo de su vida práctica su filosofía, interviniendo y formando parte de los grandes acontecimientos del momento, valorándolos desde una perspectiva filosófica y siendo siempre capaz de decir algo nuevo. Filósofo, escritor, dramaturgo, activista político... sobretodo se le recuerda por ser considerado el máximo representante del movimiento existencialista, donde destaca por su reflexión acerca de la condición humana y por la defensa radical de la libertad. Sin embargo, cuando se pone sobre la mesa la cuestión de la moral, rara vez viene a nuestra mente el nombre de Sartre, a pesar de que cuestiones como el Otro y la intersubjetividad ocuparon un lugar primordial en sus pensamientos a lo largo de toda su vida. ¿Cuál es realmente el problema que encontramos a la hora de hablar de una moral en Sartre? Que ésta no se trate de forma explícita en sus textos, por lo menos, en ninguno de los que publicó. No obstante, el hecho de que nunca llegue a publicar en vida un tratado acerca de la moral, no significa que no la hubiere en sus reflexiones, ni que sea inexistente su pretensión de llevarlo a cabo. Con sus primeros escritos, encontramos ya la fundamentación fenomenológica de sus preocupaciones éticas y políticas.

Esta conciencia absoluta, desde el momento en que queda purificada del Yo, no tiene más nada que se parezca a un sujeto, tampoco es una recolección de representaciones: es simplemente una condición primera y una fuente absoluta de existencia. Y la relación de interdependencia que establece entre el Yo (Moi) y el Mundo es suficiente para que el Yo (Moi) aparezca como en "peligro" delante del Mundo, para que el yo (Moi) (indirectamente y por intermedio de los estados) extraiga del Mundo todo su contenido. No es necesario otra cosa para fundar filosóficamente una moral y una política absolutamente positiva¹

¹ Sartre, J.P., *La trascendencia del Ego*, Calden, Edición digital, libera los libros, p. 50

Muchas veces se oye hablar de un abismo, a primera vista insalvable, entre sus primeros escritos de los años 40 -donde situamos *El ser y la nada*- y sus últimos textos, que parece corroborarse cuando tiempo después declara: «La guerra ha dividido verdaderamente mi vida en dos»². Es imposible negar la realidad de esta afirmación, la movi-
lización de Sartre y su posterior reclusión en los campos de trabajo supuso un punto de inflexión tanto en su vida como en su filosofía, pero –y esto es lo que se pretende mos-
trar durante el desarrollo del presente trabajo- nunca fue una ruptura en su sentido más estricto, pues claramente podemos observar una evolución paulatina en su filosofía que responde a las circunstancias histórico-políticas del momento. Hoy día poseemos de forma póstuma los *Cahiers pour une morale*, esenciales para el tema que aquí nos ocu-
pa, pues son sus reflexiones con respecto a la moral las que nos permiten tender un puente entre su inicial teoría del «homme seul» y su posterior planteamiento con respec-
to a la intersubjetividad, cuestiones claramente alejadas desde el punto de vista teórico. Que Sartre no publique en vida los *Cahiers* ni ningún otro texto acerca de la moral úni-
camente revela la fidelidad de nuestro autor con su propia filosofía, pues él mismo no estaba seguro de lo que allí estaba encontrando.

Teniendo en cuenta la existencia de los *Cahiers*, no es del todo correcto hablar de un abismo; de lo que sí queda constancia es de un desajuste entre la teoría de sus textos filosóficos y su práctica política, que viene precisamente del carácter solipsista e hiper-
subjetivista que se encuentra en *El ser y la nada*. Las claves para comprender dicho des-
ajuste y la propia evolución de nuestro autor se encuentran precisamente en los *Cahiers pour une morale*, pues nos muestran la reflexión y el desarrollo de todas las posibles derivas que podía tomar la obra sartriana, hasta que finalmente comienza a encontrar una posible articulación entre teoría y práctica. A través de ésta última Sartre va aleján-
dose cada vez más de los supuestos planteados en *El ser y la nada*, razón por la que no es un error deducir que esta deriva, así como el paso de unas posiciones a otras, se de-
ben a la mediación de lo político en su vida. Podríamos destacar dos acontecimientos verdaderamente importantes que influyeron en su filosofía. El primero de ellos, su expe-
riencia con la Segunda Guerra Mundial; seguidamente, la llegada a su vida del marxis-
mo, como una doctrina que posteriormente dará pie a sus propias posiciones políticas, que terminará manifestando tanto desde la teoría como desde la práctica. No obstante,

² Sartre, J.P., «Autoportrait aus soixane-dix ans» en *Situations X*, Paris, Gallimard, 1976, pág 180

esta última cuestión será la menos relevante en relación a nuestro trabajo, pues la intención de estas páginas es poner de manifiesto no tanto el punto de llegada, a saber, la *Crítica de la razón dialéctica*, como el recorrido que realiza él mismo para llevar a cabo un cambio tan radical, que no brusco, en su pensamiento y en su filosofía. Todo ello lo haremos llevando a cabo una tarea de rastreo de la moral en sus obras, que no tienen por qué ser necesariamente filosóficas. En ellas puede hallarse su preocupación por llegar a entenderse con el Otro y su intención de dejar atrás el solipsismo, así como la necesidad de llevar a cabo la creación de nuevos valores teniendo en cuenta la situación. En definitiva, podemos encontrar su preocupación con respecto a la moral, si bien abordada desde distintas perspectivas.

De este modo, el contenido del trabajo se divide en tres puntos principales, que tratan de seguir asimismo un orden cronológico. En primer lugar, haremos referencia a una primera etapa que se encuentra marcada por la fenomenología, donde Sartre pone de manifiesto el malestar que supone la presencia del Otro. Seguidamente, a modo de piedra angular, situaremos los *Cahiers pour une morale* en tanto en cuanto permiten establecer una conexión entre esta primera etapa y la ulterior, donde situamos la *Crítica de la razón dialéctica*. Por último, hablaremos de la llegada de la idea de *compromiso*, gracias a la cual Sartre deja atrás el universo filosófico de *El ser y la nada*, centrándose en la práctica política y llevando a cabo una moral en *situación*.

2. “El infierno son los otros”

La declaración que da título a este apartado se encuentra en una de sus obras de teatro más relevantes, *A puerta cerrada*, que será tratada posteriormente. Resulta bastante reveladora para el tema que aquí nos ocupa, en tanto en cuanto dicha obra no es sino la plasmación literaria de las consideraciones filosóficas que Sartre tenía en estos años con respecto a la presencia del Otro. Para comprender el porqué de ésta afirmación así como la posición de nuestro autor, debemos atender a una serie de factores, algunos de los cuales hemos tratado de anunciar con anterioridad. *A puerta cerrada* es el reflejo de una obra mucho mayor, en la que convergen una serie de ideas y pensamientos que para nada son arbitrarios, se van fraguando a lo largo del tiempo a consecuencia de ciertas vivencias que va teniendo el propio Sartre, y que finalmente terminan recogidas en lo que él mismo denominará «un tratado de metafísica, *El ser y la nada*»³.

Anteriormente habíamos mencionado el desajuste observable entre la práctica política y la teoría sartriana. Hay algo en el Sartre de los años cuarenta que le impide otorgar más peso a la práctica, dando lugar a una obra en la que se muestra una concepción de la existencia humana como condena, donde el hombre está abocado al fracaso en su inevitable tarea de aprehender el mundo. La comprensión de *El ser y la nada* pasa necesariamente por la comprensión del infierno que supone la *existencia*, y ello es lo que trataremos de explicar a continuación.

Un hecho ineludible es la vivencia de la Guerra. El conflicto de la Primera Guerra Mundial supuso una crisis de racionalidad absoluta, así como de la concepción misma del ser humano. En este momento, no se quiere plantear un concepto abstracto ni del ser humano ni de su realidad. La atmósfera se permea de una sensación de incertidumbre, ya no sabían cómo iban a pensar ni a vivir después de este suceso, pues se había comprobado que todo lo que se sabía no había servido para nada y, sobre todo, que la ciencia, la técnica y el conocimiento no habían protegido al hombre. Surge así la cuestión de cómo es la *realidad viva humana* y la *realidad que es el ser humano*. Sartre - debido a su corta edad- no termina de ser consciente de todo ello, no obstante, transcu-

³ Sartre, J.P., *Cartas al castor*, Volúmen II, Barcelona, Edhasa, 1986, p. 308

rridos unos cuantos años no podrá evitar verse influenciado por todo este ambiente que le llevará finalmente al descubrimiento de la fenomenología.

Aquello que verdaderamente deja una huella que es posible rastrear en *El ser y la nada* es la aparición en su vida de la fenomenología. Sartre, como muchos otros filósofos de su tiempo, es heredero de una gran crisis que sufre la propia filosofía, la cual se remonta a mediados del S.XIX y es perfectamente analizada por Edmund Husserl en su obra *La crisis de las ciencias europeas*, figura clave en estos momentos, pues trata de enmendarla y devolver a la filosofía su estatus de saber riguroso, cómo no, a través de dicho método. Todo ello llegó a oídos de Sartre, que inmediatamente quedó cautivado; en palabras de Simon de Beauvoir, Sartre «palideció de la emoción» cuando Raymond Aron les comenta lo esencial del proyecto fenomenológico. Los años cuarenta corresponden a una primera etapa de la filosofía sartriana que hoy en día se denomina como fenomenológica, tanto es así que el horizonte filosófico de este primer Sartre se encuentra marcado, tal como dice Husserl, por la intención de «volver a las cosas mismas».

Sartre viaja a Berlín con la intención de formarse en dicho campo y terminará haciendo suyas una serie de ideas y presupuestos filosóficos que posteriormente aplicará, consciente o inconscientemente, en la redacción de *El ser y la nada*. El primero de ellos es el concepto de *intencionalidad de la conciencia*, entendida ésta como una potencia que se realiza cuando entra en contacto con el mundo. La conciencia -en tanto que estructura intencional- siempre lo es de algo que no es ella misma, de tal modo que sólo podemos ser conscientes de nuestra existencia cuando algo nos advierte de que estamos ahí. Siendo esto así, la existencia es concebida como una especie de conato de apropiación de lo real, por cuanto es la realización de este impulso lo que permite a la conciencia constituirse como tal.

Sartre toma la realidad humana como punto de partida de la tarea filosófica, una realidad humana en que -en tanto que se encuentra mediada por la propia existencia- el modo en que se perciben los objetos del mundo y las situaciones reales dependen del sujeto que las está experimentando, dando lugar a una *subjetividad diferenciada*. En este aspecto, Husserl comienza a cuestionarse su propio planteamiento y termina apuntando a la idea de contenidos trascendentales que se encuentran en el Yo sin la necesidad de

una experiencia previa. Sartre discrepa y emprende su tarea filosófica con la redacción de *La trascendencia del ego*, donde realiza una defensa de la individualidad de la conciencia y una crítica al Yo trascendental. Nuestro autor no cree que puedan existir contenidos en la conciencia al margen de la experiencia existencial. Aparece también en este contexto, de un modo inevitable, la gran obra *Ser y tiempo*. Heidegger, del mismo modo que Husserl, reclama como método fundamental la fenomenología pero con una pequeña variación; mientras que Husserl centra sus esfuerzos en devolver a la filosofía el estatus que merece a través del método fenomenológico, Heidegger lo reclama para llevar a cabo el estudio sobre el objeto fundamental de la filosofía, el *ser*, por cuanto el sujeto no es conocedor en primera instancia, sino existente.

Cuando nos preguntamos acerca del *ser* inmediatamente posamos la mirada sobre el mundo de los objetos, el cual es recibido por la conciencia, que a su vez le otorga sentido. Llegamos así al concepto de *Dasein*, un estar-ahí que se conforma a sí mismo en el propio proceso de dar sentido al mundo. De este modo, no podemos sino afirmar que *la existencia precede a la esencia*, premisa fundamental que tomará existencialismo. Su propia mundanidad y su propia temporalidad son los dos primeros aspectos que aprehende la conciencia vacía una vez se encuentra arrojada al mundo, siendo ésta última la que revela ante ella no sólo la contingencia de su propia existencia sino también que ésta se encuentra mediada por el presente-pasado-futuro. El pasado y el futuro convergen en el presente gracias a dicha temporalidad, haciendo que la actualidad de cada conciencia esté condicionada por lo que ha sido o vivido. De este modo, la conciencia termina siempre por dirigirse hacia el futuro, con la esperanza de ser o vivir algo distinto de lo que en la actualidad es. Posiblemente sea este el punto en el que Sartre encuentra no sólo una ontología del ser humano sino la posibilidad de establecer un proyecto moral derivado de la misma, así lo reconoce en *Cuaderno III* cuando declara que «el problema de la moral es específicamente humano» y en tanto que tal debe resolverse atendiendo exclusivamente a lo que constituye mi mundo⁴.

Sea como fuere, Sartre se siente deudor tanto del método fenomenológico como de *Ser y tiempo* y se siente privilegiado, pues cree tener por primera vez los medios necesarios para llevar a cabo el desarrollo de *El ser y la nada*, una obra que supone la

⁴ Sartre vincula entonces los conceptos de *ser-en-el-mundo* con el de *ser-en-situación* que, como veremos, se convertirá en uno de los aspectos esenciales de su planteamiento moral.

culminación del recorrido sartriano por la fenomenología y que parte, de igual manera, del fenómeno de la existencia. Ésta nos produce angustia, por cuanto nos hace ser conscientes de nuestra propia temporalidad, de la contingencia de nuestro estar-en-el-mundo. Así queda descrito por Sartre en *La náusea*.

Un árbol rasca la tierra bajo mis pies con una uña negra. Me gustaría tanto abandonarme, olvidarme, dormir. Pero no puedo, me sofoco: la existencia me penetra por todas partes, por los ojos, por la nariz, por la boca... Y de golpe, de un solo golpe, el velo se desgarró, he comprendido, he visto.

La existencia se manifiesta en el sujeto como contingencia, la cual no trae consigo únicamente la consciencia de la muerte como inevitable; Sartre entiende también que no hay consciencia sin objeto, el cual debe ser aprehendido por la consciencia -que en un primer momento es *nada*- para que ésta pueda saberse a sí misma como existente. No obstante, los objetos del mundo ofrecen cierta resistencia a ser *conocidos*, de modo que la consciencia corre el riesgo de perder su trascendencia y terminar siendo un objeto más del mundo. Así, la consciencia situada en el permanente peligro de dejar de ser, termina considerando su existencia como un absurdo.

Sartre entiende el mundo como una estructura dual donde se encuentran el para-sí -la consciencia- y el en-sí -los objetos del mundo y su realidad-. La relación que mantienen ambos es una relación dialéctica, donde el para-sí se ve siempre impulsado a la aprehensión del en-sí, pues este proceso le permite constituirse como tal. En la relación de nuestra existencia con el mundo, dentro de este proceso, nos topamos de un modo inevitable con un factor que no sólo se presenta como algo distinto del para-sí sino que también se diferencia del mundo de los objetos, esto es, el *Otro*. Debemos sumar a la dificultad que ofrecen los objetos para ser conocidos por la consciencia, el hecho de que «desgraciadamente hay diversas conciencias»⁵, que también tienen un conato de dominio de la realidad; un fenómeno al que Sartre denominará *simultaneidad*.

El resultado es un mundo repleto de conciencias en el que cada una de las cuales necesita al mismo tiempo, para darse a sí misma consistencia ontológica, la aprehensión de la realidad, de todo lo que es diferente de sí. Siendo esto así, la relación entre los

⁵ Sartre, J.P., *Vérité et existence*, Gallimard, París, 1989, p. 17

distintos para-síes no puede sino ser problemática: sólo queda trascender o ser trascendido⁶. La segunda opción implica convertirse en parte del en-sí de otra conciencia que, al finalizar su proceso, se erige como la conciencia dominante, de modo que «la presencia del Otro plantea la necesidad de la negación de su mismo estar por cuanto está ahí como amenaza para el para-sí, cerrándose toda posibilidad de cooperación o encuentro»⁷.

La conciencia parte de una situación y de un proyecto, haciéndose a sí misma a la vez que actúa sobre los mismos ejerciendo su libertad. Toda conciencia es libre, no obstante «el verdadero límite de mi libertad está pura y exclusivamente en que otro me capte como objeto»⁸. Así, el punto de partida es un mundo donde las conciencias compiten por el dominio de la realidad circundante, que termina en el establecimiento de una única conciencia que se tiene a sí misma por absolutamente libre. La existencia de una única conciencia dominante implica que son su situación, su proyecto y su visión del mundo los que constituyen la realidad para el resto de conciencias -objeto-, imponiendo la subordinación de las mismas. Con ello, Sartre otorga un papel esencial al concepto del *proyecto* en la construcción de su discurso.

El proyecto se define por su carácter individual y su derivación temporal hacia el futuro, siendo aquello que nos impulsa hacia un objetivo que todavía no está presente. Se trata de un proceso que se manifiesta constantemente como una acción que va dirigida a alcanzar la plenitud del para-sí eliminando la *nada* que hay en su interior a través la aprehensión del en-sí. Dicho proceso, en tanto que se produce de un modo gradual, es esencialmente dialéctico y el para-sí nunca termina de alcanzar el fin en su acción y se ve abocado una y otra vez hacia un nuevo proyecto para alcanzar el fin. Éste último, en tanto que todavía no se encuentra realizado, supone también la capacidad de situarnos como una unidad en el continuo del tiempo. El proyecto, por cuanto se presenta una meta alcanzable en el futuro que dirige nuestras acciones, dota de sentido al pasado y al presente.

⁶ En un primer momento Sartre no contempla la opción de una multiplicidad de conciencias que posean el mismo nivel ontológico, pues entendía que ello suponía la desaparición de la alteridad.

⁷ Rodríguez, J.L., «Las teorías de la libertad en J.P. Sartre» en AA.VV., *Cuatro filosofías contemporáneas*, Conserjería de Cultura del Gobierno de La Rioja, Logroño, 1991, p.76

⁸ Sartre, J.P., *El ser y la nada*, Alianza, Madrid, 1984, p. 548

Por todo ello, Sartre entiende que es necesario un método de análisis de la subjetividad que abarque ambas perspectivas, dando lugar al psicoanálisis existencial⁹, que a diferencia del tradicional considera como esencial para el análisis de la subjetividad el proyecto y no el pasado. Éste primero analiza la subjetividad con base en el proyecto que desarrolla, siendo así el futuro quien arroja luz al análisis.

De este modo, la acción del sujeto que se encuentra motivada por el proyecto, la carencia de algo que todavía no es, y que a su vez se dirige hacia el futuro, no puede sino ser individual, en tanto que dicha carencia es una manifestación exclusiva del para-sí que la encarna. El universo en el que Sartre nos introduce a través de *El ser y la nada* tiene como características principales la individualidad y el hermetismo, por cuanto la presencia del Otro implica la existencia de un proyecto que no es el mío y que puede significar la aniquilación del para-sí como sujeto. El Otro supone una amenaza que termina con toda posibilidad de acción colectiva en un doble sentido: por un lado, la renuncia al propio proyecto supone la negación de la libertad subjetiva, la nadificación del para-sí en tanto que la libertad es «la textura de mi ser»¹⁰; por otro, en «el sólo hecho de afirmarme en mi libertad frente al otro, hago de él una trascendencia-trascendida, es decir, un objeto»¹¹.

Sartre entiende que la única manera de evitar la trascendentalización del para-sí es a través del ejercicio de su propia libertad, realizando de este modo una reivindicación de la libertad individual. La conciencia es absoluta e irremediamente libre en cualquiera que sea la situación, por consiguiente, la convivencia de los distintos para-síes se vuelve imposible en tanto que la propia potencia de las distintas conciencia se ve amenazada por la potencialidad del resto. Podríamos decir que conciencia y libertad son para Sartre dos caras de una misma moneda que es el sujeto, razón por la que sólo cabe en el mundo la presencia de una única conciencia dominante. Así, «toda conciencia es libre y, como consecuencia, sólo una conciencia es libre, cuestión que para Sartre no es

⁹ «Un método destinado a sacar a la luz, con una forma rigurosamente objetiva, la elección subjetiva por la cual cada persona se hace persona, es decir, se hace anunciar a sí misma lo que es». Sartre, *El ser y la nada*, p.597

¹⁰ *Ibidem*, pp. 464-465

¹¹ *Ibidem*, p. 404

contradictoria, pues en su base se halla el tema de la elección, que permite a la conciencia elegirse, libremente, como esencial o inesencial»¹²

Por todo cuanto hemos visto, el marco de *El ser y la nada* nos presenta una situación altamente complicada para el desarrollo de una ética intersubjetiva, ya que todas estas reflexiones desembocan inevitablemente en una moral absoluta. No obstante, en lugar de desarrollarla, vemos cómo Sartre termina por dar forma a su teoría del *homme seul*, la cual culmina con el rechazo de toda posibilidad de cooperación con el Otro, pues «cada persona no realiza más que una situación: la suya»¹³, tal y como veremos reflejado en *A puerta cerrada*.

¹² Aragüés, J.M., *El viaje del Argos*, Mira editores, Zaragoza, 1995, pp. 31-32

¹³ Sartre, J.P., *El ser y la nada*, p. 573

2.1. *A puerta cerrada*: teatro y alteridad

La elección de esta obra no es casual, existen varios motivos por los cuales hemos decidido situarla en el inicio de este recorrido. El primero de ellos y el más evidente, es la proximidad de la misma con los presupuestos teóricos y filosóficos de *El ser y la nada*, dado que la obra nos presenta el hecho de la *simultaneidad*, ofreciéndonos la oportunidad de ver cómo los distintos personajes se comportan ante la presencia del Otro. En segundo lugar, acudimos a ella en tanto que obra de teatro, pues muchas de las piezas teatrales sartrianas fueron pensadas en función de un objetivo filosófico y político, haciendo que la tarea del escritor vaya mucho más allá de la mera narrativa.

Cada época toma la condición humana y los enigmas propuestos a su libertad a través de situaciones particulares. (...) Me parece que la *labor del dramaturgo* consiste en escoger entre estas situaciones-límite aquella que expresa mejor sus preocupaciones y presentarla al público como la cuestión que se plantea a algunas libertades¹⁴

Si bien estas declaraciones son posteriores a la redacción y publicación de *A puerta cerrada*, resultan determinantes para nuestra elección, pues corroboran la fidelidad y el compromiso de nuestro autor con su pensamiento, mostrando en dicha obra su máxima preocupación del momento: «como verán, pues, las relaciones con los otros, el anquilosamiento y la libertad, la libertad como la faz opuesta y apenas sugerida, son los tres temas de la pieza»¹⁵.

Finalmente, el último motivo por el que decidimos incluir dicha obra y que se deriva del anterior, es el hecho de que se nos presenta no sólo como un reflejo de *El ser y la nada* sino también como el avance literario de una obra filosófica posterior, los *Cahiers pour une morale*. Tanto es así, que *A puerta cerrada* no es sino la puesta en práctica literaria del intento de acercarse al Otro llevando a cabo distintas estrategias, dos de las cuales serán rescatadas por Sartre y analizadas con más detenimiento unos años más tarde en los *Cahiers*. Es por ello que tomaremos como punto de partida del análisis la consideración de Garcin como Sartre, por cuanto es él mismo quien va mar-

¹⁴ Sartre, J.P., *Un teatro de situaciones*, Losada, Buenos Aires, 1979, p.16

¹⁵ *Ibidem*, p. 183

cando el desarrollo de la obra a través de los distintos intentos que realiza para colaborar con Inés y Estelle.

La primera y la segunda escena nos introducen rápidamente en el universo de la obra describiendo un lugar poco agradable, recargado, sin ventanas ni espejos, en el que no puedes dormir ni tampoco parpadear, donde las luces están siempre encendidas y los personajes se ven constantemente obligados a ser conscientes de la presencia de los demás. Asimismo, muestra elementos que si bien terminan por ser esenciales en el desarrollo de los acontecimientos, aparecen en un primer momento como un absurdo, transmitiendo una sensación de incertidumbre y sinsentido –como es el caso de la estatua, que aparece descrita como parte indispensable de la escenografía pero sin embargo es demasiado pesada y resulta inservible; o el del cortapapeles, siendo que no hay ningún libro en la habitación- que no sólo afecta a los personajes sino también al espectador, pues el infierno que se nos presenta y en el que se encuentran los personajes nada tiene que ver con nuestra idea de infierno. Sartre introduce desde el primer momento la situación-límite de la que hemos venido hablando, un único escenario y un único acto que simbolizan la angustia que provoca la existencia, en tanto en cuanto una vez tomas conciencia de ella no puedes escapar ni de la realidad ni de la presencia de los demás.

Muestra entonces a Garcin recién llegado al infierno y algo desubicado, acompañado únicamente del camarero. Durante toda la escena, el personaje muestra cierta curiosidad por conocer el lugar en el que se encuentra, por ser perfectamente consciente de su situación. «Miro a la situación de frente, no quiero que me salte encima por detrás, sin que pueda reconocerla»¹⁶. Todo parece tranquilo hasta la llegada de Inés, quien al contrario que nuestro primer personaje muestra absoluta indiferencia ante su situación y termina por cerrarse en banda, haciendo imposible la comunicación y la cooperación entre ambos. Garcin es consciente de la irremediable existencia de Inés y de la incomodidad que puede suponer su presencia para ella -es decir, es consciente de su situación- razón por la que lleva a cabo su primera estrategia de acercamiento y propone que ambos mantengan una relación de extrema *cortesía*, a lo que Inés responde: «no soy cortés»¹⁷.

¹⁶ Sartre, J.P., *A puerta cerrada*, Losada, Edición digital, librodot, p. 8

¹⁷ *Ibidem*, p. 13

La relación entre ambos comienza a ser tensa y no es hasta la entrada en escena de Estelle cuando Garcin pone en marcha su segunda estrategia, el *silencio*, derivada de la imposibilidad de llegar a entenderse unos con otros. Estelle entra en escena como si de un soplo de aire fresco se tratase, pero lejos de favorecer una relación cordial entre Garcin e Ines, hace que ambos se enfrenten aún más. La actitud de Garcin sigue guiada por la cortesía, hasta que los tres personajes empiezan a hablar de su muerte y a preguntarse por qué están ahí, juntos. Es aquí donde se produce un segundo enfrentamiento entre Ines y Garcin; mientras que el uno afirma que les ha reunido el azar, haciendo referencia a la contingencia del estar-ahí del sujeto, la otra niega toda posibilidad de azar en este encuentro y aboga por el hecho de que todo está previsto, negando así también la realidad de su situación y, por consiguiente, incurriendo en mala fe. Garcin muestra curiosidad por el razonamiento de Inés y le pregunta, ya que todo estaba previsto para su reunión, si sabe el porqué, a lo que Inés responde que no sabe nada. «Es preciso saberlo»¹⁸, replica Garcin, haciendo referencia a la importancia de ser conscientes de la situación. Ninguno de los tres es capaz de encontrar una respuesta satisfactoria, por lo que, inmediatamente, Inés llega a una conclusión; a falta de verdugo, «el verdugo es cada uno para los otros dos»¹⁹. Del mismo modo que han sido ellos mismos los que se han llevado allí, son ellos mismos los que han de juzgarse.

Es en este momento cuando Garcin opta por ignorar la situación y declara: «No seré el verdugo de ustedes (...) cada uno de nosotros tiene bastante que hacer consigo mismo»²⁰. Ésta segunda estrategia empleada por Garcin -Sartre- nos permite apreciar que todavía no hemos salido del universo de *El ser y la nada*, pues el aislamiento voluntario que intenta Garcin es propio del *homme seul*, quien cree que si no interviene en la situación ésta no tiene por qué afectarle. Se trata de un «individuo que se opone a la sociedad por la independencia de su pensamiento pero que no debe nada a la sociedad y sobre el que ésta no puede nada, porque él es libre»²¹.

Rápidamente observamos que este camino no lleva a ninguna parte, pues Garcin, quien ha sido el primero en proponer que cada quien permanezca en su rincón, no puede obviar la presencia de sus dos compañeras. «Es inútil que se arrincone en su canapé,

¹⁸ *Ibidem*, p. 21

¹⁹ *Ibidem*, p. 23

²⁰ *Ibidem*

²¹ Sartre, J.P., *Situations X*, pp. 176-177

está usted en todas partes»²², dice Inés a Garcin, quien decide finalmente, frente a la imposibilidad de abandonar su situación, que compartan las causas de su muerte. Una explicación lleva a la otra, hasta que finalmente se encuentran unos frente a otros «desnudos como gusanos»²³. Así, Sartre -Garcin-, intenta hacernos ver que cada uno de los allí presentes tiene también su propias razones que les impulsan a realizar una acción determinada²⁴ con vistas a su proyecto y que, posiblemente, lo más sensato sea la *ayuda* entre unos y otros. La tercera estrategia propuesta por Garcin también fracasa, acaba siendo rechazada por Inés, que no necesita ayuda ni tiene intención de ayudar.

Observamos por parte de Garcin un continuo intento de adaptarse a la situación presente, reconociéndose en ella y actuando con el principal objetivo de terminar con el conflicto entre las tres conciencias que allí se encuentran, cosa que nos permite atisbar – a su vez- un intento en Sartre de abandonar la idea de que la presencia del Otro desemboca necesariamente en conflicto. Así, lleva a cabo su última estrategia, el intento de establecer entre ellas un *vínculo* a raíz de su confesión, pero Inés de nuevo se niega en rotundo. Estelle, por el contrario, reclama la ayuda de Garcin, que en este caso consiste en quererla, pero Inés, irritada y desesperada por el simple hecho de pensar en estar presente mientras esto sucede, les suplica que se detengan. Tras una breve conversación en la que Garcin resulta ser finalmente un cobarde, éste, incapaz de soportar dicha etiqueta, decide marcharse pero no puede, «la puerta está cerrada»²⁵. Una vez más termina adaptándose a su situación y vuelve a reconocerse en ella, afirmando que lo acepta *todo*. Seguidamente, la puerta se abre.

²² Sartre, J.P., *A puerta cerrada*, p. 29

²³ *Ibidem*, p. 30

²⁴ «El acto, en efecto, es lo que por definición escapa a la psicología; es en primer lugar una empresa libre, es decir que no cabe la discusión sobre la naturaleza y la extensión de la libertad; pero si la libertad existe debe, por lo menos, estar presente en la composición de un acto, que es algo que se emprende, que tiene un fin que se proyecta, que ha sido concertado (...) Por otra parte, dichos actos nos llevan siempre más allá del plano psicológico puesto que hay una vida moral; cada acto trae consigo sus propios fines y su sistema de unificación. Quien realiza un acto está persuadido de que tiene razón para realizarlo; en consecuencia, de hecho, no nos encontramos en el plano de los actos sino en el del derecho puesto que cada individuo que actúa en una pieza, partiendo del hecho de que tiene una empresa que realizar y que dicha empresa debe ser llevada a buen fin, la justifica mediante razones, se da razones para emprenderla. A partir de aquí estamos ya en el plano real del teatro, donde no se trata de saber qué pasa en las conciencias sino de considerar los derechos que se enfrentan (...) a la vez, el espectador de simple testigo pasa simultáneamente a atribuirse la nueva actitud de juez moral (...) casi siempre, aquel a quien de entrada se lo consideraba equivocado de pronto se revela que él también, aunque sea parcialmente, tiene su razón» Sartre, J.P., *Un teatro de situaciones*, pp. 23-24

²⁵ Sartre, J.P., *A puerta cerrada*, p. 50

Garcin podría escapar de la situación expulsando a Inés de la habitación, que está siendo empujada por Estelle, pero una vez *ha visto* no puede. Es por ello que decide cerrar la puerta y volcar sus últimos esfuerzos en intentar convencer a Inés de que no es un cobarde. El empeño de Garcin no sirve para nada, a pesar de todas sus razones Garcin es un cobarde porque Inés quiere que así sea. Del mismo modo, Garcin ejerce su poder sobre Inés abalanzándose a los brazos de Estelle, pero Garcin sólo podría ayudarla si ignorara su situación, si no tuviera en cuenta la presencia de Inés.

Este tira y afloja durante toda la obra, el hecho de que los distintos proyectos de las conciencias se vean afectados por la inevitable presencia de los demás, es lo que lleva a Garcin a afirmar que «no hay necesidad de parrillas; el infierno son los otros»²⁶. Estelle, desesperada, decide matar a Inés con el cortapapeles, pero su propia condición de muertos hace que el intento sea en vano. Así, Garcin, rendido ante realidad de una situación donde el conflicto es una constante, concluye «pues bien, continuemos»²⁷.

Como hemos podido observar durante el transcurso de la obra, *A puerta cerrada* constata muchas de las ideas que Sartre había desarrollado con anterioridad en *El ser y la nada*. Si bien no podemos ignorar esta actitud inicial de Garcin -que en última instancia no es otra que la del propio Sartre- la cual muestra un continuo empeño por superar los planteamientos más individualistas de dicha obra, tampoco podemos dejar pasar el hecho de que éste, finalmente, termina derrotado ante la potencia del mundo. Garcin, abanderado de la buena fe y la autenticidad, argumenta a Inés que «se es lo que se quiere»²⁸ y a pesar de intentar adaptarse constantemente a la situación modelando su subjetividad, el Otro siempre termina suponiendo un problema. Pese a realizar mediante el establecimiento de una situación común un último intento de acercamiento a Inés y Estelle -lo cual supone un atisbo de intento de intersubjetividad-, Garcin termina la obra personificando la impotencia de la acción del sujeto frente a la rotundidad de la realidad que nos rodea y la dificultad de llegar a entenderse con el Otro.

Esta actitud es lo que impide finalmente a Garcin -Sartre- superar el universo hipersubjetivo que había erigido en *El ser y la nada*. No obstante, gracias a la obra que

²⁶ *Ibidem*, p. 55

²⁷ *Ibidem*, p. 56

²⁸ *Ibidem*, p. 53

trataremos a continuación, podemos afirmar que la frase final de *A puerta cerrada* no es en vano y que Sartre comprende la necesidad de continuar buscando nuevas estrategias intersubjetivas que no dependan en primera instancia de la conversión moral de todas las conciencias a la vez -pues mi conversión no garantiza la del Otro, como hemos podido apreciar a través de la relación entre Inés y Garcin- y la dificultad de llegar al terreno de la intersubjetividad por este camino.

3. *Cahiers pour une morale*: un abismo inexistente

Ya en el primer apartado hemos hecho referencia al papel tan importante que juegan los *Cahiers* en el desarrollo de la moral sartriana, no sólo por el hecho de que -a posteriori, con su carácter póstumo- nos permitan tender un puente entre dos etapas tan diferenciadas, sino también -teniendo en cuenta el momento de su redacción- por mostrar la existencia de una verdadera intención en Sartre de ir un paso más allá de los presupuestos hipersubjetivistas de *El ser y la nada*.

No obstante, el problema del Otro no está solventado todavía, pues tal y como hemos podido apreciar en *A puerta cerrada*, la situación de cada conciencia se encuentra mediada por la presencia de los demás. Sartre es consciente de que, con base en el análisis de la conciencia que había desarrollado previamente en *El ser y la nada*, el desarrollo de una moral colectiva resulta imposible y -teniendo en cuenta el irremediable conflicto que supone dicha lectura- termina por declarar «todas estas preguntas, que nos remiten a la reflexión pura y no cómplice, sólo pueden hallar respuesta en el terreno moral. Les dedicaremos próximamente una obra»²⁹. Así, tomando como punto de partida la presencia del Otro y la evidencia de que éste influye en la situación de la conciencia, comienza la redacción de los *Cahiers pour une morale*, donde se aprecia una continua puesta en cuestión de sus propias ideas, con el objetivo de ajustar la teoría a su actual práctica social y política.

Por todo ello, antes de continuar cabe hacer aquí una pequeña matización: mientras que en *A puerta cerrada* encontramos únicamente la exposición del problema que supone el encuentro con el Otro -la puesta en escena de la simultaneidad- que concluye con Garcin entrando de nuevo en esta circularidad infinita que es la condena de estar con el Otro, los *Cahiers* buscan con más intensidad soluciones frente a dicho problema, aceptando y comprendiendo que la presencia del Otro es a su vez fundamental e inevitable. Esta pequeña diferencia entre ambas obras supone un gran avance con vistas al posterior desarrollo de la moral y filosofía de Sartre, haciendo que la distancia entre las mismas no sea sólo temporal sino también teórica. Por un lado tenemos un Sartre que, a

²⁹ Sartre, *El ser y la nada*, p. 648

través de Garcin, sigue preso de sus anteriores ideas y termina resignado ante una realidad en la que el sujeto nada puede frente a la potencia del mundo, por otro, nos encontramos ante un texto en el que comienza a tener en consideración la importancia del sujeto en tanto que capaz de modificar y redirigir su situación, haciendo de los *Cahiers* un modo de escapar de la circularidad de *A puerta cerrada*.

No debemos olvidar que se trata de una obra póstuma y fragmentaria, donde las vacilaciones, idas y venidas de nuestro autor a lo largo del texto son abundantes. Sin embargo, ello nos invita todavía más a ahondar en estas páginas, pues la propia (des)estructuración de la obra nos permite, a través de su lectura, no sólo salvar éste abismo que finalmente se revela como inexistente, sino también la posibilidad de realizar éste recorrido con el propio Sartre, por cuanto nos muestran la evolución -tanto teórica como práctica- de su pensamiento, que parte -del mismo modo que en *A puerta cerrada*- de los presupuestos filosóficos de *El ser y la nada* y, no obstante, termina sugiriendo la posibilidad de desarrollar un proyecto colectivo que, a su vez, no suprima la diversidad de las subjetividades ni sus proyectos individuales.

Aquello que permite hablar de una evolución en los *Cahiers*, a pesar de que en ellos no exista un orden sistemático, es la posibilidad de identificar tres vías distintas en el desarrollo interno de la obra, tal y como se plantea en *El viaje del Argos*. En estas tres vías, que corresponden a tres posibles maneras de acercarse al Otro, podemos observar cómo Sartre va planteando nuevas posibilidades teóricas que se ajustan, de un modo cada vez más acertado, a la práctica política y social del momento. Así, mientras que la primera de ellas se encuentra en perfecta sintonía con sus planteamientos más subjetivistas, la tercera termina desmarcándose completamente de dicho horizonte filosófico, dando paso a la posibilidad de pensar la conciencia en clave colectiva.

3.1. Una moral para el *homme seul*

El desarrollo de esta primera opción parte de las mismas consideraciones que tenía respecto al Otro en *El ser y la nada*. La simultaneidad de las conciencias lleva a Sartre a afirmar en esta obra que «el conflicto es el sentido originario del ser-para-otro»³⁰ por cuanto cada conciencia, a través del ejercicio de su libertad, tiene como principal objetivo la realización de su proyecto individual. De este modo, una conciencia que considere a otra y a su proyecto como inesenciales para la realización del propio empleará cualesquiera que sean los medios para llegar a su objetivo, y es aquí donde nuestro autor comienza a reflexionar sobre la *violencia*, pues ésta «no es un medio entre otros de alcanzar el fin, sino la elección deliberada de alcanzar el fin a través de cualquier medio»³¹.

La violencia, como fin en sí misma, es la herramienta que emplea la conciencia para afirmarse como esencial frente al *resto de la realidad*; pues en este momento ni siquiera el mundo circundante supone un límite para la acción, por cuanto para dicha conciencia únicamente se presenta como necesaria la consecución de su propio fin. Así, la violencia termina por ser constitutiva de la subjetividad -que todo lo puede a través del ejercicio de su libertad- y fin en sí misma, en tanto en cuanto se revela como la herramienta más eficaz para que dicha subjetividad se realice. Como consecuencia, la acción colectiva entendida como una colección de proyectos individuales resulta imposible y, del mismo modo, la violencia termina con los límites de actuación de la subjetividad, haciendo que ésta sea únicamente pura libertad en acción.

Esta propuesta, se presenta como una deriva de las teorizaciones de *El ser y la nada*, por cuanto se trata de una respuesta a la imposibilidad de la coexistencia entre las conciencias. Si «el infierno son los otros», el Otro debe ser reducido a mera condición de objeto. Así, la subjetividad per se violenta siempre considera al Otro como inesencial en relación a su propio proyecto y termina queriendo su destrucción para poder constituirse como conciencia dominante. Se trata de un planteamiento que presenta los medios por los que puede llevarse a cabo un proceso de totalización. Teniendo en cuenta la de-

³⁰ *Ibidem*, p. 499

³¹ Sartre, J.P., *Cahiers pour une morale*, Gallimard, París, 1983, p.180

finición del *ser* que plantea en *El ser y la nada*, Sartre únicamente reflexiona acerca del método más efectivo a través del cual una única conciencia reduce a las demás a mera condición de objeto, a saber, la violencia.

El resultado es un mundo en el que existe una jerarquización ontológica, donde sólo la conciencia dominante conserva su libertad, su situación y su proyecto, es decir, su esencia. No obstante, este hecho presenta una contradicción; si «la libertad es la textura de mi ser», el violento no puede destruir del todo al Otro y convertirlo del todo en un objeto, pues éste necesita de un pequeño resquicio de libertad en el resto de subjetividades para que éstas puedan subordinarse libremente, reconociéndole así como conciencia dominante. Ésta última, haciendo que el resto de cosas se revelen como verdaderamente inesenciales está terminando también consigo misma, pues si lleva hasta las últimas consecuencias el proyecto totalizador no quedarán conciencias que puedan reconocerla. Por consiguiente, en tanto que la violencia se presenta como medio para dicho proyecto, su finalidad misma no es otra que destruir la alteridad, por cuanto es incompatible con él la existencia de conciencias-otras que respeten el valor de sus proyectos individuales. No sucede así con la existencia de conciencias-objeto, que todavía conservan la libertad justa pero necesaria para que la conciencia dominante pueda ejercer como tal. Si, por otro lado, la conciencia-otra decide no subordinarse y priorizar su proyecto, la única salida es un enfrentamiento entre las dos que sólo puede terminar con la destrucción de una de ellas.

Es la conciencia dominante la que, finalmente, termina a través de la violencia con las contradicciones entre la diversidad de las subjetividades, por cuanto éstas toman como proyecto el de aquélla. La violencia, independientemente de quién la ejerce y quién la acepta, resuelve -dentro del universo de *El ser y la nada*- el problema de la simultaneidad apelando a la subordinación del resto de subjetividades ante una sola, que impone su proyecto.

Sin embargo, no podemos obviar el bagaje sartriano con respecto a la violencia, cosa que le lleva a entrar en contradicción consigo mismo, pues la dirección que toma esta reflexión no gusta a Sartre en absoluto. «La violencia es la violencia de la gue-

rra»³², razón por la que -pese a que el ejercicio de la misma se presente como el medio más eficaz para llevar a cabo esta propuesta totalizadora- las valoraciones de Sartre con respecto a la violencia y al violento son negativas. Si bien en el texto no encontramos un rechazo explícito de la violencia en las relaciones intersubjetivas, Sartre comienza a cuestionarse precisamente si «todos los medios son buenos cuando son eficaces»³³, si la violencia, pese a garantizar el proceso de totalización, es legítima.

Es así como llegamos a una segunda vía que se encuentra enfrentada a la que acabamos de presentar, por cuanto la práctica política que Sartre estaba llevando a cabo en este momento, así como el propio rechazo que provocaba en Sartre la violencia en sí misma, le impiden aceptarla como solución definitiva. De igual manera, Sartre irá dejando cada vez más atrás la filosofía de *El ser y la nada* dando lugar a consideraciones que tienen que ver con la posibilidad de colaboración con el Otro, tal y como veremos a continuación.

³² Aragüés, J.M., *Op. cit.*, p. 37

³³ Sartre, J.P., *Las manos sucias*, Madrid, Alianza, 1981, p. 182

3.2. Una moral para el *proyecto*

Hasta el momento, independientemente de quién se impone y quién opta por la subordinación, sólo se ha hecho referencia a la posibilidad de existencia de un único proyecto, pues la conciencia dominante termina con la «diversidad en la superficie del ser»³⁴ a través del proceso de totalización, haciendo que exista únicamente un fin. Sin embargo, con esta segunda vía, Sartre presenta la posibilidad de colaboración entre las distintas conciencias, lo que conlleva un proceso de destotalización en conciencias del mismo nivel ontológico. Así, se enfrenta a sus anteriores posiciones herederas de *El ser y la nada*, por cuanto ello implica que no existe un proyecto, una situación y una libertad exclusivamente, sino distintos proyectos que son respetados por la multiplicidad de subjetividades, donde cabe la posibilidad de una acción común entre conciencias en la que cada una conserva su libertad y reconoce la del Otro; todo ello, a través de la *llamada*.

Esta segunda vía que Sartre desarrolla en los *Cahiers* actúa en pro de la diversidad mediante el reconocimiento de la libertad y el respeto de los proyectos ajenos. En la llamada está implícito el *valor* de cada uno de ellos, por cuanto sólo el reconocimiento del mismo en mi propio proyecto por parte de la conciencia-otra permite que ésta respete mi fin, dando lugar la unión libre entre las dos. De tal manera que «yo establezco en principio que todo fin tiene valor y que toda actividad humana está frecuentada por el valor. *Establezco también que es mejor siempre que un valor, fuera cual fuera, sea realizado en el mundo*»³⁵.

Así, nos encontramos ante una multiplicidad de conciencias en el mundo que, lejos de enfrentarse entre ellas, se comprometen con su propio proyecto, el cual no resulta un impedimento para la realización del propio. La violencia se vuelve innecesaria y los medios para alcanzar el fin de la destotalización terminan siendo la *ayuda* y la *colaboración*, de modo que la relación con el Otro no pasa necesariamente por la alienación sino que está mediada por el respeto y la tolerancia del proyecto ajeno en tanto que se reconoce la legitimidad del mismo.

³⁴ Sartre, J.P., *Cahiers pour une morale*, p. 334

³⁵ *Ibidem*, p. 90

Se trata de una ayuda mutua a sabiendas de la diferencia³⁶, donde la relación que la conciencia tiene con el proyecto ajeno es de aceptación y no de apropiación, pues éste posee valor en tanto en cuanto no es un objeto quien lo plantea, sino una conciencia libre en situación. Así, colaboro en con el Otro en *su* proyecto modificando la situación para que éste pueda operar en ella y, finalmente, conseguir su fin. Si bien la acción es común, los intereses no son compartidos por cuanto «este fin es el fin del Otro, que yo no quiero sino en cuanto que el Otro lo quiere»³⁷; y en tanto que «libertad ajena que está en dificultades»³⁸, ayudo al Otro en la consecución de su fin, pues la libertad de cada conciencia para decidir su proyecto prevalece ante todo.

Querer que un valor se realice no porque sea mío, no porque sea valor, sino porque es valor para alguien sobre la tierra; querer que los otros hagan existir ser en el mundo incluso si por principio el desvelamiento existencial así realizado me es robado, hacer que un porvenir multidimensional venga perpetuamente al mundo, reemplazar la totalidad cerrada y subjetiva como ideal de unidad por una diversidad abierta de escapes que se apoyen los unos sobre los otros, es establecer que en todo caso la libertad vale más que la no libertad³⁹

Hasta ahora hemos visto dos respuestas radicalmente distintas ante la presencia de múltiples conciencias en el mundo, todas ellas potencialmente libres, que actúan a favor de su proyecto individual. La llamada se aleja del terreno de la violencia y supera así el planteamiento anterior, presentando una realidad destotalizada donde cada conciencia se encuentra en el mismo nivel ontológico y, en tanto que conserva su libertad, puede ejercerla para reconocer el valor del proyecto ajeno y ayudar al Otro en su realización, haciendo que el conflicto sea, al menos, contingente.

Si bien esta segunda opción rompe con muchas de las consideraciones con respecto a la presencia del Otro que se encuentran en *El ser y la nada* y muestran la voluntad de superación de las mismas del propio Sartre, la prioridad que sigue otorgando al proyecto le impide terminar del todo con el conflicto. En la primera, la conciencia do-

³⁶ «La llamada es desde un principio reconocimiento de la diversidad». *Ibidem*, p. 285.

³⁷ Aragüés, J.M., *Op. cit.*, p. 56

³⁸ Sartre, J.P., *Cahiers...*, p. 291

³⁹ *Ibidem*, p. 292

minante impone su proyecto individual al resto, llevando a cabo un proceso de totalización; en la segunda, pese a la aparición de la ayuda y la colaboración entre conciencias a través del reconocimiento del valor del proyecto ajeno, la idea subyacente es la reivindicación de la importancia de todos y cada uno de estos proyectos, por cuanto son conciencias libres quienes los encarnan.

Así, cabe la posibilidad de que una conciencia libre -a la que siempre le es inherente el conato de perseguir su fin- rechace el reconocimiento de la existencia de valor en el proyecto ajeno, pues en dicho reconocimiento se encuentra implícita la libertad de aquella conciencia que, en un momento dado, puede mostrar su oposición frente al proyecto-otro que le es ajeno, negando su ayuda para la realización del mismo y dando lugar, de nuevo, al conflicto. Tal es el caso de Inés en *A puerta cerrada*, que se niega rotundamente a colaborar con Garcin.

Por todo ello, la defensa de una realidad destotalizada supone un problema: el hecho de que todas las conciencias, *simultáneamente*, deben convertirse a la moral de la ayuda y la colaboración, y basta con que una de ellas se resista para que la universalización de la propuesta no sea posible y, por consiguiente, vuelva la imposición de una conciencia sobre otra. Sartre, consciente de dicho inconveniente, comienza a centrar su pensamiento en otros factores importantes dentro de las relaciones con el Otro, como Libertad o la Historia, y es así como llegamos a tercera y última vía de los Cahiers, que muestra, una vez más, la voluntad sartriana por hallar una solución al conflicto entre las conciencias que comparten su *estar-en-el-mundo*.

3.3. Una moral para la *situación*

A raíz de profundizar en las cuestiones que acabamos de anunciar, Sartre comienza a encontrar una serie de inconvenientes que le impiden encontrar una respuesta satisfactoria al problema de la intersubjetividad. De tal manera que, si bien es posible hallar una tercera vía en los Cahiers, ésta no se encuentra de una forma explícita en la obra, sino que se deja entrever a través de las críticas y las consideraciones que tiene nuestro autor con respecto a sus propuestas precedentes.

La primera vía provoca en Sartre un rechazo por dos cuestiones fundamentales. Por un lado, las formas de relación con el Otro, que, a costa de terminar con el conflicto, terminan también con la individualidad de cada conciencia mediante la imposición de una de ellas como dominante, que impone su proyecto. El fin de la conciencia dominante se vuelve esencial para el resto, terminando así con la diversidad y la posibilidad de una convivencia entre conciencias que se tengan a sí mismas como iguales. Por otro, los medios a través de los cuales dicha conciencia se impone, pues, como ya hemos mencionado anteriormente, que la violencia sea el medio más eficaz no implica que sea el mejor.

La segunda vía, a pesar de que supone un gran avance con respecto a la anterior, también presenta una serie de dificultades que Sartre no puede obviar, y es precisamente gracias a estas reflexiones que comienza a plantear nuevas derivas que desembocarán, años más tarde, en la redacción de la *Crítica de la razón dialéctica*. En primer lugar, el hecho de que, si bien existe la posibilidad de una acción común a través de la llamada, ésta no implica que surjan entre las subjetividades intereses compartidos, pues la ayuda siempre se da con vistas a hacer posible la realización del fin de Otro. De tal modo que la colaboración entre conciencias es temporal y contingente; temporal en tanto que la duración de esta colaboración está limitada por la consecución del proyecto ajeno, contingente debido a su carácter de reciprocidad.

«Si algo define a la llamada es su carácter recíproco, reciprocidad que no es necesaria, sino *libre*, con el peligro que ello implica para la conciencia que decide dar el

primer paso»⁴⁰. Este peligro es la posibilidad de rechazo por parte del Otro, por cuanto la llamada, mediante el reconocimiento de una práctica ajena que ha de ser respetada, está reconociendo también la libertad de cada conciencia para declinar la propuesta de colaboración. Este rechazo hace que la conciencia que se ha reconocido necesitada de ayuda pierda su libertad, pues con él se reafirma la potencia de la libertad del Otro sobre la suya.

En segundo lugar, «la utopía es que la conversión de todos a la vez, siempre posible, es la combinación menos probable»⁴¹. Sartre también reconoce las limitaciones de este planteamiento en la dificultad de la conversión simultánea de todas las conciencias a la moral, puesto que siempre cabe la posibilidad de rechazo y es suficiente con que una sola conciencia se niegue a colaborar, para que el conflicto y la dominación final de una de las conciencias sobre la otra surjan de nuevo.

Pese a todos estos obstáculos Sartre no se resigna y continúa buscando soluciones. Así, comienza a apuntar hacia lo que podría ser otra alternativa, que respete los intereses de las distintas conciencias y, a su vez, consiga que éstas se aúnen para la realización de un objetivo común sustancial a todas ellas. Así, la unión de las mismas con vistas a colaborar en la consecución del fin ajeno supondría que en última instancia la acción de las distintas conciencias está enfocada hacia la misma dirección, por cuanto el proyecto del Otro y el mío, son el mismo.

Partiendo de este último análisis, Sartre hace referencia a una «fusión real y ontológica de todas las conciencias en una»⁴², de tal manera que comienza a ser posible identificar en el discurso una firme convicción por la necesidad de dejar atrás el subjetivismo de su etapa fenomenológica y centrarse en nuevas condiciones de posibilidad para la unión entre distintas conciencias; por cuanto esta reflexión implica que, en primer lugar, se debe actuar sobre la situación de cada conciencia, pues la dificultad para la conversión moral de las mismas se halla precisamente en la pluralidad de situaciones, que son las que determinan la acción de cada una de las subjetividades.

⁴⁰ Aragüés, J.M., *Op. cit.*, p. 75

⁴¹ Sartre, J.P., *Cahiers pour une morale*, pp. 54-55

⁴² *Ibidem*, p. 95

Si bien la intención de Sartre con estas páginas era, en última instancia, llevar a cabo la redacción de un tratado sobre la Moral, las reflexiones acerca de la misma que se encuentran en el texto no se dan de forma aislada, sino que siempre se encuentran en relación con consideraciones que Sartre ha hecho con respecto a otros temas, como el Otro o la Libertad. Así, del mismo modo que encontramos tres líneas teóricas diferenciadas a lo largo de la obra, encontramos también tres posiciones distintas con respecto a la moral.

La primera de ellas, situada en el marco de *El ser y la nada*, hace referencia a la moral como absoluto en dos sentidos. Por un lado, se refiere a una moral de la fuerza, por cuanto se busca la totalización de las conciencias a través de una única conciencia que, utilizando la violencia, termina erigiéndose como dominante. Por otro, se hace referencia a la imposibilidad de que exista una alternativa moral, por cuanto la conciencia dominante es la única que conserva la condición de sujeto, con todo lo que ello implica. El permanente conflicto entre las conciencias determina unas relaciones violentas entre las mismas que hacen que hablemos, dentro de esta primera vía, de una moral absoluta.

En segundo lugar, en el contexto de la llamada, la elección moral es exclusiva de cada sujeto, pues dependiendo de la situación en la que cada uno se encuentre -la cual, del mismo modo que el proyecto, ha de ser respetada por el resto- éste responderá de un modo u otro. La situación determina la potencialidad de las acciones de la conciencia, que siempre están enfocadas al propio proyecto, de tal modo que nunca se da ni acción común ni moral colectiva, pues ambas dependen de la situación de cada una de ellas. Si bien con esta reflexión nos encontramos ante una moral del individuo que ante todo prioriza el proyecto propio y nunca llega a ser compartida con el Otro, Sartre abandona la idea de la moral como absoluto y se percató de que la destotalización de las conciencias también acarrea una serie de dificultades que han de ser superadas.

Finalmente, dada la preocupación de Sartre por los problemas que la anterior propuesta supone, se entrevé un intento de realizar un discurso moral que consiga una práctica colectiva a través de un proyecto colectivo. A cada conciencia le es inherente el conato de superar una situación dada, a través de su proyecto y mediante el ejercicio de su libertad, de tal modo que si la conciencia se encuentra despojada de su situación no

tiene posibilidad de acción, la cual a su vez está dirigida por la moral. Así, queda manifestada la imposibilidad de abstraer la moral del contexto, pues ésta responde a la situación de cada conciencia. «La moral exige la unidad orgánica de la conciencia con su situación, puesto que, desaparecida la situación, desaparece la conciencia»⁴³. Por todo ello, Sartre finalmente se percata de que la conversión moral necesita de una relectura de la situación, con el objetivo de poder hallar un fin común para todas las conciencias.

Existe una gran diferencia con lo planeado hasta el momento pues, si bien la temática del *nosotros-sujeto*⁴⁴ -presente en *El ser y la nada*- apunta a la posibilidad de una coincidencia entre las conciencias, lo hace de un modo muy superficial, por cuanto esta coincidencia nunca es ontológica. De tal modo que, el hecho de que exista un fin que sea trascendente a todas las subjetividades, es lo que realmente permite a Sartre dar un paso más allá y hablar de una moral colectiva. El Otro deja de suponer una amenaza y pasa a ser aquél con quien colaboro en vistas a un objetivo común, lo que permite una retotalización de las conciencias que, a su vez, respeta la individualidad de cada una de ellas, en la que encontramos como base el establecimiento de una situación común.

A pesar de haber realizado un recorrido más o menos ordenado por la obra, lo que realmente hallamos es un Sartre totalmente desconcertado con el devenir de sus propios pensamientos, que se cuestiona a sí mismo constantemente y nunca se encuentra satisfecho con el resultado de sus reflexiones. El dilema sobre la moral todavía no está resuelto, pero los *Cahiers pour une morale* se revelan como esenciales para el posterior desarrollo de la *Critique*, por cuanto suponen el abandono del universo filosófico de *El ser y la nada*. Asimismo, el hecho de que Sartre concluya esta obra dejando atrás la priorización del proyecto y se centre en la situación, le permite acceder a una idea estaba presente en su vida pero que, sin embargo, no se había manifestado en su pensamiento hasta estos momentos, la idea de *compromiso*.

⁴³ Aragüés, J.M., *Op. cit.*, p. 86

⁴⁴ Sartre, J.P., *El ser y la nada*, p. 576

4. La idea de *compromiso*

Llegados a este punto nos vemos en la necesidad de alterar el orden cronológico de las obras que el trabajo había seguido hasta ahora, con el propósito de recuperar dos temas que, pese a haber sido tratados someramente en la introducción, requieren de nuestra especial atención, pues con el paso del tiempo se han revelado como determinantes dentro del desarrollo de la filosofía sartriana para que finalmente ésta desembogue en la idea de *compromiso*.

El primero de ellos, que ya había sido mencionado, es la guerra. El paso de la Segunda Guerra Mundial provoca en Sartre el abandono del individualismo, caracterizado por la figura del *homme seul*. La realidad que nos rodea es contingente y azarosa -tal como nos muestra en *A puerta cerrada* a través de Garcin-, pero antes de guerra la conciencia aparece como libertad absoluta que nada debe a nadie y desarrolla su vida de forma aislada, sin considerar que dicha realidad puede ser el resultado de una suma de acontecimientos de los cuales cada una de ellas ha de responsabilizarse.

Antes de la guerra me consideraba simplemente como un individuo, no veía en absoluto el lazo que había entre mi existencia individual y la sociedad en la que vivía (...) era <el hombre solo>, es decir, el individuo que se opone a la sociedad por la independencia de su pensamiento pero que no debe nada a la sociedad y sobre el que ésta no puede nada, porque él es libre. Ésta es la evidencia sobre la que he fundado todo lo que pensaba, todo lo que escribía y todo lo que vivía antes de 1939. Durante toda la preguerra no tenía opiniones políticas y, desde luego, no votaba.⁴⁵

Estas declaraciones dan cuenta de las posiciones más individualistas de Sartre que pueden ser rastreadas en *El ser y la nada*, pero también ponen de manifiesto la toma de conciencia de Sartre con respecto a ellas. Muestran una reflexión tan honesta como inevitable, pues «hasta entonces -cuenta Sartre- me creía soberano e hizo falta que, por la movilización, me encontrara con la negación de mi propia libertad para que tomara

⁴⁵ Sartre, J.P., *Situations X*, pp. 176-177

conciencia del peso del mundo y de mis lazos con todos los demás y de todos los demás conmigo»⁴⁶.

Sartre, inesperadamente, se vio atravesado por la potencia del mundo que le rodeaba, sobre el que nada pudo hacer para evitar su reclusión. Ello le lleva a todas las consideraciones con respecto al Otro que ya hemos tratado, así como a la idea en los *Cahiers* de totalización de lo real a través de una conciencia dominante. No obstante, pese a que en un primer momento todavía observamos cierta reticencia con respecto a reconocer la realidad de los acontecimientos, la evolución de su pensamiento plasmado en obras posteriores, muestra que la experiencia de la guerra resultó determinante no sólo para su evolución filosófica sino también para su posterior práctica política, pues finalmente se percata de que, inevitablemente, la realidad que le envuelve condiciona su propia situación y no queda otro remedio, hay que comprometerse.

Todo ello lo podemos observar en la tercera vía de los *Cahiers pour une morale*, que si bien no son más que pequeños esbozos a los que Sartre ni siquiera llega a dar forma, muestran a nuestro autor con la intención de construir un proyecto colectivo que supere los límites de la subjetividad y se construya con base en una situación común; lo que a su vez puede extrapolarse a su práctica política, pues al mismo tiempo que Sartre estaba finalizando la redacción de los *Cahiers* funda la organización política *Rassemblement Démocratique Révolutionnaire*. El momento histórico en el que Sartre se encuentra es determinante en la deriva de su pensamiento, pues éste acompaña en todo momento a sus prácticas sociales y políticas intentando ajustarse a ellas. Así, su propia situación es la que le hace apostar por una retotalización de las conciencias a través de una moral colectiva, como en este caso podría haber sido el Partido.

La desavenencia entre el Sartre que hemos estado tratando y el Sartre con el que ahora nos encontramos es evidente. Dejando atrás la visión del Otro como una amenaza, comienza a plantearse la posibilidad de una acción común, lo que le lleva a una consideración distinta del proyecto -pues éste deja de ser individual y soberano- y a la priorización de la situación respecto al mismo, en tanto que el compromiso no es posible sin tener en cuenta la situación, la cual debe ser común, ya que es gracias a la toma de con-

⁴⁶ *Ibidem*, p. 180

ciencia de la misma que las conciencias pueden actuar sobre ella de forma efectiva y moral.

El hecho de que el factor histórico-político nunca puede ser del todo obviado por Sartre ha quedado manifiesto. No obstante, resulta bastante complicado atender con la importancia y la precisión que merece todos y cada uno de los factores que jugaron un papel importante en el desarrollo de la obra sartriana, así como en la idea de compromiso. Intentaremos dar cuenta de aquellos que, a nuestro juicio, parecen los más relevantes a la hora de llevar a cabo la empresa moral. Es por ello que concluimos haciendo referencia a su amistad con Maurice Merleau-Ponty, pues ambos, junto a Simon de Beauvoir, fundaron la revista *Les temps modernes*. Poco a poco, Sartre se irá imponiendo una revisión de sus principios puramente existencialistas, para llegar al convencimiento de que la filosofía no puede culminar si no es en un planteamiento ético-político.

Merleau-Ponty, a pesar de acercarse muy pronto a la izquierda comunista, tenía una relación un tanto conflictiva con el marxismo, y en estos momentos Sartre había comenzado su aproximación al mismo. Sartre dice de Merleau-Ponty que fue su guía, mediante quien descubre en el marxismo las herramientas necesarias para llevar a cabo un análisis de la situación. Del mismo modo, gracias a la lectura de *Humanismo y terror*- una obra cuya tesis principal viene a decir que el *terror* se ha convertido en la historia en el elemento indispensable para los avances de la sociedad civil, situándolo como algo indispensable para el funcionamiento histórico-, Sartre terminará comprendiendo que el proyecto político puede traer consigo consecuencias que, si bien no siempre son admisibles, resultan necesarias por cuanto han sucedido en virtud de un proyecto revolucionario del sujeto histórico. A pesar de que Sartre nunca hablará de terror, comprenderá finalmente que el compromiso puede llevarnos a legitimar un “terror” coyuntural. Su amistad se pone en peligro a causa de una disputa por la guerra de Corea. Merleau-Ponty había dejado a un lado la práctica política y se negaba a intervenir, consideraba que solamente se puede opinar cuando se tienen suficientes datos como para poder apostar con justeza por un juicio ético o político determinado. Sartre, debido a la idea de compromiso que en él mismo se estaba desarrollando, no puede evitar encontrarse en contradicción con los argumentos de su amigo, con quien finalmente romperá su amis-

tad debido a sus distintas consideraciones con respecto al papel que el Partido juega en la Historia.

Todas estas ideas de las que hemos venido hablando se van fraguando en Sartre muy poco a poco. Podemos observar cómo éstas parten también desde el horizonte filosófico de *El ser y la nada* hasta llegar a la tercera vía de los *Cahiers*. En *El muro*, lejos de efectuar ningún posicionamiento político, reflexiona sobre la muerte y el *absurdo* que supone comprometerse con una causa perdida, como la Guerra Civil Española. Seguidamente, observamos una evolución respecto a la consideración de estos temas en la trilogía *Los caminos de la libertad*, donde la guerra es un tema sobre el que Sartre teorizará profundamente, llegando finalmente a justificar la falta de compromiso por la violencia que éste pueda traer consigo. El atisbo del abandono de la teoría del *homme seul* y de la llegada de la idea de compromiso, reflexiones propias del Sartre de la posguerra, puede encontrarse en los *Cuadernos de Guerra*, donde habla de la responsabilidad individual frente a una situación que acontece, ante la que la posición teórica resulta insuficiente. No obstante, el ideal de compromiso sartriano —que va confeccionándose con los años a raíz de los acontecimientos que hemos intentado reunir— no llega a conformarse hasta mediados de los años cuarenta y encuentra su máxima expresión en una conferencia que Sartre pronuncia en París en 1945. Ésta, si bien es anterior a la redacción de los *Cahiers*, se encuentra en perfecta sintonía con las ideas a las que Sartre apunta en esta tercera vía, la cual se encuentra bastante alejada del inicio de su redacción, de modo que no será hasta el final del recorrido de estos que Sartre retome las ideas expuestas en *El existencialismo es un humanismo*, para encaminarlas hacia lo que posteriormente será la *Crítica de la razón dialéctica*.

4.1. El existencialismo es un humanismo

No seríamos justos si en el siguiente análisis rechazáramos todo cuanto Sartre dice en esta conferencia debido a que el título en sí mismo supone, de entrada, una contradicción. Debemos tener en cuenta el momento histórico en el que Sartre pronuncia estas palabras, pues, situadas en su contexto, nos permiten comprender por qué pronuncia una sentencia tan rotunda.

La posguerra, escenario en el que se sitúa dicha conferencia, provoca que se realice una reivindicación del concepto de humanismo desde sectores filosóficos y políticos muy distintos. Los años de la guerra han sido unos años extremadamente violentos y la sociedad europea se encuentra conmocionada ante el descubrimiento de la barbarie del ser humano. Se trata de un período de búsqueda de alternativas filosóficas y políticas que terminen con la violencia que supone el conflicto bélico, razón por la cual, en el ámbito de la filosofía, se rescata la noción de humanismo.

En el caso de Sartre, aquello que está defendiendo en *El existencialismo es un humanismo* entra en contradicción con la filosofía que él mismo había desarrollado años atrás en *El ser y la nada*, pues se trata de una obra en la que se realiza una defensa de posiciones radicalmente individualistas y se define la presencia del Otro como una amenaza que necesariamente desembocará en un enfrentamiento. No obstante, el problema se encuentra en intentar congeniar las ideas desarrolladas en dicha conferencia con la noción de *humanismo*, pues ésta última presupone una definición de *ser humano* que hace referencia a una esencia compartida, a un ideal de naturaleza humana del que Dios es fundamento. Pese a haber teorizado en obras anteriores acerca de la ausencia de una esencia humana compartida⁴⁷, realiza una reivindicación de la noción de *humanismo* que en cierto modo contradice sus posiciones filosóficas, pues los horrores de la guerra y la necesidad de poner en evidencia la importancia del compromiso provocan en Sartre una confusión entre estos dos niveles de uso del concepto.

⁴⁷ Una idea que se refleja perfectamente en el concepto de situación, pues ésta es lo que define al sujeto y es diferente para cada uno, haciendo que éstos también sean distintos entre sí y, en tanto que es desde la situación donde cada sujeto construye su proyecto, nos encontramos ante un mundo donde el proyecto del Otro supone una amenaza para la consecución del propio. Por tanto, la posibilidad de una acción común es inconcebible.

Sartre pensaba mucho en la posguerra; estaba muy decidido a no seguir apartado de la vida política. Su nueva moral, basada sobre la noción de autenticidad y que él se esforzaba por poner en práctica, exigía que el hombre <asumiera> su <situación>; y la única manera de hacerlo era trascenderla comprometiéndose en una acción: cualquier otra actitud era huida, una pretensión vacía, una mascarada fundada sobre la mala fe. Se ve que un cambio serio se había producido en él.⁴⁸

Efectivamente, *El ser y la nada* niega cualquier idea de responsabilidad o compromiso para con el resto; la libertad, que es la esencia de cada conciencia a la que le es inherente el conato de perseguir su objetivo, consolida la individualidad de cada conciencia. Ello hace imposible la noción de Historia, una idea fundamental en el texto que aquí nos ocupa y que termina conciliando con su filosofía gracias al desarrollo de los *Cahiers*, donde de la acción común termina siendo el motor del proceso histórico; y la reflexión moral, por cuanto la puesta en práctica de los presupuestos filosóficos de dicha obra conduce inevitablemente a una lucha entre las conciencias, a la violencia de la guerra, que es lo que en este momento se pretende erradicar.

Considerando la habitual defensa de la libertad y el proyecto individual, resulta difícil para Sartre la articulación de todas estas ideas con su filosofía. No obstante, habla de humanismo con el objetivo de remarcar la capacidad exclusiva de los seres humanos de proyectarse hacia el futuro en un proceso constante de construcción, no sólo de uno mismo sino también *del hombre*. Así, asistimos al total abandono de la figura del *homme seul*, a quien le es inherente «la voluntad de actuar como si sólo una conciencia existiera en el mundo»⁴⁹, que venía fraguándose desde la vuelta de Sartre del campo de concentración; tal y como muestra un alumno suyo a través de las siguientes declaraciones:

«Un juicio factico está relacionado con lo que es. Un juicio de valor está relacionado con lo que debe ser...» Creo que fueron las primeras palabras que dictó. Era la primavera de 1941 y empezábamos con la moral (...) Durante aquéllos pocos meses no nos dijo ni una sola palabra de Vichy o de la derro-

⁴⁸ Beauvoir, S., *La plenitud de la vida*, Edhasa, Barcelona, 1980, p. 468

⁴⁹ Aragüés, J.M., *Op. cit.*, p. 32

ta, ni una palabra del Stalag del que venía. Pero como tema de redacción nos propuso «el remordimiento»⁵⁰

El remordimiento se encuentra como telón de fondo en *El existencialismo es un humanismo* y le impide ver las contradicciones teóricas en las que está incurriendo, pues nos encontramos ante un Sartre comprometido políticamente, que busca interpelar al Otro a través del discurso. Vemos, pues, cómo comienza su intervención respondiendo a numerosas críticas que se le han hecho en contra de la presente afirmación y del existencialismo mismo, dejando claras desde un primer momento varias cuestiones.

«Lo que podemos decir desde el principio es que entendemos por existencialismo una doctrina que hace posible la vida humana y que, por otra parte, declara *que toda verdad y toda acción implican un medio y una subjetividad humana*»⁵¹. Con ello, Sartre realiza un llamamiento al total de la humanidad con el objetivo de llevar a cabo una moral construida *por* el hombre y *para* el hombre, quien no posee naturaleza pero sí condición, a saber, que «la existencia precede a la esencia»⁵²; una afirmación que recoge si no todas, casi todas las críticas a las que se hace mención en el texto, por cuanto en ella se encuentran implícitos una serie de presupuestos y, ante todo, numerosas consecuencias que no siempre resultan agradables para el ser humano.

Existe una «moral corriente»⁵³ que bebe del naturalismo y de la idea de Dios, que desprende unos ideales de conformismo y resignación ante la situación, de inacción y renuncia a la libertad humana como constitutiva del hombre. Sartre entiende que lo que aquí está proponiendo es todo lo contrario y que está dejando «una posibilidad de elección al hombre»⁵⁴, pues la máxima existencialista afirma que el ser humano carece de naturaleza, que no está determinado por una idea universal de lo que *es* que, normalmente, viene dada por Dios. El existencialismo sartriano rompe con el ideal divino, proporcionando al ser humano toda la potencia de *ser* que es contenible en la realidad de su *situación*; de tal modo que «el hombre es el único que no sólo es tal como él se

⁵⁰ Citado en Cohen –Solal, A., *Sartre*, Edhasa, Barcelona, 1987, p. 233

⁵¹ Sartre, J.P., *El existencialismo es un humanismo*, Edhasa, Edición digital, p. 23

⁵² *Ibidem*, p. 27

⁵³ *Ibidem*, p. 24

⁵⁴ *Ibidem*, p. 26

concibe, sino tal como él se quiere, y como él se concibe después de la existencia (...) el hombre no es otra cosa que lo que él se hace»⁵⁵.

La mayoría de las críticas provienen de esta idea, afirmando que el existencialismo conduce irremediablemente al solipsismo, por cuanto parte de la subjetividad del ser humano. No obstante, con este principio se están afirmando dos hechos fundamentales. Por un lado, que la toma de conciencia de la existencia lleva en ella implícita la toma de conciencia de la existencia del Otro; por otro, que el hombre, a través de su proyecto, otorga dignidad a su existencia, puesto que tiene la capacidad de poderlo todo en tanto que «empieza por no ser nada»⁵⁶. Así, Sartre realiza una declaración de potencia absoluta en el marco de una situación, que se encuentra guiada por el *proyecto*. Éste no es otra cosa que la *voluntad* del hombre proyectada hacia lo que quiere ser, de tal modo que siendo conscientes de nuestra situación se nos encomienda la tarea de hacernos a nosotros mismos poniendo en práctica la libertad que nos es inherente y responsabilizarnos de nuestras acciones. Por todo ello, «no hay ninguno de nuestros actos que, al crear al hombre que queremos ser, no cree al mismo tiempo una imagen del hombre tal como consideramos que debe ser. Elegir se esto o aquello, es afirmar al mismo tiempo el valor de lo que elegimos»⁵⁷, en el que se encuentra la *responsabilidad* de obrar para mejorarnos a nosotros mismos y en última instancia al género humano.

Asimismo, se introduce el ideal de *compromiso* que está implícito en la responsabilidad de cada elección, haciendo de la existencia una realidad que parte de lo subjetivo para llegar a la intersubjetividad. Que la angustia del compromiso haga al hombre eludir su responsabilidad para con la situación es para Sartre un acto de *mala fe*, que no es otra cosa que crear determinismos frente a la libertad que es el hombre. En contra de ella, el existencialismo apunta a la idea de que «Dios no existe, y que de esto hay que sacar las últimas consecuencias»⁵⁸. Éstas son, por un lado, «que el hombre está condenado a ser libre»⁵⁹, pues su esencia no se encuentra definida de antemano; por otro, la necesidad y la responsabilidad de crear una moral desde el hombre y dirigida a la realidad humana. Nuestros actos tienen un significado moral del que no podemos desenten-

⁵⁵ *Ibidem*, p. 31

⁵⁶ *Ibidem*, p. 31

⁵⁷ *Ibidem*, p. 34

⁵⁸ *Ibidem*, p. 40

⁵⁹ *Ibidem*, p. 43

ernos, pero nuestras elecciones morales sin el apoyo en criterios morales fijados previamente; de algún modo, presenciamos el desamparo moral en un mundo con significado moral donde no hay criterios a priori que rijan nuestras acciones.

Sartre propone un ejemplo de dilema moral. Esto es, una situación en la que tenemos razones morales para elegir entre dos alternativas en la que se dan las siguientes condiciones. Primero, ninguna de las opciones tiene prioridad sobre la otra de un modo claro e inequívoco; segundo, no hay posibilidad de elegir las dos. La consecuencia directa es que se elija lo que se elija desatenderemos alguna obligación o exigencia legítima. Si no tenemos una moral que sustente nuestras acciones, ¿qué hacer ante dicha tesitura? El criterio moral al que Sartre apunta, si bien no sirve para resolver dilemas genuinos, tiene que ver con el sentimiento que nos impulsa a actuar, haciendo que nuestra decisión adquiera *valor* por cuanto es realizada por la conciencia en situación y a raíz del libre compromiso.

Nos limitaremos a contar con lo que depende de nuestra voluntad, o con el conjunto de probabilidades que hacen posible nuestra acción (...) a partir del momento en que las posibilidades que considero no están rigurosamente comprometidas por mi acción, debo desinteresarme, porque ningún Dios, ningún designio puede adaptar el mundo y sus posibilidades a mi voluntad (...) dado que el hombre es libre y no hay ninguna naturaleza humana en la que pueda yo fundarme⁶⁰

Por ello, el ser humano se crea a sí mismo con cada *elección* y ésta angustia del compromiso se transforma en la responsabilidad que uno tiene hacia los demás, por cuanto su elección crea la realidad humana en la que todo ser humano está inmerso. Así, el hombre no es más que el conjunto de sus acciones que han sido guiadas por las elecciones a las que él mismo ha otorgado valor. La realidad se encuentra en la acción y, por tanto, «el hombre es lo que hace»⁶¹. Frente a la comodidad que supone el determinismo, «lo importante es el compromiso total»⁶². No hay cabida para el quietismo en la doctrina existencialista, por lo que debemos construir una moral que se base en la acción y el compromiso, pues la condición humana hace que «todo proyecto, por más individual

⁶⁰ *Ibidem*, pp. 52-54

⁶¹ *Ibidem*, p. 57

⁶² *Ibidem*, p. 61

que sea, sea universal»⁶³. La universalidad del hombre, su *historia*, es construida por él constantemente, haciendo que se entrelacen el compromiso libre y las consecuencias de nuestros actos, por cuanto éstas se dan en un mundo marcado por la simultaneidad.

Sentado lo anterior, llegamos a la intersubjetividad entre las conciencias que tanto habían reclamado a Sartre desde la crítica, finalizando con el asentamiento de las bases de la doctrina existencialista. Ésta, reclama en el ser humano la responsabilidad de la libertad que le ha sido otorgada a través de su condición, haciendo que se comprometa necesariamente con su situación y la elección de un proyecto, construyendo una moral que le defina a través de sus acciones, haciendo que éstas no sean gratuitas. Del mismo modo, la universalidad de la moral se encuentra en la invención de dichos valores, que necesariamente quieren por igual mi libertad y la del Otro; pues el libre compromiso es necesario para actuar consecuentemente frente a una situación a través del proyecto, que puede comprometer a toda la humanidad, por cuanto está en nuestra condición la responsabilidad de dar sentido a nuestra vida, siendo consecuentes con la muerte de Dios y creando nuevos valores.

Sartre apunta a la «posibilidad de crear una comunidad humana»⁶⁴ y, siendo consciente desde un principio de la contradicción que supone hablar de humanismo, concluye haciendo una distinción entre el *humanismo clásico* y el *humanismo existencialista*. Éste primero se opone al existencialista por cuanto «toma al hombre como fin y como valor superior»⁶⁵; aquél, que «no tomará jamás al hombre como fin, porque siempre está por realizarse»⁶⁶, entiende que el punto de partida debe ser el *universo de la subjetividad humana*, por cuanto en él se descubren las condiciones de posibilidad de la acción y la existencia del hombre en *su* mundo, del que Dios ya no forma parte.

«El existencialismo no es otra cosa que un esfuerzo por sacar todas las consecuencias de una posición atea coherente»⁶⁷. Es más, entiende que la existencia o no existencia de Dios es irrelevante, Dios es una cortina de humo que impide al hombre

⁶³ *Ibidem*, p.67

⁶⁴ *Ibidem*, p. 82

⁶⁵ *Ibidem*, p. 83

⁶⁶ *Ibidem*, p. 84

⁶⁷ *Ibidem*, p. 86

verse como lo que *es*, un ser condicionado por la contingencia de su existencia y, por consiguiente, legislador de sí mismo.

Con todo ello, hemos tratado de mostrar los primeros pasos del recorrido sartriano hacia la *Critique*. El desarrollo de los *Cahiers* supone el intento de ser consecuente a través de la filosofía con el devenir de los acontecimientos históricos, tratando de congeniar sus concepciones filosóficas con estas nuevas ideas que, irremediablemente, habían irrumpido en la mente de Sartre y que hemos tratado de presentar con la anterior conferencia. No obstante, a pesar de que en este texto podemos encontrar algunos principios que claramente suponen una evolución con respecto a la filosofía de *El ser y la nada* y que reaparecerán en futuras consideraciones con respecto a la moral, Sartre apenas acaba de salir del universo filosófico de dicha obra y aún faltan varios años para la llegada de *Crítica*, que dedicará a la práctica política y a la defensa del compromiso. Ello le permitirá percatarse finalmente de que, si la conversión moral surge a través de hacerse dueños de la situación, cabe en este *hacer* la posibilidad de llevar a cabo ciertas prácticas que, si bien en principio pueden parecer reprochables, terminan revelándose como legítimas siempre y cuando no se conviertan en «la unidad orgánica de los medios»⁶⁸.

Estos años de transición entre los *Cahiers* y la *Critique* son para Sartre unos años de compromiso político desde la práctica y la escritura, de tal modo que una no puede ser entendida sin la otra. Hemos hecho referencia en numerosas ocasiones a la *Crítica de la razón dialéctica* como culminación del desarrollo de la filosofía sartriana, lo que requeriría también de una serie de matizaciones. No obstante, nuestro recorrido finaliza en los años cincuenta con *El diablo y Dios*, una obra de teatro en la que Sartre sitúa muchas de las ideas a las que hemos hecho alusión en páginas anteriores, que tienen que ver precisamente con la articulación de esta nueva *moral* que en él se estaba fraguando. *El ser y la nada* termina con el reclamo de un tratado sobre la misma que nunca llega a ver la luz en vida de Sartre, pues, tal y como hemos podido apreciar en los *Cahiers*, el trato de dicha cuestión suscitaba en él numerosas contradicciones y conflictos internos. Con todo, nunca dejó de lado este problema, utilizando la literatura como medio para expresar sus preocupaciones. Así, destina la obra a plantear un incesante

⁶⁸ Sartre, J.P., *Cahiers pour une morale*, p. 180

conflicto entre fines y medios que es fruto del intento de presentar una moral, más concretamente, una crítica a la ausencia de moral en situación.

4.2. El diablo y Dios

Al contrario de lo que sucede con *A puerta cerrada*, que se sustenta filosóficamente en *El ser y la nada*, la obra que presentamos a continuación no cuenta con ningún apoyo de este tipo. Los años cincuenta son para Sartre unos años de acción y compromiso político, por lo que *El diablo y Dios* no encuentra un refuerzo teórico más allá del que Sartre le va otorgando a través de la práctica. Por consiguiente, el análisis de la presente obra se llevará a cabo teniendo en cuenta distintos factores. Por un lado, a través de las consideraciones sobre la *violencia* situadas en la primera línea de los *Cahiers* y las reflexiones acerca de la *muerte de Dios* presentes en una obra póstuma que resulta ser contemporánea de la que aquí nos ocupa, el *Mallarmé*; de tal modo que el contexto histórico y la existencia de los póstumos se revelan nuevamente como esenciales. Por otro, a través de las declaraciones que realiza sobre la misma y que se encuentran recogidas en *Un teatro de situaciones*:

La pieza trata enteramente de las relaciones entre el hombre y Dios, o, si se quiere, de las relaciones que establece el hombre con el absoluto (...) Solo quise tratar el problema del hombre sin Dios, lo cual es importante no por ninguna nostalgia de Dios, sino porque es difícil concebir al hombre de nuestro tiempo situado entre la Unión Soviética y los Estados Unidos de Norteamérica, y en lo que debería ser un socialismo. Este es el problema actual, pero los hombres del siglo veinte experimentan esa inquietud de manera sorda, sin manifestarlo por el pensamiento. En el siglo dieciséis encontramos problemas análogos, encarnados en hombres que pensaban en Dios; quise transportar el problema llevándolo a una aventura personal. *El diablo y el buen Dios* es la historia de un individuo⁶⁹

Así, la cuestión de la *moral* atravesará toda la obra y será abordada desde distintas perspectivas, en función de las actitudes que vaya adquiriendo nuestro protagonista, Goetz. En el contexto de la Alemania de la Reforma, éste intentará poner en práctica «la moral de los absolutos»⁷⁰ y terminará realizando una «conversión al hombre»⁷¹. Esto

⁶⁹ Sartre, J.P., *Un teatro de situaciones*, pp. 208-209

⁷⁰ *Ibidem*, p. 205

⁷¹ *Ibidem*

último y no otra cosa es lo que reclama Sartre a consecuencia de la muerte de Dios, conceptos que resuenan desde *El existencialismo es un humanismo* y que apuntan directamente a la *Crítica de la razón dialéctica*. Asistimos, pues, al abandono definitivo de las ideas que se desprenden de *El ser y la nada* y que permean los primeros años de su recorrido filosófico y literario. *El diablo y Dios* trata de superarlas poniendo en evidencia la potencialidad de la subjetividad ante el devenir de una situación, siempre y cuando ésta tome conciencia real de la misma y acabe comprometiéndose en aquélla. Por todo ello, el análisis que introducimos a continuación consta de dos partes. Una primera, que abarca las dos actitudes de Goetz correspondientes con una moral de lo absoluto; y otra segunda, que se refiere al momento en que toma conciencia de que la moral no puede ser sino en situación.

La obra comienza con una situación de conflicto. La ciudad de Worms está sitiada y en torno a ella se encuentran la variedad de personajes representando distintas posiciones. Por un lado, el arzobispo, que quiere arrasar la ciudad porque la población se ha sublevado. Por otro, la figura de Heinrich, el sacerdote de Worms, que se encuentra dividido entre su pueblo y la Iglesia⁷². Por último, Nasty, el cabecilla de la rebelión, que se presenta como la antítesis de Goetz, pues sólo conoce «una iglesia: la sociedad de los hombres»⁷³.

Las opiniones con respecto a qué hacer a consecuencia del asedio están enfrentadas. Heinrich cree en la bondad de Dios y entiende que la violencia no es el camino, mientras que Nasty quiere aliarse con los burgueses para derrotar al Arzobispo y continuar con la rebelión. A pesar de que nuestro protagonista -cuyo plan también es atacar la ciudad- no aparece en escena hasta llegado el segundo cuadro, es presentado desde el inicio a través de las valoraciones que los personajes hacen de él. Goetz, aunque es considerado el mejor capitán de Alemania, no es más que un bastardo que «sólo en hacer el mal se complace»⁷⁴, haciendo uso de la violencia, la traición y la mentira. Su plan de

⁷² Heinrich está ante un dilema -debe elegir entre traicionar a su iglesia o a su pueblo: «¿Un traidor? Sí, desde luego. ¿Sabes que también ellos me llaman traidor? Pero dime, entonces: ¿Cómo puedo arreglármelas para traicionar a todo el mundo a la vez?». Sartre, J.P., *El diablo y Dios*, p. 36 - Con ello, Sartre trata de hacer una llamada al compromiso y a la toma de partido, pues la elección de abstenerse en un primer momento, le lleva a ser rechazado por ambos.

⁷³ Sartre, J.P., *El diablo y Dios*, Alianza, Madrid, 1981, p. 34

⁷⁴ *Ibidem*, p. 15

asaltar la ciudad no es más que una forma de hacer el Mal para desafiar a Dios, representante del Bien.

Pese a que durante las primeras escenas otros personajes se sirven de medios como la violencia para ver realizado su objetivo, éste nunca es el Mal como absoluto. Goetz se encuentra ante un problema similar al que tienen los hombres de finales del siglo dieciocho con la llegada del ateísmo, pues en ambos casos, como subraya Sartre en su estudio sobre Mallarmé, «Dios arrastra a sus propios enterradores a la tumba que le han cavado»⁷⁵ y la llegada de la muerte de Dios no se sigue de la desaparición de los valores absolutos que a él acompañan; de tal modo que «se suprimía la Persona y se conservaba la Idea divina»⁷⁶.

El concepto de *bastardía* refuerza esta primera actitud en Goetz determinando en todo momento que sus acciones se dirijan a hacer el Mal y toma posición en la obra a raíz del encuentro con Heinrich y Nasty.

Nosotros no *somos* y nada *tenemos*. Todos los hijos legítimos pueden gozar de la tierra sin pagar. Tú no. Yo tampoco. Desde mi infancia, miro el mundo por el ojo de una cerradura: es un hermoso huevecillo bien henchido en el que cada uno ocupa el sitio que le fue asignado; pero puedo asegurarte que nosotros no estamos dentro. ¡Fuera! ¡Rechaza ese mundo que no quiere saber nada de ti! Haz el Mal y verás qué ligero se siente uno⁷⁷

Con estas palabras se engloban los dos sentidos que dicho concepto adquiere en la obra. Por un lado, se refiere al determinismo de lo absoluto, por cuanto el proyecto no deja de ser una identidad⁷⁸; por otro, a la propia condición de estar-en-el-mundo, pues el hombre no tiene un linaje que lo preceda sino que debe darse a sí mismo su propia esencia a través de la praxis. Con cada acción elegimos lo que somos y lo que queremos ser, por lo que el *ser* nunca llega a completarse en el existente⁷⁹. No obstante, Goetz no será consciente hasta el final de la obra de este segundo aspecto. Sabemos que la situación condiciona pero no determina, sin embargo, supeditado a la moral de los absolutos, di-

⁷⁵ Sartre, J.P., *Mallarmé*, Arena Libros, Madrid, 2008, p. 25

⁷⁶ *Ibidem*, p. 27

⁷⁷ Sartre, J.P., *El diablo y Dios*, p. 54

⁷⁸ «Se traiciona cuando se es traidor». Sartre, J.P., *El diablo y Dios*, p. 52

⁷⁹ «Se es traidor cuando se traiciona». *Ibidem*

cho personaje entiende que «un traidor que traiciona es un traidor que se acepta»⁸⁰, eludiendo así la responsabilidad de sus acciones.

¡Me río del diablo! Recibe las almas, pero no es él quien las condena. Sólo con Dios me digno a entenderme; los monstruos y los santos sólo de él dependen. Dios me ve, clérigo; sabe que he matado a mi hermano, y su corazón sangra. Pues bien; sí, lo he matado, Señor. ¿Y qué puedes contra mí? He cometido el peor de los crímenes y el Dios de justicia no puede castigarme: hace más de quince años que me condenó.⁸¹

De nuevo el mismo problema: «Dios es su herida incurable»⁸² por lo que sólo con él se digna a medirse. Con su muerte, la creación queda vetada y el surgimiento de una nueva moral resulta imposible. Goetz encarna este *ateísmo cristiano* del que hablaba Lukács⁸³, formando parte de aquéllos hombres que Sartre considera «huérfanos de Dios [pues] estar en el mundo los desconcierta por completo, no saben por qué han nacido y aborrecen su propia existencia»⁸⁴.

Es así como llegamos a la conversión de Goetz: lo que en un primer momento puede parecer un cambio radical en la moral del protagonista por cuanto *decide* encaminar sus acciones hacia el Bien, termina siendo un giro de trescientos sesenta grados que nos devuelve a la idea de absoluto.

Me has dicho que el Bien es imposible; apuesto, pues, a que haré el Bien; si-gue siendo la mejor manera de estar solo. Yo era criminal, ahora me cambio; vuelvo la casaca y apuesto que seré un santo⁸⁵

Goetz hace que este cambio de actitud parezca fruto del azar en una tirada de dados, no obstante, es llevado a cabo a través de la *mentira*. No resulta extraño que ésta sea el medio a través del cual el personaje realiza su transformación, por cuanto resulta ser una forma específica de violencia, si cabe, más agresiva que la fuerza. Con la menti-

⁸⁰ *Ibidem*

⁸¹ Sartre, J.P., *El diablo y Dios*, p. 56

⁸² Sartre, J.P., *Mallarmé*, p. 32

⁸³ “Yo hago el Mal por el Mal”. Sartre, J.P., *El diablo y Dios*, p. 102

⁸⁴ Sartre, J.P., *Mallarmé*, p. 31

⁸⁵ Sartre, J.P., *El diablo y Dios*, p. 105

ra, si bien se le permite Otro conservar su libertad de acción, ésta no deja de ser ficticia, por cuanto la situación también lo es.

Hay, por consiguiente, mentira a partir de la certidumbre de un fracaso: colocado en presencia de la realidad tal cual es, la acción del otro se dirigirá contra mi deseo. Por consiguiente, yo le enmascaro esta realidad. Sigue siendo libre para determinarse a la acción que elige. Pero las premisas son falsas (...) Mientras en la violencia física lo que se destruye es al Otro como conciencia libre en situación, en la mentira lo que desaparece es el mundo real, la situación, como campo de acción de la conciencia libre⁸⁶

Nos encontramos en un momento en el que Sartre ya prioriza la situación al proyecto, lo que nos permite anticipar que la decisión de Goetz de poner la libertad de sus acciones al servicio del Bien está abocada al fracaso. «Se empieza por sostener que lo Absoluto debería existir y se acaba por declarar que el Absoluto *es* un valor (...) Se trata de un cristianismo de *después del ateísmo*, que busca tornar la derrota en victoria»⁸⁷. Goetz es un oblató que decide hacer el Bien para los hombres mediante la construcción de la Ciudad del Sol, un lugar donde no hay cabida para la violencia puesto que «el Bien es el Amor»⁸⁸. No obstante, termina siendo rechazado por ellos, por cuanto consagra su moral y su proyecto a lo Absoluto. La situación sobre la que realiza su conversión al Bien es falsa, y por tanto, la moral que resulta de ella termina siendo insostenible.

Goetz hace trampa porque el problema es falso. Los acontecimientos se lo demuestran. Que haga el Bien o haga el Mal los resultados son los mismos y los mismos desastres lo abruman. ¿Por qué? Porque en los dos casos sus actos están determinados por referencia a Dios, no por referencia a los hombres (...) Creyendo en Dios el hombre no es más que una pobre cosa. Tiene que perderlo para que Él surja de sus ruinas. Y por haber elegido el Bien, Goetz solo llega a arruinarse hasta el envilecimiento⁸⁹

⁸⁶ Aragüés, J.M., *Op. cit.*, p. 65

⁸⁷ Sartre, J.P., *Mallarmé*, p. 33

⁸⁸ Sartre, J.P., *El diablo y Dios*, p. 117

⁸⁹ Sartre, J.P., *Un teatro de situaciones*, pp. 204-205

Así, podemos afirmar que la moral, debido a la propia condición del hombre, únicamente tiene sentido en su contexto. Goetz se encuentra con un problema, a saber, desarrollar una moral sin tener en cuenta la realidad que le rodea. Si bien la situación no es determinante para que cada conciencia se dé a sí misma su *ser*, sí lo es con respecto a las acciones que la conciencia decide llevar a cabo para la consecución del fin, pues «la acción de la conciencia es consecuencia del análisis de una situación»⁹⁰. Atendiendo a la realidad, Goetz no puede hacer otra cosa más que reconocer la muerte de Dios y las consecuencias que ello implica. Esto es, que la historia de *un individuo* es, inevitablemente, la historia de *varios*. El hombre es aquello con lo que ha de medirse, pues este no es sino *con y por* los hombres.

Os necesito. Quiero ser un hombre entre los hombres (...) Los hombres de hoy nacen criminales; debo reivindicar mi arte en sus crímenes si quiero mi porción de su amor y de sus virtudes. Quise el amor puro; necedad; amarse, es odiar al mismo enemigo; me desposaré, pues, con vuestro odio. Quise el Bien; tontería; sobre esta tierra y en estos tiempos, el Bien y el Mal son inseparables; acepto ser malvado para llegar a ser bueno⁹¹

Por todo ello, la muerte de Dios viene acompañada de la llegada de una moral en situación, que nada tiene que ver con la defensa de unos valores absolutos. Goetz «comprende y se vuelve hacia los hombres (...) acepta la moral relativa y limitada que es la apropiada para el destino humano, y él reemplaza, pues, el absoluto por la historia»⁹². Atiende a la necesidad de ser consecuente con la realidad circundante y termina aceptando la violencia.

Esa es la conversión de Goetz (...) Rompiendo con la moral de los absolutos, descubre una moral histórica, humana y particular. (...) Ahora sabe que a veces hay que ser violento, a veces hay que mostrarse pacífico. Se integra entonces con sus hermanos y se une a la rebelión de los lugareños. Entre el Diablo y Dios elige al hombre⁹³

⁹⁰ Aragüés, J.M., *Op. cit.*, p. 65

⁹¹ Sartre, J.P., *El diablo y Dios*, pp. 235-236

⁹² Sartre, J.P., *Un teatro de situaciones*, pp. 208-209

⁹³ *Ibidem*, p. 205

Con esta elección del hombre, Sartre da un paso más allá dentro de la idea de *compromiso*, mostrando no sólo la necesidad de adaptarse a la situación sino también la importancia de crear en ella unas directrices morales que permitan dar *valor* al proyecto y a la acción. El compromiso no es posible sin una percepción real de la situación, a la que siempre acompaña el hecho de la *simultaneidad*. Así, Goetz termina por entender que frente al Yo hay un Otro, de igual manera que frente al Nosotros hay un Ellos, razón por la que finalmente decide participar en la guerra con los campesinos.

La *violencia* surge como uno de los conceptos más importantes de la obra. Aquella, que en un principio había sido rechazada íntegramente por nuestro autor en textos anteriores, termina por ocupar un lugar fundamental en *El diablo y Dios*, por cuanto Sartre señala con ella la necesidad de una *acción concreta* ante una situación determinada. Mediante la violencia, indica que es tarea del hombre crear una moral acorde con su contexto.

La primera actitud de Goetz, marcada por la violencia y su afán por destruir, corresponde con este rechazo a la violencia tan característico de la posguerra, donde únicamente se relacionaba con la destrucción:

De este modo, la violencia es una meditación de la muerte. Tener todo, enseguida y sin compromiso, haciendo saltar el orden del mundo, o destruirme arrastrando al mundo conmigo⁹⁴

No obstante, llegado el final de la obra, las consideraciones que Sartre tiene con respecto a la misma parecen ser significativamente distintas.

Hay una crítica católica que me parece la más verdadera. Es la que dice que el reino del hombre sin Dios comienza por la violencia. Lo sé bien. Pero la historia nuestra con suma eficacia que la violencia también concuerda con el reino de Dios⁹⁵

⁹⁴ Sartre, J.P., *Cahiers pour una morale*, p. 182

⁹⁵ Sartre, J.P., *Un teatro de situaciones*, p. 213

He aquí el conflicto entre fines y medios, que se resuelve terminando con los absolutos. En este caso, la violencia nos lleva a un resultado negativo únicamente si al fin en la que ella es utilizada como medio, le es inherente. Es decir, cuando ésta se pone al servicio del Mal, se toma también como absoluto y se aplica de forma descontextualizada⁹⁶.

El conocimiento de la situación es condición *sine qua non* para que la conciencia pueda desarrollar una acción moral en el mundo, la cual siempre se encuentra dirigida a la consecución del fin. Dicha situación, al igual que la conciencia, es cambiante, por lo que Sartre entiende que, del mismo modo, «no existe moral abstracta. No existe más que una moral en situación, por consiguiente, concreta»⁹⁷. Una vez comprendida la importancia de la situación a la hora de desarrollar una moral, Sartre encamina sus reflexiones hacia la búsqueda de una situación común a todos los hombres.

Esa desaparición de la instancia divina que implica la imposibilidad de fundamento para una esencia humana común, no puede tener como corolario (...) la desaparición consiguiente de cualquier tipo de referencia colectiva. La desaparición de una instancia trascendente de unificación colectiva no conlleva la negación de los mecanismos immanentes de producción de colectividad.⁹⁸

⁹⁶ «La violencia está bien para quienes nada tienen que perder». Sartre, J.P., *El diablo y Dios*, p. 13

⁹⁷ Sartre, J.P., *Cahiers pour une morale*, p. 24

⁹⁸ Sartre, J.P., *Mallarmé*, p. 13

5. Conclusiones

La evolución con respecto al punto de partida es incuestionable. *El ser y la nada* se encuentra enormemente distanciada desde el punto de vista teórico de las ideas con las que concluyen los *Cahiers*, así como de las conclusiones con respecto al Otro que posibilitan la llegada de la *Crítica de la razón dialéctica*. Sin embargo, todas ellas pertenecen al mismo Sartre, la diferencia reside en *su* situación.

Tanto *La trascendencia del Ego* como *El ser y la nada* -obras exclusivamente filosóficas y publicadas en vida de nuestro autor- terminan haciendo referencia al terreno de la moral, por cuanto en ellas Sartre no encuentra ninguna solución a dicho problema. «La moral pensada por Sartre no era, ni podía ser, la que debía desprenderse de aquellos principios»⁹⁹; pues del marco en el que se sitúa *El ser y la nada* surge una moral absoluta, debido a la individualidad de la acción.

El discurso que se construye en *El ser y la nada* reivindica la producción de una conciencia dominante, sujeto, que se impone, a través de la lucha por la apropiación del mundo, al resto de las conciencias-objeto, que se convierten en parte de ese mundo que hay que dominar. La simultaneidad hace imposible la destotalización, por cuanto toda conciencia tiene como proyecto la plasmación de su libertad y, en esta perspectiva, el Otro se convierte en límite para la práctica¹⁰⁰

Los *Cahiers pour une morale*, a pesar de dedicarse exclusivamente a dicha cuestión, terminan siendo para Sartre, tal y como menciona Pierre Verstraeten, un *banco de pruebas* donde se cuestiona a sí mismo hasta el punto de llegar a un callejón sin salida, que termina en la no publicación de la obra. No obstante, los acontecimientos llevan a Sartre a la idea de compromiso, y finalmente, a la defensa de una moral en situación. La toma de conciencia con respecto a la importancia de la situación es lo que permite a Sartre dejar de ver al Otro como una amenaza, lo cual resulta imprescindible a la hora de posibilitar una *moral colectiva e histórica*. «Lo que es imposible en el ámbito del

⁹⁹ Riu, F., *Ensayos sobre Sartre*, Monte Ávila, Caracas, 1968, p.65

¹⁰⁰ Aragüés, J.M., *Op. cit.*, p. 31

para-sí y del Proyecto (la organización ontológica de un Nosotros) se hace real en el ámbito antropológico de la obra común»¹⁰¹, por lo que la situación de las distintas conciencias también debe ser compartida.

Como bien habíamos apuntado en la introducción, la cuestión de la moral es una constante. Si bien no siempre se manifiesta de forma explícita, el tema del Otro y la intersubjetividad, así como el de la muerte de Dios y el inevitable compromiso del hombre frente a ella, resultan transversales a toda la obra sartriana. Así, gracias a sus reflexiones con respecto a la moral, podemos tender un puente entre estas dos etapas de las que hemos venido hablando, observando un recorrido que deriva finalmente en la redacción de la *Crítica de la razón dialéctica*.

Asimismo, son los póstumos los que nos permiten realizar con Sartre dicho recorrido y aprehender que la distancia teórica entre sus primeras obras y ésta última es fruto de una evolución paulatina de *su filosofía* en función del devenir de los acontecimientos históricos de *su tiempo*. De esta manera, podemos hablar de un *proceso* que se alarga hasta el final de la vida de nuestro autor, en el que *es lo que hace con lo que han hecho de él mismo*.

Publicados después de mi muerte, estos textos permanecen inacabados, tal como son, oscuros, puesto que formulo en ellos ideas que no están desarrolladas todas ellas. Compete al lector interpretar adónde podrían haberme llevado¹⁰²

¹⁰¹ Sartre, J.P., *Cahiers...*, p. 138

¹⁰² Sartre, J.P., *Situations X*, Callimard, París, 1976, p. 208

Bibliografía

Fuentes

- Beauvoir, S., *La plenitud de la vida*, Edhasa, Barcelona, 1980
- Sartre, J.P., *A puerta cerrada*, Losada, Edición digital, Librodot, 1981
- Sartre, J.P., *Cahiers pour une morale*, Gallimard, París, 1983
- Sartre, J.P., *El diablo y Dios*, Alianza, Madrid, 1981
- Sartre, J.P., *El existencialismo es un humanismo*, Edhasa, Barcelona, 2006
- Sartre, J.P., *El ser y la nada*, Alianza, Madrid, 1984
- Sartre, J.P., *Las manos sucias*, Madrid, Alianza, 1981
- Sartre, J.P., *La trascendencia del Ego*, Calden, Edición digital, libera los libros, 1968
- Sartre, J.P., *Mallarmé*, Arena Libros, Madrid, 2008
- Sartre, J.P., *Situations X*, Paris, Gallimard, 1976
- Sartre, J.P., *Un teatro de situaciones*, Losada, Buenos Aires, 1979
- Sartre, J.P., *Vérité et existence*, Gallimard, París, 1989

Estudios

- Aragüés, J.M. "A puerta cerrada: un laboratorio filosófico" en *Revue Internationale de Philosophie*, Bruxelles, nº 1, 2005.
- Aragüés, J.M., *El viaje del Argos*, Mira editores, Zaragoza, 1995
- Aragüés, J.M., *Sartre en la encrucijada*, Biblioteca nueva, Madrid, 2005
- Aragüés, J.M. "Sartre y la guerra civil española" en <https://www.elsaltodiario.com/el-rumor-de-las-multitudes/sartre-y-la-guerra-civil-espanola>
- Cohen-Solal, A., *Sartre*, Edhasa, Barcelona, 1987
- Riu, F., *Ensayos sobre Sartre*, Monte Ávila, Caracas, 1968
- Rodríguez, J.L., «Las teorías de la libertad en J.P. Sartre» en AA.VV., *Cuatro filosofías contemporáneas*, Conserjería de Cultura del Gobierno de La Rioja, Logroño, 1991
- Rodríguez, J.L., *Sartre, El hermoso orgullo de ser libre*, Batiscafo, Barcelona, 2015