
Ontología y moral en el pensamiento de J. P. Sartre

Fernando Salmerón

Empezaré por una afirmación histórica de carácter muy esquemático, a propósito de la tradición intelectual en que Sartre se formó, en años que fueron para él decisivos: me refiero a la filosofía contemporánea de lengua alemana, específicamente a la fenomenología. Las grandes figuras de este movimiento, que además tuvieron una influencia notable en la obra de Sartre, no orientaron sus trabajos —al menos los publicados antes de 1943—, a problemas de ética y, menos todavía, de filosofía de la acción, Husserl, por ejemplo, trabajó fundamentalmente en filosofía de las matemáticas y de la lógica, método filosófico y ontología. Heidegger principalmente en ontología general y fundamental —la llamada analítica existencial—, en cuestiones de filosofía del lenguaje y de interpretaciones de la historia de la filosofía.

Esta afirmación dibuja solamente las líneas más gruesas del perfil de un hecho histórico muy complejo; no quiere decir, sin embargo, que no hubiera que añadir algunos matices. Se refiere expresamente a las dos figuras mayores del movimiento fenomenológico en Alemania. No constituye obstáculo para aceptar, por ejemplo, que Husserl hubiera tratado cuestiones de ética en sus cursos universitarios y dejado amplia huella de esa preocupación en sus manuscritos. Como tampoco lo constituye para admitir que Heidegger se ocupara en su obra fundamental de tantos asuntos que para nosotros son materia moral —y aún en alguna obra menor de fecha cercana, como *Vom Wesen des Grundes*. Acaso habría que añadir que, de considerar otras figuras de la primera generación de fenomenólogos —Max Scheler y Nicolai Hartmann—, sería necesario recordar que sus respec-

tivos tratados, sobre todo el del segundo, aunque se ocupen del problema de la libertad y del concepto de persona, conceden relativamente poco espacio a la acción humana, en bien de una teoría de los valores y de las virtudes.

Si desde esta perspectiva consideramos la obra posterior de otras figuras secundarias, como Aurel Kolnai y Dietrich von Hildebrand, no habría que corregir demasiado. Otra cosa sería, en cambio, si al pasar a la filosofía francesa se cita el nombre de Merleau-Ponty, el compatriota cercano a Sartre en los años en que ambos escribieron sus obras fundamentales. El primer libro de Merleau-Ponty, *La Structure du Comportement*, apareció a finales de 1942, el año inmediatamente anterior a la publicación de *L'Être et le Néant*. Sin embargo, es bien sabido hasta qué punto el libro de Merleau-Ponty tiene un carácter crítico y preparatorio de la verdadera obra mayor del autor que vino a aparecer hasta 1945. De una manera semejante, Sartre había llevado desde 1936, las tareas preparatorias de su obra principal, en libros que, por supuesto, no eran solamente de creación literaria.

Con las advertencias anteriores, no es exagerado expresar como una simple constatación, que la fenomenología pasó, del estudio de la lógica y de los propios instrumentos metódicos, directamente a la ontología —una ontología que no se reconocía a sí misma en sus compromisos morales—, y a la ética de los valores. Pero que solamente con la obra de Sartre abrió lugar preponderante, al lado del problema de la libertad, al problema de la acción humana.

Es muy probable que esta observación permita explicar, siquiera parcialmente, la atención que ha recibido la obra de Sartre de parte de algunos filósofos de la corriente llamada de la filosofía analí-

tica, por muchas razones desinteresadas en la fenomenología como método, en razón de haber desarrollado los propios, orientados estrictamente al análisis del lenguaje. En segundo lugar, desinteresada en las investigaciones lógicas y en la ontología de los fenomenólogos, en razón de haber heredado, por vía directa, toda la renovación moderna de la lógica y la crítica del empirismo lógico a la metafísica. Pero interesada en cambio, y de manera creciente, en el lenguaje moral y en los problemas de la acción humana —sobre todo a partir de los años posteriores a la segunda guerra.

No obstante, la obra de Sartre tenía sus propios inconvenientes. Ajena por completo a los desarrollos recientes de la lógica, como también a los de la ciencias empíricas con la sola excepción de la psicología, *L'Être et le Néant* unía a la dificultad terminológica de los fenomenólogos alemanes, la presencia de conceptos hegelianos, igualmente empleados de una manera personal. Las 700 y pico de páginas del libro son, según reza el subtítulo, “un ensayo de ontología fenomenológica”, en cuya introducción de apenas 20 páginas quedan establecidas la dos formas cardinales del ser: el en-sí y el para-sí. El resto de la obra es la minuciosa descripción de una variedad de conductas hasta penetrar, a través de todas ellas, en el sentido profundo de la relación del hombre con el mundo: el conocimiento de las cosas; las relaciones concretas con el otro; las condiciones de la acción; la situación y la responsabilidad.

Durante algún tiempo, los lectores de Sartre que no se distrajeran con su obra literaria o se apasionaron con sus textos políticos, se entregaron a la discusión de lo que en términos heideggerianos era la ontología del ser para-sí. Principalmente, los críticos pusieron el acento en las descripciones de lo

que, a los ojos del gran público, vino a ser el conjunto de rasgos existencialistas de la condición humana: la mala fe, la inautenticidad, el fracaso. Pero la presencia de Heidegger hizo pensar que estos minuciosos desarrollos eran solamente ontología fenomenológica, inepta por tanto, para formular consideraciones morales. El propio Sartre avaló esta interpretación de manera expresa y, en las últimas líneas de *L'Être et le Néant*, prometió escribir una obra sobre temas morales. Pocos percibieron entonces el interés de sus ideas para la filosofía de la acción y sus consecuencias para la vida moral.

La páginas que siguen quisieran justificar el interés que, en fechas más cercanas a nosotros, ha despertado el pensamiento de Sartre, e insistir en que el conocimiento de sus textos no es inútil desde una perspectiva contemporánea. Las oportunidades de encuentro entre dos tradiciones filosóficas que han permanecido mucho tiempo desvinculadas, no han sido muchas. Una de ellas se ha dado, por el lado de la fenomenología, con la aparición del libro de Sartre; por el lado de la filosofía analítica, la posibilidad se ha abierto en una fecha posterior: con el estudio de las condiciones de la acción y la ampliación del interés por el lenguaje moral y, en especial, por el lenguaje que describe la conducta humana.

La cuarta y última parte de *L'Être et le Néant*, empieza con un par de afirmaciones tajantes: "Ser, hacer y tener son las categorías cardinales de la realidad humana. Ellas subsumen dentro de sí todas las conductas del hombre".¹

La ontología dualista de Sartre —realidad y

conciencia, o en-sí y para-sí, para decirlo con sus propios términos—, punto de partida de toda su obra, se desdobra en nuevas categorías para la realidad humana. Estas tres categorías están relacionadas entre sí y tienen, por virtud de esta misma relación, una notable significación para la vida moral. ¿Cuál, se pregunta Sartre, es el valor supremo de la actividad humana? ¿Es alcanzar una superior dignidad ontológica, acaso el hacer mismo, o el conocimiento como una de las modalidades del tener? Sobre todo esto debe informarnos la ontología y, para hacerlo, tiene que empezar por hacer explícitas las estructuras contenidas en la idea misma de acción.

Frente a este programa, me interesa subrayar a la vez el carácter moral de las preguntas planteadas y la tarea señalada a la ontología, que Sartre tiene como "una de sus tareas esenciales, si es verdad que el para-sí es el ser que se define por la acción".² Sería imposible resumir, en unas pocas páginas, estos análisis de la parte final de *L'Être et le Néant*. En ellos surge, en verdad que a veces en forma atropellada, el vocabulario que usamos, en el lenguaje de todos los días, para describir la acción humana y las condiciones que la hacen posible: conciencia y libertad; determinación y contingencia; elección y reflexión; situación y proyecto; posibilidad y predicción; voluntad y deseo; intención y mala fe; motivo y razón; pasión y causa; medio y fin; preferencia y valor; emoción y autenticidad; identidad y justificación; responsabilidad y compromiso. . . Pero al lado de las reservas que se podrían oponer al tratamiento de cada uno de estos términos, habría que reconocer la agudeza y la profundidad en el detalle descriptivo de los ejemplos con que se ilustra el esfuerzo de Sartre por dar lugar a cada

¹ *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*. Gallimard, 1950, p. 507; la primera edición de la obra de 1943.

² op. cit. p. 507.

concepto dentro del discurso que presenta como la exposición sistemática de su ontología.

La riqueza en el detalle de las descripciones, que es retórica en el buen sentido literario del término, es lo que ha hecho siempre atractivos los textos de Sartre; la intención de trabar sistemáticamente toda una larga cadena de conceptos en una concepción personal del mundo, que utiliza términos técnicos y sigue la huella de otros filósofos, lo que ha hecho difícil su lectura y puesto obstáculos a la discusión filosófica.

En lo que sigue vamos a intentar desprender del cuerpo del discurso de Sartre, algunas afirmaciones sobre la primera pareja de términos —conciencia y libertad—, con el objeto de mostrar sus enlaces con el concepto de acción y a costa, naturalmente, de dejar en la oscuridad otras nociones a que, sin embargo, habrá que aludir. Todo con miras a descubrir una porción de la línea central de un discurso ontológico que se propone informar lo necesario para dar respuesta a aquellas dos preguntas fundamentales sobre el valor supremo de la actividad humana.

La conciencia, el ser para-sí, se define por la acción, por su capacidad para modificar la realidad, que es el ser en-sí en su materialidad. Y “una acción es por principio intencional”,³ es la realización intencional de un proyecto consciente. Esto no quiere decir que se conozca una meta, un objetivo que es necesario convertir en realidad. Lo que significa que la conciencia, al concebir el acto que ha de cumplir, ha logrado retirarse del mundo, contemplarlo a distancia en todo lo que es, y ha puesto al descubierto una carencia que debe ser colmada. Concebir un ser como posible y deseable es captar-

lo justamente en su característica de no realizado: con esta operación, la conciencia ha abandonado el terreno de *lo que es*, para abordar el de *lo que es* todavía. Esta última consideración sobre algo que *no es*, ya no puede consistir en una mera contemplación de la realidad, sino justo en un ejercicio de la imaginación sobre lo que a esa realidad le falta. Lo que le permite a Sartre concluir que todas esas consideraciones son negativas: son el modo en que la conciencia aborda el no ser.

Un hombre arrojado en su situación histórica capta la realidad en su plenitud, pero no intenta modificarla mientras no imagina que esa realidad puede ser de otra manera. El ejemplo de Sartre en este caso aunque notablemente abreviado, es el siguiente: un obrero de principio del siglo XIX es capaz de rebelarse ante una baja de salarios, en la medida en que puede concebir una situación donde su nivel de vida miserable fuera menos malo que aquel que se le quiere imponer. Pero si no imagina otro estado de cosas, sus sufrimientos no le parecerán intolerables y acabará por considerarlos integrados a su propio ser, como parte de su condición obrera. La realidad presente, por sí misma, no muestra sus carencias, ni puede motivar a la acción. Es menester que la conciencia realice la negación de esa realidad, la sobrepase e imagine sus fallas colmadas por una nueva realidad ideal. No es la dureza de la situación real la que puede motivar el acto de rebeldía, sino el valor de la situación imaginada que se propone como preferente.

Deliberadamente, Sartre invierte lo que considera la opinión general, que supone que el sufrimiento impuesto es lo que se constituye en motivo de la acción y que, como consecuencia de la dureza de las condiciones, se llega a concebir un estado de cosas ideal donde aquel sufrimiento no existe. Al

³ op. cit. p. 508.

contrario, lo que sucede según Sartre, es que cuando se concibe un estado de cosas ideal cae una nueva luz sobre nuestros sufrimientos, y entonces decidimos que la situación es intolerable y que debemos cambiarla. A la negación que constituye la propuesta de un estado de cosas ideal que no es *nada* todavía, se añade, en el lenguaje filosófico de Sartre, una segunda negación que viene a ser el rechazo a la realidad presente, a cambio de la imaginada que ahora ilumina las carencias de aquélla.

Hemos dicho que la realidad —lo que Sartre llama el en-sí—, es un todo pleno cerrado en sí mismo que, por definición, no muestra carencias y, en consecuencia, tampoco puede mover a la acción. La acción, por su parte, “tiene como condición expresa, no solamente el descubrimiento de un estado de cosas como carente de algo, sino también y de modo previo, la constitución del estado de cosas como un sistema aislado”.⁴ Ahora es menester añadir que *lo que no es*, aquel estado de cosas imaginado, a partir del cual es posible iluminar la realidad y hacer surgir sus carencias, tampoco puede mover a la acción: lo que no es no puede determinar nada por sí mismo.

Entre la incapacidad uniforme e indiferente del ser en-sí, y la absoluta impotencia de lo que no es más que posibilidad abierta por la imaginación del hombre, no queda más camino a Sartre para buscar el origen de la acción que la propia conciencia humana. Las carencias o faltantes de la realidad no se originan en ella misma, sino en la conciencia, cuya potencia anonadante introduce la negación en el mundo y constituye un estado de cosas ideal. Desde este nuevo estado de cosas se ilumina la realidad, cuya uniformidad resulta rechazada, y a cam-

bio de la cual las cosas del mundo encuentran un lugar y se reagrupan en jerarquías, cualificadas a partir de un proyecto humano.

Ahora bien, este poder anonadante de la conciencia que le permite distanciarse de toda realidad en forma permanente, hasta el punto de romper también con la propia y con el propio pasado, para convertir a la conciencia en pura posibilidad, es lo que Sartre llama la libertad. Y no se trata de una propiedad cualquiera del ser humano, sino de “la textura misma de ese ser”.⁵ Contra la libertad, por tanto, no hay recurso alguno, nada puede solicitarla ni estorbarla y su carácter ineluctable es la primera condición de la acción humana. Ninguna pasión ni motivo puede ejercer sobre ella presión alguna, porque es la libertad la que hace posible que ciertas realidades puedan tener valor de motivos o de pasiones: ella da sentido a todas las determinaciones que pudieran venir del mundo o del pasado de la propia conciencia.

Es por la libertad que pueden existir valores: los huecos y carencias del ser se llenan con los contenidos de los deseos del hombre y con sus fines. Por sí mismas, no puede haber realidades preferentes que inviten a la acción, porque toda preferencia y todo valor nacen de un proyecto y solamente allí tienen validez. El conjunto de proyectos que constituyen a cada hombre a lo largo de su vida, forma una totalidad orgánica que depende de su elección fundamental —la elección que tiene que hacer cada conciencia libre. Por eso son previsibles las conductas de los hombres y por eso “no puede hablarse aquí de arbitrariedad o de capricho”.⁶

⁴ op. cit. p. 511.

⁵ op. cit. p. 514.

⁶ op. cit. p. 530.



La relación de la conciencia con la realidad alcanza así toda su complejidad. Si por una parte, la conciencia se aleja del ser en-sí por la negación, por otra se compromete en un *proyecto inicial de ser*, que elige los fines últimos y las jerarquías de la realidad, y en torno al cual se agrupan multitud de proyectos de acción, relativos a medios y a metas secundarias. La primera relación es de distancia y rechazo; la segunda de entrega: ambas indispensa-

bles para la integración y la plenitud del mundo. De esta manera, la conciencia no consiste en otra cosa sino en esta libre relación: no es otra cosa además de esta apertura anonadante y de ese proyecto concreto de realización.

Si ahora volvemos a la cuestión planteada al inicio de la cuarta parte de *L'Être et le Néant*, para preguntar por el valor supremo de la actividad humana, hallaremos una respuesta que puede sorprendernos por su apego a una cierta tradición filosófica: no se trata del *tener*, ni del *hacer*, sino del *ser*, en el sentido de alcanzar una superior realidad ontológica. Pero es una respuesta congruente con la totalidad del discurso sartreano. La manera de relacionarse la conciencia con la realidad es siempre temporal, y en cada situación concreta capta una serie de cambios posibles —y así introduce lo posible en el mundo. Pero lo posible se descubre al hombre en el deseo, en la búsqueda que el hombre hace de sí mismo más allá de la situación presente del mundo. Por esto puede decir Sartre, que la búsqueda de lo faltante es lo que determina lo que el hombre es; de la misma manera que la luna llena da a la luna creciente su carácter de creciente, que es una manera de nombrar algo que se capta como insuficiente. De este modo, “el hombre es fundamentalmente deseo de ser”,⁷ y la existencia de este deseo no se establece por una intuición empírica, sino por una descripción *a priori* del ser para-sí, que muestra sus carencias.

El resumen hecho hasta aquí, intenta retener algunas de las afirmaciones de Sartre sobre la relación entre conciencia y libertad, en un intento de presentar un ángulo de esa pareja de conceptos,

⁷ op. cit. p. 652.

desprendido del discurso entero de descripciones e interpretaciones que se ofrecen como ontología. Ha sido inevitable que aparezcan otros términos del lenguaje de la acción, otros en cambio han podido ser evitados, pero todo a costa de eludir sus enlaces y de no hacer demasiadas aclaraciones.

Es importante insistir, sin embargo, en que no hay solución de continuidad, en el discurso de Sartre, entre las categorías cardinales de la realidad humana y los puntos de partida más abstractos de la ontología —incluidas las hipótesis metafísicas iniciales. Hay solamente un descenso en los niveles de abstracción, que va de aquellas hipótesis y de las afirmaciones esquemáticas sobre ser en-sí y ser para-sí, hasta las descripciones de detalle que se ejemplifican con las empresas concretas de la vida moral.

L'Être et le Néant es un cuerpo compacto de conceptos tomados de la metafísica tradicional, hasta Hegel; de Kierkegaard y de la fenomenología alemana, especialmente de Husserl y Heidegger; y enlazados con intención sistemática a los términos del lenguaje ordinario que describe la acción humana. Los procedimientos para cumplir esa intención sistemática descubren, principalmente, relaciones de implicación, parentesco en el significado original o en el ordinario de las palabras, o simples tautologías. Su método, como el de Heidegger en *Sein und Zeit*, podría describirse con los mismos términos técnicos de la escuela: como método fenomenológico, hermeneútico y trascendental en el sentido de búsqueda de las condiciones de posibilidad de cada fenómeno descrito.

Esto que se acaba de decir dificulta las formas de refutación, que tendrían que repetir la descripción de los fenómenos con un detalle tal, que justificara un cambio en la interpretación propuesta por Sartre de magnitud suficiente para romper la cadena

de conceptos. Porque la elasticidad de la línea metódica que conduce toda la obra permite absorber una buena porción de información científica no utilizada, que pudiera contradecir partes del discurso como resiste también una buena cantidad de reparos lógicos que se pueden presentar para contradecir los pasos a lo largo de todo el proceso.

El sabor de inactualidad que se siente en todo el sistema deriva de esas características. Por ellas, también se comprende que Sartre no discute sino excepcionalmente. Cuando encuentra un tropiezo, recurre a lo establecido en los capítulos anteriores y deriva de allí la respuesta correcta. Y si halla en su camino un adversario, no argumenta; simplemente lo descalifica o lo ignora.

A propósito de la pareja de conceptos que aquí hemos destacado —conciencia y libertad—, Sartre desemboca en la conocida discusión entre deterministas y defensores del libre albedrío. Pero inmediatamente señala “el defecto de esas fastidiosas discusiones”.⁸ Quienes defienden la libertad, se preocupan por encontrar casos de decisión para los que no existe ningún motivo previo; o buscan ejemplos de deliberaciones concernientes a dos actos opuestos, igualmente posibles, en los cuales los motivos (o los móviles), tengan igual peso. Los deterministas, en cambio, encuentran fácil responder que no hay acción sin motivo, y que el gesto más insignificante (levantar la mano izquierda en vez de la derecha), reenvía a motivos o a móviles que le confieren significación. En esto tienen razón los deterministas, añade Sartre, puesto que toda acción tiene una estructura intencional, lo que quiere decir que siempre tiene un fin, que a su vez remite a un motivo; el

⁸ op. cit. p. 511.

fin es la consideración de nuestro propio futuro imaginado; el futuro reenvía a un motivo o un móvil que apunta a nuestro pasado: mientras que el presente es el acto libre "que decide de sus fines y de sus móviles".⁹ Pero los deterministas, por su parte, fallan también, porque se detienen en la mera investigación del motivo o del móvil. La cuestión esencial, para Sartre, es la organización compleja de la cadena motivo-intención-acto-fin. ¿Cómo se constituye un motivo como tal?

Es la conciencia la que le confiere a algo el valor de móvil o motivo —lo que de ninguna manera puede requerir el reenvío a otro motivo anterior, que sería también otro existente real. Pero Sartre no rechaza esto por el riesgo que pudiera tener un regreso infinito, sino porque suponer otro existente real como motivo desvanecería la naturaleza misma del acto constitutivo que es la elección fundamental. Lo que permite a la conciencia constituir un móvil como tal es el valor concedido a ciertos objetos ideales futuros que contempla nuestro proyecto. El conjunto de los fines de nuestro proyecto es lo que permite regresar al pasado de la acción para conferirle al motivo su valor de motivo.

En este, como en otros casos, los verdaderos argumentos de Sartre, si dejamos a un lado los de autoridad —Descartes, Spinoza, Hegel, Husserl, Bergson, etc.—, con que a veces refuerza sus afirmaciones, son de dos clases. Los más frecuentes son los recursos descriptivos de alguna experiencia fundamental del mundo vivido: en el caso de la libertad, lo descrito es el fenómeno de la angustia, a través del cual se nos revela que somos libres. Al lado de estas descripciones, sin que puedan contarse como maneras diferentes de argumentar, aparecen a veces

los análisis del lenguaje de la acción, no tanto con intención de descubrir su significado en el uso corriente, sino de utilizarlo en bien del propio discurso.

En este punto surge la segunda clase de argumentos, que son los de mayor peso porque remiten a la coherencia interna del propio sistema. En el caso de la libertad, por ejemplo, la participación en la disputa entre deterministas y defensores del libre albedrío, es una buena muestra de la forma de proceder de Sartre. Confronta las interpretaciones secundarias de los grupos en pugna, sin hacer presentes sus supuestos ontológicos y metafísicos, pero participa con su propia tesis desde el nivel del discurso propio que se ofrece como ontología, y cuya fuerza radica justamente en su carácter de red bien tramada de conceptos. Por supuesto, tampoco hallaremos en Sartre indicaciones lógicas de ningún género en la base de su ontología.

El mundo que describe la ontología de Sartre, a pesar de las interferencias de su terminología filosófica, es siempre un mundo humano. Por muy abstracta que resulte a veces su exposición, de lo que se trata es de la experiencia vivida de todos los hombres, no de los resultados de la investigación de ninguna ciencia. Ahora bien, la descripción de este mundo vivido, por definición, es imposible desde algún punto de vista que pudiera considerarse como moralmente neutral. La ontología de Sartre está traspasada de lado a lado por compromisos prácticos: desde las hipótesis metafísicas iniciales, hasta las perspectivas morales que rematan la conclusión de la obra. El hecho de que la materia a tratar permita mantener ciertos niveles de abstracción, no debe hacernos olvidar todo lo que introduce desde el principio —yo no diría que de manera subrepticia sino inevitable—, de compromisos morales.

⁹ op. cit. p. 513.

El sistema de Sartre no presenta, a la manera de las teorías científicas, los criterios lingüísticos que definan el alcance de su compromiso ontológico. En rigor, ofrece una concepción personal del mundo, filosófica en el sentido más amplio del término, con pretensiones sistemáticas —que puede exhibirse como un ejemplo de su propia doctrina.

La elección fundamental de Sartre, en tanto que filósofo autor de *L'Être et le Néant* es, con toda exactitud, una “elección de ser” y simboliza, como él mismo dice, “una concepción del mundo”.¹⁰ Y de esta elección están suspendidas la ontología dualista, la doctrina de la negación, las estructuras del para-sí y las categorías cardinales de la realidad humana, etc., etc. Entre la ontología, la teoría de la acción y la moral de Sartre, no hay solución de continuidad. Lo que no quiere decir que de las tesis sobre la libertad o la mala fe, o aun de la idea moral como una empresa concreta, Sartre derive directamente prescripciones morales específicas. Quiere decir solamente que ellas constituyen un mundo poblado de realidades con sus propias jerarquías, y que cualquier acción particular que pueda ser considerada tiene sentido a partir de ellas. Las premisas mayores de un razonamiento moral, las que establecen las condiciones para que cada hombre tenga que asumir sin reservas la responsabilidad de su acción, están dadas.

Aunque estas condiciones no excluyen la posibilidad de empresas morales alternativas, como en algún caso señala el propio Sartre para una moral de la “redención y de la salvación”,¹¹ ponen las bases para toda la obra posterior a la ontología de

L'Être et le Néant. Lo mismo en la creación literaria que en los escritos políticos, Sartre defenderá opciones con argumentos que arrancan de su ontología, como opciones de carácter moral. Con independencia de su eficacia literaria y polémica, estos textos resultan oscuros, cuando no francamente ininteligibles, si no se consideran a la luz de los principios defendidos en el libro fundamental como categorías de la realidad humana. Hasta el punto de que muchos de esos textos podrían leerse como notas a pie de página que ilustran con ejemplos detallados algunos capítulos de *L'Être et le Néant*. Se trata de distintos niveles de abstracción pero, de ninguna manera, de materias que contengan tipos diferentes de enunciados, cuyo enlace pudiera discutirse desde el punto de vista lógico dentro de la tradición de Hume para la filosofía moral. Hay un puente abierto que permite el tránsito entre los enunciados de la ontología de Sartre, ya de por sí marcados con huellas morales, y los de los escritos de literatura y política que discuten problemas prácticos —y que permiten también el tránsito en sentido inverso. Porque muchas afirmaciones de la ontología no podrían entenderse sin recurrir a las aspiraciones morales que se ilustran en las empresas concretas de la literatura y la política.

Este puente está dado por el psicoanálisis existencial: una forma especial de aplicación del método fenomenológico, que permite hacer explícito y a la vez descubrir la autenticidad del proyecto fundamental de cada individuo, y las características de sus proyectos secundarios. A partir del análisis de los proyectos empíricos concretos, este método permite establecer “la manera original que cada uno de nosotros tiene de elegir su propio ser”.¹²

¹⁰ op. cit. p. 690.

¹¹ op. cit. p. 484, nota.

¹² op. cit. p. 689.

No obstante, el libro de Sartre no es muy claro sobre este punto. El pasaje con que se inicia el apartado final de la conclusión es contundente, leído desde la perspectiva de Hume: "La ontología no podría formular por sí misma prescripciones morales. Ella se ocupa únicamente de lo que es, y no es posible sacar imperativos de sus indicativos. Ella deja entrever sin embargo, lo que sería una ética que tomara sus responsabilidades de cara a una realidad humana en situación".¹³

Esta preocupación de Sartre no deriva solamente de la influencia de Heidegger, sino que es una nueva manera de afirmar el carácter absoluto de la libertad. El dualismo ontológico inicial ha obligado todo el tiempo a mantener la tesis de que un ser en sí no puede operar como motivo o móvil de la acción del para-sí y, por tanto, de descripciones de realidades no cabe derivar prescripciones para conductas libres. Porque los motivos sólo existen realmente como tales, cuando aparecen integrados al proyecto originado en una decisión libre. Pero ¿qué es lo que deja entrever la ontología?

Francis Jeanson, en un estudio cercano en el tiempo a la primera edición del libro de Sartre, respondió a esa pregunta al explicar la función del psicoanálisis existencial. Jeanson insiste en que, al descubrir la manera original en que cada hombre se elige a sí mismo, el psicoanálisis pone a la luz el sentido ético de los diferentes proyectos y prepara la moralización de las conductas: es decir, hace comprensible la conversión de una elección inicial espontánea en una elección auténtica. En este sentido, dice Jeanson, "toda psicología es ya 'moral', en la medida en que, para comprender los fenóme-

nos, tiene que hacer un llamado a la unidad del sujeto como centro de intenciones".¹⁴ Y esta unidad implica una elección del propio ser y de sus relaciones con el resto de la realidad —relaciones que tiene que elucidar la ontología.

Las últimas páginas de *L'Être et le Néant*, dan fuerza a esta interpretación de Jeanson. La ontología ha permitido determinar los fines últimos de la realidad humana, sus posibilidades fundamentales y los valores que la acompañan. Y, conjuntamente con el psicoanálisis, la ontología debe descubrir al agente moral, que él es el ser por quien los valores existen. Esta tarea conjunta es el puente que permite pasar sobre la brecha señalada por Hume.

Esta interpretación, en el sentido de que no existe rotura alguna entre la ontología sartreana y la moral, resulta confirmada también por el estudio de la obra posterior a *L'Être et le Néant*, que permite registrar una evolución coherente hasta los últimos escritos, por ejemplo, en el libro reciente de Jorge Martínez.¹⁵

Lo que habría que añadir, sin embargo, es la necesidad de leer la ontología de Sartre o, mejor dicho, su sistema entero, como ya se ha insinuado más arriba: como un caso ejemplar de su propia filosofía. Si Sartre no encuentra obstáculo para ir de las descripciones de su ontología a los mandatos de su moral, a pesar de estar convencido de la tesis de Hume, es porque su doctrina es parte de su elección fundamental: es una concepción del mun-

¹³ op. cit. p. 720.

¹⁴ F. Jeanson. *Le problème moral et la pensée de Sartre*, préface de Jean Paul Sartre. Aux E'ditions du Senil, Paris 1965. p. 263. La primera edición de este libro es de 1947.

¹⁵ Jorge Martínez Contreras. *Sartre. La filosofía del hombre*. Siglo XXI, México, 1980.

do que expresa su propia actitud moral. Lo que podría a su vez encontrar confirmación en las palabras que el mismo Sartre escribió a Jeanson en 1947, en una carta que figura como prefacio al libro de este autor: "... usted no hubiera podido adoptar mejor perspectiva para transmitir el sentido y la orientación de mi filosofía. Puesto que, de hecho, el existente es para mí un ser que tiene que existir su ser, se sobreentiende que la ontología no podría separarse de la ética, y yo no hago ninguna diferencia entre la actitud moral que un hombre ha elegido y lo que los alemanes llaman una Weltanschauung".¹⁶

Este recorrido por algunos temas del pensamiento de Sartre, que ha pretendido señalar las relaciones entre ontología y moral, puede ser suficiente, además, para mostrar algunas de las raíces del interés que la fenomenología ha despertado entre los filósofos de tradición analítica. Un interés que, a propósito de Sartre, no se detiene en el que pudieran despertar sus afirmaciones sobre antropología y psicología, o en el interés práctico que da el conocimiento de una cierta sabiduría de la vida.

¹⁶ J.P. Sartre. *Lettre-Préface a F. Jeanson, Le Problème moral et la pensée de Sartre.*

Sino que consiste en la lectura atenta de su obra a partir del momento en que el estudio de los diversos usos del lenguaje, amplió los campos de la investigación hacia el lenguaje ordinario de la moralidad y de la acción. Sartre fue el primero en trabajar estos campos dentro de la fenomenología; inmediatamente después vino Merleau-Ponty y la línea se mantiene viva hasta Paul Ricoeur, alguno de cuyos últimos trabajos —me refiero a *El discurso de la acción*—, es un intento de hacer marchar conjuntamente las dos tradiciones filosóficas.

En los días que corren, la filosofía analítica ha puesto en cuestión una vez más sus propios límites. Ha sometido a revisión distinciones tradicionales como la de ser-deber ser; ha defendido la necesidad de describir el "predicamento humano" como objeto de la moralidad; y ensayado diversas formas de sistematización y visión de conjunto de los problemas morales a partir del análisis del lenguaje ordinario —como ha defendido la necesidad de reformarlo. Por todo esto, la relectura de Sartre puede ser tan saludable como siempre lo es la de cualquier doctrina alternativa —pero además por la doble razón de los aciertos que pueden hallarse en la riqueza de sus descripciones; y de las fallas con que sus exploraciones parecen haber cerrado ya algunos caminos. 