

ÉTICA Y HUMANIDAD EN EL *DIARIO DE GUERRA* DE SARTRE: ACERCA DE LA «VIDA QUE MERECE SER VIVIDA».

ALFREDO GÓMEZ-MÜLLER*

RESUMEN

Este artículo es una reflexión a propósito de la manera como Sartre emprende la definición ética que la movilización exige de cada sujeto, a saber, la definición de un modo de vivir para los tiempos de guerra. Para ello Sartre mantiene un «diario de guerra», el cual se presenta, según el autor, como el diario de una crisis y de una conversión radicales: allí su reflexión pone al descubierto las raíces profundas de su comprensión de sí mismo y de la ética, examina críticamente la forma de vida que llevaba antes de la movilización, y su reflexión toma la forma de una ética concreta –una ética que asume la pregunta por el sentido y valor de la vida, o, en los términos de los antiguos griegos, de las condiciones que hacen que la vida «valga la pena ser vivida».

*Instituto Católico de París, Francia.

ETHICS AND HUMANITY IN SARTRE'S DIARYS OF WAR: ABOUT LIFE WORTH LIVING

ALFREDO GÓMEZ-MÜLLER *

ABSTRACT

This paper is a reflection about the way Sartre understands the ethical definition that mobilization demands from each and every individual, in other words, the definition of a way of life for times of war. In order to do so Sartre keeps a "war diary" which presents it self, in Sartre's words, as the diary of both a radical crisis and a radical conversion. Here his reflection shows the deep roots of his understanding of his own self and also his understanding of ethics. The way of life he led before the mobilization is critically examined and so his reflection takes the shape of a concrete ethics – one that deals with the questions about the meaning and worth of life, or, in ancient Greek terms, about the conditions that make a life worth living.

*Instituto Católico de París, Francia.

La guerra partió verdaderamente mi vida en dos. (...) Es ahí, se puede decir, que pasé del individualismo y del individuo puro de la preguerra a lo social (...). Este ha sido el giro verdadero de ma vida: antes, después. Antes, eso me había llevado a obras como La Náusea (...), y después, [lo social] me fue llevando lentamente a la Crítica de la razón dialéctica.

Jean-Paul Sartre, Entretiens sur moi-même.¹

EN 1939, CUANDO la amenaza hitleriana se hace cada vez más precisa para Francia, Jean-Paul Sartre es incorporado a filas, entre tantos otros. Para él, como para los otros, la movilización significa ante todo la experiencia del «poder de las cosas»: el poder de una fuerza capaz de arrancar a los hombres de los suyos y de su trabajo, de romper súbitamente sus anhelos y proyectos, de aniquilar su manera habitual de vivir. Poniendo bruscamente fin a la forma de vida singular en la cual y por la cual cada hombre construye su identidad simbólica –su singular sí mismo–, la movilización plantea a cada uno la tarea de una nueva definición de sus relaciones con los otros, con la sociedad, con la historia y consigo mismo. Llama a cada uno a reconstruirse como singularidad en situación de movilización y de guerra. En otras palabras, la movilización exige de cada sujeto una definición ética, en el sentido propio del término: definición de un *êthos*, de un modo de vivir –de un *êthos* para los tiempos de guerra.

Para emprender la tarea de esta definición ética, Sartre escribe. Mantiene un «diario de guerra», que parte del inicio de la movilización en septiembre de 1939 y se termina verosímelmente al comienzo del cautiverio de Sartre en el campo de prisioneros de Baccarat, en julio de 1940. En el transcurso de estos diez meses, llenará en total quince cuadernos, de los cuales sólo seis han podido ser recuperados hasta hoy. Publicado en 1983 bajo el título: *Carnets de la drôle de guerre*²,

1. En: *Situations, IX*, Gallimard, París, 1976, p. 180.

2. Título que se podría traducir aproximadamente por: «Cuadernillos de la guerra curiosa». La primera edición de los *Carnets de la drôle de guerre* (CDG) data de 1983 (ediciones Gallimard, colección NRF, París) ; comporta los cuadernos III, V, XI, XII y XIV. Una segunda edición,

este diario de guerra se presenta, en lo esencial, como el diario de una crisis y de una conversión radicales. Sartre, en efecto, asume en estos Cuadernos su tarea ética de un modo radical: su reflexión pone al descubierto las raíces profundas de su comprensión de sí mismo y de la ética, y examina críticamente la forma de vida que llevaba antes de la movilización. Encontrándose ya alejado, por la fuerza de las cosas, del sí mismo que era antes, Sartre va tomando por sí mismo distancias frente a su identidad construida: reflexiona sobre su *êthos*, es decir, interroga, analiza, descifra e intenta recrear el sentido y el valor de su estar-en-el-mundo. Al igual que las antiguas éticas de la *vida buena*, la reflexión que emprende Sartre, en situación de soldado movilizado, toma la forma de una *ética concreta* –una ética que asume la pregunta por el sentido y valor de la vida, o, en los términos de los antiguos griegos, de las condiciones que hacen que la vida «valga la pena ser vivida».

Por fuera de las páginas de teoría y de crítica literarias y filosóficas, los *Carnets de la drôle de guerre* presentan, por consiguiente, una reflexión ética que no es el simple retorno del pensar sobre sí-mismo –ese retorno que, en filosofía, se ha podido traducir tan frecuentemente por un retiro autárquico «por fuera» del mundo de la vida. En los *Carnets*, el retorno reflexivo es siempre retorno a lo concreto de la vida: la reflexión intenta constantemente apropiarse una vivencia concreta, aborda los problemas éticos en situación, sin cortarse nunca de los sentimientos, afectos, humores, emociones, deseos, razones, voliciones, juicios, percepciones, sensaciones, etc., en breve, sin interrumpir la multiplicidad de hilos intencionales que nos vinculan al mundo, que configuran cada vez una situación singular y que condicionan cada vez un determinado «encontrarse en el mundo» o una determinada «comprensión del mundo». Lejos de instalarse en la pura auto-reflexividad –instalación que siempre pretende situarse «por encima» del mundo–, la reflexión ética de los *Carnets* reflexiona *al propio nivel* del mundo, asumiendo la singularidad de las situaciones, tomando a cargo la «problematicidad» histórica de los sentidos y valores, descartando la evasión en la abstracción y la impersonalidad del universal formal. La principal riqueza *filosófica* de este diario de guerra

enriquecida por la publicación del primer cuaderno –que fue hallado en 1991– ha sido hecha en 1995. Todas las referencias de nuestras citas remiten al texto de la segunda edición.

aparece precisamente en este constante ir y venir entre el pensar y la vida. A partir de una experiencia singular –la del hombre Sartre–, los *Carnets* muestran cómo el diario vivir penetra la reflexión sobre la vida (sobre su sentido, su valor, sus reglas), e, inversamente, cómo el pensamiento transforma el hilo del vivir –al significarlo de una manera inédita.

I. LA CRISIS: SOBREVIVIR A SU VIDA

LA EXPERIENCIA DE la movilización genera una profunda crisis existencial y ética en la vida de Sartre, que contaba entonces con 34 años. Desde las primeras anotaciones de su diario, escritas en Marmoutier, asimila esta experiencia a una «muerte» o a una «anihilación»: el 17 de septiembre de 1939, al cabo de su segunda semana de movilización, observa que, para los reservistas, la incorporación a filas es «...bastante parecida a una muerte, puesto que se acompaña del despojo de una vida que ha perdido su sentido y queda en suspenso en el absurdo» (p. 31); en el mismo sentido, anota algunos días más tarde: «ya estoy 'muerto en mi vida' puesto que todo ha quedado abandonado (...). En este momento, sobrevivo a mi vida» (p.46); «el primer carácter de los hombres en guerra, es el sobrevivir a un mundo desaparecido. Los hombres en guerra son los sobrevivientes de la paz» (p. 59). El 1^{ero} de octubre de 1939, al vigésimonoveno día de su incorporación a filas, escribe: «Hoy en día mi vida se ha detenido, se halla detrás de mí, muerta» (p. 71).

No vivir ya y no obstante, al mismo tiempo, sobrevivir. Vivir todavía, pero cargando la experiencia de una «muerte». Pero ¿de qué muerte? ¿Qué es lo que ha muerto con la movilización? «Sobrevivo a mi vida», «ya he 'perdido mi vida', puesto que todo ha sido abandonado». «Sobrevivir a su vida» puede significar aquí: sobrevivir a su pasado. Lo que está abandonado y muerto, es lo que Sartre ha hecho de su vida –de su infancia, su juventud y su edad adulta– hasta el estallido de la guerra: La vida construida. La vida que un sujeto construye por medio de actos de libertad, y no la vida como proceso anónimo. Pero la vida construida no ha muerto tan sólo porque ha transcurrido. Inherente al ser-temporal, esta «muerte» por el devenir-pasado –la muerte más cotidiana y «banal» de todas –difiere esencialmente del acontecimiento

singular que Sartre describe como una «muerte». Para Sartre, la vida de antes de la movilización no ha muerto simplemente porque *ha pasado*; es más bien porque ya no tiene *porvenir*.

En efecto, la vida del «*hombre de tropa*», tal como es vivida inicialmente por Sartre, se caracteriza ante todo por la desaparición de la *espera* y de las *posibilidades* propias, es decir, de lo que «abre» un porvenir y un sentido:

El soldado (...) padece del volverse-cosa. No tiene ya posibilidades propias, espera. Pero es una espera muy particular y militar. Habitualmente, aquel que espera espera sin duda algo de los otros, pero también de sí mismo. El soldado sólo espera de los otros. Esta espera pasiva, que imprime un aire muy propio al militar –rostro de madera, mirada vacía– es una lenta transformación en cosa (p. 30).

Esperar exclusivamente de los otros, es estar sometido a una radical dependencia frente a los otros, vivir en régimen de heteronomía. La espera pasiva es no-libertad –según la concepción de la libertad como in-dependencia y autonomía. Lo que el soldado Sartre percibe como muerto, en el presente, es la espera activa, esto es, la libertad como poder de desplegar esperas propias o, como dirá más tarde, con términos inspirados por Heidegger, como despliegue de sus posibles más propios. Esperar, es proyectar un por-venir desde sí y hacia sí.

En la biografía de Sartre, tales posibles se unificaban alrededor de la espera de la obra, la cual comprendía también la espera de una cierta plenitud afectiva en las relaciones personales que por ese entonces privilegiaba (p. 46). Esta espera de la obra se arraigaba profundamente en la historia de la vida de Sartre. Remontaba a su infancia, y había generado ya un número considerable de escritos. Varios de estos escritos, literarios o filosóficos, habían sido ya publicados: *La Imaginación* y *La Transcendencia del ego* en 1936, *La Náusea* en 1938, la compilación de novelas cortas *El Muro* en febrero de 1939; el *Esbozo de una teoría de las emociones* iba a ser publicado tres meses más tarde, en diciembre de 1939. De este modo, en 1939, la obra no era para Sartre un sueño, sino un posible, que concedía una unidad a su vida: unidad temporal –reuniendo el flujo temporal, integrando su pasado, su presente y su futuro– y unidad de la experiencia del mundo –reuniendo la

multiplicidad de las vivencias en un todo coherente. La espera de la obra transformaba la contingencia de las vivencias temporales, convirtiéndolas en episodios de una historia de vida –de una biografía– orientada hacia el cumplimiento de una tarea, y confiriéndoles, por lo mismo, un sentido:

Me doy cuenta ahora que me puse a andar en la vida como para hacer un largo viaje, pero con una distancia dada y con un término fijo. Es preciso llegar a este término antes del anochecer. No quiero sentir mi fatiga, ni detenerme. Toda mi voluntad se halla tensa. No hay lugar ni para el cansancio ni para la diversión, jamás bajo la guardia, todo se halla en función de este viaje (p. 55).

Toda esta vida se hallaba orientada hacia el cumplimiento de una «*tarea finita*», la obra, que aparecía a la vez como fin y como valor. En tanto tal, la obra proporcionaba una orientación, esto es, un sentido a su vida. Desde este horizonte de sentido, Sartre definía cotidianamente los contenidos concretos de su vida: sus actividades, sus relaciones con los otros, sus metas particulares, sus reglas de vida, sus valores. La vida que para él tenía sentido y valor, la vida que valía la pena ser vivida, era la vida orientada hacia la realización de la obra: la espera de la obra era una ética –la ética de la salvación por la obra. Desde la perspectiva de esta ética, el fin de la vida (biográfica) y el fin de la vida (biológica) no coincidían necesariamente: «*mi vida tiene un fin mucho antes de que muera, igual que tiene un comienzo mucho después de mi nacimiento*» (p. 45). La vida comienza en el momento en que el individuo humano se constituye como libertad, esto es, desde el momento en que adquiere la capacidad de afirmar comienzos desde sí mismo; termina en el momento en que la libertad culmina su obra: «*uno debe poder retenerse de morir hasta que la tarea esté terminada. Después, lo único que queda por hacer es abandonarse*» (p. 56).

La comprensión que Sartre tiene de la movilización como acontecimiento de muerte emana de esta correlación esencial entre *espera, libertad y sentido*. Donde hay alienación de la espera –cuando la espera es pura pasividad–, hay desvanecimiento del sentido de la vida; pero la muerte de la espera y la muerte del sentido –la muerte de la vida-biografía– remiten, en última instancia, a la experiencia de la muerte de la libertad, esto es, del poder que tiene el sujeto humano de

desplegar sus propios posibles desde sí mismo. Para Sartre, que ha comenzado a estudiar a Heidegger dos años antes, este poder *es* el sujeto humano mismo, que Sartre identifica a la «*realidad humana*» (traducción del *Dasein* heideggeriano por Henry Corbin): «*lo que caracteriza a la realidad humana, dice Heidegger, es que ella es sus propias posibilidades*» (p. 30). Desde esta perspectiva, la pérdida de las posibilidades propias equivale a la derealización de la realidad humana o, según la expresión de los *Carnets*, a una «*deshumanización*». La comprensión inicial que tiene el soldado Sartre de la vida militar como «*volverse-cosa*» y «*deshumanización*» se halla basada en la idea que el «*...mundo de la guerra (...) es un mundo sin libertad*» (p. 21). Desprovisto de libertad, es decir, de posibles propios, el mundo de la guerra es también la negación de la ética de la obra, tal como Sartre la concebía por aquel entonces: como creación puramente individual y solitaria de valor y sentido en un mundo que *a priori* se halla desprovisto de valor y sentido. De este modo, «*sobrevivir a su vida*» significa sobrevivir, sin sentido ni valor, a la muerte de la libertad. Sin embargo, es precisamente la experiencia de esta muerte de la libertad lo que va a permitir a Sartre acceder a una nueva comprensión, más profunda, de la libertad, de la «*realidad humana*» y de la ética. La «*sobrevivencia*» en el mundo de la guerra hará descubrir a Sartre que la experiencia de la muerte de la libertad significa tan sólo, en últimas, la muerte de una cierta idea de la libertad.

II. LA ÉTICA Y LA POLÍTICA EN TELA DE JUICIO.

DESDE LOS PRIMEROS apuntes de su diario, en la fecha del jueves 14 de septiembre, Sartre expresa un malestar profundo, que caracteriza como de índole «*moral*» y que relaciona con la inconsistencia de su juicio frente a la guerra:

Mi incertidumbre moral: en el fondo, estoy en guerra porque tengo una libreta de incorporación —y es todo. Queda la razón moral que se ha hecho necesaria por mi deseo de ser libre, es decir de dominar los acontecimientos (...). [i]ncertidumbre profunda en lo que concierne mi actitud frente a la guerra. He sido frívolo (pp. 23-24).

Sartre toma conciencia de su incertidumbre moral a partir de la incertidumbre de su *juicio* moral: descubre que carece de razones morales capaces de orientar a la vez su comprensión de la situación y su interpretación de los acontecimientos históricos que acaban de convertirlo en soldado. Esta incertidumbre de su juicio moral parece relacionarse, por una parte, con la insuficiencia de su conocimiento y de su análisis de la realidad histórica y política, y, más particularmente, con su desconocimiento de la especificidad del fenómeno nazi: *¿qué es el nazismo hoy en día?* –se pregunta el 20 de octubre, en Brumath. *¿Es Mein Kampf? ¿Es Rosenberg? ¿Es Ribbentrop? ¿Y qué es nuestra democracia, que suprime las Cámaras y la libertad de pensar? ¿Pelemos contra un puñado de hombres? ¿Hitler y su camarilla?* El 14 de septiembre, Sartre anota que, cuando la Alemania nazi se apoderó de la totalidad de Checoslovaquia, en marzo de 1939, el hitlerismo le proporcionaba una razón suficiente para combatir; sin embargo, seis meses después, esta razón, que podía justificar un libre compromiso con la guerra, se ha desvanecido ya: en septiembre de 1939, Sartre considera que soporta y acepta la guerra *«como el cólera»*. Estas fluctuaciones de su juicio no indican, no obstante, una evolución de su comprensión del fenómeno nazi; parecen relacionarse, más bien, con el desarrollo de una conciencia más crítica frente a las propias incertidumbres morales del campo llamado *«democrático»*. *¿Los Aliados representan el respeto del derecho? ¿Por qué firmaron entonces con Hitler los Acuerdos de Múnich, en septiembre de 1938, confirmando de este modo el desmembramiento de Checoslovaquia, es decir, el régimen de la fuerza contra el régimen del derecho? ¿Por qué no reaccionaron ante la anexión de Austria, pocos meses antes? ¿Por qué denuncian la anexión alemana de una parte de Polonia, sin decir nada de la anexión de la otra parte, llevada a cabo por el aliado soviético?*

«No se puede decir que entramos en guerra contra el desmembramiento de Polonia, puesto que aceptamos este desmembramiento al mismo tiempo que lo rechazamos» (p. 154).

En la evaluación moral y política que intenta Sartre del hecho de la guerra, se alternan ingenuidad, perplejidad, ignorancia y desconocimiento, pero también, a veces, algunas intuiciones lúcidas. Resulta evidente que Sartre ha sido tomado por sorpresa por la realidad política y la historia. Sin embargo, esta incapacidad para producir un

juicio político y moral consistente, relativo a la historia que está viviendo, no refleja solamente la insuficiencia de sus análisis de la realidad histórica y política. Esta insuficiencia misma se arraiga en la concepción que tiene Sartre de la moral y la política en general, concepción que se basa en la teoría de la contingencia radical, la cual constituye el horizonte de su comprensión de la libertad.

Por aquella época, Sartre pensaba que el ser del hombre se halla afectado, al igual que el ser en general, por una contingencia radical. Esto equivale a decir que la existencia es injustificada e injustificable, que se halla irremediamente desprovista de sentido o de razón de ser. Sin embargo, decir que el hombre carece de razón de ser equivale a decir que su obrar carece de razón de ser: todas las empresas humanas serían igualmente injustificables, y, de este punto de vista, significaría en últimas lo mismo «*embriagarse solitariamente o dirigir pueblos*»³. Si Sartre carece, en 1939, de «razones morales» para asumir libremente su condición de soldado movilizado, es por una razón esencial: es que, para él, todas las razones morales son igualmente contingentes. La contingencia de las razones de la moral expresa la contingencia de las razones de vivir; la contingencia de la ética significa la contingencia radical de la humanidad. Esta relación esencial entre la concepción de la ética y la comprensión de la humanidad radicalmente contingente se halla presente, en la obra de Sartre, desde los escritos de la juventud. Constituye ya el argumento central de su ensayo mitológico *Er el Armenio, o el Olimpo cristiano* (1928): en el transcurso de su estadía en el más allá, Er descubre inicialmente que los otros hombres no pueden enseñarle nada con respecto a la «verdad» (el sentido y el valor) de la existencia, porque ellos son tan contingentes como él; posteriormente, luego de haber intentado buscar una respuesta entre los dioses del Olimpo, acaba por divisar la «tristeza de los cielos» –donde se sabe que no hay verdad. Así, Er se entera de que la vida humana carece de finalidad «*natural*», esto es, necesaria, y que, por consiguiente, los valores son «*relativos*», es decir, contingentes; la única salida, a fin de cuentas, sería una ética estética, individual e individualista, de la creación –la influencia de Nietzsche sobre Sartre se muestra, en esta época, muy presente⁴.

3. SARTRE, Jean-Paul, *L'Être et le Néant*, Gallimard, París, 1977, p. 691 (primera edición: 1943).

4. SARTRE, Jean-Paul, *Écrits de jeunesse*, Gallimard, París, 1990, pp. 304-309.

Sobre esta misma ontología de la contingencia radical, y sobre esta misma ética individualista de la creación, se basa la actitud de Sartre frente a la política, durante su juventud y hasta la guerra. «*Nada podía alejarnos de nuestro apolitismo*», anota Simone de Beauvoir en sus memorias, refiriéndose a las elecciones del año 1924, en las cuales Sartre no había votado, a pesar de sus simpatías por la izquierda: «*en ese año, una vez más, poco nos preocupamos de lo que estaba ocurriendo en el mundo*»⁵. Posteriormente, cuando sucede la gran crisis de 1929 y se agravan los conflictos sociales, Sartre y de Beauvoir se preguntan si han de participar efectivamente a la «*lucha adelantada por la clase obrera*»; la respuesta por la que optan excluye el compromiso político –en el sentido de la adhesión a un partido político– y favorece la iniciativa puramente individual (*Ibidem.*, pp. 156-160). En 1933, durante su estadía en el Instituto francés de Berlín, Sartre se aferra todavía a las tesis de la izquierda alemana, que minimizan el alcance del fenómeno hitleriano y predicen su próximo derrumbe (pp. 169, 207, 220); en 1936, se entusiasma, con de Beauvoir, por la llegada del Frente Popular en Francia, pero a la manera de un espectador que asiste a una bella escena; en el momento de la guerra civil española, Sartre, al igual que de Beauvoir, siente simpatía por los republicanos, pero no manifiesta ningún acto propiamente político de apoyo –posteriormente, cuando habrá de anunciarse la derrota inevitable de la República, la conciencia de esta «*inercia política*» (p. 406), que su amigo Fernando Gerassi va a reprocharles, habrá de traducirse en remordimiento y mala conciencia⁶.

Y es a esta misma ontología de la contingencia radical, y a esta misma ética individualista, que remite, en *La Edad de la razón*, la

5. DE BEAUVOIR, Simone, *La force de l'âge*, Gallimard, París, 1998, p. 129 (primera edición: 1960).

6. Fernando Gerassi, que era pintor en París, fue a combatir a España. «*Nizan había tenido razón al sostener que el compromiso político no se podía eludir de ninguna manera: absteniéndose, se toma posición. El remordimiento me atormentaba*» (*Ibidem.*, p. 409). El comienzo de *La Edad de la razón* describe, de manera patética, la mala conciencia de Sartre con respecto al drama de la República española: Sartre muestra allí un hombre, convertido en mendigo y alcohólico, que habla de España como de un sitio mítico, el sitio en donde habría podido realizarse, por su compromiso, como un hombre libre; la imagen de este hombre en situación de fracaso remite a Mathieu la imagen de su propia impotencia para asumirse en tanto que sujeto político (capítulos I, XI).

respuesta que da Mathieu a la proposición de Brunet de ingresar al partido comunista:

No puedo asumir tal compromiso, no tengo razones suficientes para hacerlo. Al igual que ustedes, me quejo, contra la misma gente, contra las mismas cosas, pero no suficientemente. Frente a esto, no puedo hacer nada. Si me pusiera a desfilar llevando el puño en alto y cantando la Internacional, y si me declarara satisfecho con esto, me estaría mintiendo (VIII, p. 150).

Sin embargo, Mathieu sabe del vacío de su vida, se debate contra el sin-sentido, tiene conciencia de lo moralmente intolerable:

En este instante, en este mismo instante, hay gente fusilándose a quemarropa en los suburbios de Madrid, hay judíos austriacos que agonizan en los campos de concentración, hay chinos entre los escombros de Nankin, y yo, yo estoy aquí, todo fresco, me siento libre, dentro de un cuarto de hora cogeré mi sombrero y me iré a pasear al Luxemburgo (...) *Soy un irresponsable.*

Frente a él, Brunet, el hombre que se compromete, que asume sus responsabilidades, parece más denso, más real: su vida tiene un sentido, como también su muerte en el frente tendrá un sentido. «*Ahora, nada puede quitarle su sentido a mi vida, nada puede impedirle que sea un destino*» –dirá Brunet. ¡Destino! Brunet transforma en valor necesario y objetivo lo que es en realidad tan sólo el resultado de una valorización, desprovista en el fondo de razón, de su libertad esencialmente contingente; al entender su vida como destino, Brunet oculta su libertad y la contingencia que hace finalmente posible la libertad –lo cual corresponde al sentido primordial de lo que Sartre llamará más tarde la «*mala fe*». Desgarrado entre dos conciencias, la conciencia de su irresponsabilidad y la conciencia de su condición radicalmente contingente, Mathieu se deja finalmente arrastrar por su comprensión de la contingencia –y esto a pocas semanas del estallido de la guerra. Y al igual que Sartre, que escribe *La Edad de la razón* durante «*la drôle de guerre*», Mathieu habrá de hallarse metido en una guerra y en acciones que no podrá justificar por medio de *razones* morales. Porque de lo que se trata precisamente es de razones, y no de sentimientos; los sobresaltos de indignación no bastan para *justificar* un compromiso. El primer desafío que plantea la realidad histórica de esta guerra consiste

en entenderla, y por consiguiente en forjar los conceptos que permitirán pensarla, para poder pasar así de la guerra *sentida* a la guerra *pensada*; en Brumath, el 20 de octubre, Sartre anota que es preciso intentar pensar esta guerra «...como acontecimiento, como realidad significativa y como valor. *Lo que se nos escapa, es el valor de esta guerra particular*» (pp. 152-155).

III. MORALESTÉTICA, MORAL DE LA CONTINGENCIA RADICAL

REFIRIÉNDOSE A SU «*incertidumbre moral*», Sartre reconoce el fracaso de su ética, que se revela incapaz de proporcionarle una *razón moral* para combatir, esto es, un principio de evaluación de los hechos y situaciones. «*He tanteado a ciegas y partí a la guerra sin estar listo (...). He sido frívolo*» (14 de septiembre). A partir de ese momento, y durante todo el período de la *drôle de guerre*, la reflexión principal de Sartre va a intentar tomar a cargo el análisis de esta crisis moral, así como la búsqueda de una nueva ética, capaz de transformar el mero sobrevivir en un nuevo vivir – en una vida que valga la pena ser vivida. Esta reflexión asocia inseparablemente la descripción y el análisis de su identidad construida –lo que Habermas denomina la «*génesis biográfica del yo*», que es una de las condiciones para una apropiación reflexiva de la pregunta por el bien o por la vida buena⁷ –y la historia y la crítica de su comprensión de la ética. En una anotación fechada viernes 1^{ro} de diciembre de 1939, que asocia el relato biográfico y el análisis crítico, Sartre saca a la luz lo que aparece como el hilo conductor a la vez de la historia de su vida y de la historia de su comprensión de la ética:

El problema moral que me ha preocupado hasta ahora es, en resumen, el de las relaciones del arte y la vida. Yo quería escribir, eso no quedaba en duda, eso nunca quedó en duda; sólo que, al lado de estas tareas propiamente literarias, quedaba lo «*restante*», es decir, todo: el amor, la amistad, la política, las relaciones consigo mismo, y cuántas cosas más; haga uno lo que haga, siempre se encuentra uno arrojado en medio de todos estos interrogantes. ¿Qué hacer? (p. 268).

Hemos visto que en Sartre, ya desde su juventud, la pregunta por el arte pertenecía a la moral: la creación de la obra de arte era la única

7. HABERMAS, Jürgen, *De l'éthique de la discussion* (trad. fr. M. Hunyadi), Cerf, París, 1992, pp. 98ss, 104ss.

respuesta ético-existencial que permitía soportar la contingencia radical –esa experiencia de la ausencia de sentido que parece relacionarse con un acontecimiento decisivo de la biografía de Sartre: el segundo matrimonio de su madre en 1917, en el mismo año en el que dice haber perdido la fe (a la edad de doce años). Pero, a partir de los dieciséis años, este joven que veía en la creación de la obra de arte el valor primordial de la existencia, descubre que el arte no es toda la vida o, más precisamente, que la actividad creadora de obras y la vida como actividad –el vivir– son distintos. El *problema moral* de las «*relaciones del arte y la vida*» supone la comprensión de esta distinción fundamental, que corresponde a la clásica distinción aristotélica entre la *poiesis* y la *praxis*.

¿Cómo pensar, por consiguiente, las relaciones entre el arte y la vida? En los *Carnets*, Sartre distingue, en su vida, tres respuestas, que corresponden a tres períodos biográficos y modelan tres figuras de una moral de la contingencia radical. La primera respuesta, que orienta su vida entre los 16 y los 24 años (1921 a 1929), postula una adecuación espontánea entre el arte y la vida: bastaría consagrarse a escribir y, mientras tanto, la vida se haría «*ella sola*». La *poiesis*, a la que el joven Sartre concede una «*confianza mágica*», se presenta aquí como el principio de configuración de la *praxis*; el arte, en este sentido, es primero. Dedicada a la realización de la obra, la vida estaría necesariamente hecha de grandes empresas, de grandes pasiones, de soledad y de desesperanza y, por último, de gloria; la vida plena, la vida que vale la pena ser vivida, sería la vida romántica: para el joven Sartre, la vida buena sería la «*vida patética y plena*» de Liszt, Wagner, Shelley, Byron y Stendhal.

Analizando retrospectivamente esta primera forma de su moral de la obra de arte, Sartre descubre en ella una «*mentira*» primordial. Al afirmar que la vida plena debía desprenderse *necesariamente* de la actividad creadora de la obra, pretendía de hecho protegerse de la contingencia radical; es sobre la base de esta afirmación inicial que podía enseguida declarar que la vida humana «*se halla siempre perdida*», esto es, que la contingencia es insuperable:

A través de esta robusta confianza en mi destino, yo podía afirmar tranquilamente que la vida es un partido perdido de antemano, y meditar

lleno de entusiasmo estas palabras de Amiel a propósito de Moisés: «Como él, todo hombre tiene su Tierra Prometida, su día de gloria y su fin en el exilio» (...). La vida, por Dios, se hallaba perdida, puesto que siempre terminaba en un fracaso. Sólo que había el día de gloria. Despreciable día de gloria, claro está, puesto que terminaba en derrota. Pero en fin, allí se encontraba, como un sol invisible, que me recalentaba el corazón (p. 270).

En esta primera moral, el pesimismo declarado encubría y disimulaba un «*optimismo profundo*». Esta primera forma de la «*moral metafísica de la obra de arte*» (p. 268) ilustra así esa actitud existencial que Sartre habrá de caracterizar posteriormente como *mala fe*: una actitud de disimulación de la contingencia y de la libertad o, lo que equivale a lo mismo, de afirmación de su ser como necesidad y destino.

La segunda respuesta, que define la segunda versión de la moral de la obra de arte, cubre el período comprendido entre 1930 y 1937 (entre 25 y 32 años). Es un período «*sombrío y de desaliento*», que corresponde, en la biografía de Sartre, a un cambio de estatuto social. Siendo ahora profesor de la enseñanza pública, es decir, funcionario del Estado, descubre en su nueva condición el riesgo de una instalación «confortable» y mediocre en posibles predeterminados por otros –en *La Edad de la razón*, Sartre describirá magistralmente la angustia suscitada por esta amenaza de alienación y por este estrechamiento del campo de sus posibles⁸. Habiendo perdido el optimismo ingenuo del período anterior, Sartre toma en cuenta que el arte puede acompañar una vida mediocre: no hay armonía espontánea entre la vida y la obra; la obra se separa de la vida y no pertenece ya a su creador. Todas las vidas son una partida perdida; «*Todas las vidas se equivalen*», dirá

8. Por ejemplo, en el diálogo que pone en crisis la relación entre Mathieu (34 años, la edad que tiene Sartre cuando escribe *La Edad de la razón*) y la joven Ivich:

(Ivich) – «*Usted está instalado y no cambiaría por todo el oro del mundo (...). Uno tiene la impresión que usted tiene su vida ya hecha, y sus ideas sobre todo. Usted extiende entonces la mano hacia las cosas cuando juzga que se hallan a su alcance, pero no se molestaría para ir a buscarlas*».

(Mathieu) – «*¿Qué sabe usted de eso? repitió Mathieu. No encontraba nada más que decir: pensaba que ella tenía razón*» (capítulo VI).

Ver igualmente esta meditación solitaria de Mathieu, que es profesor de filosofía asalariado del Estado: «*¿Las apuestas estarán ya terminadas? ¿Es que no soy más que un funcionario? Había esperado tanto tiempo (...). Y, durante ese mismo tiempo, los años habían venido,*

Meursault en *El Extranjero*, durante el período «absurdo» de Albert Camus⁹. Así, en la medida en que la vida, condenada de antemano, desaparece como problema, el problema de las «*relaciones del arte y de la vida*» desaparece, igualmente, en tanto que problema; sólo subsiste, finalmente, el problema de la creación de la obra de arte. De la vida sólo queda, en definitiva, su significado de simple soporte del arte:

A partir de ahí, me aferraba con una especie de encarnizamiento a escribir. El único fin de una existencia absurda, era producir indefinidamente obras de arte que se escapaban inmediatamente. Era su única justificación; una justificación por lo demás imperfecta, que no llegaba a salvar esas largas flemas de tiempo que tocaba tragar una tras otra. Era verdaderamente una moral de la salvación por el arte. En lo que se refiere a la vida misma, tocaba vivirla como se presentara, de cualquier manera. La vivía tan de «de cualquier manera», que me oxidaba; adquiría costumbres de solterón (p. 275).

En esta segunda moral de la contingencia radical, la introspección revela a Sartre otra «mentira» –una nueva figura de la mala fe. Era de mala fe cuando creía que la vida era una partida perdida, porque tenía precisamente *necesidad* de creerlo: era una manera de justificar esa actitud de espera indefinida que lo conducía a diferir indefinidamente la adopción de resoluciones que podían poner en duda su cómoda instalación en el mundo. «*Yo siempre había pensado que un gran hombre debía guardarse libre*» –observa en los *Carnets*. Libre quería decir: no comprometido, puesto que toda forma de compromiso era entendida como un encadenamiento de la libertad. La crisis existencial de Mathieu, en *La Edad de la razón*, es la crisis de esta concepción de la libertad: «¿*Las apuestas están ya terminadas?*» se pregunta Mathieu que es, como Sartre, profesor de filosofía, asalariado del Estado:

«¿No seré más que un funcionario?» Había esperado tanto tiempo; sus últimos años habían sido tan sólo una vela de armas. Esperaba a través de mil pequeñas preocupaciones cotidianas (...). Pero, a través de todo eso, su único cuidado había sido guardarse disponible. Para un acto. Un acto libre y pensado que comprometería toda su vida y sería el comienzo de una existencia nueva (...). Y durante ese tiempo, suavemente,

suavemente, taimadamente, lo habían sujetado por detrás: treinta y cuatro años» (capítulo III).

9. CAMUS, Albert, *L'Étranger*, Gallimard, París, 1974, p. 68 (primera edición, 1957).

taimadamente, los años habían venido, lo habían sujetado, por detrás: treinta y cuatro años» (capítulo III).

Treinta y cuatro años: la misma edad que tiene Sartre en 1939, cuando está escribiendo al mismo tiempo su diario de guerra y *La Edad de la razón*, y cuando descubre, como Mathieu, que su concepción de la libertad como puro arbitrio lo ha llevado a él también a un callejón sin salida. Hasta entonces, venía procurando mantenerse libre «*para realizar en sí y por sí la idea concreta de gran hombre*», y, entre tanto, su vida iba transcurriendo. Ahora sentía que su vida de pronto lo sujetaba «*por detrás*», y que todo su ser se encontraba «*dentro*» de ella. El apolitismo de Sartre durante este período de su vida, al igual que el apolitismo de Mathieu, hunde sus raíces en esta concepción abstracta de la libertad, que se pretende «*por fuera*» del tiempo, de la historia y de lo social; el autor y su personaje no se comprometen, primero porque creen que el compromiso destruye la libertad, y segundo porque consideran que las razones que dan base a todo compromiso son, en últimas, meramente contingentes. Pero la afirmación de la contingencia de tales razones es a la vez exigida por su comprensión de la existencia como contingencia radical y por su comprensión de la libertad desarraigada: si el compromiso estuviera determinado por la necesidad de las razones, la libertad sería destruida por esta misma necesidad. Entendida desde la contingencia radical, la libertad se reduce al arbitrio, a la pura soberanía, a la mera in-dependencia. Entendiéndose a sí misma como desarraigada, desligada de la historia, esta libertad no *entiende* las razones que la historia produce. Es esta comprensión ahistórica y asocial de la libertad la que entra en crisis cuando Sartre adquiere conciencia del hecho de que, mientras que pretendía permanecer «*libre*», la historia de su propia vida se venía haciendo de alguna manera sin que él lo supiese, y venía modelando sin que él lo supiese el campo de sus posibles actuales: el tiempo pasado que lo alcanza «*por detrás*» está hecho de una multitud de compromisos, disimulados entre la banalidad de lo cotidiano¹⁰. Sartre y Mathieu descubren, dolorosamente, la historicidad de la libertad. La historicidad

10. La guerra «*...pertenece a la clase de los grandes irracionales, el nacimiento, la muerte, la miseria, el sufrimiento, en medio de los cuales cada hombre se encuentra arrojado, y ante los cuales abstenerse significa ya tomar posición*». CDG, 17 de octubre de 1939. Esta comprensión de la abstención como «*toma de posición*» había sido expresada ya por P. Nizan (cfr. más arriba, nota 6, p. 11).

confiere a la libertad una profundidad insospechada: la vida que de pronto viene a agarrarlo «*por detrás*» es la historia de su libertad, y su libertad actual no es ajena a esta historia: se descubre enteramente «*dentro*» de ella.

El tercer período comienza en el verano de 1937, y se prolonga hasta la época de la redacción de los *Carnets*. Lleva la marca de esta crisis, y se caracteriza por la búsqueda y elaboración progresiva de una nueva concepción de la libertad y del sujeto humanos. Se trata, para Sartre, de pasar de una moral del ser a una moral que vincule el ser y el obrar; de manera correlativa, se trata también de pasar de una concepción de la libertad para *ser* a una concepción de la libertad para *obrar*.

En los orígenes de este tercer período, Sartre sitúa un acontecimiento biográfico, que va a precipitar la puesta en tela de juicio del primado de la obra sobre la vida: la experiencia de su pasión por Olga, entre marzo de 1935 y marzo de 1937: «...*a causa de esta pasión, yo comencé a dudar de la salvación por el arte*» (p. 275). A partir de esta duda, Sartre construye un nuevo equilibrio entre el arte y la vida, basado sobre la afirmación del primado de la vida sobre la obra. Continúa pensando que la vida es «*injustificable y contingente*», pero comienza a entrever, al mismo tiempo, la significación ético-existencial de la vida como *singularización* absoluta: «*todo acontecimiento es mi acontecimiento*». Al desplegarse como apropiación singular de la propia historia de vida, la libertad «salva» de alguna manera la vida de la contingencia *radical*. De este punto de vista, el valor de la obra reside ante todo en el hecho de que la obra es una apropiación libre y absolutamente singular del mundo; el valor y la inteligibilidad de la obra no se determinan abstractamente, separando la estética de la biografía: en tanto que libre apropiación del mundo, la obra es ante todo un acontecimiento de la vida –la singularidad como acontecimiento o como creación.

No obstante, hemos visto que Sartre vive la experiencia de la movilización como imposibilidad de la singularidad: muerte de la espera propia, muerte de la libertad, puesta en jaque a la vez de la obra y de la vida-biografía. Durante los primeros meses de la *drôle de guerre*, la

primera preocupación del soldado Sartre es sobrevivir a la muerte de su vida, es decir, al despojo de sus esperas más propias, que daban sentido a su vida: creación de una obra, plenitud afectiva. Para sobrevivir bajo la miseria de sentido, Sartre tiene necesidad de una moral de supervivencia: una moral capaz de ayudarlo, por una parte, a soportar la pérdida, la muerte de su vida como libre *singularización*, y, por otra parte, a preservar lo que aún puede ser preservado del ser de su libertad, esto es, de una libertad que en la actualidad se encuentra privada del poder de desplegar esperas propias en el mundo. Sartre se había preparado, mucho antes que se cumpliera la movilización, a asumir moralmente la pérdida de su proyecto de vida más propio. Desde 1937, cuando la amenaza de guerra se hace cada vez más precisa, se había construido una línea de defensa moral, acudiendo a una moral de la libertad puramente interior: el estoicismo.

IV. LIBERTAD PARA SER, LIBERTAD PARA OBRAR

EL ESTOICISMO FUE de algún modo la línea Maginot de Sartre, como lo señalan diversos pasajes de su diario de guerra:

yo había partido 'estoico', lo que suponía por un lado que me atrincheraba frente a todo lo que constituía mi vida pasada y, por otro lado, que aceptaba un futuro en el cual mis propias posibilidades no existían más. Esto es lo que aquí llaman llegar 'inflado al máximo' (Marmoutier, 14 de septiembre de 1939).

El mismo día, agrega posteriormente: «*Mi estoicismo se refería únicamente a la pérdida de la vida que yo llevaba hasta entonces, y no al riesgo de morir (...). [El me permitía] sufrir menos por mis recuerdos civiles y mis amistades y mis amores*»; en la víspera de su partida para Ittenheim, los días 1^{ero} y 3 de octubre, anota Sartre que la adopción del modelo estoico de sabiduría era para él una estrategia de supervivencia, que debía ayudarlo a «*aguantar*» y a «*soportar la situación*». Moral provisional para los tiempos de guerra, el estoicismo ofrecía a Sartre una manera de ser que era compatible con su concepción de la libertad desarraigada y con su creencia en el absoluto de la libertad —o más bien: con su concepción abstracta del absoluto de la libertad. Sartre

veía en el estoicismo una moral del *ser*, y no del *obrar*, una moral que podía por consiguiente ajustarse a su indiferencia por los asuntos del mundo y a su apolitismo. En una nota del 1^{er} de octubre, en dónde se identifica de manera bastante explícita con Mathieu, Sartre pone en evidencia este arreglo moral:

La libertad que busca Mathieu no es una libertad para obrar, sino una libertad para ser. Es necesario que exista-libre, simplemente. De manera bien característica, en *La Psyché*¹¹, analicé largamente las emociones, los sentimientos, la conciencia pura, para darme cuenta, al cabo de este análisis, que había olvidado la voluntad y los actos (p. 69).

Esta línea Maginot moral, el estoicismo, no resultó más eficaz que la línea Maginot del ejército francés. Desde los primeros días, y aún desde las primeras horas de la movilización, comenzó a derribarse, bajo los golpes de la realidad. De hecho, las primeras anotaciones del diario de guerra dan ya testimonio de este derrumbe de la referencia moral estoica, que aparece descrita como una «*maquinaria psicológica*», una «*astucia para tranquilizarse*», una «*trampa de la inautenticidad*» (14 de septiembre). En un pasaje autocrítico intitulado «*Las tribulaciones de un estoico*», describe el impacto que tuvo sobre sus ideas morales la realidad social que está viviendo en esos momentos:

Es un episodio cómico la llegada de un tipo «inflado al máximo» en medio de un grupo de marrulleros, cobardes y disimuladores, donde uno revienta de miedo de morir y otro intenta sacar el mejor provecho de la situación, en tanto que un tercero no hace nada y sólo piensa en beber su vaso de vino malo mañana y tarde. El estoico se siente ridículo, y además todas esas marrullerías lo van agarrando, pronto se hace cómplice de ellas (...). Esta manera estoica (...) que he tomado, ¿no es también una defensa síquica? En este caso yo no sería aquel hombre «sin máscara» que hubiera querido ser, sino simplemente un reprimido, yo habría censurado para tener que sufrir menos mis recuerdos civiles y mis amistades y mis amores, al igual que otros censuran su deseo sexual. Naturalmente, «censura» no es aquí nada más que un símbolo. Se trata de una barrera conciente (*Ibidem.*, p. 20).

11. Ensayo inconcluso, del que fue sólo publicada una parte, *Esquisse d'une théorie des émotions* (1939).

Posteriormente, y a todo lo largo de los *Carnets*, Sartre irá dando una forma más precisa a su crítica del estoicismo, que adelantará a la par con la búsqueda de una moral de la autenticidad. Esta crítica y esta búsqueda se relacionan íntimamente; es a partir de la exigencia de autenticidad, antes que todo, que Sartre critica la concepción estoica de la sabiduría moral. La actitud estoica es inauténtica, porque pretende estar en dos partes a la vez, como en la mala fe: por un lado, el sabio pretende afirmar que el objeto al cual renuncia tiene para él un valor real, esto es, que él desea efectivamente tal objeto (de otro modo, su renuncia no tendría ningún valor moral); por otro lado, ha «*proyectado sobre el objeto una cierta depreciación que favorece la extinción de [s]u deseo*». De hecho, «vencer a su deseo» equivale a anular el valor propio del objeto, que la renuncia subordina al único valor que vale por sí mismo, la igualdad del alma. El fin justifica los medios, y

...poco importa que el fin sea aquí la igualdad del alma. De todas maneras, el estoico es un pragmático que recurre a la violencia y a la mentira para alcanzar su objetivo. ¿Qué hacer entonces? Pues bien, resulta mejor sufrir y gemir y llorar pero sin ocultarse jamás el valor de las cosas. La autenticidad exige que seamos un tanto llorones. La autenticidad es la verdadera fidelidad a sí mismo (p. 241: en Morsbronn, el 27 de noviembre de 1939).

Esta oposición entre moral estoica y «moral de la autenticidad reviste no obstante, en el desarrollo del diario, un sentido más fundamental, que se relaciona con la comprensión de la libertad y del sujeto humano. En Ittenheim, como hemos visto, Sartre caracteriza ya la sabiduría estoica como una moral del *ser*, que opone a una moral del *hacer* o del *obrar*: la sabiduría consiste «*no en hacer algo, sino en revestir en determinadas situaciones determinadas disposiciones interiores*» (1^{ero} de octubre). Hemos visto también que define la libertad de Mathieu como una *libertad para ser*, libertad cuyas carencias distingue ahora, y que diferencia de la *libertad para obrar*:

Por hallarme demasiado ocupado en estar pulcro en mi mismo, para mi mismo, es decir sin desespero ni cobardía (...), no me preocupé de la situación objetiva (14 de septiembre).

La moral del *ser* y la *libertad para ser* determinaron, en Sartre y en su personaje Mathieu, una actitud puramente pasiva frente a las situaciones constitutivas del estar-*en-el-mundo*, esto es, una actitud que se caracteriza por la incapacidad de apropiarse libremente la exterioridad social e histórica:

La actitud que he tomado espontáneamente frente a la guerra es pasiva (...). Yo no considero la guerra como un deber: no hago nada por mi mismo, presto mi cuerpo, cumplo mi servicio para que se me deje tranquilo. Pero tampoco rechazo activamente la guerra, a la manera de Alain. La considero como una situación que es preciso soportar y «realizar» (1^{ero} de octubre).

Sartre, no obstante, ya ha tomado conciencia de la porción de mala fe que ocultaba tal actitud, que todavía a principios del mes de septiembre le hacía decir: «soporto y acepto la guerra como el cólera». Con la ayuda de Simone de Beauvoir, acaba por entender que la guerra no es el cólera: es «...un hecho humano, creado por voluntades libres. Es imposible considerarlo como una enfermedad dolorosa contra la cual el estoicismo simple es de rigor» (14 de septiembre). Y, en la línea de esta misma reflexión auto-crítica, que remite a lo que denomina su «incertidumbre moral», Sartre expresa, de manera suficientemente explícita, el sentido fundamental de su crítica del estoicismo, tal como lo percibe:

En el fondo, estoy en guerra porque tengo una libreta de incorporación –y es todo. Queda la razón moral que se ha hecho necesaria por mi deseo de ser libre, es decir de dominar los acontecimientos (...). He sido frívolo.

La libertad del estoicismo, entendida como libertad para ser, no es solamente una ilusión: es ante todo contradictoria, en la medida en que funda una moral que es incapaz de determinar razones morales suficientes para justificar un compromiso en el mundo y en la historia, lo cual la condena a ser determinada del exterior, a la manera de un objeto, según las circunstancias y fluctuaciones de la historia. De este modo, la crisis del estoicismo en tanto que referencia moral confirma, para Sartre, la validez de sus primeras intuiciones relativas a la historia. La libertad para ser, la libertad de Mathieu, es una pseudo-libertad: por ello, podemos considerar que en su novela *Los Caminos de la libertad*

Sartre ajusta cuentas consigo mismo, es decir, con su primera concepción de la libertad y de la moral. Los «*impasses*» de Mathieu son los «*impasses*» de Sartre en el período de la pre-guerra y en los primeros meses de la movilización.

V. LA ÉTICA DE LA AUTENTICIDAD: LA HISTORICIDAD ASUMIDA

ESTA CRÍTICA DE LA moral del ser y de la libertad para ser es correlativa, en los *Carnets*, de la búsqueda de una moral del obrar o, más precisamente, de una moral que relacionaría indisociablemente el ser y el obrar: una moral en donde el ser sí mismo se desplegaría como estar-en-el-mundo y en donde el sí mismo se definiría precisamente en y por su compromiso en el mundo, es decir, en y por su responsabilidad frente a los otros: una moral de la autenticidad. Sin embargo, en el pensar sartriano, esta conversión a una moral de la autenticidad en tanto que «singularización» responsable se correlaciona a su vez con un desplazamiento antropológico, que remite a su nueva experiencia de la historicidad y la socialidad como estructuras fundamentales de la «realidad humana». Para pensar esta nueva experiencia¹², y para intentar determinar sus consecuencias éticas, Sartre va a apoyarse inicialmente, durante todo este período, en una filosofía que desde un año y medio venía estudiando con gran interés: la de Martin Heidegger.

La influencia que Heidegger ha ejercido sobre mí (...) me ha parecido a veces, en estos últimos tiempos, como algo providencial, puesto que ha venido a enseñarme la autenticidad y la historicidad justo en el momento en que la guerra me hacía tales nociones indispensables (Morsbronn, 1^{ero} de febrero de 1940).

Es porque la guerra ha puesto en crisis la moral del ser –moral de la sabiduría, moral del estoicismo o del epicurismo– que la noción de

12. «*La guerra me ha descubierto mi historicidad*» (Brumath, 21 de octubre de 1939) ; «[la historia] me rodeaba y me envolvía ; como a todos mis contemporáneos, me hacía sentir su presencia. Pero yo me encontraba aún mal provisto para entenderla y captarla...» (Morsbronn, 1ero de febrero de 1940) ; «...en últimas, yo nunca había tenido [el sentido de mi historicidad]» (Morsbronn, 1ero de diciembre de 1939).

autenticidad se ha tornado indispensable. En efecto, la autenticidad heideggeriana (*Eigentlichkeit*) aporta al autor de los *Carnets* la posibilidad de abrir la moral y la libertad al mundo, esto es, de entender la moral como moral en-el-mundo y para-el-mundo, y la libertad como proyectarse-en-el-mundo. Así, desde el 1^{ero} de octubre de 1939, el diario distingue las nociones de «estoicismo» –moral de la libertad negativa: rechazar, abstenerse– y de «autenticidad», que designa un determinado tomar a cargo la *situación* y por ende el mundo. A partir de esta distinción, Sartre llegaba a preguntarse «*si estoicismo y autenticidad son compatibles*»¹³: la fidelidad a sí mismo parece exigir, en efecto, la resuelta asunción de su estar-en-el-mundo –y, en el caso presente, la resuelta asunción de su estar-para-la-guerra (Marmoutier, 1^{ero} y 3 de octubre de 1939). A diferencia de la pureza, en la que ve una calidad meramente subjetiva del sentir y el querer, la autenticidad

...sólo puede entenderse desde la condición humana, esta condición de un estar arrojado en situación. La autenticidad es un deber que nos viene a la vez de afuera y de adentro, porque nuestro «adentro» es un afuera. Ser auténtico, es realizar plenamente su estar-en-situación (...). (Morsbronn, 27 de noviembre de 1939).

Nuestro «adentro» es un afuera: esta afirmación, que prefigura la ontología del ser-para-sí en *El Ser y la Nada*, sugiere que por aquel entonces Sartre veía en el concepto de «autenticidad» la promesa de una síntesis entre la moral del ser y la moral del hacer o del obrar. El «afuera», el mundo, no es una pura exterioridad, sino una estructura constitutiva de nuestro ser y por ende de nuestro sí mismo –un existencial, en los términos de Heidegger. Pero este mundo que describe Heidegger es también, de entrada, un mundo histórico. Es Heidegger – y no Hegel – quien permite a Sartre reintegrar la temporalidad y la historicidad de la existencia humana en la reflexión moral:

La sabiduría es intemporal. La autenticidad, por el contrario, sólo puede obtenerse en y por la historicidad. Es más o menos lo que dice Heidegger (Brumath, 17 de octubre de 1939).

13. «*Yo me hallaba entonces en una encrucijada, entre el rechazo estoico que todas mis nociones morales me habían enseñado a desear, y la autenticidad – y yo buscaba deshacerme de uno a cambio del otro*» (Marmoutier, 3 de octubre de 1939).

Este descubrimiento de la historicidad del sujeto humano, y el redescubrimiento que implica de la libertad, van a proporcionar a Sartre una clave para la interpretación crítica de su propia historia de vida y, más generalmente, para formular su primera crítica de la libertad abstracta y del sujeto abstracto.

No soy solidario de nada, ni siquiera de mí mismo ; no tengo necesidad de nadie ni de nada. Tal es el personaje que me he hecho, en el curso de treinta y cuatro años de vida. (...) No tengo ninguna simpatía por tal personaje y quiero cambiar (p. 538: en Bouxwiller, 6 de marzo de 1940).

A los treinta y cuatro años, se descubre como un «*ser abstracto*», «*en el aire*», «*sin ningún vínculo*», «*desarraigado*», «*separado de todo*», como una «*planta aérea*» – exactamente como su personaje Mathieu¹⁴. Este «*adentro*» autárquico, atomizado, «*serial*» – como dirá veinte años después la *Crítica de la razón dialéctica*– es un «*afuera*»: el mundo del «*capitalismo*», con sus reglas y sus instituciones económicas, sociales, morales y políticas – que traducen una concepción abstracta de lo universal–, pero igualmente el mundo particular de su familia¹⁵ y de su colegio en La Rochelle¹⁶. Sin embargo, al mismo tiempo y de otro punto de vista, este «*afuera*» es también un «*adentro*», es decir, una libertad que se apropia por sí misma el «*afuera*» y lo significa cada vez de una manera singular – en breve, un universal singular, como dirá Sartre veinte años después.

Lo que he entendido, es que la libertad no es en absoluto el desprendimiento estoico de los amores y los bienes. Por el contrario, la libertad supone un profundo arraigo en el mundo, y uno es libre más allá de tal arraigo.

Más allá de él, y no *contra* él, como pensaba hasta ese momento. «*Más allá*» significa en este caso: superar a partir de lo dado

14. «[Brunet] – ¿*Pero para qué sirve la libertad, si no es para comprometerse? Has gastado treinta y cinco años en purificarte, y el resultado es sólo vacío. (...) Vives en el aire, has roto tus ataduras burguesas, no tienes ningún lazo con el proletariado, te encuentras flotando, eres un abstracto, un ausente. No debe ser muy divertido todos los días.*»

«- *No, repuso Mathieu, no es divertido todos los días.* La *Edad de la razón*, p. 146.

15. «*La muerte de mi padre, el nuevo matrimonio de mi madre y mis desavenencias con mi padrastro me sustrajeron muy pronto de la influencia familiar*» (CDG, p. 538).

16. «*...la hostilidad de mis compañeros de La Rochelle me enseñó a replegarme en mí mismo*» (*Ibidem.*).

históricamente, y asumiendo singularmente el dato histórico.

Esto es mucho más fácil decirlo que hacerlo, cuando uno tiene treinta y cuatro años y que uno se encuentra separado de todo (...). Lo único que puedo hacer, por el momento, es criticar esa libertad en el aire que me he tejido pacientemente, y mantener firme el principio de que es necesario arraigarse. (...) Entiendo que la personalidad ha de tener un contenido. Hay que estar hecho de arcilla, y yo lo estoy de viento (*Ibidem*).

La personalidad ha de tener un contenido: un arraigo temporal e histórico, solidaridades concretas con los otros. El problema de la moral no se reduce aquí al problema de las relaciones entre el arte y la vida: el arte o, más precisamente, la creación de la obra de arte, se integra en adelante al problema ético primordial de la realización de la persona, es decir, de una libertad que se historializa en el mundo con los otros. «*En el fondo, estoy aprendiendo a ser una persona*» (p. 577: 11 de marzo de 1940). Tal es el objeto y tal es el sentido de la ética de la autenticidad que Sartre se encuentra buscando: la ética de la autenticidad es una ética de la persona. La noción de autenticidad expresa la *realización* de la persona –en los dos sentidos de «cristalización» y de «dar realidad» o de «hacer existir». Pero la «realidad» de la realidad-humana no es ni la «realidad» de la objetividad ni la de la subjetividad abstracta. Realizándose como subjetividad o libertad abstracta, la realidad-humana se irrealiza, porque irrealiza al mundo: esta es la experiencia que Sartre vivió y que expresa diciendo que nunca había tomado el mundo en serio: el sentido de lo real se le escabullía, y los acontecimientos más importantes le parecían mascaradas; tomando la realidad «*como un decorado*», decidía a su antojo del grado de seriedad que convenía conceder a las situaciones. «*En otros tiempos, esto hubiera podido conducirme al misticismo*». Es la misma experiencia de irrealidad que acompaña a la libertad desarraigada de Mathieu: «[si yo me comprometiera],

ganaría todo de nuevo, carnalidad, sangre, verdaderas pasiones. Sabes, Brunet, he terminado por perder el sentido de la realidad: nada me parece totalmente verdadero (...). Tú, en cambio, eres bien real (...). Todo lo que tocas tiene un aspecto real. Desde que estás en mi habitación, ella me parece verdadera y me asquea. (...). Tú eres un hombre. (*La Edad de la razón*, p. 146).

Sin embargo, la «realidad» de la realidad-humana no es tampoco la de la objetividad o del «mundo» entendido como objeto. Si Mathieu representa una relación con el mundo y con sí mismo caracterizada por la pérdida de la seriedad del mundo y de las situaciones, Brunet encarna, en cambio, el «espíritu de seriedad», que es una ocultación de la subjetividad, la contingencia, la libertad y la singularidad del existir humano. «*Nada puede quitarle su sentido a mi vida, nada puede impedirle que sea un destino*» – replica Brunet a Mathieu (p. 148). Un destino, es decir, una necesidad y un trazado absoluto de su libertad, predeterminado a partir del mundo. «*Hay seriedad cuando uno parte del mundo y cuando uno le atribuye más realidad al mundo que a sí mismo*». Marx, escribe Sartre, «*estableció el primer dogma de la seriedad al afirmar la prioridad del objeto sobre el sujeto*»: «*el hombre es serio cuando se olvida, cuando hace del sujeto un objeto, cuando se entiende como una irradiación que proviene del mundo*», esto es, como una realidad puramente determinada ; de este punto de vista, «*los ingenieros, médicos, físicos, biólogos son serios*», lo mismo que el «*materialismo*» es serio. El hombre serio se entiende a sí mismo como una consecuencia, y nunca como un principio:

está atrapado, hasta el infinito, en una serie de consecuencias, y sólo ve consecuencias indefinidamente. He aquí por qué el dinero, signo de todas las cosas del mundo, consecuencia y de consecuencia, es el objeto por excelencia del serio.

En resumen, el hombre serio

ni siquiera concibe la posibilidad de salir del mundo»: «uno es serio cuando uno niega el espíritu. Aquellos incrédulos de que habla Platón en *El Sofista* y que sólo creen en lo que tocan, he ahí los ancestros del espíritu de seriedad (11 de marzo).

Más allá de estas dos formas opuestas de la inautenticidad, el espíritu de seriedad y la instalación en la «torre de marfil» de la libertad abstracta, que borra toda seriedad del mundo, la ética de la autenticidad que busca Sartre entiende articular lo histórico y la libertad – lo transhistórico, como dirá en su última filosofía de la libertad¹⁷. En efecto, la autenticidad, que condena definitivamente la puerta de la torre de marfil ,

17. Cfr. «El universal singular», en *Situations, IX*, Gallimard, París, 1972, pp. 188ss.

no reintroduce por ello el espíritu de seriedad, porque

entenderse como una persona, es justo lo opuesto de entenderse a partir del mundo (...). Estar-en-el-mundo no es ser del mundo. Es justamente lo contrario.

En cierto modo, el hombre no es de este mundo, estando al mismo tiempo en el mundo. Aquí se halla la línea directriz de toda la investigación ética y antropológica que Sartre habrá de emprender a partir de la guerra, y que encontrará su expresión más acabada, muchos años después, en la *Crítica de la razón dialéctica* y en *El Idiota de la familia*.

En la biografía de Sartre, la ética de la autenticidad de los años 1939 y 1940 anuncia el paso de un individualismo ético y de un atomismo antropológico a una ética del compromiso social y político – y, a pesar de que los contenidos históricos de tal compromiso habrán de ser regularmente sometidos por Sartre a una reevaluación crítica, su principio general permanecerá siempre inalterable: la responsabilidad positiva frente a los otros, y en particular frente a los oprimidos, en tanto que asunción de la historicidad por la libertad. Ser responsable, es decir, libre, significa tener que responder por... . Así, Sartre se sabe ahora responsable por aquellos hombres más jóvenes que él, que han sido arrastrados a una guerra que se estaba preparando en un tiempo en el que no podían obrar para intentar evitarla. Frente a esta generación, en la cual distingue los rostros de algunos de sus amigos y antiguos alumnos, Sartre se descubre culpable:

«¿Cuándo erré? Esta es la paradoja: no tanto ahora que estamos en guerra, ni sin duda en estos últimos años en que la guerra ya no era evitable. Fue más bien antes, cuando la guerra parecía ser un ensueño malo – desde que pude razonar y tener una opinión política¹⁸» (17 de octubre).

En síntesis, Sartre vislumbra ya que siempre habían existido razones morales suficientes para justificar el compromiso:

18. En el mismo sentido, cfr. este pasaje de los *Carnets* fechado 23 de diciembre de 1939: «...es durante la paz que hubiéramos debido mostrar tal aplicación y tal seriedad; hubiéramos evitado tal vez la guerra».

«Yo repito entonces aquí que la guerra es una ignominia y un absurdo que sólo puede acontecer por la pereza y la cobardía de los hombres, y que lo que me reprocho en las anteriores páginas, es el no haberla rechazado suficientemente».

Sólo que la determinación de tales razones, que implican la «relativización» de la teoría de la contingencia radical, suponía a la vez, y de manera correlativa, la superación del individualismo ético y del atomismo antropológico.