

El problema del teísmo en "El existencialismo es un humanismo" De Jean-Paul Sartre

En tanto que conferencia, "*El existencialismo es un humanismo*" es, a la par, un programa filosófico, y una aproximación divulgativa que Sartre ofrece de su propia filosofía. En este breve escrito, y en su posterior discusión, Sartre esboza algunas de las principales ideas que sostiene en la década de los cuarenta y, matizadamente, en parte de la de los cincuenta, es decir, en su época más deliberadamente existencialista. Antes de entrar en el tema que nos ocupa, consideramos metodológicamente eficaz detenernos en los conceptos más importantes que vamos a manejar, a saber, *existencialismo*, *humanismo* y *teísmo*.

1. Cuestiones metodológicas y conceptuales

1.1. Leer a Sartre

Debemos considerar, en primer lugar, que el examen de los conceptos que Sartre maneja es algo que a la vez nos es propio y distante: por una parte, porque Sartre es un autor contemporáneo y, por otra, porque las "Corrientes actuales de filosofía" no son algo acabado, precisamente porque no hemos marcado periodológicamente respecto de ellas una línea divisoria, sino que podemos decir que son algo coetáneo a nosotros, en tanto que somos y que nos sentimos contemporáneos. Sin embargo, a su vez, debemos distanciarnos suficientemente de la contemporaneidad para estudiarla. De esta forma debemos considerar, por una parte, que nos resulta cercano en el espacio y en el tiempo, porque lo que nosotros entendemos por *humanismo* o *teísmo* es algo bastante parecido a lo que Sartre entendía; por otra, que existe, aún así, una distancia en tanto que la obra de Sartre es ya una producción cerrada en la cual podemos –artificial o naturalmente– establecer divisiones y, por lo tanto, proceder hermenéuticamente. En relación a esto, hay que apuntar que la selección del material resulta, así pues, algo difícil: podemos caer en la tentación de interpretar a Sartre a partir de las sucesivas reconversiones de su pensamiento. Para leer "*El existencialismo es un humanismo*" (1946) es obvio que puede y debe cotejarse con "*El ser y la nada*" (1943), aunque ya resulta más dudoso que pueda hacerse con su particular dialéctica marxista, e incluso también revisarse desde los diversos escritos "*Situations*" donde aquí y allí deja caer su punto de vista que remoja –y en buena parte revisa– conceptualmente lo que entiende por *humanismo* o *existencialismo*. No sabemos si debemos guiarnos bajo el criterio de Sartre joven o del Sartre maduro. Sus sucesivos biógrafos y *hermeneutas* tienen la ventaja de haberlo conocido y tratado, pero el inconveniente de que con la interpretación de éstos está en juego, no sólo el

legado conceptual de Sartre, sino también su propio posicionamiento biográfico e ideológico frente a Sartre¹.

Sentados estos extremos, y como consecuencia de ellos, diremos que nuestra interpretación de Sartre se basará eminentemente en el texto sartreano y que discurrirá muy apegada a él. Las interpretaciones “doctrinales”, así pues, resultarán sólo herramientas auxiliares para intentar solventar las aporías del texto.

1.2. *Los conceptos sartreanos*²

La definición de existencialismo que el propio Sartre procura en “*El existencialismo es un humanismo*”³ es amplia y pluriforme, pues toda la conferencia es un intento de aclarar qué es *existencialismo* y qué es *humanismo*, y de demostrar que uno implica el otro, mientras el segundo no implica el primero. El existencialismo es humanismo, mientras no todos los humanismos son existencialistas, e incluso da un paso más allá: sólo es verdaderamente humanista el existencialismo que Sartre propugna. Sartre argumenta la indisolubilidad conceptual de *existencialismo* y de *humanismo* cuando dice textualmente que:

*“el hombre es el único que no sólo es tal cómo él se concibe, sino tal cómo él se quiere después de la existencia, como él se quiere después de este impulso hacia la existencia; el hombre no es otra cosa que lo que él se hace. Éste es el primer principio del existencialismo”*⁴.

Por de pronto, puede percibirse que el existencialismo está fundamentado sobre el hombre, y a partir de él. El existencialismo es humanismo porque el hombre es el centro desde donde parte toda la experiencia humana y desde donde se despliegan las posibilidades de existencia. Sartre dirá que humanismo puede ser comprendido de dos formas: a) entendido el hombre “*como fin y como valor superior*”⁵ y b) como la proyección del hombre fuera de sí mismo. La primera, tiene un carácter axiológico y se basa en el enaltecimiento de la humanidad como valor máximo, de suerte que los valores de la humanidad misma vista por los hombres son el rasero por el que deben medirse los demás hombres. Esto, según Sartre, cercena la libertad y conduce al fascismo. Para que no se coarte la libertad individual, el humanismo que propone Sartre es el propio de un ser abierto al mundo. El humanismo sartreano implica la asunción de la libertad como hecho. De esta forma, axiológicamente, el *télos* del *ser humano* no es el *ser humano* por el hecho de serlo, sino la libertad del ser humano que, a la postre, se traduce en la valoración del humanismo en sí. Esto puede parecer un rodeo metodológico, pero no lo es, pues la filosofía de Sartre sólo adquiere sentido a partir de la libertad del ser humano. El ser humano es el *être-pour-soi* y se caracteriza por ser un proyecto abierto, por definir, frente al *être-en-soi*, caracterizado por ser ya un proyecto acabado⁶.

1. Sobre la interpretación de la filosofía de Sartre es especialmente relevante tomar su propio testimonio existencial, así como revisar prudentemente el de sus principales biógrafos. Destaquemos que es casi imprescindible la lectura los diferentes textos de Simone de Beauvoir, así como el libro de Bernard-Henry Lévy: *El siglo de Sartre*, Madrid, Círculo de Lectores, 2001, que fue su último secretario, hombre decisivo en sus escarceos con el pensamiento judío, así como firme defensor de una lectura de Sartre a partir de sus últimos escritos. La biografía más aclamada es –con toda justicia– la de Annie Cohen-Solal: *Sartre (1905-1980)*. Barcelona, Edhasa, 2005.

2. Como marco de la conferencia, puede leerse el capítulo 16 de la obra de A. Cohen-Solal, pp. 328-352.

3. Manejaremos, cotejándolas, la edición francesa, publicada en ed. Angel en 1946, y la española de ed. Edhasa, Barcelona, 1999. A menos que se diga lo contrario, citamos por la traducción española.

4. Jean-Paul Sartre: *El existencialismo es un humanismo*, Edhasa, Barcelona, 1999, pág. 31.

5. *Ibid. op cit.* pág. 85.

6. Estos conceptos pueden verse en *L'être et le néant*. En la traducción española de “El ser y la nada”, en *Obras Completas*, Tomo III, Madrid, Aguilar, 1982, fundamentalmente, parte segunda, pp. 138-336.

Si tuviésemos que destacar un tercer aspecto que aparece y reaparece en la conferencia, muy posiblemente sea el de la existencia de Dios. De hecho, éste es el decisivo punto que separa a los “existencialistas ateos” y los “existencialistas cristianos”. *Grosso modo*, diríamos que la inexistencia de Dios da, a los primeros, la libertad absoluta para crear unos valores, mientras que la existencia de Dios es, para los segundos, la clave para la libertad que tienen los humanos para elegir o no los valores “divinos”. Sartre se defiende de las objeciones de los creyentes, y a su vez, los critica. El ataque sartreano se dirige, en general, contra el teísmo, y en particular contra los cristianos católicos, el colectivo teísta que arremete con mayor tesón contra Sartre, y contra el que el propio autor dirigirá buena parte de su conferencia.

Antes de pasar a la cuestión que nos ocupa, debemos examinar quiénes son los sujetos de la crítica al teísmo, y cuál es, en realidad, su objeto. Entre los nombres que aparecen en la conferencia, hallamos, en el costado cristiano a Mlle. Mercier, definida como “crítica católica”, y, como pensadores, a Jaspers y Marcel. Como defensores del existencialismo ateo aparecen Heidegger y el propio Sartre⁸. El objeto de la crítica se encuentra en el tránsito de la ontología a la moralidad en los autores teístas. En buena manera, Sartre no sólo rechaza la “doctrina católica”, sino que, por ejemplo, también arremete, indirectamente, contra el teísmo moral de Kant, esto es, el tránsito que lleva desde la moral del sujeto trascendental al reconocimiento, por así decirlo, de un garante de su propia trascendentalidad. El tránsito del ser a la existencia, y de ésta a la praxis conlleva muchos problemas, que procuraremos tratar en las líneas siguientes.

2. Sartre y el teísmo

2.1. *El problema metafísico*⁹

Sartre niega la existencia de Dios, pero no da razones para tal rechazo *a priori*: no determina las condiciones de posibilidad (o de no posibilidad) de la existencia de Dios. Podría decirse, incluso, que el existencialismo derivado de la propia libertad humana es ya un motivo para el rechazo de cualquier idea aporística de Dios.

“El existencialismo ateo que yo represento es más coherente. Declara que si Dios no existe, hay por lo menos un ser en el que la existencia precede a la esencia, un ser que existe antes de poder ser definido por ningún concepto, y que este ser es el hombre o, como dice Heidegger, la realidad humana”¹⁰.

Esta argumentación es claramente aporética: Sartre declara, en efecto, que, si Dios no existe, hay al menos un ser cuya existencia precede a la esencia. Ahora bien: ¿por qué Dios debe no-existir?, esto es, ¿qué razones *a priori* condenan la existencia de Dios? En un sentido kantiano, la imposibilidad de hablar de Dios de forma científica, es decir, a partir de juicios *sintéticos a priori*, impiden que la *Teología Natural*, como rama de la *Metafísica*, sea “ciencia”. Sin embargo, el que no pueda probarse “científicamente” la existencia de Dios no es motivo suficiente para rechazarlo sino, más bien, para expresar que no puede hablarse “científicamente” de Él.

7. *El existencialismo es un humanismo*, op cit. pág. 22

8. *Ibid. op cit.* pág. 27.

9. Iniciaremos aquí un diálogo con la ontología heideggeriana y tomista. En la metafísica platónica y posterior, el *éidos* había pasado a ser *el ser*, de modo que el ser de todo *ente* se comprendía según el tipo de *ente* visible y representable. En la tradición medieval existen numerosos problemas acerca de la esencia de Dios. Para Heidegger el *ser* es algo distinto de la esencia, puesto que la esencia es el *ente*, pero no el *ser*, que es algo que siempre “rehuye” su tematización. Véase F. Martínez Marzoa, *Heidegger y su tiempo*, Madrid, Akal, 1999, fundamentalmente, pp. 7-19.

10. *El existencialismo es un humanismo*, op cit. pp. 30-31.

Sartre introduce en su discurso ontológico la afirmación de la no-existencia de Dios, cuya validez no ha probado, y de ella deriva que existe un ser en el que la existencia precede a la esencia. Por de pronto, digamos que la no-existencia de Dios no implica la existencia de un ser cuya existencia sea anterior a su esencia. Evidentemente, la intención sartreana dista mucho de la teología natural –rechazada como ciencia desde Kant–, pero como la crítica la dirige contestando a los cristianos, debemos examinar los argumentos de éstos.

La traducción teológica de la cuestión griega del ser y del ente, hace que la esencia responda a la pregunta “qué es un ente” (esto es, la *quidditas*), mientras que la existencia responde más bien a la pregunta si el ente “existe”. En la teología medieval, ente es lo finito, de lo que puede preguntarse su esencia y su existencia. En el caso de Dios, como es infinito, no es ente sino *Ser*. En Él confluyen la esencia y la existencia a la vez, de modo que Dios era el Ser por excelencia (Ser supremo), del cual no podían concretarse sus rasgos ónticos: a saber, se podía saber –según los pensadores de la época– que Dios es, pero con más dificultades “lo que Dios es”. Por otra parte, escolásticamente, los atributos de este mismo son asimismo una fuente de problemas: la cuestión del *sero arbitrio*, si Dios es *causa sui*, *pronoético*, omnipotente, etc.

Para Santo Tomás la esencia es lo común a todas las naturalezas, mientras que su existencia está centrada en el vivir el aquí y el ahora. De esta forma, la metafísica cristiana entenderá que el Ser sólo es Dios, mientras que lo demás son entes; la esencia y la existencia, sin embargo, no pueden alterarse, porque están vinculados biológicamente: el hombre existe y está determinado por su esencia humana¹¹.

Pues bien, Heidegger¹², en este punto considera que la realidad del *ser* es algo que queda ya siempre atrás, y que tiene que ser desvelada. La crítica a la metafísica occidental que hace Heidegger se basa en el hecho de que los filósofos, a partir de Platón, han tomado el *ser* por el *ente* visible¹³. Para Heidegger, el hombre tiene una existencia no meramente biológica, sino que es un *ente* privilegiado que puede preguntarse por el sentido de su existencia, de modo que su esencia es precisamente la de estar eligiendo su propia existencia de entre las que se le presentan, dado que el ente humano es el único en el que su ser se caracteriza por problematizar o tener consciencia de su finitud.

El pensador francés se ve muy influenciado por la interpretación hegeliana de Kojève, quien ya establece una ontología dualista que, por una parte, continúa la interpretación clásica de la metafísica (el *ser* es lo visible etc.) y por otra realiza una suerte de reducción antropológica al considerar que el ser humano se define por ser consubstancial a la historia (“ser histórico”), mientras lo que no es ser humano no se vincula con lo que él llama “ser natural” (seguir siendo *ser*, al margen de su autorrealización y de la historia)¹⁴. En este sentido, Sartre tendría un claro precedente en Francia de la ontologización de la antropología o, para decirlo con mayor exactitud, de la antropologización de la ontología¹⁵.

11. Una primera confrontación interesante de la filosofía escolástica con el existencialismo puede encontrarse en I. Quiles, *Sartre y su existencialismo*, Madrid, Espasa-Calpe, 1967, pp. 151-157.

12. Una contraposición comentada de la metafísica de Heidegger y de Sartre puede hallarse en C. Peretti: “Sartre y el problema de la superación de la metafísica”, *Anales de Metafísica de la Universidad Complutense*, Madrid, 1980, pp. 109-122.

13. Véase F. Martínez Marzosa, *op. cit.* pág. 39-48.

14. Una excelente síntesis de la ontología de Sartre puede encontrarse en: H. Barnes: 'Sartre's ontology: the revealing and making of being', en C. Howells (ed.), *The Cambridge Companion to Sartre. The Cambridge Companion to Sartre*, Cambridge: Cambridge University Press, 1992, pp. 13-38.

15. Véase, entre otros, V. Descombes: *Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa*, Madrid, Cátedra, 1979, pp. 27-72, aunque lo fundamental se encuentra en las pp. 43-62.

Sartre sigue parcialmente a Heidegger, pero su ontología no respeta la diferencia entre ser y ente¹⁶. Para Sartre hay dos “seres” que, según la conceptualización heideggeriana, deberían llamarse entes, puesto que Sartre no responde a la pregunta qué es ser, sino que expone los rasgos ónticos del *être-en-soi* y del *être-pour-soi*¹⁷, es decir, explica lo que son.

Resumamos. A partir de estas categorías, la afirmación sartreana, traducida a términos de la escolástica cristiana, sería que “el ente humano no tiene su esencia como humano sino que, a partir de su existencia, debe ir conformando su esencia”; por otra parte “el ente-en-sí sería aquel en el que su esencia viene determinada por su existencia”, es decir, lo que la escolástica predica, neoaristotélicamente, de cualquier ente, sea humano o no. Aplicando la filosofía heideggeriana a Sartre, el ser humano se caracteriza porque su “ser-ahí” (esto es, el ser cuya existencia misma se convierte en un problema) es el único ente cuya onticidad precede a su esencia autotélica o, dicho de otra forma, que el hombre es el único ente que, por poder hacerse cargo de los problemas de su existencia, puede autotranscenderse y configurar así su esencia.

¿Por qué hemos hecho mención a Heidegger y al Aquinate? Porque para Sartre, la existencia del ser humano no se erige “a imagen y semejanza” de Dios, sino en contraposición a lo que no es ser humano¹⁸, al ser-no-humano, que él llama *être-en-soi*. Éste –dicho audazmente– es como Dios en la teología: un ser en el que la existencia y la esencia coinciden y no puede modificarse ni cambiar, pero con la diferencia que el Ser divino –según la teología cristiana– es pronóstico y, desde la Encarnación comparte explícitamente el devenir del mundo, en el que hasta el momento había intervenido implícitamente, mientras que el ser-en-sí, cerrado, “**un musgo, una podredumbre, una coliflor**”¹⁹ no puede proyectarse, salir fuera de sí. Por otra parte, Heidegger es sumamente ambiguo en la cuestión de Dios, aunque *Sein und Zeit* se ha leído frecuentemente como una exposición completamente atea. En este punto, es importante conocer a Heidegger y su diferencia ontológica con Sartre para poder más abordar cómodamente la brecha entre el ser y el hombre, que trataremos en el punto 2.2.

Expuesta la articulación ontológica sartreana, frente a los sujetos que él mismo cita en la conferencia (Heidegger, y los católicos, existencialistas o no) Sartre, como hemos dicho, rechaza a Dios sin dotarlo de un status, sin esbozar al menos lo que rechaza. La frase condicional (**si Dios no existe, hay por lo menos un ser en el que la existencia precede a la esencia**) lógicamente no se sigue: no es condición necesaria que de la no-existencia de Dios aparezca el hombre definido como proyecto. Desde un punto de vista no lógico²⁰, encontramos en Sartre una filiación nietzscheana: “para que el hombre pueda ser autor del proyecto que le hará hombre de verdad es necesario que no haya nada ni nadie que le estorbe en su desplegarse”. De este modo sí que la no-existencia de Dios o, en su caso, el *asesinato* o *muerte* del Mismo, cobran un sentido²¹.

*“El existencialismo no es tanto ateísmo en el sentido de llegar a agotarse en demostrar que Dios no existe. Más bien declara: aunque Dios no existiera, esto no cambiaría”*²²

16. Véase B. H. Lévy, pág. 145 y ss.

17. Sartre, en la conferencia, da por supuesta la definición y caracteres de ambos seres, que se encuentran expuesta en *El ser y la nada*, fundamentalmente en las partes primera y segunda.

18. Véase el interesante artículo de C. Howells: “Sartre and Negative Theology” en *The Modern Language Review*, 1981, pp. 549-555.

19. *El existencialismo es un humanismo*, op cit. pág. 32.

20. Véase J. L. Rodríguez García, *Jean-Paul Sartre: la pasión de la libertad*, Edicions Bellaterra, Barcelona, 2004, pág. 174 y ss.

21. Véase H. Küng, *¿Existe Dios?* Madrid, Cristiandad, 1979, pp. 585 y ss.

22. *El existencialismo es un humanismo*, op cit. pág. 86.

El ateísmo de Sartre, aunque no fundamentado, tampoco tiene ninguna pretensión de fundamentarse porque tanto si Dios existe como si no existe, el ser humano debe hacerse a sí mismo. Sartre entiende que la existencia o inexistencia de Dios no cambiaría nada, porque lo que está en juego en el hombre es el proyecto por el que debe autotranscenderse. ¿Qué ocurriría si Dios existiese? Esta es la opción que plantean los cristianos, que critican a Sartre. ¿Cómo debe interpretarse la frase que Dostoievsky puso en boca de uno de sus personajes?

“Dostoievsky había escrito: “Si Dios no existiera, todo estaría permitido”. Éste es el punto de partida del existencialismo. En efecto, todo está permitido si Dios no existe y en consecuencia el hombre está abandonado, porque no encuentra ni en sí ni fuera de sí una posibilidad de aferrarse²³”.

En efecto, este párrafo está lleno de sentido: puesta la hipótesis de que Dios no existe, el hombre, inevitablemente, está sólo, y vive una soledad que le hace libre y responsable de sus actos, como veremos en el punto 2.3. Sin embargo, le objetan los cristianos, ¿por qué Dios no existe? o, redondeando la cuestión, ¿no podría ser el hombre libre, existiendo Dios? El llamado “existencialismo cristiano” pretende ubicarse en una posición simétrica a la del “existencialismo ateo”, con la salvedad de que Dios es aceptado. Si Dios existe, el hombre –gracias a Él– es libre, y puede decidir entre aceptar los valores divinos o crear sus propios valores, como suele decirse en la teología cristiana, “al margen de Dios”. La simetría, sin embargo, no es absoluta: la negación de Dios hace al hombre más libre que su aceptación, puesto que Dios, al manifestarse –reveladamente, tal y como Sartre supone–, dicta unas normas de conducta que impiden al hombre ser libre en su propia decisión.

Sartre reúne bajo el mismo techo a Descartes, Leibniz, e incluso a Diderot, Voltaire y Kant. Califica indirectamente, sin muchos miramientos, a estos últimos como “ateos”²⁴. Todos ellos, sin embargo, participan –en mayor o menor medida– del problema de la teodicea: la universalidad humana es un rasgo homogeneizante, de modo que **“cada hombre es un ejemplo particular de un concepto universal, el hombre”**²⁵, lo que para Sartre equivale a decir que la universalidad de lo humano cercena la propia libertad de éste en cuanto es igualadora de su proyecto como ser humano individual.

“El hombre, tal y como lo concibe el existencialista, si no es definible, es porque empieza por no ser nada. Solo será después, y será tal y como se haya hecho. Así pues, no hay naturaleza humana, porque no hay Dios para concebirla²⁶”.

Esta frase resume bastante bien cuanto hemos tratado hasta aquí. Sartre se preocupa por la libertad del ser humano para trazar su propio proyecto vital, es decir, para definirse. Ahora bien, la cuestión existencial de Sartre no se plantea entre la ontología y la teodicea, sino entre la ontología y la antropología. El problema de la teodicea permanece descuidado, tanto lógica como epistemológicamente. Puede corroborarse de nuevo que gnoseológicamente la última frase del párrafo citado necesita una ulterior explicación, de la que carece: no hay naturaleza humana (esto es, no hay, *ex nihilo*, “ser humano”)²⁷ porque la esencia no viene incorporada en el momento del comienzo de la existencia. Sartre afirma que no hay Dios para concebirla, pero no explica, por una

23. *Ibid. op cit.* pág. 42.

24. *El existencialismo es un humanismo*, op cit. pág. 29.

25. *Ibid. op cit.* pág. 30.

26. *Ibid. op cit.* pág. 31. En el original, «Il ne sera qu'ensuite, et il sera tel qu'il se sera fait. Ainsi, il n'y a pas de nature humaine, puisqu'il n'y a pas de Dieu pour la concevoir».

27. Cf. V. Descombes, *op. cit.* pp. 73-79.

parte, ¿por qué Dios no existe? y, por otra, ¿por qué, en caso de existir, no podría concebirla?²⁸

En definitiva, Sartre da por hecho que Dios no existe, tal vez como asunción más “existencial” que “metafísica”, y más propia de los filósofos de la sospecha que de Husserl o Heidegger. Tal vez sea así, y en nuestra opinión, para Sartre la inexistencia de Dios era una cuestión tan clara que nunca se molestó en demostrarla argumentativamente *a priori*. Sin embargo, todas las consecuencias que, *a posteriori* extrae de dicha afirmación se siguen de forma bastante lógica y tienen una importante resonancia en el aspecto antropológico y en el moral. Esto, por otra parte, no impide que las aporías que manifiesta la ontología sartreana, no sean un escollo con el que tropezaremos una y otra vez al examinar la brecha entre la metafísica y la antropología, y la que existe entre la primera y la ética.

Siguiendo a Kant, si éste argumentó que la metafísica no era ciencia y que no podía demostrarse *a priori* la existencia de Dios, por las mismas razones tampoco puede demostrarse *a priori* la no-existencia²⁹. En este sentido, Sartre parece invocar un “postulado del existencialismo” que considera la no-existencia de Dios para justificar la libertad del ser humano. De esta forma, para asentar la libertad del ser humano y el proyecto en el que se conformará su esencia, Sartre elude la demostración de la no-existencia de Dios y vincula su ontología a la antropología³⁰.

2.2. La metafísica y la antropología: la cuestión del humanismo

Muy resumidamente, tal vez, la diferencia substancial más importante entre la metafísica de Sartre y la de Heidegger es que la del primero es óptica, mientras que la del segundo se esfuerza en ser ontológica. En este sentido, el humanismo de Sartre contrasta también con el anti-humanismo de Heidegger.

Sartre considera que hay dos modos para entender el humanismo³¹: a) el “enaltecimiento del hombre como valor”, que es igualmente rechazado por él y por Heidegger; y b) Sin embargo, el hecho que el hombre sea un ser abierto a autotranscenderse es compartido por ambos.

La metafísica sartreana, sin embargo, deja a un lado el problema de Dios para centrarse en el hombre como fin absoluto: “*Tú no eres otra cosa que tu vida*”³². La vida humana es el ámbito de la libertad y del hacerse. La negación de Dios convierte a la antropología en el sentido metafísico último de la humanidad³³. En este sentido, el ateísmo de Sartre conlleva que el hombre sea ya la realidad metafísica última. El hombre es, sin embargo, un ser angustiado porque debe inventar su propio proyecto porque Dios no existe:

*“todo está permitido si Dios no existe y en consecuencia el hombre está abandonado, porque no encuentra ni en sí ni fuera de sí una posibilidad de aferrarse”*³⁴.

Por lo tanto, el hombre no puede encontrar ni autónoma ni heterónomamente unos valores que puedan sustentarle. En este sentido, como veremos en el próximo

28. Sobre esta cuestión pueden encontrarse valiosas sugerencias en C. Howells, *op. cit.* 551 y ss.

29. Cf. C. Howells *op. cit.* passim.

30. Es muy interesante la síntesis de A. González: “El “Orden” de lo humano” en *Sartre. Antropología y compromiso histórico*. PPU, Barcelona, 1988.

31. Véase punto 1.2.

32. *El existencialismo es un humanismo*, op cit. pág. 58.

33. Cf. V. Descombes, pp. 49-53.

34. *El existencialismo es un humanismo*, op cit. pág. 42.

apartado, la moral sartreana vendrá determinada por una doble autonomía, impulsada, por una parte, por la independencia del sujeto con respecto de los demás, y por otra, por la independencia del sujeto de hallar en su conciencia unos valores trascendentes puestos por Dios. Es decir, el humanismo sartreano valora la libertad del hombre en su esfera más positiva, pero también más dolorosa, puesto que la libertad del hombre radica en que no hay ningún otro hombre que pueda tener la “verdad”. Obviamente, se trata de la negación del don de la fe, del conocimiento extraintelectual de Dios, porque, si en el pensamiento cristiano existen unos intérpretes privilegiados de la “verdad” a la que el hombre debe sustraerse, el límite de los valores³⁵, para Sartre, es el hombre mismo. En este sentido:

[El existencialista] “piensa, pues, que el hombre, sin ningún apoyo ni socorro está condenado a [en] cada instante a inventar el hombre³⁶”.

El hombre, por el hecho de ser el límite de sí mismo, debe inventarse, por la responsabilidad derivada de la ausencia de Dios. La autonomía individual, el humanismo, la persona humana, agota ya el ámbito de la metafísica, con la descripción de un “ser” que se contrapone a todo lo demás que no sea ni hombre ni Dios.

Por ello, Heidegger consideró que el “ser-para sí” era una reducción antropológica del ser³⁷. Heidegger se manifestaba deliberadamente antihumanista para privilegiar el acceso al ser, del cual el hombre es el ente privilegiado, pero ente al fin. Sartre en vez de considerar al hombre ónticamente lo hará ontológicamente, por lo que su humanismo es, en definitiva, el cierre de su metafísica. En el anterior capítulo, en el que nos hemos referido a las relaciones entre la ontología y la crítica de la teodicea en Sartre, hemos examinado cómo por la negación de la teodicea y de Dios, el hombre queda elevado a “ser-libre”. Tanto Heidegger como Sartre, en este punto, son lectores de Husserl: en la relación y vuelta “a las cosas mismas”, Sartre, por así decirlo, puede distinguirse a sí mismo de las cosas³⁸. Esto se traduce categorialmente otorgándose, por la experiencia que tiene de sí mismo la categoría de ser abierto, y reservando a lo demás, la categoría de ser cerrado³⁹.

Sartre, sin embargo, se sitúa a medio camino entre Nietzsche y Heidegger. Para Nietzsche, esquematizando mucho, Dios, el *Ser* de la metafísica cristiana, debe ser rechazado para elevar al hombre a la categoría de ser. Para Heidegger, el ser, regresando a los presocráticos, rehuye su tematización, por lo que el hombre es el único ente que puede darse cuenta de su finitud, aunque no sea el centro de la metafísica. Para Heidegger, la singular peculiaridad del *ser* propio del ente que el sujeto es, se encuentra precisamente en que ese *ser* no puede ser entendido como *ser*, porque el *ser* rehuye enteramente su tematización. El hombre se encuentra enteramente abierto al mundo, donde, por lo demás, acontece el *ser* de cada uno de los entes.

En este sentido, el *être-pour-soi* y el *Dasein* se asemejan y se diferencian en su onticidad. La diferencia, para Heidegger, del “ser-hombre” (por decirlo, inadecuadamente,

35. Véase A. González, *op. cit.* pág. 81.

36. *El existencialismo es un humanismo, op cit.* pág. 43.

37. Véase B. H. Lévy, pp. 173-206.

38. Sobre la vinculación intelectual de Sartre a Husserl puede leerse, en primer lugar, B. H. Lévy, pp. 145-171. Un artículo dedicado a Sartre, en el que aparecen muy explícitas sus vinculaciones con la fenomenología es el de F. Gomà: “Sartre, la conciencia de la libertad contingente” en J. M. Bermudo (dir.) *Los filósofos y sus filosofías*, Barcelona, Vicens Vives, 1983. La formación fenomenológica de Sartre puede consultarse en H. Barnes, *op. cit.*, así como también, expuesta –obviamente– de forma más biográfica, en la recreación de la formación de Sartre que hace A. Cohen-Solal, *op. cit.* cap. VI: “Un solo Sócrates”.

39. Véase H. Barnes, *op. cit.* pp. 13-18.

así) con el “ser-musgo”, “ser-podredumbre” (para decirlo, también inadecuadamente, pero con ejemplos sartreanos), es que el hombre se encuentra abierto al ser, a saber, la brecha donde es todo lo que es, mientras que los demás se encuentran cerrados al ser.

El *être-pour-soi* es un ser abierto al mundo; para Heidegger el *Dasein* es un ente abierto al mundo, donde acontece todo lo que es. Para Sartre, la cuestión del ser se reduce a la cuestión del hombre; para Heidegger, la cuestión del hombre se reduce a la cuestión del ser⁴⁰.

Sartre elimina la posibilidad de Dios, porque coarta la libertad del hombre, que es irremediamente libre. Heidegger es muy ambiguo en la cuestión religiosa: los comentarios del último Heidegger parecen admiten una divinidad que, aún así, no puede coincidir con la de los existencialistas cristianos.

El teísmo de Marcel, Jaspers etc., nombrados por Sartre en la conferencia está a caballo entre Heidegger y Sartre, sin apartarse de la órbita católica⁴¹. El Ser es Dios, al que podemos vislumbrar a partir de ciertos actos privilegiados, a saber, el amor, la fidelidad... En este sentido, por ejemplo, Marcel corrobora la onticidad del hombre frente a Dios, pero durante su vida puede atisbar destellos del *Ser*, al igual que Heidegger lo hace, a su manera, leyendo la poesía de Hölderlin. El no poder alcanzarlos produce angustia.

Y es que, en efecto, la libertad, según Sartre, produce angustia. ¿Es el hombre libre porque Dios no está o, más bien, porque Dios no está, el hombre es libre?, ¿cuál es la causa y cuál es la consecuencia?

En muchas partes de la conferencia –algunas de ellas ya citadas– Sartre admite que si Dios no existe podrá existir el hombre libre, solo, sin ataduras. Lo que en el apartado anterior hemos considerado como una proposición lógicamente inconsecuente, lo juzgamos en esta bajo un punto de vista axiológico: ¿Cuál es –por así decirlo– punto fuerte de la frase? Tal vez pueda entenderse que la idea principal es que “en tanto que Dios no existe, el hombre es libre” o, quizás, “el hombre es libre, gracias a que Dios no existe”.

No dudamos que el interés de Sartre está en la segunda frase. Sin embargo, hay que recalcar que si el existencialismo es un humanismo es porque, *a priori*, el humanismo es un ateísmo. El humanismo, la “reducción antropológica” de Sartre se basa, en primer lugar, en un ateísmo, es decir, en una constante reivindicación del hombre frente a Dios⁴².

El hombre, como ser abierto, debe trazarse, por tanto, su propio proyecto, y por eso debe dotarse de unos valores. La axiología de Scheler debe reconvertirse en un proyecto individual. Cada uno debe darse sus valores: la vinculación del teísmo y la ética es la cuestión que abordaremos en el siguiente apartado.

2.3. La moral y el teísmo

Sartre niega la posibilidad del teísmo moral, mediante una crítica que abarca tanto a Kant como a los escolásticos. El haber reducido la ontología al humanismo niega cualquier vinculación de Dios con la moral. Como escribe Celia Amorós, “la ética, para Sartre, hunde de este modo sus raíces en una ontología que podríamos

40. Véase B. H. Lévy, *op. cit.* pp. 211 y ss.

41. Un resumen del “existencialismo católico” puede verse en I. Quiles, pp. 36-49.

42. Sobre esta cuestión, véase M. C. López Sáenz: “Apuntes antropológicos basados en una relación: Maurice Merleau-Ponty y Jean-Paul Sartre” en J. F. Sellés (coord.): *Modelos antropológicos del siglo XX: M. Scheler; D. von Hildebrand, E. Stein, M. Merleau-Ponty, J.-P. Sartre H. Arendt*, 2004, pags. 83-114.

llamar mesiánica⁴³. El mesianismo constituye, en este sentido, una paradoja: como Dios no existe, es el hombre quien debe adueñarse enteramente de “la tierra prometida”, del mundo.

Cada uno de los individuos debe dar valores a su propia vida, debe ser el “rey” de su propia existencia, debe gobernarse a sí mismo, teniéndose sólo a sí mismo –en su consciencia individual– la necesidad de autojustificar sus actos. La escala de valores la pone cada uno, pero no de un modo democrático, sino bajo un prisma moral. Del mismo modo que el cristianismo tiene en el Evangelio un invitación a la transición entre acción y valores (“por sus hechos los conoceréis”, Mt, 7, 20), también existe una inducción de la axiología de cada *être-pour-soi* en cada *être-pour soi*. Una verdadera persona humana, que cumpla con la moral existencialista deberá promulgar que precisamente no hay “una moral”, sino que la moral la pone cada uno, a saber, cada *être-pour-soi* cuando se relaciona con el mundo. La libertad humana empieza y termina en la sociedad. Los demás podrán observar la doble autonomía de mi propia escala de valores, tanto por rechazar la moral de los demás (moral externa) cuanto por negar el carácter trascendente⁴⁴ de la consciencia (moral interna).

De esto se deriva que cada ser humano es único, y que su *humanidad* debe conseguirla voluntariamente, si es que ése es su deseo. Se trata, pues, de la negación de la universalidad biológica de Aristóteles y de Santo Tomás: el hombre, para ellos, era hombre por el simple hecho de nacer. Sobre esto, Kant insiste en la universalidad de lo moral: el hombre debe tratar a los demás como fines, y no como medios. Sin embargo, como es sabido, Kant no puede demostrar la existencia de Dios en el plano teórico, y debe establecer un postulado de la razón práctica para compaginar la necesidad moral de Dios y la imposibilidad de la demostración de su existencia. El teísmo moral de Kant debe reconocer la existencia de Dios para completar su sistema, y para dotarlo de ciertas garantías que la razón pura no podía conceder⁴⁵.

Sartre es más nietzscheano, porque niega cualquier determinación: el hombre debe hacerse a sí mismo, es decir, si quiere, mediante sus acciones, puede *conquistar* (por así decirlo) el derecho de ser hombre, y no sólo eso, sino que deberá dotarse a sí mismo de una escala de valores. Sin embargo, para Sartre, aunque la moral sea individual, implica todas las personas humanas: ***Nuestra responsabilidad es mayor de lo que podríamos suponer, porque compromete a toda la humanidad***⁴⁶. La moralidad sartreana se resiente del titánico esfuerzo de rechazar a Dios. Nietzscheanamente, la supresión de Dios se hace con esfuerzo, para eliminar cualquier atisbo Suyo, en el que la libertad humana pudiera verse coaccionada⁴⁷.

*“Queremos decir solamente que Dios no existe, y que de esto hay que sacar las últimas consecuencias. El existencialista se opone a cierto tipo de moral laica que quisiera suprimir a Dios con el menor esfuerzo posible”*⁴⁸.

43. Véase C. Amorós: “Sartre” en Camps, Victoria (ed.) *Historia de la Ética*, Barcelona, Crítica, 2003, pág. 330.

44. Cuando decimos trascendente, hacemos alusión a nuestra experiencia y a sus límites, y nos referimos a lo suprasensible. En otro sentido, para Jaspers, por ejemplo, la trascendencia sería el modo de la constitución del ser humano, esto es, la abertura al Absoluto. Heidegger, por su parte, entiende la trascendencia como superación del ente aislado hacia el mundo en general, en su abertura hacia el Ser.

45. Un excelente examen del teísmo moral de Kant puede hallarse en J. Gómez Caffarena, *El teísmo moral de Kant*, Madrid, Cristiandad, 1984.

46. *El existencialismo es un humanismo*, op cit. pág. 34.

47. Véase B. H. Lévy, op. cit. pp. 163-171.

48. *El existencialismo es un humanismo*, op cit. pág. 40.

Al existencialista le duele que Dios no existe, porque se encuentra irremisiblemente libre, condenado a ser libre. Una excelente síntesis de este estado desesperanzado se encuentra en el párrafo que reproducimos, y que pasaremos a comentar:

El existencialista [...] piensa que es muy incómodo que Dios no exista, porque con él desaparece toda posibilidad de encontrar valores en un cielo inteligible; ya no se puede tener el bien a priori, porque no hay más conciencia infinita y perfecta para pensarlo; no está escrito en ninguna parte que el bien exista, que no haya que mentir; puesto que precisamente estamos en un plano donde solamente hay hombres⁴⁹.

Examinemos este párrafo. A) Con Dios desaparece la posibilidad de encontrar valores en un cielo inteligible, es decir, se elimina la posibilidad de una teología moral a partir de la exégesis de cualquier revelación religiosa. B) “ya no se puede tener el bien a priori, porque no hay más conciencia infinita y perfecta para pensarlo”, esto es, no puede existir un Dios –establecido mediante un postulado de la razón práctica– que garantice la veracidad de los juicios a priori; como no existe Dios, que representa *a priori* el bien, no puede pensarse el bien *a priori*. Dicho kantianamente, sin Dios no pueden pensarse las condiciones de posibilidad *a priori* del bien. C) No es necesario que exista el bien; puede sobreponerse la mentira a la verdad, porque los valores no son absolutos sino relativos. Cuando Sartre dice que “no haya que mentir” se refiere a que en un mundo sin Dios la hipocresía está desterrada, porque cada uno es dueño de sí mismo. D) Conclusión: “el hombre es la medida de todas las cosas”. Se trata de un relativismo de corte protagórico, en el que los valores debe ponerlos el sujeto, a causa y como consecuencia –es decir, en lo que tiene de libertad, pero también de condena de la inexistencia de Dios. En definitiva, **Si, por otra parte, Dios no existe no encontramos frente a nosotros valores u órdenes que legitimen nuestra conducta⁵⁰.**

En este sentido, la moral sartreana es antilustrada, pues no reconoce la universalidad la misma, pero, sin embargo, sí comparte cierto optimismo con los *mâitres-à-penser* del XVIII. **No hay doctrina más optimista, puesto que el destino del hombre está en él mismo⁵¹.**

En definitiva, la moral sartreana empieza y acaba en el sujeto, en el humanismo: la negación del teísmo moral se produce *a posteriori*, una vez argumentada la ética atea, que da libertad al hombre.

Sea Celia Amorós quien concluya: “Si atendemos a la génesis de la filosofía sartreana, no se argumenta primero la posición atea (...) para tratar de fundar luego de fundar una ética sin Dios, como tantas veces se dice. Sino que, en primer lugar, se plantea el problema de la ética a la intemperie de toda cobertura teológica, y sólo después se trata de poner de manifiesto, desde nociones ontológicas bastante más elaboradas, la nula plausibilidad de la hipótesis de la existencia del Ser Divino como ser que se constituiría a título de tal en su propio fundamento o, si se quiere, como fundamento que se dotaría de ser a sí mismo⁵²”.

49. *Ibidem op. cit.* pág. 41-42. “L'existentialiste, au contraire, pense qu'il est très gênant que Dieu n'existe pas, car avec lui disparaît toute possibilité de trouver des valeurs dans un ciel intelligible; il ne peut plus y avoir de bien *a priori*, puisqu'il n'y a pas de conscience infinie et parfaite pour le penser; il n'est écrit nulle part que le bien existe, qu'il faut être honnête, qu'il ne faut pas mentir, puisque précisément nous sommes sur un plan où il y a seulement des hommes”.

50. *El existencialismo es un humanismo, op cit.* pág. 42.

51. *Ibidem. op cit.* pág. 61-62.

52. Véase C. Amorós, *op. cit.* pág. 333.

3. Conclusiones

A despecho de lo señalado el punto 1.1., el hilo conductor del presente estudio nos ha llevado, deliberadamente, a una suerte de círculo tautológico: hemos empezado mostrando las dificultades en la relación entre la ontología y la teodicea en Sartre, para examinar después las consecuencias que podían seguirse de esta desavenencia en las dimensiones antropológica y moral. Nos hemos referido a la aporética de Sartre en su argumentación sobre la existencia de Dios. Sartre, como hemos expuesto en el apartado 2.1., no se preocupa en demostrar la inexistencia de Dios, sino que a partir de ella extrae ciertas conclusiones con bastante rigor. Al final hemos admitido, con Celia Amorós, que Sartre prescinde completamente de Dios al intentar fundamentar una ética y que, por tanto, tal vez lo más acertado metodológicamente para estudiarlo sería partir de la ética. No nos resistimos, sin embargo a recalcar que *“El existencialismo es un humanismo”* es una conferencia de filosofía, donde se tocan temas de ontología, que tienen un natural correlato en la antropología y en la ética. Desde luego, Sartre renuncia a demostrar la inexistencia de Dios, pero esto no significa que la inexistencia misma no sea un asunto verdaderamente importante, más allá de las consecuencias éticas que este hecho pueda tener. Es decir, hemos llegado a un punto en el que hemos argumentado que a Sartre la teología natural le preocupaba poco en la fundamentación de la ética, pero esto no quita que la cuestión no sea de gran importancia para su “filosofía teórica”. Por tanto, las conclusiones a las que hemos llegado en el campo de la ética “convalidan” –si es que así puede decirse– el discurso sartreano en materia metafísica pero, a su vez, corroboran las aporías que hemos detectado y señalado en el apartado 2.1.

La ontología sartreana, siguiendo el texto, se construye frente a la de los pensadores católicos –el más eminente de los cuales es Tomás de Aquino– y a la de Heidegger. Hemos considerado pertinente una comparación de la ontología sartreana con la de estos autores, para destacar los fundamentos del ateísmo de Sartre. Dicho en breve: si el ateísmo moral de Sartre se mantiene con cierta solidez es porque las consecuencias que se derivan de él, *a posteriori*, son consecuentes, no porque tenga una fundamentación ontológica consistente. La cuestión del teísmo en Sartre se convierte en un problema porque lo va “arrastrando”, sin exponerlo detalladamente, desde que empiezan a contraponerse el *être-en-soi* y el *être-pour-soi*. Es decir, Sartre apenas da explicación alguna de la negación de Dios y de la constitución del hombre como *ser*: si examinásemos a Sartre desde la perspectiva heideggeriana, diríamos que el autor francés no estudia el *ser*, sino lo *ente*. De esta forma, la ética constituida sobre una antropología óntica reduce el tema de la filosofía a una solución protagórica, es decir, rehuye la cuestión del *ser* del ente humano y, por supuesto, del ser en sí. Una carencia análoga encontramos si pretendemos comparar a Sartre con Santo Tomás, pues el Aquinate sólo otorga la verdadera dimensión de *Ser* a Dios. El hecho de hacer al hombre *ser* no coadyuva a que se solucionen los problemas filosóficos inherentes al mismo: a Sartre se le amontonan los problemas de orden metafísico cada vez que quiere tocar la ontología, y parece que se le solucionan –o, mejor dicho, no le representan una dificultad– cuando establece la identidad entre ontología y onticidad humana, y por ende, entre ontología humana y antropología, reduciendo así el orden de reflexión a la mera antropología (apartado 2.2.), establecida sobre los rasgos ónticos del hombre.

Si –como afirma Sartre– *“estamos en un plano donde solamente hay hombres”*, la moral de los mismos puede ser independiente, y es lógico que, establecidas unas idóneas condiciones, así sea. Habiendo sólo hombres, cada uno de ellos, en un espíritu bastante igualador, recibe una dosis de independencia similar a la que recibían los ciudadanos de la antigua polis griega, esto es, una igualdad que hacía a cada uno de

los hombres “iguales en su diferencia” (en su especificidad), y que permitía que cada uno de ellos pudiera afianzar su individualidad (a saber, el *ser* de su *ente*) sin que esta fuera igualadora. La diferencia entre la polis y el ser humano sartreano está en la estructura de la sociedad, cohesionada en torno a unos valores y al “proyecto polis”, la primera, libérrimo para elegirlos, el segundo.

Los problemas de Sartre –y las subsiguientes críticas vertidas hacia sus palabras, de las que intenta defenderse en “El existencialismo es un humanismo”– en cuanto a la filosofía teorética (en esta conferencia, por ejemplo, la cuestión del *cogito*, o la subjetividad, la mismidad o la historicidad del ser humano) empiezan en el punto en que su metafísica aparece reducida al binomio antropología/no-antropología, y no resuelve adecuadamente las cuestiones metafísicas. El pensamiento sartreano es, evidentemente, muy original y de gran valor en términos críticos y literarios. Sin embargo, el hecho de no abordar deliberadamente el tema de la metafísica hace que la filosofía de sus predecesores (entre otros, Kant, Nietzsche, Husserl) o también de sus coetáneos (fundamentalmente, Heidegger y Merleau-Ponty) se devane en un esfuerzo que el autor de “*El existencialismo es un humanismo*” considera estéril, y que, por ende, aborta cualquier tipo de discusión metafísica en ellos. De los autores que aquí hemos mencionado, no hay ninguno que soslaye el problema del teísmo, y gracias sus esfuerzos en la afirmación o en la negación de éste se enriquecen los conceptos de esencia, existencia, trascendencia etc., tratados asimismo notablemente por Sartre en *L'être et le néant*, así como se atisban mejor los límites del *ser* (ente) humano.

En suma, Sartre puede argumentar que el existencialismo es un humanismo, en tanto que reduce todas las perspectivas metafísicas a antropología. Por esta dimensión antropológica –y hasta antropocéntrica– sí que debemos afirmar la coherencia de sus planteamientos humanistas, tanto en mismo el punto de vista antropológico (*être-pour-soi*), que se abre al mundo (en el que vive tanto el *être-en-soi* como el *être-pour-soi*), como en el de la acción del *être-pour-soi* y de su libertad moral. Por así decirlo, la fundamentación externa o práctica del pensamiento sartreano es coherente, pero se encuentra con insalvables dificultades cuando se nos ocurre preguntarnos por el *ser* de *être-pour-soi*, cuya problemática subjetividad no encuentra un engarzamiento adecuado con los grandes temas metafísicos (Dios, el *alma*, y el mundo, para decirlo con Kant, aunque también el dualismo, las relaciones interpersonales, la libertad etc.), en lo que sería, tal vez, el mayor problema de articulación del pensamiento de Sartre como “sistema” filosófico.

RAFAEL RAMIS BARCELÓ
Universitat de Barcelona