SARTRE Y LA DESESPERANZA *

POR

PEDRO LAIN ENTRALGO

Imitar a Dios, pretender ser Dios, proclamar la muerte de Dios, desconocer a Dios: tales habrían sido, para no pocos europeos de hoy, las etapas sucesivas del mundo moderno. Etapas decisivas, fatales, irrenunciables, a los ojos de los hombres que aspiren a vivir en el nivel de la historia. "Cada uno de ellos—ha escrito Albert Camus—dice a su vecino que no hay Dios: aquí se acaba el romanticismo." Libres de Dios, sin necesidad, por tanto, de rebelarse contra El, los hombres de este siglo podrían aprestarse a recoger lúcida y generosamente su propia cosecha y a disparar, serenos, el dardo de su propia hazaña: "En el mediodía del pensamiento, el rebelde rechaza la divinidad para compartir las luchas y el destino comunes... El arco se tuerce, la madera chilla. En el ápice de la más alta tensión va a surgir el impulso de una flecha certera, del tiro más duro y más libre" (1). Pero ¿es cierto que el hombre —un hombre que quiera poseer plena y radicalmente su propio ser—puede desconocer a Dios?

Muchos han creído, a lo largo del siglo XIX, que Dios había muerto. "El sentimiento sobre que descansa la religión del tiempo nuevo—el sentimiento de que Dios está muerto...", decía Hegel en 1802, al término de su escrito *Glauben und Wissen* (2). Ochenta años más tarde, con intención y énfasis muy distintos, repetirá Nietzsche esas palabras en una página de *La gaya ciencia:* "¡Dios ha muerto! ¡Dios sigue muerto! ¡Nosotros le hemos matado!" (3). Y poco después añadirá, como conclusión de la primera parte de *Así hablaba Zaratustra:* "Han muerto todos los dioses. ¡Ahora queremos que viva el Superhombre!" (4). Tras la desesperación del

---

* Fragmento del libro en prensa *La espera y la esperanza. Historia y teoría del esperar humano* (Madrid, Edit. "Revista de Occidente").

(1) *L'homme révolté,* 116.ª ed. (París, 1954), págs. 377-378.

(2) Cit. por M. Heidegger en su ensayo "Nietzsches Wort *Gott is tot*", publicado en *Holzwege* (Frankfurt a. M., 1950), pág. 197.

(3) "Die fröhliche Wissenschaft", en *Friedrich Nietzsche. Werke,* ed. de A. Bacumler (Leipzig, 1930), t. III, pág. 141. El comentario de Heidegger citado en la página anterior ha puesto en boga esa tremenda y significativa página de Nietzsche.

(4) *Also sprach Zarathustra, op. cit.,* tí IV, pág. 84.

hombre que ha matado a Dios—"el hombre enloquecido", *der tolle Mensch*—, el Superhombre, proyecto de un ser humano resuelta, exclusiva y heroicamente atenido a su propia naturaleza, brillará sobre la Humanidad como estrella de nueva y definitiva esperanza: "Nosotros, filósofos y hombres de espíritu libre, nos sentimos como bañados por la luz de una nueva aurora con la noticia de que Dios ha muerto. Nuestro corazón mana gratitud, asombro, presentimiento, espera. Por fin se nos muestra libre el horizonte, aun cuando no sea claro; por fin pueden navegar nuestras naves hacia cualquier peligro y es permitida toda osadía al conocimiento; el mar, *nuestro* mar, se ha abierto de nuevo, y acaso nunca hubo un mar tan abierto" (5). Como para Marx, aunque por otros motivos, la segunda mitad del siglo XIX fué para Nietzsche una *plenitudo temporum*, la ocasión en que se iniciaba la etapa decisiva y salvadora de la aventura histórica del hombre.

El Dios del cristianismo ha muerto, y su muerte trae consigo el hundimiento de la cultura de Occidente. Más o menos teñida de esperanza nietzscheana, esa idea no ha dejado de existir en Europa desde que el solitario de Sils María la formuló. ¿Necesitaré recordar el grito de Spengler? La guerra de 1914, interpretada como suicidio de Europa, fué para muchos el comienzo del fin, el episodio con el cual la decadencia de Occidente iba a convertirse en derrumbamiento. Después de haber matado a Dios, el "hombre enloquecido" de que habla Nietzsche entraba en las iglesias para cantar un *Requiem aeternam Deo;* desde 1914 hasta hoy, un constante *Requiem aeternam Europae* viene resonando, monocorde, en todos los templos de la cultura occidental.

Eppur... Considerada la guerra de 1914 como el comienzo de una nueva era en la historia universal—pocos serán hoy los que así no piensen—, la vida ulterior a 1918 debe ser vista como el canto y el discanto sucesivos de dos melodías complementarias: la esperanza y la desesperanza. Quebrado el utopismo de la esperanza progresiva, rota en casi todas las almas la creencia en el seguro advenimiento de la felicidad universal, ¿podrían los hombres de Occidente construirse una morada histórica donde, a favor de la buena voluntad, perviviesen los valores que han sido el alma de Europa: la verdad, la libertad, la justicia? Si no una esperanza terrenal absoluta y seudoescatológica, tan cierta e inexorable como las leyes de la Naturaleza; si no la esperanza de Condorcet, Comte y Marx, ¿sería posible la módica esperanza de los que con su es-

---

(5) *Die fröhliche Wissenschaft: V. Wir Furchtlosen, op. cit.*, t. III, pág. 236.

fuerzo cotidiano aspiran a vivir libremente, entendiendo la realidad de un modo a la vez antiguo y nuevo, y gozando de ella todo cuanto a una existencia insegura y contingente le sea dado? La decadencia de Occidente, por nadie negada, ¿podría ser un otoño indefinidamente prolongado, un tiempo de gustosos frutos tardíos?

Durante el decenio de 1920 a 1930 prevaleció en Europa la respuesta afirmativa a esas dos interrogaciones. En el seno de muchas almas pareció adquirir fruto y sentido un sacrificio—el de la guerra de 1914 a 1918—que se juzgaba expiatorio e insuperable. Fué la Europa de Ginebra, Locarno y Stresa. Max Scheler, Thomas Mann y el grupo de *Die Kreatur,* en Alemania; Bergson, Valéry, Claudel y Duhamel, en Francia; Ortega y Ors, en España, entrevieron esa modesta y delicada esperanza nueva. La religiosidad cristiana conoció una "primavera litúrgica" y surgió el "estilo deportivo" del vivir; hasta los doctrinarios del pesimismo irresignado y entusiasta quisieron actuar bajo un signo de juventud, de *giovinezza.* Tal vez Europa hubiera perdido su eminencia, mas no había dimitido de su misión ni renegado de su encanto.

El *crack* de 1930 hizo otra vez patente el predominio de la desesperanza. Bajo el trágico vendaval del *Blut und Boden,* desesperación hecha voluntad de poderío y conquista, Jaspers, Jünger y Heidegger, el Heidegger que no publicaba la continuación de *Sein und Zeit,* dieron testimonio germánico de la nueva situación del espíritu europeo. Y, como ellos, Malraux, Benda y Paul Hazard, a este lado del Rin, y Huxley, el Huxley de *Brave New World,* más allá del canal de la Mancha. Dentro de ese mundo de comodidad, inteligencia desfondada y sorda amenaza, se formó la mente de todos cuantos habían de levantar su voz definidora después de 1945.

Los hombres de 1918 pensaron que su sacrificio había sido expiatorio e insuperable. Los de 1945, víctimas o espectadores de un sacrificio colectivo diez veces mayor que el de sus padres, han pensado que su dolor ha sido absurdo. Poco después de la segunda guerra mundial, Romain Gary publicó una novela titulada *L'Education européenne.* Cuéntase en ella la aventura de un héroe de la resistencia polaca, autor del libro *Educación europea,* en el cual ha expuesto las razones por las que él combate. Muere, y uno de sus camaradas lee el manuscrito en el campo. Hay cerca un hormiguero. Cuando el lector deja en tierra aquel manojo de cuartillas, la procesión de las hormigas pasa sobre el libro inédito. "Mucho más haría falta para que las hormigas se desviasen de su senda milenaria. Trepan sobre el obstáculo y trotan, indiferentes y apresuradas, sobre las palabras extrañas trazadas con grandes letras

negras: educación europea. Arrastran con obstinación sus briznas ridículas; haría falta algo muy distinto de un libro para forzarlas a separarse de su camino, el camino que millones de otras hormigas habían trazado. ¿Cuántos milenios llevan esforzándose así, y cuántos milenios más seguirá esforzándose esta raza ridícula, trágica e incansable? ¿Cuántas nuevas catedrales van a construir para adorar al dios que les dió lomo tan flaco y carga tan pesada? ¿De qué sirve luchar, esperar, rezar y creer? El mundo en que sufren y mueren los hombres es el mismo que el mundo en que sufren y mueren las hormigas: un mundo cruel e incomprensible" (6). No es lo grave que estas líneas fuesen entonces un lamento sincero; lo grave es que fuesen lamento sintomático, voz de multitud. ¿Quién no recuerda, para no contraer sólo a Europa la mirada, lo que en la Norteamérica de 1945 fué el retorno de los combatientes victoriosos? Baste el recuerdo de un significativo testimonio cinematográfico: *Los mejores años de nuestra vida.*

Los psicoanalistas de la última posguerra han señalado la relativa frecuencia actual del que llaman "complejo de Caspar Hauser", la neurosis de los históricamente solos, de los insolidarios con sus padres, de los que han rehusado un pasado y no aciertan a tener un futuro, de los carentes de memoria y esperanza verdaderamente propias. Expresada por la historia de la pintura, no por un alma vulnerable y enferma, ésa es también la experiencia que recoge Malraux en su *Psychologie de l'art:* "En un tiempo en que todas las obras anteriores son recusadas, el genio cesa durante años: se camina sobre el vacío." Neurótico o pintor, filósofo u hombre de negocios, el europeo ulterior a 1945 ha sido con harta frecuencia un caminante sobre el vacío. Ha trabajado febrilmente, sin creer que su obra tuviese valor duradero, y mucho menos valor eterno; ha concebido mil proyectos sucesivos sin que ninguno de ellos fuese la respuesta a una voz que desde el último seno del futuro le llamase; cansado de desesperación, ha tratado de elevar a sistema la vida sin esperanza; exento de aspaviento y de entusiasmo, ha recogido en herencia el "Dios ha muerto" de Nietzsche. Ha pretendido, en suma, convertir la desesperanza en forma de vida. Un hombre especialmente representativo, Jean-Paul Sartre, va a decirnos su personal modo de entender este último modo de la altivez humana.

§ 1. Para un cristiano, ¿qué es el hombre? Yo creo que esto: un ser viviente creado por Dios a su imagen y semejanza, que, de

(6) Cit. por P. H. Simon en *L'Esprit et l'histoire* (París, 1954).

un modo u otro, por vía recta o extraviada, trata de conseguir la felicidad que corresponde a su naturaleza. Con otras palabras: un ser dotado de cuerpo y espíritu cuya existencia temporal es, aunque él no lo sepa, un proyecto de deificación. Desde San Pablo a Nietzsche, pasando por Kant, Hegel y Baudelaire, no ha habido excepciones a esa regla. ¿Seguirán cumpliéndola los herederos del "Dios ha muerto"? La vida lúcida, reflexiva e implacable de un ateo contemporáneo, la existencia de un hombre para quien la palabra "Dios" carece de sentido, ¿tendrán también en la deificación su ideal supremo?

La obra filosófica de Sartre puede ser contemplada como una "antropogonía". No es una "ontogonía", porque para el autor de *L'être et le néant* el "ser en sí", el Ser por excelencia, no tiene origen. Es, en cambio, una ontología y una antropogonía porque nos habla del ser y porque pretende describir el origen del "Para-sí", de la existencia humana, a partir del "En-sí"; y es también una antropodicea porque se plantea el problema de la justificación última de ese "Para-sí" cuya génesis ha descrito. Veamos desde este punto de vista la idea sartriana de la esperanza.

"En el principio era el Verbo", dice el Evangelio de San Juan. "En el principio era el En-sí", enseña Sartre. Sólo teniendo en cuenta esta atribución de un carácter absolutamente originario al En-sí, podrá entenderse el meollo del pensamiento sartriano. Sartre, como es sabido, aborda la descripción del En-sí por dos vías distintas: la ontológica y la vivencial, la de *L'être et le néant* y la de *La nausée*. Según aquélla, el En-sí es el "ser que es", sin más; el ser opaco, sin dentro ni fuera, macizo, sin alteridad, en el que no cabe distinguir acto y potencia. "Increado, sin razón de ser, sin relación alguna con otro ser, el ser-en-sí está de más para la eternidad" (7). La descripción vivencial, obtenida merced a una contemplación de la realidad sensible que excluya toda relación de "familiaridad", muestra al En-sí como una masa homogénea, amorfa, viscosa, compacta, pasmada, estúpidamente coincidente consigo misma, radicalmente absurda e inútil: tal es el resultado a que llega el autoanálisis sistemático y consecuente del tedio, la experiencia de la "náusea". Sólo la operación de la conciencia humana daría diversidad y estructura a esa densa, tediosa y nauseabunda homogeneidad.

---

(7) *L'être et le néant*, 32.ª ed. (París, 1950), pág. 34. En lo sucesivo, *EN*. He traducido el texto anterior literalmente. Su sentido será mejor percibido, sin embargo, leyendo "está de más para *toda* la eternidad" o "para *in aeternum*" *(de trop pour l'éternité)*.

En el principio era el En-sí. E. Mounier ha tenido el acierto de comparar el En-sí al *ápeiron* de Anaximandro (8); otros han preferido—menos certeramente, a mi juicio—recordar el ser de Parménides o la pura "extensión" de la *res extensa* cartesiana. ¿No será equiparable Sartre, por ventura, a un presocrático que del pensamiento cristiano sólo conociese la noción de libertad? Utilizando la distinción que él mismo establece entre el *tò pan* de los griegos (el todo de la realidad cósmica) y el *tò hólon* (la totalidad constituída por el cosmos y el vacío infinito que al cosmos rodeaba), puede lícitamente decirse que, para Sartre, el En-sí es el *ápeiron* anterior a la constitución de *tò pan* en *kósmos* y, por tanto, en *tò hólon:* un *ápeiron* que, visto desde la libertad, no produce el asombro, como en Anaximandro, sino la náusea. Visto desde la libertad, porque "carece de todo sentido preguntarse lo que era el ser *antes* de la aparición del para-sí" *(EN,* 715).

He aquí, sin embargo, que un día sin "cuándo", y de un modo absurdo, gratuito e impensable, surgió en la masa homogénea e indiferenciada del En-sí una suerte de brecha metafísica: una "descompresión de ser", un modo de ser capaz de interrogación. Nació, pues, la libertad, la existencia humana, el Para-sí; un ser cuya realidad es puramente interrogativa, porque "si puede proponer cuestiones—si puede preguntar—es porque él mismo está siempre *en cuestión*"; un modo de realidad, en consecuencia, cuyo ser "no está nunca *dado,* sino *interrogado*" *(EN,* 713). Con este nuevo modo de ser comienza la historia, pasa *tò pan* a ser *tò hólon* y es posible la ontología: "El ser por el cual el *por qué* llega al ser tiene derecho a proponerse su propio *por qué,* puesto que él mismo es una interrogación, un *por qué*" *(EN,* 714). A este modo de ser o "ser-para sí" consagra Sartre su vigorosa especulación ontológica; y, como Heidegger, comienza su empresa descubriendo que la expresión primaria del Para-sí es la interrogación—el Para-sí es un ser cuya existencia consiste primariamente en preguntar—y haciéndose cuestión de lo que la interrogación sea *(EN,* 37-40).

Pero si el método de Sartre es, en su arranque, estrictamente heideggeriano, la intuición fundamental a que se aplica no puede ser más distinta de la que el filósofo de Friburgo contempla. A los ojos de Sartre, el Para-sí habría surgido impensablemente en el seno amorfo del En-sí: "*todo pasa como si* el En-sí, en un proyecto por fundarse a sí mismo, se diese la modificación del Para-

---

(8) "Perspectives existentialistes et perspectives chrétiennes", en *L'espoir des désespérés* (París, 1953), pág. 165.

sí" *(EN*, 715). Para Heidegger, en cambio, la nada es el horizonte metafísico de la existencia, su término de referencia absoluto. "¿Por qué hay Ente y no más bien Nada?", léese en la última línea de *Was ist Metaphysik?* Lo cual quiere decir que si, en el pensamiento de Heidegger, la nada actúa como un dato metafísico primario —aun cuando la mente humana no pueda concebirla sino como un "no ser" de sus propias posibilidades—, en el de Sartre la nada aparece necesariamente como una neoproducción o, para expresarlo sartrianamente, como una "secreción del ser". El presupuesto tácito de la metafísica de Heidegger es el *ens ex nihilo* de la dogmática cristiana; el primer fundamento de la filosofía de Sartre es, en cambio, el *nihilum ex ente* de la *physiología* presocrática.

Todos los caminos de la sutil analítica sartriana conducen a la visión del hombre—del Para-sí—como el ser por el cual "la nada viene al mundo" *(EN*, 60). No porque el Para-sí pueda "aniquilar" *(anéantir)*, ni siquiera provisionalmente, la masa de ser puesta frente a él—con otras palabras: no porque él sea capaz de reducir el ser a nada, lo cual sería imposible e impensable—, sino porque todas sus posibles relaciones con el ser—interrogar, conocer, manejar, utilizar, etc.—consisten en "nihilizar" *(néantiser)* el En-sí, en rodearle de una película de nada. Pensemos, por ejemplo, en la actividad más radical y primaria del Para-sí, en la pregunta. ¿Qué es preguntar? Preguntar es, por lo pronto—nos dice Sartre—, estas dos cosas: la seguridad de no saber y la posibilidad de obtener de la realidad a quien interrogo—del ser—una respuesta negativa: "la pregunta es un puente tendido entre dos no-ser en el ser trascendente" a la conciencia que interroga *(EN*, 39). Existe también, ciertamente, la posibilidad de obtener una respuesta positiva o, como suele decirse, de conocer una verdad. Pero esa respuesta, ¿en qué consiste, si se la examina con atención? En último término, en poder decir: "Es así y no de otro modo." Lo cual nos enseña que la verdad, en cuanto diferenciación del ser, introduce un tercer no-ser en la determinación de la pregunta: el no-ser de limitación. "Un triple no-ser condiciona, pues, toda interrogación y, en particular, la interrogación metafísica" *(En*, 40). Interrogando ontológicamente acerca de la interrogación, el Para-sí descubre que su actividad primaria consiste en orlar de nada una parcela del ser-en-sí, en "segregar una nada" que le aísla de la masa de ser ante la cual está; y "a esta posibilidad que la realidad humana tiene de segregar una nada que la aísla, Descartes, y antes los estoicos, le han dado un nombre: es la *libertad*" *(EN*, 61).

Obsérvese que, para Sartre, la libertad no es una "propiedad"

o "facultad" que posee el Para-sí y ponga en acto en cada una de las situaciones de su existencia temporal, sino, mucho más radicalmente, el principio que metafísicamente le constituye. El Para-sí no tiene una naturaleza o una esencia "previas" a su existencia y dotadas "para siempre" de libertad; es, por el contrario, una existencia que libre e interrogativamente tiene que hacerse su propia esencia. El "quién" de la existencia humana es una pura libertad encarnada en la densa y viscosa facticidad de un cuerpo carente de una esencia previamente dada y condenada a hacérsela conquistando sucesivamente sus propias posibilidades de ser. El hombre, en suma, sería un "quién" libre cuya existencia es la conquista de un "qué" sucesivo e incierto. A la pregunta "¿Quién eres?", el hombre debería contestar: "Soy mi libertad"; a la pregunta "¿Qué eres?", su respuesta debería ser: "Soy lo que por mí mismo he querido ser y quiero ir siendo."

Ese constante desplazamiento del Para-sí hacia la libre y creadora conquista de sus posibilidades de ser constituye su temporalidad y da la clave para entender ontológicamente el pasado, el presente y el futuro del existir humano. Pero antes de inquirir la concepción sartriana de la posibilidad y el futuro, bueno será deslindar los dos modos cardinales de realizar esa inexorable conquista del propio "qué". La libertad, cuya forma primaria es la interrogación, conduce, como hemos visto, al descubrimiento de la nada; es decir, a una experiencia angustiosa y terrible. Lúcidamente para el filósofo, turbia y oscuramente para el hombre de la calle, ser libre es sentir que la existencia propia consiste en una constante producción de nada. Tan ardua y medular experiencia, ¿serán todos los hombres capaces de soportarla? Sartre piensa que no. Hay algunos—los cobardes y conformistas; o, como él prefiere decir, los "farsantes", los "indecentes", los "serios"—que, en lugar de existir abriendo los ojos ante la auténtica realidad del ser humano, prefieren engañarse entregándose con "mala fe" a la idea de que existe un mundo "objetivo" ajeno a la libertad del hombre y capaz de sustentarla en su incierta aventura temporal: el mundo de la previsión racional (la ciencia), el de la convención social (moral burguesa, moral marxista) o el de una realidad espiritual trascendente al espacio y al tiempo (metafísica de la sustancia y la esencia, religión). "El espíritu de seriedad tiene la doble característica de considerar los valores como datos trascendentes, independientes de la subjetividad humana, y de transferir el carácter *deseable* de la estructura ontológica de las cosas a su simple constitución material. Para el espíritu de seriedad, el *pan* es deseable, por ejemplo, porque *es necesario*

vivir (valor escrito en el cielo inteligible) y porque el pan *es nutritivo*" *(EN*, 721).

Muy otro será el caso del hombre alertado y resuelto. Este sabe soportar con entereza la experiencia de la nada y advertir con lucidez que el término de cualquier deseo no es y no puede ser otra cosa que un fracaso metafísico. ¿Qué es, en efecto, desear algo? No tanto querer dejar de sentir ese deseo como aspirar a la vez a su satisfacción y a la placentera conciencia de que esa satisfacción se produce. Quien desea, por ejemplo, beber agua—quien tiene sed—no aspira, en rigor, a no tener sed, lo cual sería tanto como querer no haber tenido sed, deseo distinto de la sed misma, sino a que coincidan en su existencia la saciedad y la conciencia de beber. Dicho de otro modo: quien tiene sed pretende la coincidencia de una plenitud (la saciedad) y la conciencia de una carencia (el gusto de beber), lo cual es imposible. O bien, en términos ontológicos: todo deseo es la imposible aspiración de un Para-sí a coincidir con el En-sí (saciedad), sin dejar de ser Para-sí (conciencia de satisfacción). *Que le coeur devienne son miroir*, diría Baudelaire. De ahí la decepción que inevitablemente acompaña al logro de cualquier deseo y, más generalmente, a la realización de cualquiera de las posibilidades de ser que la existencia humana descubre o inventa. El hombre es un ser que no puede descansar. Si pudiera detener—hipótesis absurda—el curso temporal de su existir, se lo impediría esa imposibilidad de una plena coincidencia entre la realidad y el espejo, entre el ser y el no ser. No pudiendo inmovilizar su propia fluencia, el descanso es doblemente imposible, porque la realización misma de cualquier posibilidad abre a la existencia un horizonte de nuevas posibilidades, la rodea de nada. La vivencia más propia de la satisfación de un deseo es el famoso "¿Y no era más que esto?"; expresión que, como dice Sartre, no se refiere al placer concreto que da esa satisfacción, sino al desvanecimiento de la esperada coincidencia del existente consigo mismo *(EN*, 146). En resumen: el Para-sí se proyecta siempre más allá del En-sí.

Frente a la cobardía y la "mala fe" de los "indecentes" y los "serios", la resolución y la lucidez del hombre alertado son capaces de deslindar en todo momento el ser y la nada, y de experimentar uno y otra por separado: el puro ser, el En-sí, mediante la ya descrita experiencia de la "náusea"; la nada, desvelando vivencial y analíticamente lo que en sí mismas son la conciencia, la posibilidad y la libertad. ¿Qué es la conciencia? En el fondo, no ser lo que se es, porque la conciencia es siempre "conciencia-de", proyección

excéntrica del Para-sí hacia el ser de que se es consciente, y ser lo que no se es, asumir en la propia existencia el ser de lo conocido. ¿Qué es, por consiguiente, la conciencia de una posibilidad? En último extremo, lo que la conciencia misma: ser lo que no se es y no ser lo que se es. ¿Y qué es, en fin, la libertad? Ontológicamente, una constitutiva necesidad que obliga a la existencia a ser rodeando de no ser la zona de la realidad a que concreta y sucesivamente se aplica. Vivir con autenticidad sería, en consecuencia, advertir que la existencia humana, el Para-sí, no es otra cosa que ser apoyado en la nada.

No será difícil colegir la idea sartriana del futuro. La temporalidad de la existencia se constituye, como hemos visto, en virtud del constante desplazamiento del Para-sí hacia la realización de una posibilidad suscitadora de otra posibilidad ulterior. Según esto, el futuro es lo que yo he de ser pudiendo no serlo. En tanto que futuro, el futuro no tiene ser. "El Futuro no es, sino que se *posibiliza.* El Futuro es la posibilización continua de los Posibles como el sentido del Para-sí presente, en cuanto ese sentido es problemático y escapa radicalmente como tal al Para-sí presente" *(EN,* 174). Y como esto acontece hasta la muerte, debe decirse que, en el rigor de los términos, la existencia humana es un proyecto a la vez necesario e irrealizable, forzoso e inútil. Como el asno que corre hacia una zanahoria fija ante él y que él mismo desplaza, el Para-sí corre constantemente hacia un posible que su misma carrera hace aparecer ante él, que no es otra cosa que su carrera y que, por ello, se define como inalcanzable. "Corremos hacia nosotros mismos, y somos, por tanto, el ser que no puede juntarse consigo. En un sentido, nuestra carrera está desprovista de significación, puesto que el término no está nunca dado, sino inventado y proyectado a medida que corremos hacia él. En otro sentido, no podemos rehusar esa significación que la carrera rechaza, porque, a pesar de todo, lo posible es el sentido del Para-sí." Así, hay y no hay sentido en la fuga de la existencia hacia lo posible *(EN,* 253).

Y si esto es el futuro, ¿qué espera, qué puede esperar, qué debe esperar el hombre conocedor de su propia realidad y resuelto a aceptarla como ella es? Toda la existencia del hombre es una constante aspiración activa hacia un modo de ser en que coincidan plenamente el Para-sí y el En-sí; dicho menos técnicamente, el hombre aspira a la definitiva posesión de una plenitud que se contempla gozosa e inacabablemente a sí misma. Aspira el hombre, en suma, a ser Dios. Muy explícitamente lo dice Sartre: "Este ideal —el de llegar a ser en-sí-para-sí—puede ser llamado Dios. Así, pue-

de decirse que lo que hace más concebible el proyecto fundamental de la realidad humana es que el hombre es el ser que proyecta ser Dios; o, si se prefiere, el hombre es fundamentalmente deseo de ser Dios" *(EN,* 653-654). El hombre es un ser cuya existencia temporal es un proyecto de deificación, decía yo páginas atrás. A primera vista, Sartre confirma y hasta extrema esta tesis fundamental de la antropología cristiana.

Pero acaece que si el hombre espera ser Dios, espera lo que no puede esperar, espera un imposible. No simplemente porque el hombre no puede "convertirse en" Dios, sino por algo mucho más grave y radical: porque la noción de Dios es en sí misma contradictoria. Un "En-sí-Para-sí", dice Sartre, es absolutamente impensable y absurdo. Si Dios existiera, sería un Para-sí *absoluto,* noción impensable e imposible, porque toda conciencia es y no puede no ser "conciencia-de"; y sería, a la vez, un En-sí *absoluto,* lo cual le impediría *a radice* la conciencia de sí mismo. El hombre es un deseo de ser Dios; pero Dios es impensable e imposible, no existe y no puede existir; luego el hombre es una pasión inútil. Tal es el célebre aserto con que termina el ingente cuerpo de *L'être et le néant:* "Toda realidad humana—todo Para-sí—es una pasión, en cuanto proyecta perderse para fundar el ser y para constituir al mismo tiempo el En-sí que escapa a la contingencia siendo su propio fundamento, el *Ens causa sui* que las religiones llaman Dios. Así, la pasión del hombre es la inversa de la pasión de Cristo, porque el hombre se pierde en tanto que hombre para que Dios nazca. Pero la idea de Dios es contradictoria, y nosotros nos perdemos en vano; el hombre es una pasión inútil" *(EN,* 708).

Si el hombre no puede esperar lo que espera, ¿qué deberá esperar? La respuesta de Sartre es consecuente y terminante. Dice así: si quiere vivir de acuerdo con su propio ser, el hombre debe no esperar, y así evitará el riesgo de desesperar. La esperanza es la falsa y vana ilusión de los "indecentes" y los "serios"; de todos cuantos quieren engañarse respecto de sí mismos, admitiendo la existencia de un mundo de valores y realidades dotado de objetividad, ajeno, por tanto, a la posibilidad y superior a ella. Cuando no es un farsante, el esperanzado sería como un niño para quien el porvenir es "llegar a ser algo"; un niño débil y crédulo, que todavía no ha hecho en sí mismo la experiencia del sartriano Mathieu Delarme en *L'âge de raison:* "A él era a quien había esperado durante veinte años; a él, a este hombre fatigado le había exigido un niño implacable que realizase sus esperanzas; de él dependía que esos juramentos infantiles permaneciesen infantiles para

siempre o que llegasen a ser los primeros anuncios de un destino. Su pasado no cesaba de sufrir los retoques del presente; cada día defraudaba más esos viejos sueños de grandeza, y cada día tenía un nuevo porvenir; de espera en espera, de porvenir en porvenir, la vida de Mathieu resbalaba dulcemente... ¿Hacia qué? Hacia nada." Dejando de ser niño, relegando definitivamente a la infancia las ilusiones infantiles, no siendo su pasado, el "hombre" Mathieu Delarme descubre su libertad y advierte que su esperanza era la nada a que conducían sus sucesivas esperas.

La desesperación sería el sentimiento de los semi-cobardes y semi-resueltos; de los que—como Baudelaire—tienen demasiada lucidez para ser "serios" y harto poco arrojo para ser "libres". "Muchos hombres saben—escribe Sartre—que el término de su búsqueda es el ser; y en la medida en que poseen este conocimiento, saben desistir de apropiarse de las cosas por sí mismas, e intentan realizar la apropiación simbólica de su ser-en-sí. Pero en la medida en que esta tentativa participa todavía del *espíritu de seriedad* y en que ellos puedan todavía creer que su misión de hacer existir el en-sí para-sí está inscrita en las cosas, en esa medida quedan condenados a la desesperación, porque descubren al mismo tiempo que todas las actividades humanas son equivalentes—porque todas tienden a sacrificar al hombre en favor de sí mismas—y que todas, por principio, se hallan vocadas al fracaso" *(EN*, 721). En este sentido, el borracho solitario es enteramente equiparable al conductor de pueblos.

Ni esperanza, ni desesperación, sino desesperanza: tal sería el lema de la lucidez y la decisión sartrianas (9). Ni la esperanza de los que no quieren salir de un estado equiparable al que Kant llamó "sueño dogmático", en el cual el propio Kant se hallaría incluído, ni la desesperación de los que creen que se puede ser Dios y sienten que ellos no lo son. El hombre debe aceptar serena y animosamente la realidad de su condición humana, conquistar paso a paso su propia libertad, dar cara a la angustia de existir, inventar sus propios valores y comprometerse virilmente en la realización de éstos, aun sabiendo que el término de su empeño es la nada. En su resuelta desesperanza, bajo un cielo sin Dios, sobre una

---

(9) Tal sería también el sentido de este otro texto: "El existencialismo no es otra cosa que un esfuerzo para extraer todas las consecuencias de una posición atea coherente. No se trata en modo alguno de sumir al hombre en la desesperación. Pero, si se quiere, como hacen los cristianos, dar el nombre de desesperación a toda actitud de incredulidad, en este caso la posición atea parte de la desesperación original" *(L'existentialisme est un humanisme*, París, 1946, página 94).

tierra sin infierno, el "hombre nuevo" de la filosofía de Sartre —el Orestes de la última escena de *Les mouches*, el Goetz que sucesivamente madura en *Le Diable et le Bon Dieu*—debe aprestarse a ser sólo hombre y a sólo como hombre vivir. Hacia esa meta tiende el grito exultante de Goetz: "¡Dios no existe! ¡Alegría, lágrimas de alegría! ¡Aleluya! ¡Ya no hay cielo, ya no hay infierno, sólo hay tierra! ¡Adiós para siempre a los monstruos y a los santos! ¡Adiós al orgullo, porque no hay más que hombres!"

§ 2. Con un texto del dramaturgo Sartre acabo de ilustrar la tesis ética central del filósofo Sartre. ¿Quiere esto decir que coinciden plenamente uno y otro? El hombre—nos ha dicho el filósofo—debe empeñarse en ser mero hombre, en existir haciéndose a sí mismo desde su libertad; y ello no es otra cosa que querer ser Dios sabiendo que Dios no existe y no puede existir. Ser hombre consiste en ser cotidiana y resignadamente una divinidad imposible y fracasada. ¿Son eso los hombres ejemplares del teatro sartriano? Tal vez lo sean el Hugo de *Les mains sales*, que prefiere morir a renegar del acto que ha hecho de él un ser libre, y el Orestes de *Les mouches*, frente a las miserables tretas de un Júpiter de guardarropía. Pero en modo alguno lo es Goetz, el hombre que se enfrenta con el Dios del cristianismo.

Recordemos el esquema de *Le Diable et le Bon Dieu*. Goetz, aventurero cruel y maligno, sitia con sus tropas la ciudad en que vive Heinrich, "cura de los pobres" y hombre de bien. Heinrich se ve en un grave aprieto moral: como sacerdote, debe servir a la Iglesia y al pueblo, y éste se ha levantado contra el clero. Si entrega a Goetz la llave de la ciudad que ocultamente posee, sucumbirán los pobres a manos del sitiador y serán salvos los sacerdotes; si no la entrega, el pueblo destruirá la Iglesia. Por fin, lleno su ánimo de confusión, decide entregar la llave; pero el remordimiento le lleva a la desesperación, y ésta a la apostasía: abandona la Iglesia y da su alma al Diablo. El proceso moral de Goetz es exactamente el opuesto. Comienza siendo un hombre que hace el mal por el mal, porque Dios ha inventado el bien y él, como Lucifer, quiere ser libre frente a Dios. No tarda, sin embargo, en convertirse. Movido por una extraña serie de circunstancias, decide cambiar de vida y hacerse santo: reparte sus tierras, abandona a su amante y consagra su vida a Dios. Pero he aquí que fracasa en su empeño de hacer felices a los demás con su abnegación religiosa, y después de una dura conversación con Heinrich, el apóstata, deducen ambos que es tan vano venderse al Diablo como darse a Dios, porque no hay Dios ni Diablo, Bien ni Mal; no hay más que hombres

libres para hacer la historia haciéndose a sí mismos. Goetz encuentra al fin con júbilo lo que él es y no debería haber dejado de ser: mero hombre, un hombre que decide asumir sin ilusión, pero con valeroso empeño, el mando de los campesinos en rebeldía. Con ello "comienza el reino del hombre".

¿Qué espera Goetz cuando desciende el telón de *Le Diable et le Bon Dieu?* Aparentemente, ser mero hombre, porque Dios no existe; la pieza teatral de Sartre sería un estentóreo alegato en favor del ateísmo. Pero eso es sólo lo aparente: en rigor, Goetz aspira a enfrentarse con Dios para suplantarle. "Sólo se puede amar sobre la tierra y contra Dios", dice reveladoramente la sensata e incrédula Hilda, ninfa Egeria del final ateísmo de Goetz. "Contra Dios." En la raíz de su alma, Goetz e Hilda, la pareja de este *happy end* de la lucidez desesperanzada, no confiesan el ateísmo, sino el antiteísmo, la resuelta hostilidad contra el Dios que sus palabras niegan (10). El protagonista del soneto de Unamuno *La oración del ateo* sufre con la inexistencia de Dios:

Sufro a tu costa,
Dios no existente, pues si Tú existieras
existiría yo también de veras,

dice al Dios en que no cree. Mucho más radicales que el piadoso ateo unamuniano, estos arrojados ateos de Sartre necesitan que Dios no exista para existir ellos suplantando a Dios por completo.

Observemos el *tempo di fuga* de las esperanzas sartrianas. ¿Qué debe esperar el hombre lúcidamente atenido a sí mismo? Primera respuesta: ese hombre debe esperar ser mero hombre, ser una existencia temporal que desde su propia libertad va inventando y construyendo su esencia. Segunda respuesta: debe esperar ser día a día un Dios imposible, un fracaso de Dios o, si se prefiere, el proyecto diariamente fracasado de un Dios inexistente y contradictorio. Tercera respuesta: ese hombre debe esperar ser pleno hombre contra Dios; con otras palabras, ser el único Dios que él piensa poder ser —un aspirante a Dios en diario fracaso—*contra* el Dios cuya existencia juzga imposible y en el que otros creen. Un ateísmo sincero, una indiferencia total frente al problema de Dios, es postura de

---

(10) Sobre el problema del antiteísmo de Sartre, véase el capítulo "Jean-Paul Sartre o la negación de lo sobrenatural", en el vol. II de *Literatura del siglo XX y Cristianismo,* de Ch. Moeller (trad. esp., Madrid, 1955).

existencias penúltimas, como la de Gide. Sartre, hombre radical, alma de ultimidades, no es ateo, sino antiteísta, y con su obra—toda ella traspasada por una honda, razonadora y blasfema teopatía—nos muestra una vez más que la existencia del hombre es siempre, en su entraña metafísica, un ambicioso proyecto de deificación.

Pero a Sartre, "varón de muchas almas", como decían nuestros clásicos, no le agotan el filósofo y el dramaturgo; en él está también el hombre de cada día, que unas veces quiere zambullirse en "lo viscoso" prologando a Jean Gênet, y que otras, como obsequio a un jesuíta, compañero suyo de campo de concentración, escribe un "auto de Navidad"; el hombre generoso de su dinero, el polemista oscilante entre el antimarxismo agresivo y el filocomunismo adulatorio, el gran artista de las letras, el escritor prodigioso e incansable. Bajo el filósofo, el dramaturgo, el crítico y el novelista, ¿qué espera el hombre Sartre? ¿Es el desesperanzado total a quien toda posibilidad resulta indiferente, el mero "segregador de nada" de sus laboriosos análisis ontológicos? ¿O es más bien un genuino creador y, por tanto, una persona en cuya intimidad anida la esperanza? ¿Qué es el esperar de Sartre: una espera exenta de esperanza, como la de Mathieu Delarme, su criatura literaria, o una espera cuya esperanza ha sido repudiada para huir del nefando *esprit de sérieux?* En suma: ¿es Sartre sólo un sartriano, sólo una compacta encarnación de su propio pensamiento, o es una realidad que rebasa los esquemas ontológicos y psicológicos del sartrismo?

El hombre es siempre una impostura, nos dice él mismo, como al desgaire, en su ensayo sobre Baudelaire. Certera verdad, parcial verdad. La sinceridad absoluta es para el hombre un imposible metafísico. No digo un imposible social; no afirmo simplemente —obvia y superficial verdad—que la convivencia nos impide y no puede dejar de impedirnos ser del todo sinceros. Quiero decir que la sinceridad es por sí misma un falseamiento. En primer término, porque nunca sabemos y nunca podemos saber íntegramente lo que somos; y así, el hombre más resuelto a la plena y total expresión de sí mismo, como el Ulises de Joyce, deja de decir algo de lo que en su alma podría ver y todo lo que en su realidad no puede ver. Mas también, en segundo término, porque la sinceridad ordinaria, que es siempre deliberadamente parcial y circunscrita, consiste en el artificio psicológico de recortar o aislar de su contexto vivo la parcela de nosotros mismos que sinceramente declaramos, y esto es falsear. Toda expresión humana, sincera o mendaz, es a la vez confesión y veladura, porque el signo expresivo es a un tiempo sustancia e indumento de nuestro ser. Más que impostura, la existencia

del hombre—también la del hombre impostor—es una confesión velada o vestida (11).

¿Qué es, entonces, el sartrismo, respecto de la realidad de Sartre: expresión total y directa o velada y vestida confesión? ¿Qué es, en la persona de este sutil analista de la existencia, la cínica e implacable lucidez con que niega la realidad y la licitud de la esperanza: es sólo desnuda piel de sí mismo o es a la vez piel e indumento? El hombre Jean-Paul Sartre, ¿será, en su intimidad más secreta, una libertad que quiere afirmarse a sí misma cerrando tercamente sus ojos a la mirada que nunca duerme ni parpadea, a la mirada absoluta? El lo sabe. Y mucho más que él, quien desde dentro de él le sustenta y le mira.

§ 3. He preferido exponer a criticar. Una exposición, ¿no es también, en alguna medida, una crítica? Pienso, además, que la mejor crítica es siempre una sustitución. Mejor que criticar a Kant será sustituir ventajosamente a Kant, y mejor que impugnar la visión sartriana de la esperanza, proponer otra más convincente y satisfactoria. Mas tampoco quiero cerrar este capítulo sin señalar sumarísimamente las zonas más vulnerables del pensamiento de Sartre (12). Son éstas, a mi juicio, las siguientes:

1.ª Su tajante y dogmática afirmación del carácter originario del ser y la concepción de ese ser primero como un En-sí material. Preguntaba Heidegger: "¿Por qué hay Ser y no más bien Nada?" Esta interrogación no puede ser lícitamente sustituída por un dogma, si quien la sustituye es enemigo de todo dogmatismo.

2.ª La ligereza y la inconsistencia intelectual de las palabras con que trata de explicarse el origen del Para-sí: "*Todo pasa como si* el en-sí, en un proyecto para fundarse a sí mismo, se diese la modificación del para-sí" (*EN*, 715). La objeción es inmediata: si el En-sí procede "como si" fuese capaz de concebir proyectos, ¿no habrá que revisar a fondo la descripción sartriana? Con sólo esa decisiva frase, ¿no admite Sartre la posibilidad de un "En-sí-Para-sí"?

3.ª El simplismo de la idea sartriana de Dios. ¿Es lícito reducir la realidad de Dios a la coincidencia de un En-sí y un Para-sí racional y sartrianamente concebidos? Más que una lógica *coincidentia*

---

(11) Hay individuos y épocas en que predomina la confesión, hay épocas e individuos en que prevalece el indumento; épocas de "sincerismo" y épocas de "fraseología", diría Ortega ("Fraseología y sinceridad", en *O. C.*, t. II, página 473). Sobre el problema de la sinceridad, véase también *Du Refus à l'Invocation*, de G. Marcel.

(12) Para una crítica de ese pensamiento desde un punto de vista cristiano, véase el libro de Ch. Moeller antes mencionado y la bibliografía a que él refiere. También, *Las doctrinas existencialistas*, de R. Jolivet (trad. esp., Madrid, 1950).

oppositorum, ¿no será Dios su fundamento creador, el fundamento sobreontológico de esa problemática coincidencia? ¿No es Dios una realidad *ante ens*, como decía Cayetano, un "Ante-ser" *(proón)*, según la fórmula de Mario Victorino? (13).

4.ª El análisis ontológico de la interrogación y la libertad. ¿Acaso un acto creador—es decir, una interrogación creadora—no es, tanto como una "secreción de nada", una genuina "producción de ser"? Y una noción de la interrogación y la libertad más adecuada a lo que ambas son en su integridad real, ¿no obligará a entender de otro modo la esperanza del hombre? Esto pienso, y esto me propongo demostrar.

(13) Véase el estudio de Zubiri "En torno al problema de Dios", en *Naturaleza, Historia, Dios*, pág. 452.

Pedro Laín Entralgo.
Lista, 11.
MADRID.