

## Sartre, crítico de Kant

CELIA AMORÓS\*

**Resumen:** El artículo despliega en dos partes la crítica que Sartre hace de Kant a lo largo de su obra filosófica. En primer lugar, argumenta contra quienes, basándose en la única lectura de *L'existentialisme est un humanisme*, han interpretado a Sartre en clave kantiana. Destaca, para marcar la distancia entre los dos filósofos, la matriz estética de la ética sartreana poniendo en relación las tesis de su Conferencia con «*Qu'est ce que la littérature?*». En la segunda, expone el proyecto sartreano de una ética ontológica, *versus* Kant, basada en su concepto de la «mala fe», tal como se desarrolla en los *Cahiers pour une morale*. Se detiene especialmente en la crítica sartreana a la concepción kantiana del deber como «exigencia», presentándola como una de «las figuras de la mala fe». Se contraponen, por último, esta figura a la ética sartreana de la ayuda, donde se formula la concepción del reino de los fines propia del autor de *L'Être et le Néant*.

**Palabras clave:** Ética, matriz estética, mala fe, «exigencia», reino de los fines, ética de la ayuda.

**Abstract:** The paper exposes the critic that Sartre does to Kant along his philosophic work in two parts. First of all, it argues against the ones who, based on the single reading of *L'existentialisme est un humanisme*, have interpreted Sartre in Kant's key. It underlines, in order to remark the distance between both philosophers, the aesthetic matrix of Sartre's ethics by relating the thesis of his conference to «*Qu'est ce que la littérature?*». The second part, it exposes Sartre's project of an ontologic ethic, *versus* Kant, based on his concept of «bad faith», as it is developed in the *Cahiers pour une morale*. It specially lingers on Sartre's critic to Kant's conception of duty as «exigency», which is presented as one of «the figures of bad faith». Last, it sets in opposition this figure with Sartre's ethic of the help, where the conception of the kingdom of aims typical of the author of *L'Être et le Néant* is formulated.

**Key words:** Ethics, aesthetic matrix, bad faith, «exigency», kingdom of aims, ethic of the help.

### 1. La «querrela del existencialismo»

Se ha intentado, por parte de algunos autores, aproximar la ética de Sartre a la ética kantiana. En general, estos intérpretes se basan en la lectura de la conferencia que Sartre impartió en 1947 en el Club *Maintenant* con el pregnante título de «El existencialismo es un humanismo». Por su parte, el autor de *El Ser y la Nada* no publicó en vida sus reflexiones acerca de la moral, que ocupan cientos de páginas y aparecieron sólo póstumamente, editados por su hija adoptiva Arlette Elkhaïm-Sartre en 1983<sup>1</sup>. Estos escritos son el producto de las reflexiones sartreanas acerca de la

---

Fecha de recepción: 15 de septiembre de 2004. Fecha de aceptación: 28 octubre 2004.

\* **Dirección:** Celia Amorós, Catedrática de Filosofía Moral y Política de la UNED (Madrid), Facultad de Filosofía, Pº Senda del Rey, nº 7.- 28040 MADRID. Ha publicado, entre otros libros, *Sören Kierkegaard o la subjetividad del caballero*, Barcelona, Anthropos, 1987; y *Diáspora y Apocalipsis. Estudios sobre el nominalismo de Jean Paul Sartre*, Valencia, Institut Alfons el Magnànim, 2000.

1 Cfr. J. P. Sartre, *Cahiers pour une morale*, edición de Arlette Elkhaïm-Sartre, Paris, Gallimard, 1983.

moral inmediatamente posteriores a la célebre conferencia, es decir, se extienden desde 1947 a 1948. Pues bien, por nuestra parte trataremos de demostrar que la lectura de Sartre en clave kantiana es errónea. Desde esa falsilla, el sentido del pensamiento sartreano se falsea. Para ello, vamos a proceder en dos fases: en primer lugar, intentaremos poner de manifiesto que, ni siquiera ateniéndose en exclusiva a la conferencia citada, se puede mantener el supuesto kantismo de Sartre. En segundo lugar, procederemos a la exposición de la ética sartreana como una ética ontológica y muy explícitamente crítica del autor de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*.

Comencemos, pues, con «El existencialismo es un humanismo». Procede hacer aquí ante todo unas consideraciones relativas al contexto en que esta conferencia fue pronunciada. A partir de la publicación de obras relevantes, tanto filosóficas como literarias, del existencialismo sartreano y beauvoiriano<sup>2</sup>, se suscitó lo que Maurice Merleau-Ponty llamó «la querrela del existencialismo»<sup>3</sup>, haciendo referencia a la polémica que estas publicaciones suscitaron sobre todo en medios católicos y marxistas. Sartre se decidió a afrontar las críticas procedentes de estas posiciones impartiendo esta conferencia, concebida para un público que requería un nivel de alta divulgación, pero sin tecnicismos propios de especialistas en filosofía. Su decisión de hacerlo así procede de su concepción del compromiso, de acuerdo con el cual, si se quiere que la propia filosofía «salga a la plaza pública» hay que aceptar su vulgarización, hay que «debilitar un pensamiento para hacerlo comprender»<sup>4</sup>. Se trata, pues, de un texto polémico y ocasional que, por diversas circunstancias<sup>5</sup>, tuvo una gran repercusión y llegó a funcionar como el texto canónico del pensamiento sartreano.

Como ejemplo de hasta qué punto Sartre prescinde aquí de distinciones conceptuales, que lo son más que de matiz, sacrificando de este modo la precisión de su pensamiento sistemático, podemos referirnos al tratamiento que dispensa al *cogito* cartesiano. «En el punto de partida no puede haber otra verdad que ésta: *pienso, luego soy*; ésta es la verdad absoluta de la conciencia captándose a sí misma». Pues bien, en *L'Être et le Néant*, así como en sus textos filosóficos más sustantivos e importantes, Sartre se preocupa puntillosamente por distinguir su «*cogito* prerreflexivo» del *cogito* cartesiano. Para su existencialismo, el sujeto no puede ser sustancia: así, la conciencia, en cuanto que es siempre conciencia de algo (tenemos aquí la impronta husserliana) es conciencia posicional (tética, por decirlo técnicamente) de objeto y conciencia no posicional de sí misma (conciencia, por

2 J. P. Sartre, *L'Être et le Néant*, Paris, Gallimard, 1943, trad. castellana de Juan Valmar, revisada por Celia Amorós, Madrid, Alianza, 1984.

3 Cfr. M. Merleau-Ponty, *Sentido y sinsentido*, Barcelona, Península, pp. 119 y ss.

4 Sartre considera que su conferencia es, con respecto a sus obras importantes, el *pendant* del «Manifiesto comunista» de Marx, escrito bajo la presión del compromiso, en relación con *El Capital* y sus otras obras teóricas fundamentales. Manifiesta así su intención de influir en los partidos revolucionarios. Cfr. «El existencialismo es un humanismo», en J. P. Sartre-M. Heidegger, *Sobre el humanismo*, versión castellana de Victoria Prati, Buenos Aires, Sur, 1949, p. 46. Original francés, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Nagel, 1948.

5 Annie Cohen-Solal, en su documentada biografía sobre Sartre, relata de qué modo, para «gran horror» del propio Sartre, la conferencia impartida en el Club *Maintenant* llegó a convertirse en «la biblia del existencialismo». François Erval, editor entonces en Nagel, tuvo la astucia de publicarla en forma de libro hinchando las escasas páginas por el procedimiento de poner «subtítulos de parágrafo en la parte izquierda» y añadir al final del volumen la discusión inédita que siguió a la conferencia. Las ventas ascendieron a más de cientos de miles en cuarenta años. «Soy yo, asegura Luis Nagel, quien ha hecho a Sartre. Pues si no hubiera tenido la idea de publicar «*El existencialismo es un humanismo*» se hubiera quedado en «*le maître à penser d'une petite claque*». Este pequeño libro, vulgarización abreviada de *El Ser y la Nada*, era muy barato y estaba al alcance de cualquier estudiante, lo cual proporcionó a Sartre una audiencia formidable». Sartre acabó mal con el editor en cuestión Cfr. A. Cohen-Solal, *Sartre. 1905-1980*, Paris, Gallimard, 1985, p. 374. Traducción mía.

así decirlo, lateral, como el precipitado reflexivo de su captación del objeto)<sup>6</sup>. Esto no es más que un botón de muestra, pero nos da un punto de referencia para valorar el estatuto teórico-filosófico que debemos adjudicar a determinadas formulaciones que aparecen en este texto y han querido ser leídas en clave kantiana.

Por otra parte, hay que subrayar que Sartre no debate aquí con kantianos, por lo que no se ha visto presionado desde este frente a afinar sus formulaciones; así, en la medida misma en que no afina, a veces desafina. Tendremos ocasión de volver sobre ello en un análisis más intratextual. Debemos ahora señalar que, al lado de católicos y marxistas, que son quienes le atacan y de los que se defiende, aparece, como el verdadero referente polémico del propio Sartre tal como él lo confiesa, «ese proyecto de moral laica que pretende eliminar a Dios con el menor gasto posible». Es en su contrastación con este frente donde podremos encontrar la sustancia filosófica más genuina de *El existencialismo es un humanismo*.

Fue George Lukács quien entendió *El existencialismo es un humanismo* en términos de «un compromiso ecléctico con los principios de la moral kantiana»<sup>7</sup>. Es cierto que algunas formulaciones ambiguas o imprecisas por parte de Sartre pueden dar esa impresión. Pero esta interpretación no resiste una lectura atenta. Comencemos por llamar la atención sobre las críticas explícitas a la moral kantiana que aparecen en la conferencia de nuestro autor francés. En primer lugar, sitúa al filósofo de Königsberg entre los filósofos del siglo XVIII para los cuales «el hombre es poseedor de una naturaleza humana», de lo cual se deriva que, según ellos, a la inversa de lo que afirman las tesis existencialistas, la esencia precede a la existencia. Es más, hay una esencia de lo humano en la medida en que está prefigurada en la mente divina: «Así, afirma Sartre, el concepto de hombre en el espíritu de Dios es asimilable al concepto de cortapapel en el espíritu del industrial»<sup>8</sup>. En la medida en que hay prefiguración en la mente divina —lo que los filósofos medievales llamaban «universales *ante rem*»— hay en las cosas configuraciones esenciales, «universales *in re*». Guillermo de Ockham, con su concepción radicalmente voluntarista de la divinidad, eliminó los universales de la mente de Dios y, en la misma medida, barrió las esencias de las cosas. Desde este punto de vista, el existencialismo ateo de Sartre vendría a ser una radical secularización del voluntarismo teológico y de su nominalismo como corolario: «No hay nada en el cielo inteligible», afirma el autor de *L'Être et le Néant*, ergo no existen valores objetivos universalmente válidos. Son los seres humanos quienes los inventan, en la medida misma en que invisten su contingencia de legitimación al elegir, mediante sus opciones libres, el sentido de sus vidas. Por otra parte, la moral kantiana ordena tratar a todos los demás como fines y no sólo como medios. Ahora bien, en la medida en que ignora los conflictos de deberes, nos deja, en las situaciones reales en que nuestras libertades se encuentran, sin criterio para decidir a quiénes vamos a tratar como fines y a quienes vamos a sacrificar a título de medios<sup>9</sup>. En la

6 A los efectos de la discusión con marxistas como Naville, esta formulación le vale: como lo afirmará en *Materialismo y revolución* (cfr J. P. Sartre, «*Matérialisme et Revolution*», en *Les Temps Modernes*, 1946), en clave fenomenológica, al marxismo «le falta una teoría de la verdad». Aquí responde a las objeciones de Naville puntualizando: «Nuestro subjetivismo permite certidumbres a partir de las cuales nosotros podremos coincidir con usted en el plano de lo probable». (p. 57) Es justamente esta línea de razonamiento la que le llevará a escribir en su día la *Crítica de la razón dialéctica*. Cfr. mi *Diáspora y Apocalipsis. Estudios sobre el nominalismo de Jean Paul Sartre*, Valencia, Alfons el Magnànim, 2000. IV. 1. «Materialismo y revolución: un hito en la génesis de la *Crítica de la Razón dialéctica*».

7 Cfr. G. Lukács, *La crisis de la filosofía burguesa*, Buenos Aires, La Pléyade, 1970, p. 110.

8 Cfr. *El existencialismo es un humanismo*, op. cit., p. 15. «No hay naturaleza humana porque no hay Dios para concebirla», afirma Sartre.

9 Sartre se refiere aquí al ejemplo de su conferencia, que se hizo famoso, del alumno suyo que se encontraba en el dilema entre quedarse a cuidar a su madre sola o alistarse en las filas de la Resistencia.

misma línea, afirma que «el existencialista no tratará jamás al hombre como fin, porque siempre está por realizarse». Volveremos más adelante sobre esta concepción ex - stática de los fines característica del existencialismo sartreano, diferente de la de Kant. De acuerdo con ella, los seres humanos realizan su libertad buscando fuera de sí fines que se plasman en la lucha por una liberación determinada. Ciertamente, los fines implican una voluntad abstracta de libertad, pues esta libertad se quiere en lo concreto.

Otro importante punto de discrepancia explícita con «el Robespierre alemán», como llamaba Heine a Kant, hace referencia al problema del reconocimiento de los individuos desde el sujeto transcendental. «Por el yo pienso... contrariamente a la filosofía de Kant, nos captamos a nosotros mismos frente al otro...»<sup>10</sup>. Ya en *L'Être et le Néant* Sartre criticó la concepción kantiana —o quizás más bien la no concepción— del prójimo. No vamos a entrar aquí en un tema cuya complejidad desborda nuestros actuales propósitos<sup>11</sup>, pero debíamos al menos apuntarlo por su relevancia a la hora de valorar la distancia de las coordenadas teóricas en que se mueven ambos filósofos. Por decirlo abruptamente: el problema de Kant está en el modo de articular el sujeto transcendental, la naturaleza humana, con los individuos concretos; mientras que en Sartre, como él mismo lo afirma en el texto que comentamos, «El verdadero problema... es definir en qué condiciones hay una universalidad». Dificilmente podría ser de otro modo teniendo en cuenta las premisas nominalistas de las que parte. Como lo afirmará más tarde, en la *Crítica de la razón dialéctica*, la humanidad es una «totalidad destotalizada».

Una de las críticas más significativas que el autor de *El existencialismo es un humanismo* le dirige al de la *Crítica de la Razón práctica* hace referencia a la inanidad de las máximas cuya voluntad de universalización debería ser necesaria y suficiente para justificar la acción moral. De nuevo, Sartre acude al ejemplo de su alumno: «¿en nombre de qué gran máxima moral... podría haber decidido... abandonar a su madre o permanecer al lado de ella?» Kant «cree que lo formal y lo universal son suficientes para constituir una moral. Nosotros pensamos, por el contrario, que los principios demasiado abstractos fracasan para definir la acción»<sup>12</sup>. Por último, el autor de la *Crítica de la Razón pura* profesa una filosofía de la historia en la que tiene cabida la noción de progreso moral de la humanidad. Para Sartre, por el contrario, «siempre nos encontramos con una elección en situación». Nadie se beneficia de una experiencia moral que fuera susceptible de ser acumulada a lo largo del proceso histórico. A los efectos de nuestra elección, siempre partimos de cero: «el problema moral no ha cambiado»<sup>13</sup>.

## 2. ¿Soy yo el mandatario?

En la aproximación —a mi entender, inadecuada— de Sartre a Kant, algunos intérpretes se han basado en la distinción que, de forma muy pertinente, estableció en su día José Luis Aranguren entre «moral como estructura y moral como contenido». Sartre y Kant, de acuerdo con esta distinción, se asemejarían en tanto que sus morales<sup>14</sup> hacen abstracción de *lo* que deberíamos hacer para poner

10 J. P. Sartre, *El existencialismo es un humanismo*.

11 J. P. Sartre, *El Ser y la Nada*, op. cit., pp. 252-259. Cfr. mi *Diáspora y Apocalipsis*, op. cit., III. 5. 3. «Sujeto transcendental y totalidad destotalizada».

12 Cfr. J. P. Sartre, loc. cit., p. 40.

13 *Ibidem*, p. 37.

14 Empleamos aquí ética y moral como sinónimos, a la vez que simplificamos la distinción de Aranguren, de la que sólo retenemos lo que nos sirve a efectos de nuestra argumentación.

todo el énfasis en el *cómo* hacemos aquello que hacemos. Para Kant ese cómo consiste en la pura formalidad del querer de la voluntad; para Sartre en que, hágase lo que fuere, se haga «en nombre de la libertad»<sup>15</sup>. Pues bien, hemos podido ver<sup>16</sup> la gran diferencia, digamos, de estirpe que existe entre la libertad kantiana, entidad nouménica concebida como propiedad de una facultad, la voluntad, y la libertad sartreana, de clara estirpe kierkegaardiana, como se pone de manifiesto en *El existencialismo es un humanismo*<sup>17</sup>. Es significativo en este sentido que, en el párrafo siguiente a una de las formulaciones en que nuestros intérpretes quieren ver un Sartre kantiano<sup>18</sup>, Sartre mismo haga referencia al concepto de angustia en clave explícitamente kierkegaardiana. Se nos presenta así un hombre radicalmente contingente instituido en intérprete radical y en responsable único de su desciframiento en tanto que tiene implicaciones para todos los seres humanos. Pero ¿quién le ha instituido en mandatario? «¿Quién me prueba que soy yo el realmente señalado para imponer mi concepción del hombre y mi elección a la humanidad?» No hay señal alguna, pero, aun si la hubiera, *soy yo* quien ha de decidir sobre el significado de la señal. Ahora bien «¿soy yo quien tiene derecho de obrar de tal manera que la humanidad se ajuste a mis actos?»<sup>19</sup> Podemos descartar, por las razones que hemos venido exponiendo, que el «ajuste» de la humanidad a mis elecciones se produzca y se legitime mediante una máxima, porque Sartre desestima por completo la idoneidad de las máximas para decidir en situaciones de conflicto. Ahora bien: son éstas precisamente aquéllo con lo que debe contrastarse el rendimiento de una teoría sobre la moral. Nos inclinamos, pues, más bien a pensar que las virtualidades universalizadoras de mi apuesta hermenéutica tienen que ver con la idea de invención. Sartre lo afirma así explícitamente: «Elija, es decir, invente», le dice al alumno perplejo ante su dilema. Así, si descifrar no es, en última instancia, sino inventar, el intérprete viene a asemejarse significativamente al artista. Como no hay naturaleza humana, ninguna imagen previa del hombre, hemos de ser nosotros quienes, en y por nuestras elecciones, creemos al hombre. Esta creación viene a ser así un precipitado de nuestra elección. Al actuar, modelamos una imagen del hombre y lo hacemos sin modelo: si Dios no existe, no hay más idea arquetípica de lo humano que la que nosotros, al actuar, inventemos. De este modo, estamos condenados a diseñar nosotros mismos el modelo de lo humano y hemos de asumir la responsabilidad de haber creado ese modelo. Pues bien, la imagen del hombre que se crea a través de la secularización radical del voluntarismo teológico conlleva una inversión de su función: lejos de preceder al obrar —recordemos el *operari sequitur esse*— es su resultado. «Sólo hay realidad en la acción», afirma Sartre. «Un hombre que se compromete en la vida dibuja su figura, y fuera de esa figura no hay nada»<sup>20</sup>.

15 «El contenido es siempre concreto y por lo tanto imprevisible... La única cosa que tiene importancia es saber si la elección que se hace, se hace en nombre de la libertad». J. P. Sartre, loc. cit., p. 40.

16 Aquí lo hemos expuesto de un modo un tanto sumario y abrupto. Cfr. mi *Díspora y Apocalipsis*, III. 5. 2, «Antinomia de la razón pura versus trastorno ontológico».

17 Sartre volverá a sus raíces kierkegaardianas, como el criminal al lugar del crimen, en «El universal singular». Cfr. *El escritor y su lenguaje y otros textos*, traducción de Eduardo Gudiño, Buenos Aires, Losada, 1973. Original francés, *Situations IX*, Paris, Gallimard, 1973. Cfr. también C. Amorós, *Sören Kierkegaard o la subjetividad del caballero*, Barcelona, Anthropos, 1987, p. 241. Hay, sin embargo, diferencias que no se pueden pasar por alto: el Abraham kierkegaardiano, al pie del monte Moriah, es «el singular que tiene una relación absoluta con lo Absoluto»; la versión sartreana hace que el individuo interiorice lo Absoluto volviéndose de ese modo una instancia de absolutización a la vez que compromete a todos los seres humanos. La «suspensión teleológica de lo ético» en Kierkegaard no tiene, obviamente, las virtualidades universalizadoras que tanto preocupan a un existencialista ilustrado como Sartre.

18 «Así, soy responsable para mí mismo y para todos, y creo cierta *imagen* del hombre que yo elijo; eligiéndome, elijo al hombre», loc. cit., p. 18. Subrayado mío.

19 Cfr. J. P. Sartre, loc. cit., p. 19. La cuestión se plantea aquí en términos de «derecho», no de deber.

20 J. P. Sartre, loc. cit., p. 29.

La legitimación de nuestras acciones se produce por y en la medida en que, al concebirlas y realizarlas, generamos valores. En una moral del deber, como la kantiana, se establecen máximas que puedan tener un valor universal. Pero la ética sartreana, como lo veremos más adelante, se desmarcó de entrada de la ética del deber. Su referente —polémico, por otra parte— es la ética de los valores de Max Scheler<sup>21</sup>. Sartre confiesa que hicieron mella en él esas «existencias de derecho» que se presentaban como teniendo una capacidad de suyo para interpelar a nuestra libertad. Ahora bien: el existencialismo pretende extraer «las consecuencias de una posición atea coherente»: si he suprimido a Dios Padre, es necesario que alguien invente los valores<sup>22</sup> que han de legitimar nuestra conducta. Somos contingentes, meras existencias de hecho que sólo implantando valores en el mundo podremos lograr una investidura de derecho. Pero ¿cómo realizamos esos valores? Sartre lo formula con mucha claridad y precisión en *La Crítica de la Razón dialéctica*: «el valor es el límite de la praxis cuando es captado como plenitud». Es lo que siempre se ha llamado «hacer de necesidad virtud». «Al trascenderse el hombre hacia sus fines, su praxis interioriza, y transmuta en su propio esquema autorregulador de derecho, la constricción de hecho que le marca su situación»<sup>23</sup>. Los seres humanos no pueden vivir, por así decirlo, a palo seco su contingencia, y, de ese modo, es como si doblaran de *exis* de derecho la insoportable opacidad del hecho<sup>24</sup>. Así, no se puede ser ama de casa sin segregarse, para darle sentido a sus desempeños, los valores del cuidado; del mismo modo, como lo afirma Sartre en *La Critique de la Raison dialectique*, «la máquina universal» que exige un determinado tipo de especialización genera en «la aristocracia obrera» que la maneja un «orgullo de productores» del que se deriva «el humanismo anarco-sindicalista del trabajo»<sup>25</sup>. Estos ejemplos ilustran cómo, al elegir en situación, diseño valores en el mundo y, en el mismo movimiento por el que se produce este precipitado ético, los promuevo a la universalidad. «El hecho de mentir implica un valor universal atribuido a la mentira»<sup>26</sup>. Ahora bien: esta promoción del hecho al rango de valor no se produce por la mediación de una —contrafáctica— máxima que la buena voluntad no debería querer, en este caso, que se implantara universalmente. Se trata más bien de que, en el paisaje desértico, como lo diría Quine, en el que llevo a cabo mi elección, ella misma, en su promoción del límite a plenitud, diseña ese horizonte de lo valioso que, en cuanto tal, sería deseable que regulara las elecciones de todas las libertades. Así, si para Kant el universalizar es lo que debemos hacer, para Sartre es, de hecho, lo que hacemos. Pasamos así del registro ético al registro ontológico. No puedo dejar de diseñar valores en el mundo al elegir y, al hacerlo así de hecho, no puedo evitar el universalizarlos de derecho. Así, «el hombre, al elegirse, elige a todos los hombres (...) Al crear al hombre que queremos ser... (promovemos) una imagen del hombre como debe ser»<sup>27</sup>. Nuestro modelado ontológico traza así en el vacío el esquema por el que deberán regularse otros modelados que parten asimismo de cero... Y, a

21 Cfr. *Carnets de la drôle de guerre. Novembre 1939-Mars 1940*, Ed. de Arlette Elkaïm-Sartre, Paris, Gallimard, 1983, p. 114.

22 *El existencialismo es un humanismo*, loc. cit., p. 41. Sartre afirma, por otra parte, que nada cambiaría aunque Dios existiera: la moral es un asunto de los seres humanos, donde no tienen lugar ni los seres divinos ni los ángeles. Cfr. *Carnets de la drôle de guerre*, op. cit, p. 138 y cfr. también mi *Diáspora y Apocalipsis*, III. 2: «Una ética ontológica postkantiana».

23 Cfr. Mi *Diáspora y Apocalipsis*, III.2.1: «Valor y ambigüedad».

24 «La vida, a priori, no tiene sentido... Les corresponde a ustedes darle un sentido, y el valor no es otra cosa que este sentido que ustedes eligen», en loc. cit.

25 Cfr. *Critique de la Raison dialectique*, ed. de Arlette Elkaïm-Sartre, Tomo I, Paris, Gallimard, pp. 355-356. La traducción es mía.

26 *El existencialismo es un humanismo*, loc. cit., p. 19.

27 J. P. Sartre, *El existencialismo es un humanismo*, loc. cit., p. 17.

la recíproca, la imagen humana que se desprende de los proyectos ajenos nos traza, como en punteado, líneas de sugerencia para nuestros proyectos libres<sup>28</sup>. Pues «elegir ser esto o aquello es afirmar el valor de lo que elegimos». Y la imagen así educida «es válida para la época entera»<sup>29</sup> y «la compromete».

### 3. ¿Legislador o inventor?

El hombre sería, pues, un «legislador» que, al mismo tiempo que legisla para sí mismo, lo hace para la humanidad entera. Encontramos aquí la radicalización ontológica de la autonomía ética como postulado de la Ilustración. Esta radicalización ontológica está en consonancia con el paso del imperativo de la universalización del registro de la ética al de la ontología, como lo hemos podido ver. Pero, al mismo tiempo que ese cambio de registro, se produce un deslizamiento del ámbito ético-jurídico al estético. En efecto ¿qué legislador es ése que no dicta órdenes ni máximas? Ese mismo legislador, según lo afirma Sartre en otra parte, está «condenado en cada instante a inventar al hombre» y es plenamente responsable de su invención. Es la palabra «invención» la más empleada por Sartre en este texto para hacer referencia al hecho de que, al elegir, me elijo y elijo por ello mismo cierta imagen del hombre en general<sup>30</sup>. El legislador es así, más bien, un diseñador. Ello nos lleva precisamente a lo que se nos revela como la matriz estética de la ética sartreana. El autor de *L'Être et le Néant* hizo una autocrítica de su concepción juvenil de «la salvación por el arte». Pero esta concepción dejó su impronta en él: sacrificó, por así decirlo, el mensaje, pero conservando el código. Los seres humanos ya no se salvarán por el arte, pero la forma en que deberán justificar su existencia es concebida de acuerdo con los requerimientos de la idea de la invención estética. Así, para Sartre, «lo que el arte y la moral tienen en común es que, en ambos casos, nos las vemos con la creación y la invención: no podemos decir *a priori* lo que hay que hacer»<sup>31</sup>. La elección moral se puede comparar con la construcción de una obra de arte: en ambos casos modelamos sin modelo<sup>32</sup>; en ambos casos, también, nos las habemos con un modelo que es constrictivo *a posteriori* para los demás —en la medida misma en que para mí lo es el suyo— justamente en tanto que norma formal del puro modelar sin modelo. «No hay valores estéticos *a priori*, afirma Sartre, hay valores que se ven después en la coherencia del cuadro, en las relaciones entre la voluntad de creación y el resultado (...) ¿Qué relación tiene esto con la moral? Estamos en la misma situación creadora... Picasso se ha construido tal como es al mismo tiempo que pintaba... el conjunto de su obra se incorpora a su vida»<sup>33</sup>. Encontramos aquí una idea básica del psicoanálisis existencial: nuestros proyectos concretos no son sino expresiones de algo más genuino y radical. Nos referimos a un algoritmo existencial que, a modo de protoproyecto, genera el diseño de la línea de fuga por la que transcendemos nues-

28 En la segunda parte de nuestra exposición detallamos en qué forma se articulan los demás proyectos con el mío (Cfr. «Ética de la ayuda»).

29 Sartre no justifica aquí la restricción de la virtualidad universalizadora de nuestros proyectos «a la época entera». Se ocupará extensamente de ello sólo más adelante, en *Verité et existence*, ed. de Arlette Elkaim-Sartre, Paris, Gallimard, 1989. Traducción castellana de Alicia H. Puleo, revisada por Celia Amorós, *Verdad y existencia*, Barcelona, Paidós, 1996. Cfr. mi *Diáspora y Apocalipsis*, IV. 2.1 y IV 2.2. «Verdad y existencia en la obra filosófica de J. P. Sartre» y «Los pseudópos de Verdad y existencia».

30 Mi alumno, dirá Sartre, «se vio obligado a inventar él mismo su ley».

31 J. P. Sartre, *El existencialismo es un humanismo*, loc. cit., p. 37.

32 En cierto sentido hay aquí un mensaje paradójico: Decirle a alguien «haz como yo, que modelo sin modelo» es decirle al mismo tiempo que quien modela sin modelo debe ser tomado por modelo.

33 *Ibidem*, p. 36.

tra situación a la vez que la constituimos en tal. El hombre se hace al elegir su moral, pero esta elección se concibe básicamente en clave estética. A su vez, la salvación por el arte se transmuta así en un arte de salvarse que opera aquí en clave ética: salvo mi contingencia legitimándola mediante mis opciones libres.

De este modo, *El existencialismo es un humanismo*, más que un devaneo kantiano de Sartre, se inscribe en la concepción de la obra de arte como don con capacidad de convocatoria para el reino de los fines que encontraremos en *Qu' est ce que la littérature?*<sup>34</sup>. En esta obra, el lector, trascendiendo en cierto modo las determinaciones «de su personalidad empírica»... «puede identificarse con la *buena voluntad* kantiana que, en toda circunstancia, trata al hombre como un fin y no como un medio». Se reconstruye de este modo «la ciudad kantiana de los fines» (...) «Pero, para que este concierto ideal llegue a ser una sociedad concreta, sería preciso que se cumplieran dos condiciones: primero, que los lectores sustituyan el conocimiento de principio que tienen los unos de los otros en tanto que son todos ellos ejemplares singulares de la humanidad por una intuición o al menos un presentimiento de su presencia carnal en medio de este mundo; en segundo lugar, que esas buenas voluntades abstractas, en lugar de permanecer en solitario y de lanzar al vacío llamamientos que no llegan a nadie, a propósito de la condición humana en general, establezcan entre ellas relaciones reales con ocasión de acontecimientos reales o, en otros términos, que estas buenas voluntades, intemporales, se historialicen... y transformen sus exigencias formales en reivindicaciones materiales y fechadas<sup>35</sup>».

Como lo podemos ver, Sartre hace del lenguaje kantiano un *uso político* peculiar, destinado a llevar a la pequeña burguesía y al público culto progresista en general a una plataforma de convergencia con las reivindicaciones del proletariado. En la medida en que no modifica el código, transforma el mensaje. Por el contrario, su concepción de la universalidad se transpone en el registro epistemológico al expresar su profunda convicción de que «cualquier proyecto humano es de suyo comprensible por cualquier otro: en este sentido, todo proyecto individual tiene un valor universal». Siempre se puede reconstruir en principio la estructura de una elección. Pero la universalidad no está dada, ha de ser construida permanentemente, «cada hombre se realiza al realizar un tipo de humanidad», «elección que, al comprometerme, compromete a la humanidad entera»<sup>36</sup>. En cierto modo, para Sartre, como para Kant, hay que elegir *sólo* aquello que podría convertirse en ley universal. Pero lo que aquí funciona en Kant como una cláusula restrictiva, en Sartre tiene una vertiente expansiva. Como lo veremos al exponer su ética de la ayuda, hay que querer los fines de todos los agentes morales.

#### 4. El proyecto de una ética ontológica

Más allá de *El existencialismo es un humanismo*, hay que ubicar la crítica de Jean Paul Sartre a la ética kantiana en su proyecto de una ética ontológica. Una ética tal pivota sobre el plexo libertad-facticidad propio de la realidad humana. En tanto que proyecto, no somos lo que somos y somos lo que no somos, es decir, somos transcendencia permanente. Somos libertad. Pero como la libertad no la elegimos sino que se da para nosotros como un hecho, somos al mismo tiempo facticidad. Somos «el hecho de tener que escapar del hecho». O, dicho de otro modo, no podemos sufrir las causas si

34 J. P Sartre, *Qu' est ce que la littérature?*, en *Situations*, II, Paris, Gallimard, 1948.

35 J. P Sartre, *Qu' est ce que la littérature?*, loc. cit., p. 293.

36 *Ibidem*, loc. cit., p. 35.



no es trascendiéndolas hacia fines. Como lo dice el propio Sartre: estamos «condenados a ser libres». En los *Cahiers pour une morale* se lamenta de que «Nunca se ha comprendido bien lo que (eso) significa... Sin embargo, es la base de mi moral. Partamos del hecho de que el hombre es en-el-mundo, es decir, al mismo tiempo una facticidad investida y un proyecto-superación. En tanto que proyecto asume, para superarla, su situación... Toda superación que no conserva es una huída a la abstracción. Solamente puedo desembarazarme de mi situación de burgués, de judío, etc. si la asumo para cambiarla». La libertad tiene, pues, un reverso, y este reverso es la facticidad. No se da primero la libertad para luego incardinarse en una situación, sino que la libertad misma es aquello que, al trascender el conjunto de los datos, los interpreta constituyéndolos en situación.

Sobre la base de este plexo libertad-facticidad pretende Sartre edificar su ética ontológica. Pues en este plexo consiste, precisamente, la estructura del para-sí. El autor de *L'Être et le Néant* es consciente de que en este punto podría caer bajo la crítica a la «falacia naturalista», y se defiende expeditivamente de ella afirmando que aquí no se trata de derivar un valor de un hecho, pues «la realidad humana no es un hecho». Se le podría replicar, en palabras del propio Sartre, que «es el hecho de escapar del hecho», pero nuestro filósofo no se inmutaría demasiado por esta crítica. En los *Cahiers de la drôle de guerre*, donde se encuentran tantos elementos preciosos para reconstruir la génesis de *L'Être et le Néant*, declara su rechazo de una ética del deber y se posiciona en la línea de aquellos filósofos que, como Spinoza, conciben la ética como íntimamente ligada a la metafísica. «La moral del deber equivale a separar la moral de la metafísica y privarla así de su mayor atractivo»<sup>37</sup>. Solamente tendrá capacidad de interpelación de la realidad humana una ética que se desprenda de la constitución misma de esta realidad. Sartre parafrasea aquí la metáfora kantiana de la paloma de la *Crítica de la Razón pura*: «el hombre cree que sería más moral si estuviera liberado de la condición humana, si fuera Dios o ángel. No se da cuenta de que la moralidad y sus problemas se desvanecerían al mismo tiempo que su humanidad». Ser moral es para Sartre una peculiar reduplicación reflexiva de la articulación entre libertad y facticidad que constituye lo humano en tanto que proyecto. Así «la moral es lo que regula a través del mundo la relación de la realidad humana consigo misma». Nos encontramos aquí con ciertas resonancias kierkegaardianas: para el autor de *El concepto de la angustia*, el espíritu era una «relación consigo misma relacionada». En Sartre, la articulación de libertad y facticidad que constituye el ser para-sí debe ser replicada en un nivel reflexivo si bien de manera no tética, no posicional, pues el proyecto, al estar separado de sí mismo por un mundo, no puede ponerse a sí mismo por objeto. Debe respetar, pues, en su réplica, el ser diaspórico, la estructura ex - stática del para-sí. De este modo «hay que estar separado de sí mismo por un mundo, hay que querer, hay que ser limitado para que el problema moral exista». Este querer ex - stático ha de ser a su vez querido y querido en tanto que ex - stático, es decir, en tanto que se encuentra en aplazamiento «siempre en movimiento» con respecto a sí mismo. En ello consiste la buena fe: en atenerse a la urdimbre libertad-facticidad tal como se entretije en la realidad humana. Y la mala fe, por el contrario, violentará esta urdimbre, retorciéndola de tal manera que tomará la libertad por facticidad y la facticidad por libertad.

El tratamiento de la buena y la mala fe en los escritos póstumos de Sartre nos permite ir más allá de una ética puramente formal, como la que se desprendía de la conferencia «El existencialismo es un humanismo», tan discutida en su día desde numerosos frentes. A lo largo de los *Cahiers pour une morale* encontramos una lúcida fenomenología de las actitudes y los comportamientos de mala fe, que tendrían como su denominador común el trucaje de la articulación libertad-facticidad. De este

37 Cfr. *Mi Diáspora y Apocalipsis*, III, 2, «Una ética ontológica postkantiana».

modo, la distinción arangureniana entre «moral como estructura» y «moral como contenido» no sería, en rigor, aplicable a la ética ontológica sartreana: de la estructura de la realidad humana se deriva, no ya la necesidad *velis nolis* de ser moral, sino la calificación de determinados comportamientos como morales o inmorales. Así, la violencia, el ruego, la súplica, el estoicismo, la resignación, la voluntad de ignorancia son actitudes de mala fe: se puede encontrar en ellos, en diferentes modalidades, la per-versión de los proyectos existenciales en los que se ha desvirtuado el plexo libertad-facticidad.

Un ejemplo, tomado de los *Cahiers de la drôle de guerre*, nos ayudará a comprender qué es lo que entiende Sartre por mala fe. Su compañero de movilización en Alsacia, Paul, solía decir a propósito de su situación militarizada: «¿Soldado yo? Soy un civil disfrazado de militar». Renegaba de ese modo de su facticidad, mistificándola. Pues, quisierálo o no, las circunstancias y los otros le habían impuesto su condición de militar, que no es precisamente un disfraz: implica el tener que tomar tremendas decisiones, como apretar o no el gatillo del fusil en un momento dado, entre otras. Y esta mistificación de la situación de hecho en que le había tocado vivir no era, precisamente, inocente: bajo ese camuflaje se ocultaba la negativa de Paul de asumir su libertad como tal, es decir, como la libertad de un civil militarizado a la fuerza y a todos los efectos. Pretende, así, tener opción donde no la tiene para no tener que ejercerla donde inevitablemente la tiene: puede desertar, corriendo sus riesgos, extremar el celo en la disciplina, volverse un sanguinario... Y esas opciones le van a concernir en su persona total, no al modo de un disfraz del que alguna vez podría despojarse.

## 5. La violencia como proyecto de mala fe

De un modo parecido, el proyecto de la violencia desfigura paradigmáticamente el plexo libertad-facticidad. Pues, por una parte, la libertad se toma a sí misma por objeto: recordemos la descripción hegeliana del Terror en la *Fenomenología del Espíritu*<sup>38</sup> poniendo el mundo entero como inesencial en relación con su designio. Desde este punto de vista, reniega de la facticidad y destruye el ser-en-situación. La violencia es, así, antihermeneusis, pues pone el mundo como indiferenciado telón de fondo de sus objetivos absolutizados. A veces nos deja perplejos, por ejemplo, que ETA no haya cambiado apenas sus estrategias desde la época del franquismo. No deberíamos extrañarnos de ello si atendemos a que el proyecto de la violencia es posible porque, a la luz de un fin que es puesto como incondicionado, nada puede ser visto ni discriminado como no sea su calidad de medio para lograrlo. De este modo, y por una segunda vuelta de tuerca, la afirmación incondicionada de la libertad se dobla de canonización de lo dado, de consagración de la facticidad. Pues el mundo no podría reducirse a mero obstáculo inesencial entre el violento y el objeto de su deseo si no fuera porque un objeto tal aparece como algo ya dado, no por construir. En este último caso se arbitrarían y se ponderarían los medios idóneos. Pero el violento, a la vez y porque absolutiza su libertad, toma el partido del ser, que se muestra como estando ahí sólo que tapado y desfigurado por malas voluntades. Así, la violencia, en tanto que antihermeneusis, es cerrilismo maniqueísta: Euzkadi se recorta nítidamente como estando ahí en tanto que correlato de no se sabe bien qué nostalgias, constituida por el País Vasco Francés, Navarra y el País Vasco español. Quien no lo vea está ciego y merece ser eliminado. Los otros

38 Cfr. G.W.F. Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, trad. Wenceslao Roces, Mexico, Fondo de Cultura, 1966, C.B.B. VI.Biii.1.2.

ven igual de claro la España una de siempre: ¿cómo es que los demás no la ven? Son cuatro psicópatas...

El bien emerge para el violento de la destrucción del mal *more geometrico*, como los escombros del castigo apocalíptico de las Torres Gemelas, como un Bin Laden *pret à porter* para ser ejecutado y... que Dios bendiga a América. El proyecto de la violencia es, pues, un proyecto de mala fe: hace de la libertad facticidad al asumirse incondicionalmente como una fuerza natural entre las otras cosas; hace de la facticidad libertad al constituirse en poder nihilizador indiscriminado. La facticidad no le traza caminos a la libertad en el movimiento mismo por el que la libertad descifraría sus mapas: emergen tan sólo ciertos islotes en los que se concentra paradigmáticamente el mal con toda su aplastante densidad sobre un fondo tan indiferenciado como los restos de un bombardeo. Si en el interior de esa visión se encuentran esas mezclas de bien y mal que somos los seres y las sociedades humanos, peor para la mezcla: daños colaterales. El universo de la violencia es parecido así al de un auto sacramental: maneja hipóstasis, personificaciones. Sólo que el auto sacramental no lo hace a costa de las personas.

## 6. De la violencia a la exigencia

La crítica de Sartre a la ética kantiana del imperativo categórico aparece en los *Cahiers pour une morale* en el contexto de una descripción fenomenológica de «la exigencia» como actitud de mala fe que tiene significativas afinidades con la violencia. Pues «la exigencia hace saltar la situación y establece la libertad pura sobre las ruinas del mundo real». ¿Puede acaso mi libertad individual encontrarse en la base del carácter incondicionado bajo el cual se me presenta el imperativo? Rotundamente no, dirá Sartre. Téngase en cuenta que la obligación no es el fin, sino «una pretensión sobre mi decisión de realizar el fin». Pues bien: «Toda tentativa de fundamentar la obligación (el deber) únicamente sobre la libertad del sujeto habrá de estar...abocada al fracaso. En efecto, una libertad individual (mía) se propone sus fines teniendo en cuenta la situación. Es más, los fines le vienen sugeridos por la situación misma que trasciende, y los medios están tan estrechamente ligados a los fines que son estos últimos los que los indican». El lema de la exigencia — así como el de la violencia — es «*fiat iustitia* — a ser posible infinita — *et pereat mundus*». Una máxima tal no es la de una libertad situada, sino la de una libertad divina omnipotente, paradójicamente doblada de la libertad del esclavo. Medios y fines se confundirían en la Divinidad para quien todo es posible. «Debes, luego puedes» es el mandato que se dirige al subalterno de manera incondicionada, pues la voluntad del siervo, meramente ejecutante, no es la del intérprete. Un sujeto autónomo que se da a sí mismo la ley lo hace en la medida en que es su propio intérprete y, a título de tal, puede posponer o modificar los fines a la luz de la situación. Así, la ética es superflua tanto para los dioses como para los esclavos. Una ética humana es asimismo una ética mundana: hay ética porque estamos separados de nuestros designios — mundanos — por un mundo. El subalterno ha de ser omnipotente en el orden de los medios, ha de pintar, si es preciso, en el monte Moriah, la leña y el carnero, pero no puede cuestionar la voluntad del señor cuyos designios son, por definición, inextricables. El carácter incondicionado de la obligación categórica no se basa sino en «la presencia en mí de la libertad, no tal como la existo, sino tal como es... La libertad como elección hecha ya al margen de toda situación. Lo que define la elección libre no es ya la libertad, sino que una elección es libre cuando tiene la característica de ser incondicionada: lo incondicionado es así la garantía de la libertad...la libertad queda fijada de ese modo en la eternidad en el preciso instante en que elige; es la elección concreta con todas sus estructuras aunque intemporal, es decir, inexorable, inalterable e inmediata: rasgos,

todos ellos, de la elección realizada en la violencia. El deber es así la interiorización de la violencia de otro...<sup>39</sup>». En suma, la moral del deber viola hechos existenciales básicos desarticulando la relación entre libertad y facticidad y es, en tanto que se presenta fenomenológicamente como exigencia, un proyecto de mala fe. Aniquila el ser en el mundo de la libertad y, despojándola de todo arraigo, la mistifica en tanto que libertad.

## 7. La «conversión» como «unidad moral»

A la ética sin hermenéutica en que viene a consistir en última instancia la ética del deber, Sartre contrapondrá su propuesta de una ética del llamamiento y de la ayuda. Una ética tal partirá de una crítica a la concepción kantiana de la ciudad de los fines presupuesta en su formulación del imperativo categórico: «Obra siempre de forma tal que tomes a la humanidad en ti mismo y en los demás no solamente como un medio sino como un fin en sí». En la base de esta formulación se encuentra, para el autor de *L'Être et le Néant*, una concepción sustancialista de la libertad como propiedad de la «naturaleza racional»<sup>40</sup>. Pues una entidad tal, para el nominalismo sartreano, fiel a la navaja de Ockham: «no multiplicar los entes sin necesidad», no puede ser sino supernumeraria. Sólo existen los seres humanos concretos, cada cual en su singularidad y cada cual con sus propios proyectos, pues son, en el sentido más radical, *pro-iecto*. A título de tales no pueden asumir las causas sin trascenderlas hacia fines, a diferencia de la libertad kantiana que, nouménica y, por tanto, puramente inteligible, ve atrapados sus efectos en la cadena fenoménica del determinismo causal. El paisaje ontológico sartreano, paisaje nominalista sin doble fondo —nouménico y fenoménico—, desértico en el sentido de Quine, sólo está poblado por entidades individuales irreductibles que resultan ser sujetos no sustanciales. La moral es así definida por Sartre en los *Carnets de la drôle de guerre* como «el sistema de los fines». La realidad humana no debe servir a otro fin distinto de ella misma: existe «à dessein de soi». Pero ello no significa, una vez más, que se pueda tomar a sí misma por objeto: dada su estructura ex - stática, no se puede realizar *in recto sino in obliquo*, es decir, a propósito de otra cosa.

«En cuanto responsable de que haya un mundo humano es el texto de todos los pretextos... Solamente por ellos puede darse textura. En otro sentido, puede decirse que es el pretexto de todos los

39 J.P. Sartre, *Cahiers pour une morale*, op. cit., p. 265. Traducción mía.

40 Desde los supuestos de la antropología sartreana, la distinción de Kant entre el hombre cuya naturaleza racional le constituye en un fin en sí —por tanto, en el objeto de un imperativo categórico— y los fines concretos que los seres humanos se proponen —que podrían servir de base «a lo sumo» de «imperativos hipotéticos»— carece de sentido. A los hombres, en tanto que no son sino pro-yecto y están, por tanto, siempre más allá de sí, no puedo tratarlos como fines sino en sus propios proyectos. «La moral, afirma Sartre, es por definición un hecho abstracto: es el objetivo que uno se da cuando carece de objetivo. Es una determinada manera de tratar a los demás cuando la única relación que se tiene con los otros es la pura relación ontológica. Aparece, pues, cuando mi relación con el otro viene definida por el puro reconocimiento formal de su persona universal.» Así, para «el agente histórico» que tiene objetivos concretos, la moral se reduce al «mero juego formal de relaciones entre personas jurídicas. Aparece cuando se detienen la acción política, la vida religiosa, la Historia, es decir, en los períodos en que el derecho abstracto define la persona moral y la Historia real queda fuera de esa definición. De este modo, parecería ser inútil. Pero, a su vez, el objetivo concreto que se propone el agente histórico supone una cierta concepción del hombre y de los valores: es imposible ser un puro agente de la Historia sin ningún objetivo ideal (el realismo es pura pasividad o valorización de la Historia en tanto que tal.) Por ello, deja de ser cierto que se puedan utilizar cualesquiera medios para realizar el fin: se correría el riesgo de destruirlo. De este modo se atisba, más allá de la antinomia de la moral y la Historia, una moral concreta que viene a ser la lógica de la acción efectiva». (*Cahiers pour une morale*, op. cit., pp. 110-111. Traducción mía.) Quizás es en este texto de los *Cahiers* donde se expresa la particular versión sartreana de la polémica de Hegel con Kant a propósito de «la mera moral».

textos, pues se pierde como realidad y vuelve diaspórica su —contrafáctica— sustancia para que los textos existan»<sup>41</sup>. La realización de la ciudad de los fines, por así decirlo, lateral: se cumple como el precipitado de los afanes por el logro de otros objetivos, mortificando el narcisismo del para —sí en lo que Sartre llama su sacrificio ex - stático. Un sacrificio tal es proyecto de buena fe, pues en él la libertad respeta su estructura ontológica, consistente en tener su ser fuera de sí y, al replicarla, a la vez que la reasume, éticamente la convalida. A esta forma de convalidación del propio proyecto existencial la llama Sartre «conversión», con sus resonancias religiosas. Se lleva a cabo mediante la «reflexión pura» por la cual nuestro proyecto existencial, contingente y, si se quiere, ex - pósito, resulta legitimado por el «acuerdo contractual» del proyecto consigo mismo, constituyéndose en «proyecto de asumir ese proyecto». A diferencia de «la reflexión cómplice», donde el sujeto pretendería ser sustancia, la autenticidad de la reflexión pura se deriva de su fidelidad a la estructura de transcendencia del para-sí, de su mantener el sentido ex - stático de su orientación, de su atenerse a la imposibilidad de la retorsión sobre sí misma de esta estructura. Para ello se vale de la condición misma de posibilidad del proyecto, es decir, de que el hombre sea aquella realidad cuyo ser consiste en estar en cuestión en su ser, para problematizar la calidad existencial, que es, a su vez, la idoneidad ontológica del propio proyecto desde el punto de vista ético. Este punto de vista es, pues, el de la autocontrastación reflexiva. De este modo, podría decirse que *la moralidad no es sino la vida auto legitimada por un proyecto reflexiva y autónomamente convalidado en la buena fe*. Esta forma de vida «realiza un tipo de unidad especial del existente, que es la unidad moral por puesta en cuestión y acuerdo contractual con una misma. Dicho de otra forma, la unidad no es nunca dada, no pertenece al ser. La unidad es voluntad».

## 8. La inocencia de los fines

Si el ser humano, en la medida en que es sacrificio ex - stático por fines, es generosidad ontológica, el acuerdo reflexivo con esta estructura no podrá ser sino generosidad ética. Ahora podemos ver que la buena fe como «acuerdo de una consigo misma» introduce «en la relación interna de la persona la relación de solidaridad, que se transformará más tarde en solidaridad con los demás». Hay, evidentemente, un isomorfismo entre la descripción sartreana de «*la conversión*», o *versión hacia su momento temático del proyecto de la conciencia*, y la propuesta de nuestro filósofo de una ética del llamamiento —*l'appel*, contrapuesto a la exigencia— y de la ayuda. La libertad convertida se desdobra en un querer para sí misma de lo que quiere, y, al ser ontológicamente sana, quiere en principio lo que las otras libertades quieren. Sartre parte aquí de una fenomenología del comportamiento de ayuda, de la disposición servicial: «Tendemos en principio a ayudar a alguien a perseguir y realizar su fin, sea el que fuere. Es un prejuicio favorable. Luego, pero sólo luego, aparece la idea de que este fin pueda ser incompatible con los míos o con un sistema de valores al que me adhiero. Es la servicialidad —la *serviabilité*— [como el *bon sens* cartesiano], infinitamente más extendida de lo que parece, cuyo principio sería: todo fin es bueno, en tanto que realización futura de valor, mientras no se demuestre lo contrario»<sup>42</sup>. Yo le indico a un viandante la calle por la que me pregunta —y él haría lo mismo con respecto a mí— sin plantearme en principio si sus fines son morales. Habría así, más acá del bien y del mal, una presunción de inocencia de los fines.

41 Cfr. *Diáspora y Apocalipsis*, pp. 173-174.

42 Cfr. *Diáspora y Apocalipsis*, p. 239. Corchetes míos.

En la versión sartreana de la ciudad de los fines no se trata de las personas como fines, sino de los fines de las personas. Lo que para nuestro filósofo merece respeto *a priori* es la voluntad, individual y personal, del otro, no como facultad sustancializada, sino en sus querer concretos: «Considero, afirma Sartre, que lo que quiere una libertad debe ser aceptado como tal por las otras libertades, simplemente porque una voluntad lo quiere». Nos encontramos aquí de nuevo con una secularización radical del voluntarismo teológico, cuya máxima le daría la vuelta al tomista: *Bonum est qui omnia appetunt*; aquí, a la inversa, se podría decir: *Qui omnia appetunt est bonum*. La buena voluntad kantiana, para la que «nada bueno hay en el mundo sino la buena voluntad» es, como ya reparó en ello Jacobi<sup>43</sup>, una voluntad nihilista. Pues, en realidad, no quiere nada, ni siquiera un mundo bueno: sólo quiere la bondad de su propio querer en tanto que querer del autonormarse de la razón. Ello le valdrá la acusación de hipocresía por parte de Max Scheler, acusación que formula de nuevo Sartre en sus *Cahiers*. Por lo demás, la influencia de Scheler sobre el autor de *L'Être et le Néant* se pone de manifiesto ya en los *Carnets de la drôle de guerre*: para Sartre, como para la ética scheleriana de los valores, el valor no es querido de forma directa. Se realiza lateralmente, en la realización de fines extraéticos. En el filósofo alemán una realización tal depende de que se respete una jerarquía de los valores dada *a priori*; para Sartre, sin embargo, no podría haber entre la libertad y sus fines nada que fundamentara una jerarquía semejante. Aquí es, precisamente, donde la ética se vuelve hermenéutica. Pues en la buena fe, a diferencia de lo que ocurre en la violencia y en la exigencia, sólo podemos llamar para que nos ayuden en la consecución de nuestros fines, a la vez que ser llamados para colaborar en los del prójimo, en tanto que somos libertades en situación.

Si se pregunta en última instancia por qué habría de servir yo los fines de mi prójimo, en la medida misma en que quiero hacerme servir en los míos, la respuesta del Sartre de los *Cahiers* sería que la libertad de cada cual en la buena fe es, en su estructura ex - stática, una convocatoria a la reciprocidad: mi fin es un don que se propone como tal a las voluntades ajenas para ser secundado por ellas, y ello en la medida en que yo estoy dispuesta a hacer de la mía un instrumento de sus posibles propuestas, que interpretaré y valoraré siempre en situación. Desde este punto de vista, podríamos considerar que la antigua casuística viene a ser una caricaturización de la hermenéutica que, pese a haberse convertido en un recetario anquilosado, respondía a una vieja sabiduría que la ética kantiana habría descalificado demasiado aprisa, a saber, que una ética sin hermenéutica no es una ética para seres humanos.

Recapitulando: ni el otro —ni yo misma— es/soy para mí fin incondicionado en tanto que ejemplificación de la «naturaleza racional» que se instituye en legisladora del ámbito de la moral. La naturaleza racional no tiene en Sartre referente *qua tale*. De este modo, no puede querer al Otro como fin sino en los fines, siempre concretos, que proyecta en su estructura ex - stática. No puede querer, pues, como fin aquel ser en el cual está en cuestión su ser, y sólo lo tiene por ello en cuanto ser-fuera-de-sí. Y como ese ser-fuera-de-sí son los fines, los fines son buenos en sí.

## 9. La ¿máxima? de la moral sartreana

Para Kant, el bien no estaría ni en lo que la voluntad quiere ni en el hecho de que quiera, sino en querer bien, en la formalidad buena del querer. Para Sartre, lo bueno es que las libertades quieran y propongan libremente sus fines, es decir que, fieles a su estructura ontológica de libertades, quieran, en la buena fe, lo que quieren. Pues, de ese modo, lo que quieren es un mundo poblado de fines, y el

43 Debo esta indicación a la amabilidad de Jacobo Muñoz.

hecho de que el mundo esté poblado de fines es lo valioso. Lo valioso y lo universalizable. Porque ya vimos que, para Sartre, la universalización no está, como para Kant, en el ámbito del deber ser sino en el del ser: yo elijo el mundo en mi elección de mí misma a través de mis elecciones; así pues, universalizar no es tanto lo que debemos hacer como lo que hacemos. Por otra parte, no realizaremos la ciudad kantiana de los fines tratando «al hombre» como incondicionado, sino promocionando, en la prosecución de nuestros fines, un mundo de fines, lo que implica, a su vez, una actitud de disponibilidad y ayuda a los fines del prójimo.

De acuerdo, pues, con los análisis sartreanos, todo fin humano lleva aparejada una tarjeta de invitación a todos para hacerlo posible. Pues su sentido como proyecto es inmediatamente comprensible y asumible para quien es, a su vez, proyecto. Habría, de este modo, una concepción preontológica del proyecto por el proyecto a la luz del respectivo proponerse de sus fines. Todo fin es, así, «*vertigineux*» para la libertad humana, como si el amor a los fines fuera contagioso, signo de buena salud moral. Por mi parte creo, de acuerdo con Sartre y con mi propia experiencia, que la persona que tiene sus fines propios es la más dispuesta a entusiasmarse con los proyectos ajenos y a secundarlos, así como a hacer partícipes a los demás de los suyos. La capacidad de proponerse fines es difusiva, va de consuno con la de proponerlos al prójimo. También, a la recíproca, con la de ser sensible a los proyectos del prójimo. Así, la ayuda es la respuesta, de buena fe, a colaborar en la prosecución de los objetivos del prójimo.

Desde otro paradigma, los partidarios de una ética dialógica, como Tom MacCarty<sup>44</sup>, piden que «los fines por realizar» sean ellos mismos racionalizados, es decir, comunicativamente compartidos en la medida en que sea posible hacerlo así. También Sartre, por su parte, restringiría la máxima que formulamos en otra parte<sup>45</sup> como *Fines sunt servandi* a los fines de buena fe. Tan sólo estos fines se proponen a las libertades como tales libertades, sin serles impuestos como en la violencia y ni siquiera en la exigencia, que tendría su correlato, como lo hemos podido ver, en la moral del deber como instrumentalización de una misma y/o de los demás. Pero esta restricción no funcionaría del modo en que lo hace en el modelo discursivo, es decir, seleccionando los fines susceptibles de ser generalizados mediante el consenso obtenido dialógicamente. Pues, desde una perspectiva nominalista como la de Sartre, que parte de que «la totalidad humana está destotalizada», la ayuda tiene sentido porque el fin es el fin del otro a cuya consecución me presto solidariamente, si bien en tanto que no es el mío ni lo será por más que avancemos en un proceso discursivo. La argumentación tiene aquí su espacio y su pertinencia en la hermenéutica de la situación de aquél a quien se dirige la petición de ayuda así como de la de quien la solicita, de manera que se haga posible razonar la disponibilidad —o no disponibilidad— de cada cual, pero no promueve de por sí el fin a fin común.

En suma, frente al *bonum est qui omnia appetunt*, y al «nada hay bueno en el mundo salvo la buena voluntad», para Sartre «lo que una libertad quiere es bueno por el hecho de que una libertad lo quiera», añadiríamos, «siempre y cuando lo quiera de buena fe». La buena fe sería, de este modo, la condición restrictiva que confiere carácter moral a nuestros querer empíricos. Pero, a diferencia de la buena voluntad kantiana, no es un querer que se defina haciendo abstracción de nuestros querer empíricos: es un querer de estos mismos querer tal que los convalida como buenos en el acuerdo reflexivo del proyecto consigo mismo que tiene lugar en la «reflexión pura». Pues la reflexión pura o

44 T. MacCarty, *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, Cambridge, Mass-Londres, 1978, p. 330. Citado por Javier Muguerza en *Desde la perplejidad*, pp. 232-233.

45 Cfr. *Mi Diáspora y Apocalipsis*, loc. cit., III.5.5.

«conversión» es, tal como lo vimos, la forma ontológicamente adecuada y moralmente correcta de que el *pour soi* reasuma su proyecto, que no aparece tematizado en el nivel del *cogito* prerreflexivo. Pues en esta reflexión es como si el ser para —sí se hiciera ser más su ser, ser más para— sí...a diferencia de la mala fe, que se enfanga en la búsqueda del ser para evitar la angustia de la libertad.

El mundo, a su vez, aparece para la libertad de buena fe como el ámbito permanente del requerimiento, de la invitación insistente y persuasiva a la cooperación para que se realicen los fines de la «ciudad de los fines». Así, al ofrecer a los demás mis objetivos, les brindo la posibilidad de que colaboren al advenimiento de la ciudad de los fines, que no está en un *topos ouranos* ni en doblete alguno del mundo real, sino prefigurada en la propia máxima que regula mi opción por el cumplimiento de los fines como algo valioso. La libertad en comunicación reflexiva consigo misma abre de ese modo el espacio de la reciprocidad, de la igualdad de las libertades que se respetan entre sí, no ya en sus respectivos límites —como en el concepto liberal de libertad— sino como sus respectivas condiciones de posibilidad. Estamos más cerca de la posición libertaria: te pido ayuda porque mi libertad sin la tuya, como la tuya sin la mía, no es nada.

La ciudad de los fines no es, pues, sino el concurrir de las libertades a su construcción, sin armonía preestablecida ni post-establecida: para que los fines se validen unos a otros basta con que se toquen en algún punto, se acompañen algún trecho... Quizás sería mucho pedir que converjan asintóticamente siendo, como lo son, los habitantes de la ciudad cada vez más y más distintos... En cualquier caso, el diseño sartreano de nuestra ciudad no es como un plano que vendría a superponerse a ella, sino tal que pueda servirnos para transitarla y quedarnos, provisionalmente al menos, en algún punto neurálgico. Para echar una mano, simplemente. Pues si esta versión de la ciudad de los fines no es suficiente para fundamentar una ética, nos brinda al menos las orientaciones de un programa de vida que pueda contribuir, así sea en medida muy modesta, a que la ciudad de los fines sea más terrestre y esté más poblada. Y si se nos pregunta por qué deberíamos hacerlo, podríamos responder con Sartre:

«La base de mi elección de ayudar está clara...: que en el mundo haya una infinidad de futuros libres y finitos cada uno de los cuales sea directamente proyectado por un querer libre e indirectamente sostenido por el querer de todos los demás en tanto que cada cual quiere la libertad concreta del Otro; es decir, la quiere, no en su forma abstracta de universalidad sino, por el contrario, en su finalidad concreta y limitada: ésa es la máxima de mi acción. Querer que un valor se realice no porque sea mío, ni porque sea valor, sino porque es valor para alguien sobre la tierra; querer que los Otros hagan existir ser<sup>46</sup> en el mundo aun si por principio el desvelamiento existencial así realizado me es robado, hacer que un porvenir multidimensional venga permanentemente al mundo, sustituir la totalidad cerrada y subjetiva como ideal de unidad por una diversidad abierta de escapes apuntalándose los unos a los otros es afirmar que, en cualquier caso, la libertad vale más que la no-libertad»<sup>47</sup>.

Vuelve a emerger aquí la matriz estética de la ética sartreana. Pues su modelo sigue siendo la obra de arte como don y llamamiento a la libertad que Sartre desarrolla en *Qu'est ce que la littérature?* Pero, con todo, en el modo mismo de formular su máxima, Sartre le rinde su tributo a Kant, el exigente.

46 *De l'être*, en el original.

47 J. P. Sartre, *Cahiers pour une morale* *Diáspora y Apocalipsis*, loc. cit., II.5.5, p. 240.