

# ¿SOLIPSISMO Y VIOLENCIA O FRATERNIDAD? (*Las conversaciones de 1980 versus L'être et le néant*)

Amparo Ariño Verdú

## Abstract

The preoccupation about the *possibility of a moral* is a constant in Sartre's thinking. It motivates his work. In his first philosophical work, *La transcendance de l'Ego*, Sartre intends to surmount the *solipsism* since the Phenomenology, so that it becomes possible «to found a moral and a policy that are completely positive». In his most fundamental work, the Phenomenological Ontology *L'être et le néant*, Sartre confronts again the *solipsism* and he consecrates to the problem of the *Other*. He ends his ontology pointing out that it has to be completed by a *moral*. He says that he will do so in a following work.

However it becomes impossible for Sartre to built his moral. Because of that he doesn't edit the large *Cahiers pour une morale* in which he has attempted to outline it. The idea of the «pour-soi» as an absolutely free consciousness which is individual, unique and opposite to the «Other» as it was exposed in *L'être et le néant*, makes the building of an ontological-based moral impossible. This idea of consciousness implies the *violence* between the plurality of the subjects, consciousness, freedoms being unavoidable.

In my opinion, the analysis and the development of the idea of *fraternity*, outlined by Sartre in his last years, makes a new conception of the subject and of the otherness possible. This could mean the definitive superation of the individual consciousness as an unique and solipsist subject. Such a way the ontological basis for the «moral of the plurality of the freedoms» which Sartre hoped to fundament and develop can be found.

---

## 1. La intención moral en el pensamiento de Sartre

La intención moral y el consecuente interés por las cuestiones éticas son una constante del pensamiento de Sartre. Desde los primeros momentos, y a lo largo de todo el desarrollo de su pensamiento filosófico, Sartre mostró una marcada preocupación por la cuestión de la posibilidad de una moral. Puede decirse incluso que esta preocupación por la ética, esta «intención de eticidad» motivó su obra de modo decisivo.

Así, resulta manifiesta la intención ética que impulsa su primer trabajo filosófico, *La transcendance de l'Ego*. En esta obra, y mediante la idea de una conciencia impersonal —que, radicalizando el concepto de conciencia intencional, corrige la idea husserliana de «yo trascendental»— Sartre pretende haber superado el obstáculo del solipsismo, cosa que, a su entender, Husserl no habría conseguido. Y afirma que, lograda esta superación, puede mostrarse la posibilidad de «fundar una moral y una política absolutamente positivas» a partir de la fenomenología<sup>1</sup>.

Por otra parte, la obra fundamental del primer Sartre, la *ontología fenomenológica* que constituye *L'être et le néant*, finaliza con la declaración de que es necesaria una ética que responda a las cuestiones suscitadas por la ontología que en ella se ha expuesto, y con el anuncio de que es voluntad de su autor consagrar a la mencionada ética una próxima obra<sup>2</sup>. Sin embargo, la moral que Sartre anuncia en *L'être et le néant* va a revelarse imposible. Y resulta imposible —como vamos a mostrar— precisamente a causa de la concepción antropológica que se deriva de la ontología que la mencionada ética debería completar.

En los escritos póstumos de Sartre, en particular los fechados entre 1939 y 1948, se pone claramente de manifiesto la fundamental intencionalidad ética del pensamiento sartreano. Es el caso de *Les Carnets de la drôle de guerre*, (1939-1940), donde Sartre plasma un primer borrador de su ontología. En ellos se recogen numerosas y extensas reflexiones sobre cuestiones éticas y morales y se evidencia que el proyecto filosófico que orientaba el pensamiento de Sartre era la fundamentación de una moral. Otros de sus escritos póstumos son, directamente, el fruto de sus intentos de construir una moral que estuviera fundamentada en su ontología. Así ocurre, notoriamente, con los extensos *Cahiers pour une morale* (1947-1948) y con el breve opúsculo *Verité et existence*, que es inmediatamente posterior a estos *Cahiers*.

Con la brevedad que requiere un artículo, señalaré en las páginas siguientes cuales son los obstáculos conceptuales que impiden la fundamentación de una moral a partir de la ontología expuesta en *L'être et le néant*. Mostraré cómo Sartre trata de superarlos, sin éxito, en los *Cahiers pour une morale*, y cuáles son, a mi entender, las causas de este fracaso. Señalaré, asimismo, cómo Simone de Beauvoir propone una moral existencialista, la «moral de la ambigüedad», en la que se ponen de

---

<sup>1</sup> En la «Conclusión» de *La transcendance de l'Ego* Sartre afirma, refiriéndose a la conciencia intencional, vacía de todo contenido e impersonal, que ha esbozado a lo largo de ese escrito: «Le rapport d'interdépendance qu'elle établit entre le Moi et le Monde suffit pour que le Moi apparaisse comme 'en danger' devant le Monde, pour que le Moi... tire du Monde tout son contenu. Il n'en faut pas plus pour fonder philosophiquement une morale et une politique absolument positives». *La transcendance de l'Ego*, p.87, París, Vrin, 1966.

<sup>2</sup> «Que faut-il entendre -escribe en el último párrafo de *L'être et le néant*- par cet être qui veut se tenir en respect, être à distance de lui-même? S'agit-il de la mauvaise foi ou d'autre attitude fondamentale? Et peut-on vivre ce nouvel aspect de l'être? En particulier, la liberté, en se prenant elle-même pour fin, échappera-t-elle à toute situation? Ou, au contraire, demeurera-t-elle située? Ou se situera-t-elle d'autant plus précisément et d'autant plus individuellement qu'elle se projettera davantage dans l'angoisse comme liberté en condition et qu'elle revendiquera davantage sa responsabilité, à titre d'existant par qui le monde vient à l'être? Toutes ces questions, qui nous renvoient à la réflexion pure et non complice, ne peuvent trouver leur réponse que dans un terrain moral. Nous y consacrerons un prochain ouvrage». *L'être et le néant*, p. 722, París, Gallimard, 1943 (subraya A. Ariño, excepto *situation*.)

manifiesto las inevitables aporías de una moral basada en la ontología sartreana. Finalmente –y sin pretender agotar aquí una cuestión en la que en estos momentos se centra mi investigación y de la que espero dar cuenta más extensamente en un libro que preparo– apuntaré la posibilidad de un nuevo planteamiento que, partiendo del pensamiento de Sartre, sobre todo el de sus últimos años, permitiría superar los escollos que impiden la fundamentación de una ética a partir de los conceptos básicos de su ontología.

## 2. *L'être et le néant*: las razones de una moral imposible

En *L'être et le néant* –publicada en 1943– toma forma definitiva la ontología fenomenológica que Sartre había esbozado en los *Carnets* que escribió durante la guerra<sup>3</sup>, ontología que debía servir como fundamento para la moral que se proponía construir. Sin embargo, es precisamente la concepción del ser expuesta en *L'être et le néant* lo que obstaculiza el paso de la ontología a la ética que Sartre pretendía dar. Vamos a señalar aquí, muy brevemente, en que conceptos de la ontología sartreana radican los obstáculos que impiden la construcción de esa moral.

La idea de *conciencia* como «être-pour-soi» (ser-para-sí) que Sartre expone en *L'être et le néant*, es el desarrollo, en el plano ontológico, de la idea de conciencia «irréfléchie» o «no posicional» que había esbozado en *La transcendance de l'Ego*.

Sartre concibe la conciencia como *pura intencionalidad*, y la diferencia radicalmente del objeto al que, dada su propia índole intencional, se dirige la conciencia<sup>4</sup>. Esta diferenciación radical entre *conciencia* y *objeto* significa que, para Sartre, la conciencia no puede ser nunca objeto, ni siquiera para sí misma. La conciencia no es más que *puro dinamismo intencional*. Sin embargo, y puesto que es «ser-para-sí», puesto que es «conciencia», se conoce a sí misma, «sabe» que es conciencia de algún objeto que ella misma no es. Ahora bien, este conocimiento que la conciencia tiene de sí no es reflexivo. Para que hubiera reflexión la conciencia tendría que ponerse a sí misma como objeto de la misma actividad intencional que la constituye como conciencia. Y eso, desde el planteamiento que estamos exponiendo, resulta imposible por contradictorio. Así, pues, Sartre concluye que la conciencia es *presencia-no-posicional-ante-sí*, es «conciencia-no-posicional-(de)-sí»<sup>5</sup>.

En virtud de esta concepción, Sartre tiene que trasladar al interior del «être-pour-soi» –al interior de la conciencia– la separación, la «distancia» sin la que el par *cognoscente-conocido* resulta imposible. Pero debe mantener, al mismo tiempo, la unidad de la conciencia. Y así, entiende que en el «être-pour-soi» hay una «fisur-

<sup>3</sup> Sobre el papel de los *Carnets de la drôle de guerre* en la trayectoria del pensamiento de Sartre, véase A. Ariño, «La ruptura epistemológica y el problema del solipsismo en *Les carnets de la drôle de guerre*» en *Anthropos*, Revista de documentación científica de la Cultura (Nº monográfico: *Sartre*), Barcelona, 1993 (en prensa).

<sup>4</sup> Sobre la *intencionalidad* como base de la idea sartreana de conciencia «irréfléchie» véase A. Ariño: «The Husserlian Concept of 'Intentionality' as a starting point for Sartre's thinking» en *Husserl's Legacy in Phenomenological Philosophies, Analecta Husserliana*, vol. XXXVI, pp. 331-337, ed. A.T. Tymieniecha, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 1991.

<sup>5</sup> Cf. *L'être et le néant*, pp. 16-28.

ra», una separación o «distancia interna» que posibilita el «juego de espejos» reflejante-reflejado en que consiste la presencia no posicional de la conciencia ante sí misma<sup>6</sup>. Esta «fisura», esta «falta de ser» que se da en el interior de la conciencia, es la *nada*, («le néant»). De modo que, para Sartre, la nada es una *estructura del ser de la conciencia*, del «être-pour-soi». Por eso entiende que la aparición de la conciencia en el seno del ser conlleva la aparición de la nada en el ser. Y es precisamente la *nada*, como estructura propia del «ser-para-sí», como estructura propia de la conciencia, lo que conlleva la absoluta libertad de ésta.

En efecto, la conciencia pone la *nada* en el ser, en el mundo. La capacidad nihilizadora de la conciencia, al dirigirse intencionalmente a la región del ser que no es conciencia –el «être-en-soi», el *ser-en-sí*– lo «recorta» sobre un fondo de nada haciendo aparecer así el *significado* de las cosas, el *sentido* del mundo. Sin delimitación, sin negación –sin la *nada*, por tanto– no hay definición, no hay significado. Por eso *en sí* el ser se limita a *ser*, pero no es ninguna cosa determinada, definida. De modo que toda determinación, toda definición o, lo que es lo mismo, *todo significado* llega al mundo por el «ser-para-sí», por la conciencia. Y puesto que, por sí mismas, las cosas, el mundo –el «ser-en-sí» en definitiva– no demandan ni pueden demandar ninguna significación determinada, la conciencia tendrá que conferir *libremente* un *significado* al mundo, a los objetos, a todas las cosas, en una palabra: al *ser*. Pero la capacidad nihilizadora de la conciencia no se dirige únicamente a lo que podríamos llamar «objetos» en sentido material, sino también a los *móviles*, *motivos* y *finés* de sus propios actos, a los que elige libremente como tales, en lugar de ser determinada por ellos. Otro tanto ocurre con los *valores morales*, que no lo son sino en tanto que la conciencia los ha elegido como tales valores, es decir, en tanto que les ha conferido libremente esa *significación*. En esto consiste la libertad absoluta de la conciencia según Sartre.

Ahora bien, esa libertad, absoluta e inevitable que es una estructura del «être-pour-soi», una estructura de la conciencia, se entiende en la ontología sartreana como una libertad *individual*, *solipsista* y, por lo tanto, *insolidaria*. Puesto que Sartre traduce la diferenciación radical entre «sujeto» y «objeto» en la que se basa su ontología, en un *dualismo ontológico*: «être-en-soi»-«être-pour-soi», que implica el *monismo* del sujeto, y con éste, el *solipsismo* de la conciencia. La existencia de una pluralidad de conciencias, que sean igualmente libres y tengan la misma capacidad nihilizadora y significativa, resulta incompatible con esta concepción solipsista de la conciencia que encontramos en *L'Être et le néant*. Por eso habla Sartre del «escándalo de la pluralidad de conciencias».

Sin embargo, de hecho, el «pour-soi» no está solo. Descubre que hay otras conciencias –descubre al «otro»– en la corriente misma de las vivencias que lo constituyen como conciencia, al sentirse «mirado». Es decir, cuando descubre en sí mismo ciertas vivencias (como las de vergüenza o vanidad) que implican la «mirada», el juicio realizado por «otra» conciencia y, por tanto, la existencia del otro.

La existencia del otro confiere, inexorablemente, una dimensión nueva al «ser-para-sí»: lo hace «ser-para-otro» (*être-pour-autrui*). Evidentemente, si el «ser-para-

---

<sup>6</sup> Cf. *L'Être et le néant*, pp. 120-121.

sí» es también «ser-para-otro», es porque aparece ante la conciencia del otro como un *objeto*. De ahí que el hecho inevitable de la existencia del otro conlleve la «cosificación» del «para-sí» y, con ella, el radical falseamiento de su ser. En una concepción monista y solipsista de la conciencia como la que Sartre expone en su ontología, la existencia de una pluralidad de conciencias, de una pluralidad de sujetos, tiene que suponer para la conciencia el permanente peligro de ser puesta como objeto por «otra» conciencia.

Por la misma razón, la existencia del «otro» representa una amenaza constante para la libertad del «pour-soi». En efecto, siendo la libertad una estructura del «être-pour-soi», entiende Sartre que sólo la propia libertad aparece en la conciencia, mientras que el «otro», ante quien aparezco como «objeto», no puede presenciar mi libertad. Ante el otro y para el «otro» no soy ni libertad ni conciencia. Para la conciencia del otro sólo puedo ser «objeto».

Pero además es que, si el otro es libre, su libertad puede, de hecho, impedir con su actuación la realización de los proyectos que yo haya decidido, libremente, realizar. De modo que el reconocimiento de que la existencia de los demás, es decir, la existencia de «otras» conciencias, es una necesidad fáctica, hace imposible que la libertad de cada «pour-soi» individual, de cada conciencia sea *absoluta*. Y la existencia de una pluralidad de conciencias, de una pluralidad de libertades, tiene como inevitable consecuencia el enfrentamiento y la lucha. Se desprende así de la ontología sartreana la consideración del hombre como un ser aislado, solitario, radicalmente enfrentado al «otro». Un ser para el que los demás son una amenaza permanente. Sobre esta concepción resulta imposible fundar una moral. Por eso, aunque Sartre concluye *L'être et le néant* anunciando su propósito de elaborar una moral que complete la ontología expuesta en esa obra, la elaboración de esa moral le resultará imposible.

Las razones de la imposibilidad de fundamentar una moral a partir de la ontología fenomenológica pueden resumirse así: en primer lugar la concepción de una conciencia (el *ser-para-sí* o «être-pour-soi»), solipsista, individualista, único sujeto, en tanto que la presencia ante sí mismo que lo constituye como *conciencia* frente al *objeto*, parece demandar el «monismo» del sujeto. En segundo lugar, y derivada de esta idea de conciencia solipsista, la concepción del «otro», de las otras conciencias libres y distintas, como amenaza permanente para el ser y la libertad del «pour-soi».

Como vamos a ver a continuación, el intento de fundamentar una moral expuesto por Sartre en los *Cahiers pour une Morale*, subraya precisamente la necesidad de aceptar el peligro que la libertad del otro supone —o, más exactamente, puede suponer— para mi propia libertad, transformando ese peligro en un «riesgo» asumido. Que el otro «pueda suponer» un peligro para mi libertad pero no lo suponga, en principio, indefectiblemente es la principal novedad que Sartre aporta en estos *Cahiers* con respecto a sus concepciones de *L'être et néant*. Sin embargo, no logra superar en ellos la raíz del antagonismo entre la pluralidad de las conciencias, de modo que la fundamentación de una moral continúa resultándole imposible. Señalaré cuáles son, a mi entender, las causas de este fracaso y apuntaré, finalmente, la posibilidad de superarlo a partir de ciertos conceptos sartreanos.

### 3. ¿Solidaridad o violencia? Los Cuadernos para una moral y la Moral de la ambigüedad

Las *Notas para una moral*, escritas durante 1947-48, y publicadas en 1983, tres años después de la muerte de su autor, bajo el título de *Cahiers pour une morale*, son el resultado del intento de Sartre de fundar una moral a partir de la ontología fenomenológica expuesta y desarrollada en *L'être et le néant*. Pero esta pretensión termina en fracaso. Sartre abandona el intento de construcción de esa moral y deja inéditas sus «Notas». En una entrevista con Michel Contat, en 1975, habla de las razones de este abandono y alude a «una idea que debía de ser introducida y que no ha sido escrita» a causa de lo que considera –sin aclarar nada más– «un obstáculo insalvable». Así, concluye que dejará inéditas sus *Notas para una moral* por considerarlas inacabadas. Pero añade que estas «Notas» podrán publicarse después de su muerte –al igual que el resto de sus escritos inéditos– y entonces corresponderá al lector interpretar hasta donde hubieran podido llevarle<sup>7</sup>.

No obstante, por parte de Sartre el empeño de construir una moral había sido muy serio. Hasta el punto de que trató de corregir una de las nociones más importantes de su ontología: la de «ser-para-otro», (*être-pour-autrui*). Pues aunque tanto el concepto de *otro* como su fundamentación ontológica siguen siendo los mismos que en *L'être et le néant*, las implicaciones y posibilidades éticas que de ellos se derivan en estos *Cahiers* suponen una novedad.

Lo que resulta nuevo, con respecto a la ontología fenomenológica, es la consideración de que el «ser-para-otro» –esto es: el ser que cada conciencia, cada *être-pour-soi*, es ante y para los otros, ante y para las otras conciencias– no es un mal en sí mismo. A diferencia de lo que había afirmado en *L'être et le néant*, Sartre entiende ahora que el *otro* –que, al igual que yo, es *conciencia* y es *libertad*– no supone una permanente amenaza para mi libertad, ni me «cosifica» (es decir, me niega como sujeto, me hace objeto) necesaria e inevitablemente por el mero hecho de mi aparecer *ante* su conciencia. Lo que implica la consideración, igualmente novedosa en el pensamiento de Sartre, de que existe la posibilidad de un mutuo reconocimiento entre las libertades<sup>8</sup>. Es más, Sartre afirma aquí que el momento humano, el momento de la moral es, justamente, el de la liberación de sí mismo y del otro en un *reconocimiento recíproco*, con lo que introduce una dimensión de reconocimiento profundo y comprensión recíproca entre las libertades que no estaba en *L'être et le néant*, según él mismo lo expresa<sup>9</sup>.

Ahora bien, Sartre afirma en estos *Cahiers* que mi relación con el «otro» entraña

<sup>7</sup> Cf. «Autportrait à soixante-dix ans», en *Situations X*, pp. 207-208, Paris, Gallimard, 1976.

<sup>8</sup> «... par l'Autre –escribe Sartre– je suis enrichi d'une nouvelle dimension d'être: par l'Autre je me mets à exister dans la dimension de l'être, par l'Autre je deviens objet. Et ceci n'est nullement une déchéance ou un péril *en soi*. Cela ne le deviendra que si l'Autre refuse de voir *aussi* en moi une liberté.» *Cahiers pour une morale*, p. 515, Paris, Gallimard, 1983.

<sup>9</sup> Cf. *Cahiers pour une morale*, p. 430.

permanentemente un *riesgo*, puesto que nada me garantiza que mi reconocimiento de la libertad del otro vaya a ser correspondido con el reconocimiento de mi libertad por parte del otro. El riesgo estriba en la posibilidad permanente de ser respondido por el otro, cuando yo le reconozco libre, no con el reconocimiento de mi libertad en la *solidaridad*, sino con la negación de mi libertad mediante el *rechazo* y la *violencia*.

Sin embargo, frente a la posibilidad de la *violencia* Sartre contempla ahora la posibilidad de la *solidaridad* como mutuo reconocimiento de las libertades. La *solidaridad* es el reconocimiento que mi libertad hace de la libertad del otro, la aceptación de que sus fines son distintos de los míos y la afirmación de que, pese a la diversidad de fines y libertades, es posible la realización de una acción o un proyecto común. Porque la *solidaridad* entre libertades es posible, se da la «petición» como modo de conducta humano. La «petición» (*appel*) se distingue de la «exigencia» precisamente en que conlleva el reconocimiento de su no obligatoriedad. Cuando solicito la ayuda del otro, estoy reconociendo y aceptando, en el hecho mismo de mi petición, que el otro puede no querer otorgármela. Es decir, estoy reconociendo y asumiendo la libertad del otro, su autonomía frente a mi proyecto. «La petición –dice Sartre– es el reconocimiento de una libertad personal en situación por parte de una libertad personal en situación... Es solicitud de una acción común, no se apoya en una solidaridad dada sino en una solidaridad que hay que construir mediante la acción común... La petición es develamiento de una situación y es sobre la base de este develamiento como espera inclinar la voluntad del otro a querer lo que se le solicita...(y) acepta, en principio, ser modificada, ella misma (la petición) sobre la base de un develamiento inverso y recíproco»<sup>10</sup>. Por eso la «petición» implica siempre la aceptación del riesgo. El otro, que es libre, puede ser solidario con mi proyecto o no. Puede aceptar o rechazar mi petición. Es posible incluso que la respuesta a mi demanda sea precisamente la *violencia*.

Y es que la violencia, tal como se analiza en los *Cahiers*, esto es, entendida como resultado del enfrentamiento *entre mi conciencia* y las *otras conciencias*, concebida como lucha entre libertades distintas, sigue teniendo aquí para Sartre, «malgré lui», la misma causa que en su ontología: la concepción, no superada, de conciencia solipsista. Una conciencia que es *sujeto único*, para la que el hecho mismo de la existencia de otras conciencias, de otros sujetos, supone una permanente amenaza. Es la idea de una conciencia *solipsista* lo que subyace a la afirmación de Sartre de que el momento del reconocimiento mutuo de las libertades es también el momento del enfrentamiento entre libertades o, lo que es lo mismo, el momento de la *violencia*<sup>11</sup>. Siendo esto así, el mutuo reconocimiento de las libertades que hace posible la *solidaridad* resulta ser, al mismo tiempo, necesario y contradictorio. Y, por esta causa, en toda relación entre libertades hay al mismo tiempo –dice Sartre– *reconocimiento* y *dominación* (*asservissement*). Por eso afirma que sólo puede haber auténticas relaciones humanas si se suprime lo que él denomina «l'élément de l'Autre», el elemento de *alteridad*. Sin embargo, esta supresión le parece imposible: «...este

---

<sup>10</sup> *Cahiers pour une morale*, p. 285

<sup>11</sup> Cf. *Cahiers* p. 430.

elemento inaprehensible –dice– se desliza por todas partes en la historia (clanes, razas, naciones, clases, sexos, etc.)... Mientras la sociedad de la que hablamos esté limitada, definida (*bornée*) por un ‘otro’ para la que ella es asimismo el ‘otro’ (por ejemplo: una nación por otra) la alienación pesará sobre las relaciones concretas. Es necesario que las retome una a una y disuelva en ella todas las relaciones de alteridad. Entonces la unidad social será *subjetiva*... Pero incluso así, el otro inaprehensible será quienquiera que fije el resto de la sociedad como Otro»<sup>12</sup>.

A mi entender, esto será así porque la subjetivación de un «otro» concreto al que asimilamos a nosotros mismos integrándolo en nuestra subjetividad no puede suponer la superación de la concepción de la alteridad como fondo y causa de toda violencia. Efectivamente, siempre habrá como acabamos de ver que reconoce el mismo Sartre, un «otro» inaprehensible, difuso, lejano, desconocido –pero, sobre todo, añadiría yo: «un otro» radicalmente distinto de la propia subjetividad– que encarnará la alteridad amenazante. Por eso entiendo que sin el reconocimiento de la *pluralidad* de *subjetividades distintas* entre sí pero *igualmente libres*, que lo son a causa de un elemento que es común a todas ellas, no es posible superar esta concepción de la alteridad.

Volveremos enseguida sobre esta idea. Pero antes analizaremos, siquiera someramente, la moral existencialista propuesta por Simone de Beauvoir, quien fue durante muchos años compañera de Sartre en el quehacer filosófico.

En la misma época en la que Sartre escribía esos *Cahiers* sobre la moral que decidiría finalmente no completar y dejar inéditos, Simone de Beauvoir esboza y publica una moral existencialista. Expone esta moral en el ensayo filosófico *Pour une morale de l'ambiguïté*, que fue publicado por Gallimard en 1947, y en cuatro artículos: «Idéalisme morale et réalisme politique», «L'existentialisme et la sagesse des nations» y «oeil pour oeil», (aparecidos a finales de 1945, en los primeros números de *Les Temps Modernes*) y «Littérature et métaphysique» (desarrollo de una conferencia pronunciada por ella en la misma época). Más tarde, en 1948, estos artículos fueron reunidos en un breve volumen que publicó la editorial Nagel bajo el título de *L'Existentialisme et la sagesse des nations*.

En estos escritos Simone de Beauvoir –pese a mantener una postura crítica hacia el concepto sartreano de libertad absoluta como he mostrado en otro lugar<sup>13</sup>– lleva a sus últimas consecuencias la única moral que puede derivarse de la ontología expuesta por Sartre en *L'être et le néant*. No supera la idea de conciencia solipsista de la que venimos hablando y a la que ella se refiere como «la inevitable separación entre las conciencias». Y entiende que de esta «separación» insuperable se deriva la necesidad de aceptar que la lucha entre las libertades es irremediable, así como el hecho inexorable de que «los otros», las otras conciencias, no pueden aparecer ante mí –ante mi *conciencia*– sino como *objetos*. Simone de Beauvoir está señalando así las «aporías» de una ética derivada del concepto sartreano de una conciencia (el«être-pour-soi») solipsista y absolutamente libre.

---

<sup>12</sup> *Ibid.*

<sup>13</sup> Cf. A. Ariño, «Simone de Beauvoir y la ética existencialista», en *Atti del Convegno Internazionale de Filosofia. Donne. Filosofia*, Università degli Studi- Lecce Italia, 1993 (en prensa).

Así afirma que resulta imposible de hecho la realización concreta de toda libertad, ya que, dada una pluralidad de existentes libres, las decisiones de uno serán distintas, o incluso podrán ser opuestas, a las de otro. Reconoce que no es posible respetar todas las libertades a la vez. Y acepta este hecho como la inevitable tensión de la lucha liberadora, que no se propone un imposible estado de reposo y equilibrio<sup>14</sup>. Considera inevitable la confrontación entre individuo y sociedad –equivalente a la confrontación *pour-soi/pour-autrui*– a los que considera como realidades antagónicas. Así entiende que, o bien el individuo se pierde en favor de la colectividad (estado, partido etc.) pues sólo en la colectividad hay sentido, o bien, por el contrario, si el máximo valor reside en lo individual, entonces la colectividad, es decir, «los otros», no tienen sentido y no deben ser tenidos en consideración<sup>15</sup>. Aunque afirma: «Querer que haya ser es también querer que existan hombres para quienes y por quienes el mundo esté dotado de significaciones humanas», concluye, sin embargo, a continuación: «sólo se puede revelar el mundo sobre un fondo de mundo revelado por otros hombres; *ningún proyecto se define más que por su interferencia con los proyectos de otro...*»<sup>16</sup>.

De ahí la necesidad de asumir la lucha entre las libertades, derivada de la inevitable separación de las conciencias, y el riesgo permanente de fracaso moral que esto implica. De ahí también, según Simone de Beauvoir, la imposibilidad fáctica de cumplir la norma kantiana según la cual todo hombre es siempre un fin en sí mismo y nunca un medio. Por eso propugna la necesidad de asumir el fracaso de nuestros actos, en y desde una moral que sólo puede *ser* realizándose en la acción concreta que se inscribe en el mundo. Mundo donde los otros hombres aparecen inevitablemente como «objetos», pues la separación de las conciencias comporta la imposibilidad de captar como tal la subjetividad ajena. «El drama de una acción política lúcida –escríbe en *Idéalisme moral et réalisme politique*– es que, proponiéndose como fin la libertad humana, no puede actuar más que sobre lo dado, sobre las presencias corporales. Por definición, la interioridad, la subjetividad del hombre, su libertad por la que éste se afirma como un valor absoluto, escapan a toda empresa; sólo se puede actuar sobre los hombres en tanto que estos son dados, en tanto que son objetos coexistentes en un mismo mundo. Entre estos objetos, algunos son instrumentos para mis propósitos, y otros son obstáculos; pero ninguno de los hombres singulares a través de los que el político se trasciende hacia ‘el hombre’ es nunca, él mismo, un fin. Sin embargo, tratar al hombre como medio...es contradecir la idea de su valor absoluto que es la única que permite a la acción fundarse plenamente»<sup>17</sup>.

En esta misma línea Simone de Beauvoir dedica un capítulo de *Pour une morale de l'ambiguïté*, el que titula «Las antinomias de la acción», al análisis de la imposibilidad fáctica de respetar todas las libertades<sup>18</sup>. Reconoce en esas páginas que

<sup>14</sup> Cf. *Pour une morale de l'ambiguïté*, pp. 138 y 171, Paris, Gallimard, 1974.

<sup>15</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 149 y ss.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 102.

<sup>17</sup> «*Idéalisme moral et réalisme politique*», en *L'existentialisme et la sagesse des nations*, p. 83, Paris, Nagel, 1986.

<sup>18</sup> Cf. «Les antinomies de l'action», en *Pour une morale de l'ambiguïté*, pp. 139 y ss.

sólo la conversión a la *autenticidad* de los opresores de la libertad posibilitaría la reconciliación de todas las libertades y convertiría la empresa liberadora en una acción «plenamente moral», pero entiende que una tal «conversión general» es fácticamente imposible. Por eso afirma que resulta inevitable, de hecho, tratar a algunos hombres como cosas, como *objetos*, sin respetar su libertad o, lo que es lo mismo, sin reconocerlos como *conciencia*. Pone como ejemplo el caso de los «opresores», es decir, aquéllos que emplean su libertad contra la libertad de los otros, contra la libertad humana en definitiva, y afirma que contra ellos, en nombre de la libertad propia y la de la mayoría, hay que emplear la *violencia*. Pero no sólo los opresores –dice Simone de Beauvoir– deben ser tratados como cosas, es decir, como *medios* en vistas al *fin* de la libertad. También sus cómplices, incluso si son inocentes, esto es, incluso si su situación de «ignorancia no culpable» no les ha permitido elegir libremente la complicidad con la opresión (y pone el ejemplo de soldados nazis casi adolescentes), también ellos deberán ser tratados como «medios»; en definitiva como *objetos*. Reconoce, no obstante, que lo deseable hubiera sido «reeducar» a esta juventud engañada, para ponerla frente a su propia libertad posibilitando así su conversión a la *autenticidad*. Pero entiende que la urgencia de la acción de la lucha lo impide. De hecho –afirma– en la urgencia de la acción y de la lucha nos vemos obligados a veces a ejercer la violencia incluso contra aquéllos que se proponen fines que nos parecen lícitos, pero que son estratégicamente inadecuados. Y nos vemos obligados, en el combate, a sacrificar a quienes luchan a nuestro lado, y a nosotros mismos. Es el hecho paradójico –dice Simone de Beauvoir– de que «ninguna acción puede hacerse a favor del hombre sin hacerse al mismo tiempo contra algunos hombres»<sup>19</sup>. Por todo ello, concluye en «Idéalisme moral et réalisme politique», «que el hombre pierda, pues, la esperanza de refugiarse en su pureza interior, tanto como la de refugiarse en un objeto externo; la dispersión temporal, la *separación de las conciencias* no le permiten soñar una definitiva reconciliación consigo mismo»<sup>20</sup>.

Es evidente que Simone de Beauvoir está haciendo equivaler el hecho de la *separación de las conciencias* con la *lucha inevitable entre las libertades* y la imposibilidad de que captemos al *otro* como *sujeto*. Y es que, sobre la base de la concepción solipsista de la conciencia expuesta en *L'Être et le néant* –concepción no superada ni por Sartre en los *Cahiers pour une morale* ni por Simone de Beauvoir en los escritos morales de los que nos hemos ocupado aquí–, como el «otro» no es «yo» –como no es la *conciencia* que yo soy «para-mí»– el «otro» no es propiamente *sujeto*, no debe serlo. Y así su subjetividad me escandaliza y la niego. Para mí el otro es «otro-que-la-conciencia», puesto que es «otro» que «mi» conciencia, de modo que sólo puede ser *objeto*. Por eso es posible tomar al otro como medio, porque se está concibiendo al «otro» como lo distinto o –más exactamente– como *lo opuesto a uno mismo*, es decir a la *subjetividad*, a la *conciencia*, en última instancia, al *hombre*. En esta concepción de la alteridad se fundamenta, a mi entender, toda discriminación,

---

<sup>19</sup> *Pour une morale de l'ambiguïté*, p. 143

<sup>20</sup> «Idéalisme moral et réalisme politique», en *L'existentialisme et la sagesse des nations*, p. 85 (subraya A. Ariño).

toda pretensión de que «el otro» no tiene nuestros mismos derechos.

En mi opinión, superar esta concepción de la alteridad no implica «reabsorber a cada hombre en el seno de la humanidad» haciéndolo desaparecer en tanto que sujeto individual, como piensa Simone de Beauvoir<sup>21</sup>, sino llegar a comprender que sin «humanidad» no hay «cada hombre», es decir, no hay conciencia ni libertad individual. Llegar a comprender que *humanidad* (entendida como existencia de la pluralidad de las conciencias) y existencia de la *conciencia individual libre* son realidades que no sólo no se oponen, sino que se coimplican.

Un reconocimiento de la pluralidad de sujetos «distintos» que eliminara, sin embargo, la diferencia radical, la diferencia ontológica, entre mi conciencia y las otras conciencias, entre mi ser y el ser de los otros, reconociendo una «comunidad ontológica de las conciencias», superaría lo que tiene la «alteridad» de amenaza y de peligro, y haría posible salvar la vinculación entre «otro» y «violencia» que, desde una concepción solipsista de la conciencia, resulta inevitable. Si el hecho de la conciencia, libre y dadora de significados, se debe a la existencia de una especie biológica, la especie humana, entonces la oposición ontológica *individuo-otro* resulta imposible por contradictoria. Sólo el reconocimiento de una *pluralidad de subjetividades*, de una pluralidad de conciencias, de *sujetos*, que lo son en el mismo sentido y en base a una misma razón, supondría una auténtica superación del solipsismo y permitiría una redefinición del concepto de «otro».

Sugiero que algo así podría construirse a partir de un concepto tardío de Sartre, el concepto de fraternidad al que se refiere en las conversaciones que mantuvo con Benny Lévy algunas semanas antes de morir y que han sido publicadas bajo el título *L'espoir maintenant. Les entretiens de 1980*<sup>22</sup>. De esto vamos a ocuparnos a continuación.



#### **4. Un apunte de solución: del solipsismo de la conciencia a la idea de fraternidad**

Durante los últimos años de su vida y a causa de una ceguera progresiva, Sartre se vio obligado a cambiar su método de trabajo. Tuvo que sustituir la escritura, la creación filosófica directa y unipersonal, por el diálogo y el trabajo en equipo. El joven Pierre Victor (Benny Lévy), su último secretario, se convirtió en su más estrecho colaborador, o más exactamente, en su interlocutor más habitual. Durante esos años Sartre trabajó –una vez más– en el intento de elaborar una ética que, por fin, superara los escollos de la ontología de *L'être et le néant*. Y hasta tenía pensado un título para ese trabajo: *Pouvoir et liberté* (Poder y libertad). Pero he aquí que de nuevo la construcción de una ética sartreana quedó frustrada, inconclusa. En esta ocasión, sin embargo, no fueron insuperables obstáculos conceptuales, sino la muerte lo que impidió al filósofo proseguir y tal vez culminar este nuevo intento ético.

---

<sup>21</sup> *Pour une morale de l'ambiguïté*, p. 162

<sup>22</sup> Estas conversaciones aparecieron en *Le Nouvel Observateur* en el mes de marzo de 1980 poco antes de la muerte de Sartre, ocurrida en abril de ese mismo año. Fueron publicadas íntegramente por la editorial Verdier, en 1991, con el mencionado título *L'espoir maintenant. Les entretiens de 1980*.

Lo único que hasta el momento se ha publicado de esta última tentativa de Sartre de fundamentar una moral son las mencionadas «entrevistas de 1980», que recogen significativos fragmentos de sus conversaciones con Benny Lévy.

No muy bien acogidas en principio por algunos sectores Sartreanos (entre otros por la misma Simone de Beauvoir, que percibía hasta que punto el nuevo «giro» en el pensamiento de Sartre iba contra los fundamentos de la ontología expuesta en *L'être et le néant*)<sup>23</sup>, estas declaraciones encierran, a mi entender y al de algunos otros estudiosos de Sartre, la posibilidad de superar el concepto de conciencia solipsista, proporcionando una nueva base ontológica a la idea de realidad humana y posibilitando la construcción de una ética de la solidaridad.

La noción fundamental que Sartre esboza en estas conversaciones es la idea de *fraternidad*. En estas declaraciones Sartre afirma que hay una *relación radicalmente originaria* entre los hombres: la relación de *fraternidad*. Esta relación de fraternidad es previa a las estructuras políticas, es previa incluso a las relaciones de producción y se fundamenta en el hecho de la pertenencia a la misma especie<sup>24</sup>. «Le rapport le plus profond des hommes –dice Sartre– c'est ce qui les unit au-delà des rapports de production. C'est ce qui fait qu'ils sont les uns pour les autres autre chose qu'un producteur. Ils sont des hommes»<sup>25</sup>. Esta idea de una relación originaria de *fraternidad* entre los hombres, previa a los vínculos políticos y de producción, no sólo estaba ausente de la *Critique de la raison dialectique*, sino que no parece compatible con las ideas expuestas en aquella obra. El mismo Sartre lo reconoce: «...si je considère –dice– la société comme je la considérais dans la *Critique de la Raison Dialectique*, je constate que la fraternité y a peu de place. Si je prends, au contraire, la société comme résultant d'un lien entre les hommes plus fondamentale que la politique, alors je considère que les gens devraient avoir ou peuvent avoir ou ont un certain rapport premier qui est le rapport de fraternité»<sup>26</sup>.

¿Cómo debe interpretarse esta nueva noción sartreana, esta relación de *fraternidad* que sería la relación originaria entre los hombres? A mi entender se trata de una relación de base biológica, genética. «D'une certaine façon, on forme une même

---

<sup>23</sup> Sobre el rechazo de S. de Beauvoir al último giro del pensamiento sartreano, véase A. Cohen-Solal, *Sartre. 1905-1980*, Paris, Gallimard, 1985, y J. Colombel, *J. P. Sartre. Une oeuvre aux mille têtes*, Paris, Librairie Générale Française, 1985.

<sup>24</sup> En Junio de 1991, durante el Coloquio anual del *Groupe d'Etudes Sartriennes* en París, tuve ocasión conversar personalmente con Mme. Jeannette Colombel, que fue durante largo tiempo amiga y colaboradora de Sartre. Y pude recoger así, directamente, su testimonio no sólo sobre la importancia que tuvo para Sartre el concepto de *fraternidad*, sino también sobre la base biológica de este concepto, y sobre el interés que Sartre manifestaba por el hecho y la experiencia de la fraternidad familiar (como es sabido, Sartre fue hijo único), así como la de las relaciones materno filiales desde la experiencia de la maternidad. En los escritos de J. Colombel encontramos referencias a estas cuestiones. Veanse, por ejemplo, «La recherche d'une morale impossible», en *Sartre dans tous ses écrits. Le magazine littéraire*, nº 282, Nov. 1990, «Brumes de mémoire», en *Témoins de Sartre*, (correspondientes a los nºs 531-533 de *Les Temps Modernes*, Oct-Dic de 1990), Vol. II., pp. 1137-1158, y *Sartre. Une oeuvre aux mille têtes*, París, Librairie Générale Française, 1986, sobre todo el capítulo titulado «Una morale en suspens».

<sup>25</sup> J. P. Sartre-Benny Lévy, *L'espoir maintenant*, p. 56. Verdier, Lagrasse, 1991. Dadas las especiales características de *L'espoir maintenant*, considero preferible presentar los textos originales, sin traducirlos.

<sup>26</sup> *L'espoir maintenant*, pp. 56-57.

famille» –dice Sartre, refiriéndose a los hombres– y prosigue: «Etre de la même espèce, c'est d'une certaine façon avoir les mêmes parents»<sup>27</sup>. Para concluir afirmando, en el reconocimiento de una *comunidad genérica*, que «La fraternité est le rapport de l'espèce entre ses membres»<sup>28</sup>.

Creo que este reconocimiento del hecho biológico de la *comunidad genérica* de la «especie humana» no es, en absoluto, una obviedad banal. Por el contrario, comporta, en la posibilidad de su mutuo y consciente reconocimiento por los miembros de la especie –los seres humanos– la afirmación de que se comparte lo más radical, lo más básico y originario de la condición humana<sup>29</sup>. «Le rapport de l'homme à son voisin, on l'appelle fraternité –dice Sartre– parce qu'ils se sentent d'un même origine. Ils ont la même origine et dans le future, la fin commune. Origine et fin communes, voilà ce qui constitue leur fraternité»<sup>30</sup>.

¿Cuáles son las implicaciones de esta concepción? Aunque Sartre no llega a explicitarlo, sugiero que se entienda que esta *comunidad genérica* de las «realidades humanas» implica la *comunidad ontológica de conciencias*. Así, el hecho de que todos los hombres tienen un mismo origen implica que todo hombre –toda «realidad humana»– en tanto que tal surge del mismo modo en el seno del ser: como conciencia que pone en el ser la nada de la que el ser, en sí mismo, carece. Significa que toda realidad humana es libre en igual medida y por la misma causa: porque surge como *conciencia* en un mundo que no tiene sentido por sí mismo, donde no hay fines, ni motivos, ni valores dados, y que, por eso, debe conferir todo significado desde la *libertad* que, como conciencia, le es propia. Por otra parte, el «fin común», al que Sartre se refiere en el texto que acabamos de ver, no es –tal como yo lo entiendo– sino el hecho de la *finitud*, de la contingencia que es común a toda realidad humana. Así la *libertad*, como estructura de la conciencia, es común y propia de todo ser humano, de todo miembro de la especie humana. Cada uno de nosotros somos *conciencia*, somos *libertad*, porque biológicamente somos miembros de la especie en la que se da el *hecho* de la conciencia, el hecho que comporta la distinción «sujeto-objeto», la «nada» distanciadora y creadora de significados y sentidos, en otras palabras: la *libertad*. El «reconocimiento» de esta «relación de fraternidad» entre los hombres, como reconocimiento mutuo de pertenencia a la misma especie, a la especie humana, se traduce así en el reconocimiento de una «comunidad ontológica» de las conciencias<sup>31</sup>.

Por eso entiendo que esta noción sartreana de *fraternidad* que es la relación originaria entre todos los hombres hace que sea posible superar, por fin, la idea de conciencia solipsista y, con ella, la concepción de la *alteridad* que está en el origen

---

<sup>27</sup> *Ibid.*, pp. 57.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 58.

<sup>29</sup> Sobre la noción sartreana de «fraternidad», véase también Stuart Z. Charme, *Vulgarity and Authenticity. Dimensions of Otherness in the World of Jean-Paul Sartre*, pp. 224-241, University of Massachusetts Press, U.S.A., 1991.

<sup>30</sup> *L'espoir maintenant*, p. 60 (subraya A. Ariño).

<sup>31</sup> A la *fraternidad* como relación ontológica básica alude también Thomas Anderson en «From Freedom to Need: Sartre's First Two Moralities», en *Inquiries into Values*, pp. 331-332. Ed. Sander H. Lee, Lewiston, New York (U.S.A)/Queenston, Ontario (Canadá), The Edwin Mellen Press, 1988.

de la violencia, posibilitando así la construcción de una moral.

Sartre expresa una idea semejante cuando afirma: «Ce qu'il faut pour une morale, c'est étendre l'idée de fraternité jusqu'à ce qu'elle devienne rapport unique et évident entre tous les hommes»<sup>32</sup>. Y contrapone su idea de *fraternidad genérica* a la concepción de la fraternidad como relación entre miembros de un grupo cerrado, que afirman sus vínculos frente y contra los «otros». Es precisamente este tipo de «vínculo» que cohesiona al grupo frente y contra los otros, dice Sartre, lo que hace aparecer la violencia, que es lo contrario de la fraternidad<sup>33</sup>. Y es que, como he señalado más arriba, establecido así, el grupo se convierte en un «sujeto solipsista», en una identidad que se afirma por oposición a lo que considera su alteridad radical, encarnada en aquéllos que constituyen la «exterioridad» del grupo, los que no pertenecen a él. De modo que los integrantes de tales grupos limitan el reconocimiento de la «fraternidad» a quienes son sus miembros, y se oponen a «los otros», manteniendo y reforzando así el esquema de oposición «identidad *versus* alteridad» que genera la guerra, la violencia.

Para superar el escollo del solipsismo no es suficiente el argumento de que el «otro» aparece en la conciencia de «mirada-amenaza», que descubro en mi propio fluir de conciencia, como Sartre pretende en *L'être et le néant*. Ni son suficientes las relaciones sociales y políticas entre los hombres, tal como se exponen en la *Critique de la raison dialectique*. Sin embargo, la noción de «fraternidad» esbozada por el último Sartre puede permitirnos reconocer el hecho de la pluralidad de las conciencias sin que este hecho nos escandalice. Porque esta idea de *fraternidad* se basa en el hecho de que hay entre los hombres una relación originaria, existe una «especie» que es común a todos los hombres. Y es precisamente porque formamos parte de esta «especie», por lo que somos *conciencia*. De modo que el hecho de la conciencia, el hecho de su aparición, no sólo no excluye a los otros, sino que se deriva, precisamente, de la existencia de esa pluralidad, de esa comunidad genérica y ontológica de la que somos parte.

Quiero subrayar, finalmente, que cuando hablo de «pluralidad de conciencias» quiero decir, muy exactamente, «pluralidad de sujetos», pluralidad de *identidades*. Desde el *Sofista* de Platón sabemos que no hay «identidad» sin «alteridad», sin «diferencia». Pero no es este sentido de la alteridad lo que el concepto de fraternidad supera. Lo que posibilita la fundamentación de una moral de la solidaridad no es la desaparición del sujeto, ni siquiera entendida como el retorno a la conciencia impersonal de *La transcendence de l'Ego*, como algunos intérpretes de Sartre han pretendido<sup>34</sup>, sino el reconocimiento de la pluralidad de conciencias, o, lo que es lo mismo, de sujetos igualmente y en la misma medida libres, que es el reconocimiento del hecho de la *fraternidad*. Aceptar que existe esa comunidad genérica y ontológica entre «yo» y el «otro» significa, justamente, reconocer el derecho de la diferencia.

---

<sup>32</sup> *L'espoir maintenant*, p. 63.

<sup>33</sup> Cf. *Ibid.*, p. 64.

<sup>34</sup> Así lo pretenden, por ejemplo, L. Fretz, en *Het individualiteitsconcept in Sartres filosofie*, Delft, Delftse Univ. Pres, 1984, o G. Vidiella, en «Sartre y la ética: de la mala fe a la conversión moral», *Revista de Filosofía*, vol. IV, nº 2, Argentina, 1989.

Implica aceptar que, como yo, el otro es *sujeto*, y sujeto libre, creador de significados y sentidos. Aceptar la «pluralidad de identidades» implica el reconocimiento del derecho a la diferencia, que es lo mismo que el derecho a la libertad.

## 5. El miedo a la libertad

El concepto de «comunidad ontológica de las conciencias», fundamentado en el hecho de la comunidad genérica de los hombres que es el hecho de *fraternidad*, permite la definitiva superación del solipsismo *L'espoir maintenant*, y proporciona una base ontológica para la elaboración de una moral.

Pero el reconocimiento de que la libertad es una estructura de la conciencia, de toda conciencia –y, por lo tanto, también de la propia– es condición previa y necesaria para que pueda darse el reconocimiento de la libertad del «otro», el reconocimiento de toda libertad. Por eso la clave para que se realice la relación de *fraternidad* entre las conciencias como reconocimiento mutuo entre las libertades, estriba en la actitud de cada ser humano respecto al hecho de su propia libertad y su propia finitud. Depende, en última instancia, del miedo a la libertad y su rechazo, o de la asunción de la libertad, que equivale a la asunción de nuestra condición óntica. Sin la asunción de la propia libertad y facticidad por parte de cada conciencia –lo que Sartre llama «autenticidad»– no es posible el reconocimiento y la aceptación de la libertad del «otro», puesto que en la «inautenticidad» se pretende negar, precisamente, el hecho de que la libertad es inevitable para el ser de la conciencia siendo éste, sin embargo, contingente.

Ocurre que la concepción del «Otro» como lo radicalmente distinto, como lo «opuesto» a nosotros mismos, nos resulta útil. Nos servimos del Otro, así entendido, para que encarne el Mal. Y es que, como escribía Sartre en *Saint Genet, comédien et martyr*, «el Mal es un concepto de uso externo. Nadie dirá de sí mismo: Yo quiero el Mal. Originalmente el mal, surgido del miedo que el hombre honesto (*l'honnête homme*) siente ante su libertad, es una proyección y una catarsis. Así, pues, es siempre objeto... El Mal, justamente, es lo Otro..., lo Otro que el Ser, lo Otro que el Bien, lo Otro que uno mismo»<sup>35</sup>. Esto resulta tranquilizador para quienes se niegan a asumir su propia libertad, esos «hombres honrados» como irónicamente llama Sartre aquí a los «inauténticos». El «Otro-como-mal» los libera de responsabilidad ante las consecuencias negativas de sus actos, y les ayuda además a ocultarse su propia contingencia y la del mundo. Necesitan al Otro como «buc emisaire», como chivo expiatorio de sus errores y del mal inevitable que es el hecho de su propia finitud y el de la finitud del mundo. En lugar de aceptar que existen en un mundo que es injustificable por sí mismo, sin fines absolutos, sin valores dados, un mundo en el que deben elegir libre pero necesariamente, en lugar de aceptar su propia libertad y la responsabilidad que ésta conlleva, buscan una causa, una personificación del Mal –el Otro, el que es «distinto de ellos mismos», el que ellos mismos «no

---

<sup>35</sup> *Saint Genet, comédien et martyr*, pp. 46-47, Paris, Gallimard, 1952.

son»— que los libere de su responsabilidad y de la angustia que les causa su inevitable libertad, la contingencia y la finitud de su ser.

Por eso entiendo que la verdadera raíz de la violencia es el miedo a la libertad. Cuando el violento ejerce su acción sobre el otro, está tratando de destruir la libertad ajena para poder realizar un mundo adecuado a la *inautenticidad* y compatible con ella. Esto es, un mundo hecho contra la libertad, destinado a negarla, a eliminarla, a alienarla. Y es que toda inautenticidad se sabe amenazada por la *autenticidad* del otro. Porque si la libertad existe, como pone de manifiesto la existencia de quienes la asumen en la autenticidad, la negación de la libertad por el inauténtico queda desmentida, invalidada. El miedo a la libertad de los otros, que está en el origen de la *violencia*, no es más que el producto del miedo a la propia libertad. Por eso la violencia no es fruto de la libertad auténtica, sino de la libertad que intenta negarse a sí misma, de mala fe, en la *inautenticidad*. Por el contrario, el reconocimiento y asunción de la propia libertad y la propia contingencia en que consiste la *autenticidad* no están vinculados a la violencia. Desde una concepción no solipsista de la conciencia como la que permite la noción de *fraternidad*, la asunción de la propia libertad en la autenticidad ha de conllevar el reconocimiento y la aceptación de la libertad del «Otro», el reconocimiento y la asunción de la libertad de toda realidad humana como miembro de la «comunidad ontológica» de las conciencias.

No obstante, la cuestión del «otro» como peligro para mi libertad suele plantearse como la supuesta oposición entre diversas libertades que, por el mero hecho de su diversidad, resultarían incompatibles. Y se deja de lado lo que, a mi entender, resulta verdaderamente decisivo, esto es: el conflicto entre quienes reconocen y asumen su libertad y su contingencia en una actitud de *autenticidad*, y quienes las niegan, por temor a la angustia, en la *inautenticidad*.

Y es que *autenticidad* e *inautenticidad* no sólo suponen, respectivamente, el reconocimiento o el intento de negación de la propia libertad y la de los otros. Además, hacen aparecer o bien un mundo que es conforme a la afirmación y realización de la libertad, o bien, por el contrario, un mundo de alienación y violencia, en el que se niega y se rechaza la libertad.

Sabemos que el *proyecto humano*, realizado en la acción, confiere un significado al mundo, creando utensilios y haciendo aparecer nuevas estructuras, según sus propios fines. Es en la *acción* donde radica la donación de sentido al mundo, como escribe Sartre en los *Cahiers pour une morale*: «No es en la contemplación como el ser se develará provisto de un sentido: es en el esfuerzo para que el hombre tenga un sentido, es decir, en la acción. Actuar es considerar que el fin es realizable, es decir, que será inscrito en el mundo. Luego, soportado por el ser. Actuar es establecer que el Ser tiene un sentido: a través de la instrumentalidad de la acción, el Ser se devela como provisto de sentido. Si la acción tiene éxito, el sentido queda inscrito»<sup>36</sup>. Por eso el proyecto hecho de *mala fe*, el proyecto del inauténtico, hace surgir un mundo que niega la libertad. Como negación que es de la libertad, este proyecto introduce en el mundo estructuras, utensilios, significaciones que niegan la libertad, que la rechazan, que la obstaculizan, que van contra ella. Y es que si

---

<sup>36</sup> *Cahiers pour une morale*, p. 502.

«hay» libertad –ya lo hemos visto– la mala fe del inauténtico es insostenible, y su desenmascaramiento resulta inevitable. Por eso el inauténtico, que niega y rechaza su propia libertad, confiere al mundo un significado que niega *toda* libertad. Un significado que, mediante la acción, se plasma en actitudes, formas de conducta, normas e instrumentos que están dirigidos a negar la libertad, a impedir-la: desde leyes que la niegan a instrumentos de tortura que pretenden anularla, pasando por todo tipo de opresión y toda forma de manipulación. Por el contrario, el proyecto hecho desde la autenticidad por quienes asumen su propia libertad, hace aparecer un «mundo- para-la-libertad». Un mundo cuyas estructuras son compatibles con la libertad. Un mundo en el que se asume y se reconoce el hecho de la libertad como propio de la realidad humana. El ser humano auténtico, aquél que asume su libertad sin temor, hace surgir un mundo donde los hombres son libres. Y así hace aparecer estructuras y significaciones tomando como base el reconocimiento de la libertad. Y los dirige a la afirmación y realización de toda libertad. El proyecto realizado desde el reconocimiento de la *libertad* como estructura óptica propia de la realidad humana, plasma y realiza en el mundo ese reconocimiento, lo materializa, hace aparecer utensilios, estructuras sociales y materiales acordes con él, compatibles y propiciadoras de la libertad humana. En otras palabras, hace aparecer un mundo «por» y «para» la libertad.

Para concluir, pese la brevedad de estas páginas y la complejidad del tema –en cuyo desarrollo se centra mi investigación actual, como he puesto de manifiesto al comienzo de este artículo–, creo que resulta patente que el verdadero conflicto no se plantea entre distintas libertades *asumidas* por distintos sujetos, es decir, entre la pluralidad de quienes mantienen una actitud de autenticidad, sino entre aquéllos que asumen la propia libertad –y con ella la propia contingencia, la propia injustificabilidad– y aquéllos que pretenden negarla de sí mismos y, de rechazo, de toda realidad humana, aquéllos que mantienen una actitud inauténtica. En otras palabras, el verdadero peligro para mi libertad no radica en la libertad del otro, sino en su inauténticidad. Me paraliza más el miedo del otro a su libertad, que su libertad, asumida, de elegir un proyecto distinto del mío. Es su miedo a la libertad lo que hace aparecer, mediante la acción en la que plasma su proyecto, un mundo que resultará incompatible con toda libertad.

Y es que, conviene no olvidarlo, así como desde otros planteamientos éticos, la libertad puede entenderse como un bien a conquistar, desde Sartre puede afirmarse que la libertad es un *factum*, es irrenunciable para el hombre, es una estructura de su ser. Lo que hay que conquistar es la valentía de asumirla en la autenticidad, junto con el reconocimiento de la facticidad, de la finitud. La libertad asumida permite el reconocimiento de la relación de «fraternidad» entre todos los hombres, y con ella, el reconocimiento de la pluralidad de libertades y la comprensión de la comunidad ontológica de las conciencias, que es la base a partir de la cual puede fundarse una «moral de la autenticidad» que sea una moral de la *solidaridad* y de la *libertad*.

Amparo ARIÑO VERDU  
Universidad de Valencia