

SARTRE O EL HUMANISMO IMPENSABLE¹.

Resumen.

El humanismo, como proyecto cultural de la burguesía cultural, que prometía la emancipación del hombre de todas sus sumisiones y alineaciones, se ha revelado ilusorio en la práctica. La ciencia, la técnica, la economía, a pesar de sus increíbles desarrollos y de sus éxitos –o tal vez por ellos- no han cumplido las expectativas de generar seres humanos autónomos, es decir, capaces de pensar por sí mismos y de determinar su voluntad conforme al deber racionalmente comprendido. Ese fracaso práctico tiene su expresión teórica en la filosofía, donde el humanismo, como ontología especial, en el marco de la filosofía moderna de la subjetividad, se revelaría pronto como impensable. La crisis de la razón práctica, y con ella la idea de subjetividad y de esencia humanas universales, han arrastrado consigo al ideal humanista y a la moral del deber. Esa larga batalla que hoy parece llegar a su fin tiene en Sartre un momento relevante, tal vez el último esfuerzo por pensar lo impensable: un humanismo sin esencia. Su fracaso parece abocarnos a una alternativa trágica: el nihilismo o el humanitarismo espontáneo e indoloro que describe Lipovetsky.

Abstract

Humanism as a cultural project of the cultural bourgeoisie, which promised people's emancipation of all their submissions and alignments, has proven to be illusory in practice. Science, technique and economy, in spite of their amazing development and success –or maybe just because of them- have not fulfilled the expectations of generating autonomous human beings, that is, of being able to think for themselves and to determine their will according to the duty rationally understood. This practical failure finds its theoretical expression in philosophy, where humanism, as a special ontology within the frame of the modern philosophy of subjectivity, soon appears as unthinkable. The crisis of practical reason, and with it the idea of a universal subjectivity and human essence, have dragged away the humanist ideal and the moral of duty. This long struggle, which nowadays appears to be coming to an end has a relevant exponent in Sartre, maybe the last effort

¹ Publicado en *Convivium* 17, Segona Sèrie (2004):121-148.

to think the unthinkable: humanism without essence. His failure seems to lead us to a tragic alternative: nihilism or the spontaneous and painless humanitarianism that Lipovetsky describes.

1. *Crisis del humanismo.*

En la segunda mitad del siglo XX el debate filosófico sobre el humanismo centra la mejor producción filosófica. Se trata de medio siglo en que la filosofía, fuertemente influenciada por las guerras mundiales y las metamorfosis del capitalismo, reabre de forma radical y definitiva el proceso a la ontología subjetivista que fundaba el humanismo. Se comienza, en los años 50, con el asalto heideggeriano: su idea de hombre como *Dasein* implica el rechazo de la concepción moderna de esencia humana como autonomía, conciencia y voluntad, que pasan a ser vistas como rostro de la técnica y del dominio. En los sesenta la opción antihumanista se consolida en los textos de Michel Foucault² y Louis Althusser³, inspirados en la etnología de Claude Lévi-Strauss⁴, que apuestan con fuerza por reducir la subjetividad a las estructuras duras, económicas, políticas, epistemológicas. En los 70, Gilles Deleuze⁵ y Félix Guattari⁶ convierten a los seres humanos en “máquinas delirantes” atravesadas por el deseo, tal que los individuos, sin conciencia y voluntad propias, devienen meros nudos en un universo rizomático; los hombres son pensados como sujeto extraño, sin identidad fija, sustancia proteica y errante sobre los cuerpos y los órganos. En fin, en los ochenta autores como Giles Lipovetsky⁷ describen al individuo contemporáneo en un espacio flotante, sin fijación ni referencia, pura disponibilidad, adaptado a la aceleración de las combinaciones, sometido a la fluidez de los acontecimientos,

² M. Foucault, *Las palabras y las cosas* (1966). México, Siglo XXI, 1974.

³ L. Althusser, *La revolución teórica de Marx* (1965). México, Siglo XXI, 1967.

⁴ Cl. Lévy-Strauss, *El pensamiento salvaje* (1962). México, FCE, 1964.

⁵ G. Deleuze, *Lógica del sentido* (1969). Barcelona, Paidós, 1984; y *Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia* (1972). Barcelona, Paidós, 1995.

⁶ G. Deleuze y F. Guattari, *Mil mesetas* (1980). Valencia, Pre-textos, 1994.

⁷ G. Lipovetsky, *La era del vacío* (1983). Barcelona, Anagrama, 1996.

abocado a un horizonte indeterminado, viviendo su finitud como mera inmediatez. Podíamos añadir a la lista otros asaltos como los protagonizados por las distintas familias contextualistas, de los juegos de lenguaje de Wittgenstein al comunitarismo de Charles Taylor⁸ y Michael Walzer⁹, o a los pragmatistas filorortyanos que recopilan las mil maneras de disolver la subjetividad en la contingencia¹⁰. Pero no vale la pena sumar nombres al inventario, que ni se pretende exhaustivo ni necesita serlo, sirviendo sólo para poner de relieve que la filosofía contemporánea ha sido en gran medida un esfuerzo por mostrar la imposibilidad teórica del humanismo, –de su imposibilidad práctica ya se ha encargado con éxito la sociedad capitalista.

Esta historia tiene aún muchas e importantes páginas por escribir, especialmente las que pongan de relieve cómo el humanismo, proyecto cultural de la burguesía en su construcción de una sociedad capitalista, entra en crisis –como la misma clase burguesa- en la fase actual del capitalismo del consumo; y de forma particular el papel que en ese cambio ha correspondido a la filosofía contemporánea, obsesionada con la crisis de la razón práctica e incitando abierta o indirectamente a la deserción política de la filosofía. Y en ella deberán estar presente los disidentes, es decir, los esfuerzos por salvar el humanismo, aunque sea metamorfoseando sus presupuestos para inmunizarlos a las críticas filosóficas y políticas. Porque, si bien es cierto que la historia del humanismo teórico, especialmente de su argumentación ontológica, es la historia de una prolongada derrota¹¹, no han faltado en ella páginas brillantes, desde Jean Paul Sartre¹² y M. Merleau-Ponty¹³ a Emmanuel Levinas¹⁴, A. Renaut¹⁵ y Luc Ferry¹⁶, que merecen

⁸ Ch. Taylor, *Los fundamentos del yo*. Barcelona, Paidós, 1996.

⁹ M. Walzer, *Las esferas de la justicia*. México, FCE, 1993.

¹⁰ Ver J. P. Cometí (comp.), *Lire Rorty: le pragmatisme et ses conséquences*. Combas, L'Éclat (Lire les philosophies, 3), 1992.

¹¹ Alain Finkielkraut, *L'Humanité perdue*. París, Seuil, 1996.

¹² J. P. Sartre, *Crítica de la razón dialéctica* (1960). Buenos Aires, Losada, 1963.

¹³ M. Merleau-Ponty, *Humanismo y terror* (1947). ¿?????

ser recordadas. Aquí nos centraremos en Sartre, en su proyecto de humanismo existencialista, a nuestro entender el último y estéril esfuerzo gigante de salvar al hombre de sí mismo. La suya es una posición trágica, al hilo de la conciencia de culpa extendida en la inmediata postguerra, que tiene como fondo el horror y la barbarie de la guerra y del nazismo, así como el miedo a descubrir en los mismos la firma de la naturaleza humana. Porque la barbarie puede ser pensada como perversión del humanismo: el hombre en busca de una falsa esencia; o como la ignorancia del mismo: el hombre sin compromiso con los otros o consigo mismo. ¿No fueron la tolerancia, la inhibición, la indiferencia o el pragmatismo cómplices del horror?

2. *Dificultades ontológicas del proyecto humanista.*

Seguramente no resulta una impostura afirmar que la modernidad, en su dimensión filosófica, es ante todo el esfuerzo por pensar el impensable proyecto humanista; un proyecto de enorme fuerza y eficacia ideológica, pero que siempre presentó problemas de fundamentación, en un tiempo en que la filosofía aún creía en ella, y sospechas de ocultar tras lo universal el despotismo de un particular (las críticas de románticos y marxistas por testimonio).

Comúnmente se acepta que el humanismo se concreta, en el ámbito ontológico, en una filosofía de la subjetividad. Esta subjetivización se expresa en todos los lugares de la representación: en el espacio del derecho aparece como positivismo jurídico y concepción subjetiva de los derechos; en el plano ético se instaura como moral prescriptiva de los derechos del hombre que consagra su función legisladora; y en el político se revela en la concepción contractualista del Estado democrático liberal. El proyecto humanista, por tanto, define una cultura subjetivizada, o sea, un mundo humanizado, hecho y legitimado por y para el

¹⁴ E. Levinas, *Humanisme de l'autre homme*. París, Livre de Poche, 1987.

¹⁵ A. Renaut, *L'ère de l'individu*. París, Gallimard, 1989.

¹⁶ L. Ferry, *L'Homme.-Dieu*. París, Grasset, 1996.

hombre-sujeto, que así puede sentirse liberado de los límites y sumisión a la trascendencia y autor responsable, si no del mundo *en sí*, al menos de la representación del mundo, del mundo como representación, del mundo *para sí*.

La filosofía de la subjetividad parece a primera vista un ámbito apropiado para definir el proyecto cultural humanista pensado como instauración del hombre sujeto; la “muerte de Dios”, la renuncia a cualquier forma de trascendencia, era pensada como condición de posibilidad del humanismo. Ahora bien, en cuanto profundicemos en las implicaciones ontológicas las cosas se complican. La subjetivización radical del lo real, la inmanencia absoluta, la abolición de todo límite exterior, el rechazo de cualquier residuo de objetividad, no son fáciles de articular en un proyecto que habla de un sujeto autor y dueño de sí, autónomo, de una naturaleza o esencia común a la especie, de un modelo universal de hombre. Por decirlo de forma simplificada, el humanismo, en tanto que pretendía ser una filosofía del individuo y del hombre¹⁷, un individualismo ontológico y un universalismo de la esencia, encerraba contradicciones irresolubles.

De todas formas, el proyecto humanista no era sólo filosófico, sino cultural y político. En su versión ideológica más generalizada, el humanismo podía prescindir de las exigencias ontológicas y poner el énfasis en ideas más sugestivas y menos exigentes de coherencia, como la proclamación efectiva de la dignidad del hombre, la ruptura con las determinaciones teológicas o naturales que implicaran su subordinación, el reconocimiento de su conciencia como único tribunal moral y de su razón como único juez de su voluntad, la afirmación de su poder y legitimidad para transformar el mundo, construir su ciudad y decidir su destino, en definitiva, un conjunto de ideas morales que articulaban con éxito el culto a la diferencia y el reconocimiento de los otros como iguales, la legitimidad del interés personal y el carácter sagrado de la moral del deber con uno mismo y con la colectividad. Es decir, en su versión político cultural vulgarizada, la que

¹⁷ Ver J. M. Bermudo, “Política para hombres, política para individuos”, en *Filosofía y Globalización*. Medellín, Universidad Pontificia Bolivariana, 2003, 35-66.

realmente tenía efectos prácticos, el humanismo disfrazaba sus contradicciones profundas, pues no respetaba la inmanencia absoluta y reconocía la objetividad de lo real, incluso su trascendencia, aunque no ya como instancias ontoteológicas sagradas que respetar y obedecer con sumisión, sino como obstáculos parcialmente controlables, dominables y transformables; incluso podía admitir cierta trascendencia de las reglas y principios morales, aunque no ya como formas absolutamente *a priori*, sino como trascendentales históricos, con origen humano pero con una persistencia que equivalía a objetividad. O sea, en la concepción generalizada del humanismo la subjetivización no implicaba el fin del dualismo sino una reformulación de la relación entre el sujeto y el objeto, entre el hombre y el mundo.

Es a esa visión del humanismo a la que se refiere E. Cassirer, considerándolo una concepción moderna de la relación entre el sujeto y el objeto, tal que la dignidad del primero no deriva de su rango como parte del todo jerarquizado (su situación objetiva) sino de su capacidad para oponerse al objeto, para imponer al mismo valores propios¹⁸. Cassirer ha destacado dos rasgos de esta nueva ontología del ser humano que debemos recordar: la libertad como creatividad y la objetividad como obstáculo. De la misma resulta una idea de hombre que diseña su destino sin barreras metafísicas, creador de la idea de sí y de su historia, que lucha por realizarse en un mundo que le trasciende, que le pone *límites* pero no *determinaciones*, que ejerce resistencias pero no impone esencias; o sea, una idea del hombre que pone en escena una subjetividad en territorio inhóspito, humanizable pero no totalmente reducible.

Este humanismo de la dignidad del hombre, conciliable con el cristianismo, compatible con la trascendencia del mundo natural e incluso con cierta idea de Dios, bien articulado sobre un universo de ideas platónicas, es el que arraigó en la conciencia social, el que cuajó como ideología orgánica. La ciencia y la técnica impulsaban a los hombres a creerse capaces de controlar y dominar el mundo, y

¹⁸ E. Cassirer, *Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento*. Buenos aires, Emecé, 1951.

veían en ello su humanización. El conocimiento moral y estético eran pensados como artes suficientes para dominar el propio cuerpo, lo que permitía soñar con hombres humanizados; la ciencia de la historia proporcionaba el poder de construir y guiar la cultura y, por mediación de la educación, forjaba el sueño de la liberación y perfección humanas a través del conocimiento, que al mismo tiempo hace a los hombres más poderosos y más justos, más independientes y más virtuosos. Cuando Voltaire, no sin cierto cinismo, reivindicaba la filosofía como guía de la gente honesta, al tiempo que reservaba y proponía la religión como medio alternativo de control moral para el vulgo, expresaba la tensión del cambio de culturas: la del deber ante lo sagrado (fundada en el temor a lo otro) como única forma de control de la canalla, y la del deber ante la razón (fundada en la convicción propia) como suficiente para la gente ilustrada, capaz de encontrar sentido a su vida y poner límites y fin a sus acciones.

El optimismo moderno en la conquista del mundo generará un discurso humanista cuyos excesos resultarán trágicos. En su más bella expresión literaria se presenta como el triunfo definitivo de Prometeo sobre los dioses, que escenifica la necesidad que tiene el hombre de la muerte de Dios. El humanismo llegaba a ser vivido como recuperación por el hombre de todos aquellos poderes alienados por ignorancia en la divinidad. La idea humanista radical del hombre sitúa a éste como *autor* (de sus acciones, de sus representaciones, de su voluntad, de su biografía, del derecho, de la cultura, de la historia y del orden social) y como *fuentes de legitimación* (epistemológica, moral y estética). La verdad, la virtud, el valor, el deber, dejan de ser leídos en los textos revelados, en el libro de la naturaleza, en el relato de la tradición o en el precepto de la autoridad, para ser escuchados en la voz de la conciencia y de la razón. Lo *en sí* sigue existiendo en la trascendencia, pero mudo, como límite o frontera, esperando el nuevo zarpazo conquistador de la subjetividad; y, en el fervor de la conquista, los hombres acaban sintiéndose dueños y creadores del *mundo humano*, claro arrancado a los demonios de la selva, verdadero mundo frente a lo otro, *en sí*, no humano. Y como la filosofía sospechaba con razón que cualquier residuo de trascendencia era una

amenaza de negación del hombre-sujeto, en su delirio prometeico de inmanencia absoluta llegaría a la máxima subjetivización de lo real, concretado en la idea de *mundo como representación*, que permite la ficción del hombre demiurgo.

De todas formas, el triunfo práctico del discurso humanista no podía ocultar sus borrosas fronteras ontológicas. Poner la moral como voz de la conciencia y de la razón servía para subrayar su origen humano, exigencia humanista; como, al mismo tiempo, se afirmaban su trascendencia y universalidad irrenunciables, había que presuponer una naturaleza humana común, una razón que piensa autónomamente pero, al mismo tiempo, coincide en sus prescripciones; en definitiva, hay que presuponer una voluntad general o un sujeto trascendental. La filosofía no tardará en poner reparos a esas figuras de la universalidad de la esencia: en lo teórico, por implicar formas enmascaradas de regreso a la trascendencia y, por tanto, al teologismo; en lo práctico, porque el universalismo niega las diferencias culturales y actúa despóticamente sometiendo a los individuos y a los pueblos a formas que destruyen su individualidad. Y no tardaría, tampoco, en argumentar que cualquier moral del deber, si realmente son de origen humano, no debe cristalizar en prescripciones universales y fijas que disciplinen el cuerpo y el alma, que impliquen la alineación de la voluntad individual, sino en convenciones relativizadas, siempre provisionales y reversibles, fragmentadas, sometidas a las contingencias y los acontecimientos. Se abriría así un largo proceso a la idea de humanismo (asaltos a la razón práctica, a la idea de sujeto, a la servidumbre del *logos*), mil veces redescritos en nuestros días, pero susceptible aún, como hemos dicho, de un relato menos internalista y más en relación con el nuevo individuo que necesita el capitalismo consumista.

Pensar el Hombre-Dios es el secreto e imposible anhelo del humanismo¹⁹. Heidegger ha subrayado que el humanismo culmina la desteologización del

¹⁹ Luc Ferry ha puesto todo su empeño en mostrar que “el Hombre-Dios” no sólo es pensable, sino la figura que mejor interpreta los síntomas de la moral contemporánea, centrada en la bioética y el humanitarismo, o sea, en la sacralización del propio cuerpo y el de los otros (Cf., *L’Homme-Dieu*. Edic. cit.). Pero la debilidad de sus argumentos se ponen de relieve en su debate con André

pensamiento y la desdivinización (*Entgötterung*) del mundo y realiza la sustitución radical y exhaustiva de Dios por el hombre en la representación filosófica. Pero una cosa es la ruptura con los dioses (al menos en el espacio público y del pensamiento), vivir sin ellos, y otra muy distinta la usurpación de sus poderes, la divinización del hombre. En el pensamiento teológico Dios aparece adornado de dos poderes paradigmáticos, la omnisciencia y la omnipotencia, que constituyen la esencia del autor. Pero ni el pensamiento renacentista, ni el moderno, tuvieron la osadía de dotar idealmente al hombre con esos atributos²⁰.

El humanismo, por tanto, en la medida en que no podía prescindir de la trascendencia del mundo, no podía fingir la sustitución de Dios por el hombre. La “muerte de Dios” no garantizaba la divinización del hombre. El culto de la filosofía humanista a la subjetividad no permite, salvo ilusión, pensar el sujeto como omnisciente y omnipotente; sólo consiente una representación del mismo en lucha creadora constante contra una objetividad que se resiste y actúa como límite, como el forcejeo del *actor* creativo y libre con el guión del *autor*. Serán necesarias muchas décadas y mucha ficción para que la filosofía pueda declarar el mundo como mera representación, la verdad como convención, el lenguaje como invención y el valor como deseo. Pero cuando llega ese momento, en el pragmatismo contemporáneo, y cuando por fin parece que la filosofía eliminó los últimos obstáculos a la subjetivización del mundo implicada en el proyecto humanista, el acontecimiento se vive paradójicamente como puesta en crisis del proyecto humanista; cuando se asume con coherencia la muerte de Dios, en el

Comte-Sponville (Cf. A. Comte-Sponville y L. Ferry, *La sagesse des Modernes*. París, Éditions Robert Laffont, 1998).

²⁰ El napolitano Vico, que tanto empeño puso en realizar la dignidad del hombre, gracias a su principio del *verum-factum*, contrapuesto al *cogito, ergo sum* cartesiano, conseguía igualar al hombre en saber y poder con Dios, pero sólo en ámbitos limitados del ser: en el mundo de la matemática, la moral y la historia, de los cuales era autor. La diferencia en dignidad permanecía, pues el mundo natural se revelaba como obstáculo y límite al conocimiento y al poder humanos, solo transparente a su autor (Ver J. M. Bermudo, “Del *verum-factum* al *verum-certum*” I y II, en *Convivium* 1 (1990): 79-104, y *Convivium* 2 (1991): 29-58).

mismo acto hay que sumir la muerte del Hombre²¹. En otras palabras, la ontología (o no ontología) que permitiría pensar el humanismo moderno es una ontología que no puede reconocer el hombre²².

3. *El problema de la esencia.*

Nuestra tesis sobre la imposibilidad del proyecto teórico del humanismo se apoya especialmente en el problema de la esencia, en concreto, en las dificultades para pensar al hombre como autor de su esencia. Y, bien mirado, en esta dificultad se juega el sentido del humanismo, pues todo su poder de seducción radica en el sueño del hombre de sentirse autor de sí mismo. Trataremos aquí de plantear frontalmente la cuestión de la posibilidad de pensar una vida absolutamente humanizada, es decir, sin límites y determinaciones exteriores, sin ningún recurso a la trascendencia; de pensar el hombre como ser autónomo, capaz de determinar su voluntad, de elegir libremente sus objetivos, y de ser absolutamente dueño de su destino.

Por muy obvia que hoy resulte la deseabilidad de esta utopía, se trata de una exigencia exótica de la cultura humanista, ausente tanto en las visiones deterministas, teológicas o cosmológicas de la antigüedad y la edad media como en las representaciones naturalistas, biológicas, o estructuralistas de la ciencia y cultura contemporáneas. Por tanto, la voluntad humanista ha sobrevivido en un medio inhóspito, pues la ciencia y la tecnología con que se ilustra el poder casi divino del hombre responden a ontologías antihumanistas; y el capitalismo, cuyo poder de individualización y emancipación en su etapa burguesa aportaba credibilidad a la idea humanista, no oculta hoy, en su fase consumista de la sociedad mass-mediática, su esencia antihumana. Curiosamente la voluntad

²¹ Es, en el fondo, la tesis de M. Foucault "Donde se habla, el hombre no existe" (M. Foucault, "L'Homme est-il mort?", en *Ars*, 15 junio 1966).

²² A. Renaut habla de una "deriva individualista del humanismo" (*L'ère de l'individu*. Edic. cit., 57); pero a nuestro entender el individualismo moderno es ontológicamente antihumanista; lo que no impide que pueda adherirse una ética humanitarista.

humanista, fragmentada y discontinua, sobrevive en ese medio hostil, en los intersticios culturales y los pliegues morales de la conciencia contemporánea.

Suele atribuirse al Renacimiento el mérito de haber puesto en marcha el proyecto humanista, ese juego prometeico ambiguo contra los dioses, no sabemos muy bien si para recuperar la humanidad con la emancipación o para robarles la divinidad con la victoria. En todo caso el mito alude al carácter heroico y quimérico del proyecto humanista, problemático como toda rebelión contra los dioses, de los que no se puede prescindir mientras no seamos realmente humanos, y trágico como toda batalla condenada a la derrota, en la que estaba en juego la posibilidad misma de la humanidad. El afortunado texto *De hominis dignitate*, de Pico della Mirandola, que fija la primera descripción del hombre como sujeto autónomo autor de su destino, revela la paradoja del pensamiento humanista: el hombre que aspirará a sustituir a Dios es creado por este, de quien recibe incluso el poder de rebelarse contra él; recibe una naturaleza indeterminada y la autonomía para decidir su determinación, para elegir su ser: "No te dimos ningún puesto fijo, ni una faz propia, ni un oficio peculiar, ¡oh Adán!, para que el puesto, la imagen y los empleos que desees para ti los tengas y poseas por tu propia decisión y elección. Para los demás, una naturaleza contraía dentro de ciertas leyes que les hemos prescrito. Tú, no sometido a ningún angosto cauce, definirás tu naturaleza según tu propio arbitrio, al que te entregué. Te coloqué en el centro del mundo para que volvieras más cómodamente tu vista a tu alrededor y miraras todo lo que hay en este mundo. Ni celeste ni terrestre te hicimos, ni inmortal ni mortal, para que tú mismo, como modelador y escultor de ti mismo, más a tu gusto y honra, te forjes la forma que prefieras para ti. Podrás degenerar a lo inferior, con los brutos; podrás realizarte a la par de las cosas divinas, por tu misma decisión"²³.

Pico, en los severos límites del humanismo cristiano, elogia la sin par generosidad de Dios y la dicha del hombre, "al que le fue dado tener lo que deseara y ser lo que quisiera". Mientras que los animales fueron sometidos en la

²³ Pico della Mirandola, *De la dignidad del hombre*. Madrid, Editora Nacional, 1984, págs. 104-105.

creación a una rigurosa determinación biológica, que los mantiene en circuitos naturales inflexibles, el hombre recibió toda clase de semillas o potencialidades, teniendo en sus manos su desarrollo cultural y moral, el poder de conocer los lugares y elegir uno para él, cerca de los brutos o de los ángeles. Pero Pico no puede ir más allá del humanismo cristiano, que es un humanismo de la trascendencia de la esencia, en cuyo escenario el mundo aparece perfectamente determinado, con sus lugares bien ordenados y jerarquizados, con un mapa moral preciso; la única indeterminación afecta al ser del individuo, a la naturaleza humana –no a su esencia, bien definida por un lugar en el mapa-, donde la libertad permite elegir entre el bien y el mal. Pico no tiene dudas, como enseguida muestra en su texto, de lo que el hombre *debe elegir*; su esencia está bien definida entre los coros angélicos de serafines, querubines y tronos. Libertad, por tanto, para elegir el camino del bien o el del mal, para hacer de sí mismo un verdadero hombre o quedarse en compañía de las bestias, pero no para trazar el mapa de lo bueno y lo malo; poder para conocer y realizar su esencia, pero no para elegirla. La libertad queda acotada al campo de la estrategia, pero no al de la creación, ni del mundo natural ni del moral; el hombre, a diferencia de las especies animales, no está ontológicamente obligado a querer lo que quiere, pero sí moralmente. Puede preferir, en el ejemplo de Mill, un cerdo satisfecho a Sócrates insatisfecho; pero si opta por el cerdo deviene un cerdo y no un hombre. El máximo poder de Dios, el de distribuir el valor, no le fue dado.

Pero una esencia trascendente del hombre será pensada por la filosofía del siglo XX como un pseudo humanismo, pues condena al hombre a una vida inesencial, dedicada a perseguir un ideal dictado desde fuera de él mismo. Es la célebre tesis de Heidegger, en su *Carta sobre el humanismo* (1946)²⁴, donde lo define como la representación del hombre en busca de su esencia, siendo ontológicamente indiferente –aunque no ética o políticamente- que esta esencia sea la *virtus* romana, la *paideia* griega, o la renacentista *eruditio et institutio in*

²⁴ M. Heidegger, *Carta sobre el humanismo*. Madrid, Taurus, 1970.

*bonas artes*²⁵. Los distintos contenidos diferencian distintos ideales prácticos, pero siempre dentro de la misma matriz: la representación del hombre subordinado a algo exterior y ajeno. Y, sea cual fuere la bondad del ideal, es irrelevante ante la intrínseca maldad de la matriz, pues un ser subordinado a una moral exterior es necesariamente un ser condenado a disciplinar su cuerpo y su alma, a dominar el mundo y la vida, conforme las prescripciones de ese ideal; es un ser condenado a negarse para devenir otro. O sea, la exterioridad de la esencia es el síntoma de una existencia devenida técnica. Un proyecto como el humanista, en el que se encarga al hombre real que discipline su cuerpo y su alma para autoconstruirse conforme a un ideal que le trasciende, es un proyecto cuya esencia es la violencia. Por eso Heidegger podrá decir que el humanismo es el rostro ideal de la técnica, el embellecimiento de la acción humana como control y dominio. Abre así la puerta de una reflexión conscientemente *antihumanista*²⁶, tanto por razones teóricas cuanto porque entienden que el humanismo de la esencia es el enemigo del hombre real; tanto porque es impensable cuanto porque implica la tiranía de lo universal.

La denuncia del humanismo por su imposibilidad teórica y su perversidad práctica será en buena parte el camino recorrido por la deriva postheideggeriana, con la pérdida definitiva de la subjetividad²⁷. La metáfora foucaultiana de la “muerte del Hombre” parecía culminar ese camino, en cuyos meandros se habían ido escupiendo los restos de trascendencia y de trascendentalidad en los que se mantenía la idea humanista del hombre. La deconstrucción de las figuras del

²⁵ Para Heidegger es ese mismo modelo clásico de humanismo romano el que reaparece en el renacimiento (*renascentia modernitatis*), siempre ligado a la formación del hombre en disciplinas y artes clásicas.

²⁶ Dejamos de lado el problema de si realmente la propuesta heideggeriana puede considerarse, como él dice de forma ocasional y anecdótica, un “humanismo en sentido eminentísimo” (*Carta sobre el humanismo*. Edic. cit., 40). Su evolución posterior y su herencia caen del lado del antihumanismo teórico.

²⁷ Ver C. Delacampagne, *La philosophie politique aujourd'hui*. París, Seuil, 2000; A. Renaut, *Les philosophies politiques contemporaines* Vol. 5. París, Calmann-Lévy, 1999; y L. Ferry y A. Renaut, *Heidegger et les Modernes*. París, Grasset, 1988.

sujeto y del autor parece culminar la tesis weberiana de la irracionalidad de la opción de valor²⁸ y la transmutación de la razón práctica en razón instrumental contra la cual se debatiera M. Horkheimer²⁹. Pero faltaba una nueva etapa, en la que desaparece el tono trágico, e incluso la agresividad de la crítica, en la que el fin del humanismo se enuncia en los tonos pragmatistas e indiferentes de la postmodernidad³⁰, donde el mal desaparece al ser cambiado de nombre, al ser redescrito en un nuevo juego de lenguaje; donde la muerte e Dios y la muerte del Hombre son compensadas por el nacimiento del individuo sin esencia, sumido en la finitud de su contingencia, capaz de sentimientos benevolentes, humanitaristas, cuya ausencia no implica culpa porque no están prescritos como deberes³¹.

4. Sartre, el humanismo sin esencia.

En ese largo trayecto hacia el antihumanismo teórico, desembocadura obligada de la crisis de la razón práctica, no faltan filosofías que se resisten a la derrota. Creemos que entre ellas destaca la posición de Sartre, tal vez el último esfuerzo por salvar el humanismo, y tal vez esfuerzo trágico, pues lejos de salvar la esperanza puso definitivamente en evidencia su imposibilidad. Sartre, siglos después de Pico y consciente de las últimas derivas de la filosofía, asume la imposibilidad de defender el humanismo de la esencia, jugándose la última esperanza en la posibilidad de pensar un humanismo sin esencia. En su opúsculo *El existencialismo es un humanismo*³² se propone este tan audaz como desesperado proyecto, sin sospechar que se convertiría en el mejor cómplice de su enemigo. Lamentablemente ligado a una doctrina efímera como el existencialismo,

²⁸ M. Weber, *El político y el científico*. Madrid, Alianza, 1993. Recoge dos conferencias de títulos *Wissenschaft als Beruf* (La ciencia como profesión), y *Politik als Beruf* (La política como profesión).

²⁹ M. Horkheimer, *Teoría tradicional y teoría crítica*. Barcelona, Paidós, 2000.

³⁰ Ver R. Rorty, *Filosofía y futuro*. Barcelona, Gedisa, 2000.

³¹ Una excelente descripción de esta vida inesencial se encuentra en G. Lipovetsky, *El crepúsculo del deber. La ética indolora de los tiempos democráticos*. Barcelona, Anagrama, 2002.

³² J. P. Sartre, *El existencialismo es un humanismo*. Barcelona, Orbis, 1984.

no se ha destacado suficientemente que el texto constituye una de las páginas más brillantes de la historia del humanismo, en un momento en que el estructuralismo y el cientificismo, disolviendo la subjetividad, contribuían a consolar las conciencias permitiendo al hombre verse inocente en el mundo. En la pluma de Sartre, la vieja tesis "*El hombre no tiene otro legislador que él mismo*", condición de un humanismo real, de un hombre realmente emancipado de la trascendencia, lejos de enunciar la impunidad pone al ser humano ante una terrible responsabilidad universal; liberado el hombre de sus deberes con Dios, con el mundo, con los otros y consigo mismo, lejos de conquistar la espontaneidad asume un compromiso infinito con todos ellos, con la existencia: compromiso que no es, como suele creerse, el de elegir una manera de ser, sino el de distribuir el valor. No es ya el riesgo de equivocarse al decidir qué queremos ser, preocupación que pertenecería aún a la matriz del humanismo moderno, sino la terrible responsabilidad de poner el valor, pues al elegir el ser (lo que queremos ser) investimos de valor esta figura.

4.1. *La epistemología fenomenológica.*

El texto sartreano sobre el humanismo es, sin duda, provocado por la sospecha de culpa que prende en la conciencia de los intelectuales que han sido testimonios, y quién sabe si cómplices, de una guerra inimaginable, la más espantosa de la historia, avalada por el hecho del holocausto y por las dos primeras bombas atómicas. Pero el contenido del texto sólo puede entenderse a la luz de una epistemología fenomenológica, de herencia husserliana, que Sartre había ido tejiendo en sus textos anteriores³³. En ellos, aparte de desarrollar los tópicos fenomenológicos (indistinción entre ser y fenómeno, entre sujeto y objeto, entre exterior e interior, y ardiente rechazo de lo abstracto e idealista para buscar lo concreto), aparece la preocupación sartreana por situarse en un nivel prerreflexivo

³³ Entre ellos *La trascendencia del ego* (que aunque publicado en 1946 lo fue elaborando desde el 1934), *La imaginación* (1936), *Esbozo de una teoría de las emociones* (1939), *Lo imaginario* (1940) y el imponente texto de *El ser y la nada* (1943).

para pensar la génesis de la consciencia y del yo, para describir la génesis de las representaciones y de los significados desde antes de la consciencia, en ese nivel confuso y oscuro de lo emocional, de lo imaginario, de lo aún no-yo.

Simplificando al máximo podríamos decir que, según ese primer Sartre, la conciencia es un fruto dramático de una vida preconsciente, y que ese dramatismo se extiende a su propia evolución. Describe su aparición y génesis en la dialéctica entre el *en-sí* y el *para-sí* que se juega en el terreno oscuro de la vida. Estos términos no significan *lo otro* y *lo mismo*, no refieren a la lucha de la subjetividad frente a una trascendencia que se le resiste; en Sartre *en-sí* y *para-sí* son términos de la conciencia, pues cada uno de sus actos es un movimiento o acción del *para-sí*, un momento del Yo; pero, a la vez, en cuanto ese elemento de conciencia, casi pura intencionalidad, es convertido en concepto, en representación del mundo, en instrumento de la acción, deviene *en-sí*, o sea, espíritu cristalizado, cosificado, objetivado. En otras palabras, el Yo o sujeto una y otra vez cae en la alineación, se objetiviza; la dialéctica entre el *en-sí* y el *para-sí* es la vida misma de la conciencia, oscilando entre ambos momentos, entre su alineación u objetivación y su individuación o subjetivación. Sujeto y objeto, en lugar de ser exteriores, son momentos de la vida misma de la conciencia, en constante lucha por no caer en la cosificación (en la cultura, en las tradiciones, en las teorías científicas, en las diversas maneras de representarse el mundo). De ahí el carácter trágico de la conciencia, del yo, que no sólo está enfrentado a un mundo natural que se le resiste, sino que está constantemente amenazado por su propias creaciones, por su inevitable cristalización en su *en-sí*. Desde donde se comprende la llamada sartreana a salir de sí (del *en sí*), a proyectarse, a rebelarse contra cualquier tradición, cultural o código de valores, a negarse a sí mismo cualquier forma o esencia definitiva. En esa rebelión le va al yo su propia existencia como eterna lucha por un *para-sí* imposible.

Desde semejante posición ontológica se comprenden las preocupaciones existencialistas (la náusea, la angustia, la mala fe). Pero, sobre todo, se comprende

bien el sentido de la “nada”. Porque, en el fondo, la nada pasa a ser el fin del yo: no ser nada es una manera de decir no caer en el *en-sí*, no instalarse en ninguna teoría, tradición o cultura, apostar por la constante negación. Ahora bien, esta lucha por la nada, por la constante negación o, en términos ontológicos, “nadificación” del ser, sólo se justifica como voluntad de *para-sí*, que no puede ser voluntad de algo, por lo que se condena, en el peculiar vocabulario sartreano, a ser mera voluntad de nada. De ahí las paradojas en las que se enreda el discurso sartreano, y que el mismo Sartre cultiva como si sospechara que cualquier solución a las mismas es recaer en la escisión trascendental.

Sartre insiste en que el ser humano está en el mundo pero no mero *ser-ahí*, idéntico a sí mismo; y tampoco como una esencia potencial preexistente y a realizar, como un plan; es decir, su ser en el mundo no es ni como *naturaleza* ni como *esencia*³⁴. El ser humano es un “proyecto arrojado” en el mundo, un ser-ahí abierto, por un lado obligado a actuar para vivir y sobrevivir (libertad) y por otro condenado a actuar sin luz que le ilumine. Por eso insistirá en que existir es proyectarse, inventarse, elegir y elegirse; existir es actuar sin ideal o modelo que imitar, sin criterios desde donde decidir. Y por eso, y sólo por eso, la esencia de la existencia es la libertad, o sea, la no-esencia, la no-definición, la indefinición.

Nótese que la libertad que Sartre pone como (no)esencia del hombre refiere al yo, al *para-sí*; y que, por tanto, no significa una libertad metafísica, la propia de un sujeto liberado del objeto (un hombre liberado del mundo), sino la libertad de la conciencia en su génesis dialéctica. El *en-sí* impone siempre la caída irremediable, la tentación o amenaza de no ser, de vida inauténtica, que sigue criterios o normas fijadas por los otros o por nuestro yo de ayer. En la figura del hombre como “proyecto arrojado” se recoge esta idea: en tanto que proyecto la existencia humana es posibilidad, libertad, apertura al *para-sí*; en tanto que arrojado, refiere a la ausencia de necesidad o razón, a la facticidad sin sentido, a la contingencia, es

³⁴ Somos conscientes que esta distinción entre naturaleza y esencia es cuestionable, y que no faltan ejemplos históricos que avalarían su identidad. Pero aquí no tematizamos este problema, y la distinción simplemente tiene pretensiones analíticas.

decir, a un hombre embarcado en el mundo en un viaje que no ha elegido. O sea, el hombre no es autor o proyectista del mundo o de la historia, siempre es arrojado a ella en marcha; pero el trayecto no está cerrado, está abierto a la acción humana. Es lo que Sartre recoge en la idea del hombre como “ser situado y libre”: situado, en tanto que no elige el origen de sus actos, arrojado en el ser que no depende de él, entre los otros, en una historia que nunca será obra suya, sin por tanto poder devenir nunca Dios; libre, o con capacidad de trascendencia, pues el sentido del mundo o de la historia no está cerrado.

4.2. *El existencialismo es un humanismo.*

Con esta breve descripción ontológica de fondo vayamos al texto sobre el humanismo. Resaltemos de entrada la doble dimensión paradójica del mismo. Manifiestamente paradójico en su pretensión filosófica, pues Sartre anticipa el punto de vista de la muerte del hombre y la ontología de la indeterminación, que dominará la filosofía francesa desde los '60, al tiempo que se compromete en la defensa del humanismo. Igualmente paradójico, por otro lado, en su pretensión ético política, pues Sartre pretende descargar al hombre de cualquier destino o finalidad moral trascendente al tiempo que propone vivir según la “buena fe” y argumenta la comunidad de culpa. Incluso en el tema de la libertad, que eleva a esencia del yo, al mismo tiempo que es llama a la constante proyección en el mundo exige no consolidar ninguna relación, retirarse constantemente del mundo. Pero, como ya hemos dicho, en Sartre las paradojas no expresan limitaciones o inconsistencias en su argumentación, sino la apuesta por una ontología de la in definición, única forma de evadir las escisiones trascendentales de la filosofía postcartesiana y sus contradicciones.

Podríamos decir que la filosofía de Sartre lleva a sus últimas consecuencias la apuesta moderna por la subjetividad, aunque para ello –una nueva paradoja– tenga que romper con ella, revisando radicalmente la filosofía del *cogito* cartesiana, del sujeto individual, pensante, autotransparente, dotado de

autoconciencia y voluntad, capaz de conocer su *ser* (su naturaleza) y su *deber ser* (su esencia), y presuntamente dotado del poder de, superando los obstáculos, tener éxito en esa tarea de autodeterminación. Fundamentalmente, Sartre quiere romper con el individualismo intrínseco al humanismo moderno y materializado en el individuo burgués, encerrado en el horizonte de su vida privada; quiere romper con una filosofía que reduce el hombre a individuo; pero, quiere salvar lo individual en el hombre, es decir, quiere salvar también al hombre de su reducción a una esencia universal.

Conoce las críticas que desde el marxismo y el cristianismo se hacen a este individualismo: desde el *yo pienso* cartesiano es imposible acceder al reconocimiento de los otros; encerrada en el *cogito*, en la *mónada*, o en el sujeto de deseo hobbesiano, la subjetividad se ve a sí misma enfrentada al mundo, y ve a éste como algo ajeno, extraño y sin sentido. Y sabe que las críticas también se dirigen al existencialismo³⁵, doctrina que en sus formas vulgares estetizantes parece fomentar el individuo marginal y asocial, que rechaza su adscripción a cualquier sistema ideológico, partido o iglesia. La dramatización del absurdo de la existencia, escenificada en la náusea del individuo ante la arbitrariedad, la contingencia y el sinsentido de lo otro, sería una nueva figura de la muerte del hombre como rechazo de la voluntad de voluntad, última figura de la deriva individualista, que piensa el hombre como sujeto dominador. El existencialismo sería, en cierto sentido, la culminación y el fracaso del hombre liberal burgués.

Marxistas y cristianos coincidían en la crítica de insolidaridad e individualismo, que dirigían tanto a liberalismo como al existencialismo; pero su crítica no era sólo moral, sino ontológica. Unos en nombre de la pertenencia a una clase (intersubjetividad) y otros de la pertenencia a la especie o naturaleza humana (universalidad), en ambos casos se rechaza la desesencialización del hombre existencialista, el hombre sin ideales ni deberes, el hombre sin compromiso con la colectividad que sufre. Ante las mismas Sartre se ve abocado a una

³⁵ P. Sartre, *El existencialismo es un humanismo*, 11.

argumentación complicada, a saber, la de mostrar que la desesencialización del hombre es la condición de un verdadero humanismo, tal que el existencialismo sería la opción humanista radical, la que permite pensar al hombre emancipado de toda condición o adscripción, incluso la de su esencia. Sartre ya insinúa que el humanismo esencialista acaba inevitablemente pensando un hombre con voluntad de dominio, negando así lo más sublime de la idea humanista, la emancipación del hombre de su propio deseo de poder.

Formalmente la respuesta de Sartre a sus críticos es la ya conocida: "el existencialismo es un humanismo". De hecho es la doctrina "que hace posible la vida humana" y que "declara que toda verdad y toda acción implican un medio y una subjetividad humana"³⁶. Definición paradójica, pues se persigue una vida *humana* sin decirnos los requisitos para tal denominación, sin referirla a un concepto o esencia del hombre; definición insatisfactoria, en cuanto refiere a una subjetividad contextual como fundamento de toda verdad y opción de valor, sin explicarnos cómo desde una subjetividad contextualizada puede edificarse un humanismo. Pero, en todo caso, definición ilustrativa de su proyecto: pensar un humanismo sin esencia humana, coherente con su concepción del existencialismo como la doctrina según la cual "la existencia precede a la esencia" y en la que toda acción, elección o proyección del hombre es contextual (existencial). El proyecto filosófico sartreano quedaba así formulado: pensar una subjetividad sin determinación exterior ni interior, pura indeterminación, enfrentada a un mundo (natural, social) refractario y sin sentido, y en ese escenario sin esencias edificar una representación que pudiera llamarse "humanismo" al poner al hombre como autoconstrucción.

Tal y como indicábamos en el apartado anterior, Sartre ya tenía bien definida esa ontología, que elaboró en abierta ruptura con la tradición de la metafísica de la esencia, tanto en sus versiones teológicas como ateas. Sartre valora la filosofía de la esencia como ilusión ontológica, y la ilustra con la metáfora del cortapapeles,

³⁶ *Ibíd.*, 12.

cuya existencia, como en cualquier otro objeto fabricado por el hombre, va precedida necesariamente de su esencia, de un concepto en la mente del artesano: "El cortapapeles es a la vez un objeto que se produce de cierta manera y que tiene una utilidad definida, y es inimaginable un hombre que fabricara un cortapapeles sin saber para qué servirá"³⁷. El conjunto de recetas y de cualidades que permitirán producir y definir el objeto constituye la esencia del mismo, o su concepto; y ese concepto o esencia siempre, necesariamente, precede a su producción efectiva, a su existencia. Por tanto, estas metafísicas de la esencia requieren de una mente exterior y trascendente al objeto, en este caso la mente del artesano, que pensó su esencia, y de una voluntad de creación, que dicte su existencia.

El problema aparece con los seres no producidos por el hombre, sea el mundo natural (tema que no es relevante para nosotros), sea el mismo hombre; aquí el recurso a la analogía antropológica se revela ilusorio, pues resulta difícil pensar el hombre como realización de un concepto de la mente humana. En la metafísica tradicional (filosofía de la objetividad) se recurre al postulado de un Dios creador, que hace que el hombre sea algo así como el *cortapapeles* del Gran Artesano: una creación de un autor, que primero pensó (elaboró el concepto) y luego quiso (materializó su existencia): "Así el concepto de hombre, en el espíritu de Dios, es asimilable al concepto de cortapapeles en el espíritu del industrial"³⁸. El Dios cristiano, como el de las filosofías racionalistas de Descartes o de Leibniz, producía el hombre según técnicas de la manufactura. En ese escenario la existencia humana seguía a su esencia como concepto en la mente divina. Junto a la *ilusión metafísica*, producida al extender al hombre el pensamiento del origen de los objetos producidos, se daba la *ilusión humanista*, al pensar al hombre destinado a su esencia, negándole el estatus de sujeto libre, sin destino ni deberes, lo que hacía impensable un humanismo coherente.

³⁷ *Ibíd.*, 18.

³⁸ *Ibíd.*, 19.

Con la filosofía moderna y su desplazamiento hacia el materialismo y el ateísmo hubo que buscar otro fundamento al humanismo. Se mantendrá el modelo industrial de representación, pero metamorfoseado. La esencia del hombre, dado que ya no puede ponerse como concepto del entendimiento divino, pasa a ser un concepto común inmanente a la mente de cada hombre, transparente a sus conciencias, que constituye su naturaleza y que convierte a cada hombre particular en un individuo de una especie, un particular de un universal; un concepto que el sujeto pensante encuentra en sí mismo, sin mediación de ninguna exterioridad, sean las cosas, sean los otros hombres, y que asume como ideal propio a realizar, tal que le permite pensarse como sujeto y autor de sí mismo.

Sartre describe ambas metafísicas, la teológica y la atea, coincidentes en sus determinaciones prácticas: en ambos casos el hombre debe realizar su esencia ya dada; en ambos casos el hombre es autor de su devenir humano, pero no de la idea de humanidad; en ambos casos se ve a sí mismo gestor de su vida, pero no dueño de los fines de esta; en ambos casos el individuo debe negar su particularidad para realizarse por identificación en lo universal; en ambos casos los individuos no son dueños de su destino, no son dueños de su esencia, no tienen autonomía, no son autores de su concepto, que les viene dado previamente a su existencia. Condenados a realizar una esencia que les es dada, no son verdaderos sujetos, libres para elegir su modo de ser; son actores, pero no autores; por tanto, en el marco de la filosofía de la esencia, prescindir de Dios como hace el ateísmo no abre necesariamente las puertas al humanismo. Es necesario acabar con todas las formas de trascendencia y, además, pensar el ser del hombre en una coherente ontología de la indeterminación. El materialismo, aunque ateo, no puede pensar un humanismo consistente porque no parte de una radical subjetivización ontológica.

Por su parte los existencialismos cristianos, como los de K. Jaspers y G. Marcel, tampoco proponen verdaderos humanismos, aunque asumen el postulado de la primacía de la subjetividad: "Lo que tienen en común es simplemente el

hecho de que consideran que la existencia precede a la esencia, o, si así se prefiere, que es preciso partir de la subjetividad"³⁹. La subjetivización no es suficiente; es necesaria una ontología general de la indeterminación, que abarque el mundo, la historia y la propia esencia humana. Los existencialismos cristianos, dice Sartre, si bien piensan un hombre al que Dios le ha dejado en libertad de hacer el bien o el mal, de decidir su ser, siempre lo sitúan en el horizonte de la salvación y del juicio final, es decir, en un escenario donde la esencia está presente, aunque esa presencia sea en forma de ausencia. Esos residuos de esencialismo desaparecen en el existencialismo ateo, donde el hombre no tiene en su horizonte ningún juicio final en el que rendir cuentas de lo que ha hecho de sí mismo.

4.3. *De la negación a la nada.*

Recogiendo la idea de Nietzsche de que la muerte de Dios completa exige acabar con cualquier contaminación de ideas platónicas, Sartre dirá mucho antes que Foucault y por distintas razones que la esperanza del ser humano es la "muerte del Hombre" (como esencia metafísica). El existencialismo ateo podrá ser humanista porque descarta pensar al hombre desde la esencia. Sartre interpreta que el verdadero sentido de la muerte de Dios es la radical liberación del hombre, tanto de su sumisión al creador como de la misma necesidad de sustituirlo. Rompe, por tanto, con la clásica interpretación histórica del humanismo como proceso de humanización de lo divino y divinización de lo humano; el humanismo se agota en el primer proceso, con la total desacralización; la divinización de lo humano es vista como un regreso, una reinstauración de la trascendencia.

³⁹ *Ibíd.*, 17.

La muerte de Dios⁴⁰ no sólo libera al hombre del universo teológico en que queda sometido a la trascendencia, sino que impide pensar al ser humano como esencia, pues impide pensar al hombre desde la idea de su creador (metáfora del cortapapeles). El hombre no tiene esencia porque no tiene autor. Lo específicamente humano es no tener autor, no responder a ninguna idea, fin o destino: "Si Dios no existe hay al menos un ser cuya existencia precede a la esencia, un ser que existe antes de poder ser definido por ningún concepto, y que este ser es el hombre o, como dice Heidegger, la realidad humana"⁴¹. En rigor, ni siquiera puede ser autor de sí mismo, pues el ser humano es un "proyecto arrojado" en el mundo, en el sentido ya indicado.

Para pensar al hombre como libertad hay que pensar su existencia totalmente indeterminada, completamente abierta, absolutamente disponible para decidir su modo de ser; por tanto, ha de ser pensado como existencia sin esencia, "como no-ser-nada". Pero esta es tal vez la más grande y trágica paradoja sartreana, pues una subjetividad sin esencia humana es una subjetividad no humana, mero individuo sin humanidad, espontaneidad sin ley. Una subjetividad sin determinación es puro no-ser; el hombre, para poder ser hombre, ha de ser no hombre, no ha de ser nada, ha de ser una nada; la esencia del hombre es la nada. En el muy peculiar vocabulario sartreano, la esencia de la subjetividad es *no-ser-hombre* y la esencia del hombre es *no-ser-nada*. Por tanto, no queda sino elegir entre las dos figuras de ese *no-ser-hombre*: a) el individuo, la subjetividad como espontaneidad e independencia, que es una subjetividad delirante, diseminada, sin forma; y b) el vacío, la ausencia de ser, la disolución en una intersubjetividad o universalidad, que es una pura ilusión de subjetividad. No se es hombre en el individuo cuya subjetividad se reduce al deseo delirante, ni se es hombre como

⁴⁰ Que incluye tanto el abandono del universo platónico como el del materialismo, que sustituye a Dios por otra trascendencia sucedánea, el orden natural, donde se reparten las esencias. El materialismo es sólo la muerte simbólica de Dios; la renuncia definitiva a la trascendencia, defiende Sartre, exige pensar al hombre como ser indefinido e indefinible en cualquier momento de su existencia.

⁴¹ P. Sartre, *El existencialismo es un humanismo*, 21.

miembro de una subjetividad de la que se recibe el ser como pertenencia; no se es hombre no en el antihumanismo ni en el humanismo de la esencia.

Sartre nos ha llevado de este modo al cierre del argumento: la muerte de Dios lleva a la muerte del hombre, y ésta a la muerte del individuo, sea en forma de delirio de independencia o de ilusión de identidad. ¿Podemos salir de aquí? Creemos que no; creemos que la lógica existencialista lleva a una situación sin salida, aunque Sartre lo intente, y de ahí el tono trágico de su discurso: "Así, no hay naturaleza humana, puesto que no hay Dios para concebirla. El hombre es, no solamente tal como se concibe, sino tal como se quiere y como se concibe después de la existencia, como se quiere después de este impulso hacia la existencia; el hombre no es otra cosa que lo que se hace. Tal es el principio del existencialismo"⁴². Y enseguida: "El hombre es primeramente un proyecto que se vive subjetivamente [...]; nada existe previamente a este proyecto, nada es en el cielo inteligible, y el hombre será en principio lo que haya proyectado ser"⁴³. Texto enigmático, que si bien libera el ser del hombre de los límites que le pone el mundo (en tanto que ser "arrojado"), no parece liberarlo del momento del *en-sí*, ya que el proyecto imaginario, obra del *para-sí*, siempre acaba cosificado. En la lógica existencialista el ser humano está tan condenado a negar lo otro como a negarse a sí mismo, a negar especialmente la voluntad de verdad, pues no otra cosa es en realidad el *en-sí*. Por tanto, no vemos otra salida que pensar al hombre como una serie de acontecimientos, sin unidad, consistencia o identidad. La doctrina humanista hace oficialmente del hombre el autor, aunque situado, de sí mismo y de la historia; pero en la ontología de la indeterminación ese *sí-mismo* carece de identidad y esa historia no tiene ningún sentido.

El existencialismo, en cuanto libera al sujeto de lo otro (cosa en sí, ontología teórica) y de los otros (intersubjetividad, cultura) y lo sitúa en una ontología de la indeterminación, apunta a un proyecto humanista consecuente; pero en cuanto lo

⁴² *Ibíd.*, 22.

⁴³ *Ibíd.*, 23.

libera de lo mismo (identidad, ontología práctica) y lo sitúa en el reino de la impunidad, cuestiona la posibilidad de tal proyecto. El existencialismo parece acumular credenciales humanistas en tanto que libera al hombre de toda transcendencia, de Dios, de una naturaleza humana, del orden natural o del sujeto transcendental; en tanto lo piensa en un escenario de total indeterminación, con absoluta libertad de elegir y actuar por sí mismo. Pero estas credenciales humanistas del existencialismo se hunden en la brecha oscura abierta por el rechazo a pensar la subjetividad como realidad autodeterminada, al ver en cualquier determinación una amenaza para la libertad. El existencialismo, a nuestro entender, no puede evitar la siguiente opción:

a). Optar por una *ontología y una moral de la contingencia*: por una existencia humana como intrínseca y constantemente indeterminada, negando como inhumana cualquier determinación fija, cualquier orientación estable a un ideal, a un concepto elaborado por el propio hombre, sea en claves de razón lógica o de razón dialógica (y esto es optar por el antihumanismo, por el nihilismo individualista);

b). Optar por una *ontología de la contingencia y una moral de la determinación*: por una existencia humana como realidad abierta a la determinación por la subjetividad humana, a su vez capaz de autodeterminarse, de dotarse de una “esencia” individual o colectiva, de opciones y fijaciones de valores históricos (y esto es sospechoso de regreso de lo trascendental).

No es difícil notar que la primera opción abre las puertas a la deriva individualista, incompatible con cualquier ideal humanista aunque desde ella sea pensable una ética mínima del sentimiento (compasión, piedad, indignación ante la miseria o la crueldad). Y que la segunda, aunque mantiene aún al hombre en el horizonte, siempre lo sitúa en la pendiente de su disolución en la cultura o en la convención pragmática; no es fácil pensar un humanismo culturalista, que implica una pluralidad de esencias y que cuestiona la identidad “humana”.

4.4. *Responsabilidad sin deber.*

Las versiones más popularizadas del existencialismo en los años '60 parecen alinearse en la primera opción, defendiendo una forma de vida fuertemente contingente y situacionista, rebelándose contra cualquier determinación, incluso las de la propia subjetividad, siempre sospechosa de impurezas y servidumbres inconscientes (existencialismo situacionista). Y a esos efectos se dirigían las críticas cristianas y comunistas a las que intenta responder Sartre.

Pero Sartre se pone a distancia de ambas y opta por la vía difícil del existencialismo humanista. Entiende que el existencialismo es una apuesta por dar al hombre dignidad, al sacarlo de la determinación trascendente (teológica, natural, cultural o esencial) y ponerlo en situación de decidir su ser y su destino. No pretende liberar al hombre de todo deber, pero sí de cualquier prescripción de deberes, aunque sea el autor de la misma (a partir de ese momento tendría una esencia a la que estaría subordinada su existencia). ¿Qué deber puede atribuir con coherencia al hombre de la ontología existencialista? El deber de actuar sabiendo que es responsable de su acción ante toda la humanidad. Por tanto, no puede decirse que persiga la impunidad, sino la máxima responsabilidad, la que se deriva, de nuevo paradójicamente, de declarar al hombre autor libre de sus acciones. La absoluta libertad del ser humano, la ausencia de cualquier criterio de evaluación de sus decisiones, es precisamente la que le convierte en sujeto de una culpa universal.

Estamos ante una tesis ética de profundo calado, pues si en el origen, en el punto cero de la acción, no hay sujeto ni referente moral alguno, cómo predicar la culpa y cargarla sobre el ser determinado por la acción? Para Sartre el hombre no se da una esencia, se da sólo un proyecto: "El hombre es primeramente un proyecto que se vive subjetivamente [...]; nada existe previamente a este proyecto; nada es en el cielo inteligible, y el hombre será en principio lo que haya

proyectado ser"⁴⁴. Ahora bien, este darse un proyecto, forma eufemística de darse una esencia, es un acto trágico, en cuanto implica una determinación, aunque sea una autodeterminación; es decir, implica pérdida de la independencia, de la libertad individual; y además engendra la culpa.

El darse el hombre a sí mismo un proyecto, importante en cuanto que aquí se funda la opción sartreana por el humanismo, alude al refugio en la autodeterminación, tópico humanista que encubre siempre una doble ilusión: la *referencia a un sujeto* y el *regreso a la esencia*. ¿Desde qué instancia sustantiva se ejerce la autodeterminación? ¿Cuál es el contenido de la misma? ¿Cómo desvincularla de la voluntad racional? Se trata de pensar la posibilidad de que algo que no es aún sujeto se determine a sí mismo como sujeto y decida su destino. Sartre, ya lo hemos visto, para librarse de estas preguntas embarazosas, pone el momento de la *autoelección* en el *mundo nouménico*, en un aún-no-sujeto ausente; o sea, reemite a una dialéctica de lo preconsciente. Pero las dificultades surgen al intentar poner el origen de ese movimiento de autodeterminación, verdadero momento demiúrgico. Es difícil prescindir del gesto de una voluntad, pero Sartre se esfuerza en convencernos de que la voluntad es siempre voluntad de un sujeto, y por tanto ontológicamente posterior a la institución del mismo. Considera que el proyecto que instituye la mera subjetividad como hombre no es puesto por el querer, sea éste el deseo espontáneo que como determinación natural se impone al hombre, sea éste la prescripción de la voluntad, o querer reflexivo e instrumental, que responde a nuestros intereses y fines: "Porque lo que entendemos normalmente por querer es una decisión consciente y en la mayoría de los casos posterior a lo que cada uno se ha hecho a sí mismo"⁴⁵. El no-sujeto, el no-ser, la subjetividad que aún no es nada, que es una nada, anterior a toda presencia fenoménica, anterior a toda determinación esencial o conceptual, es indefinible, es impensable. La indefinición en que Sartre deja el origen del proyecto

⁴⁴ *Ibíd.*, 23.

⁴⁵ *Ibíd.*, 23.

o esencia nos hace pensar que tiene a Heidegger como interlocutor silencioso, y especialmente su argumentación de la génesis de la esencia humana en la filosofía occidental como técnica, como voluntad de dominio.

Sartre intentaría eludir estas conclusiones, aunque no de forma convincente. Porque si el proyecto es ajeno al deseo natural y a la voluntad racional útil o moral, ¿a qué determinación responde entonces? No es posible ninguna respuesta, y el pensamiento se aboca al lugar oscuro, previo al orden racional, previo al concepto, impotente para encontrar allí razones para una elección que imaginamos en el fondo de nuestros comportamientos y que da sentido a éstos. Puedo comprender *mis* decisiones; pero no *la* decisión que instaura mi identidad: "Puedo querer adherirme a un partido, escribir un libro, casarme; todo esto no es más que una manifestación de una elección más original, más espontánea que lo que llamamos voluntad"⁴⁶. Esa elección profunda, que en rigor no puede ser auto-determinación, acción de un yo, por ser ella misma constituyente de la identidad; que no puede ser determinación, concepto o esencia, porque negaría la libertad de la subjetividad; esa elección profunda parece hundir sus raíces en lo arbitrario e indeterminado, y nos lleva a sospechar que pertenece a lo otro. Los esfuerzos sartreanos por liberar al hombre de toda esencia, de toda ontología teórica y práctica, le llevan a pensarlo como efecto de un *otro* inefable, de un *aún-no-ser* sólo accesible a las metáforas.

En todo caso, esa elección previa al deseo y a la voluntad, previa al yo, que instituye el sujeto y funda la acción de éste, ¿cómo escaparía a la arbitrariedad? Aunque la diluyamos en el tiempo, aunque esté presente y oculta bajo cada compromiso, bajo cada elección o inhibición, aportando la determinación y el sentido, ¿escapa a la arbitrariedad y la contingencia?

Aunque pobre, éste es todo el fundamento que Sartre puede aportar al humanismo existencialista. Desde aquí es difícil pensar la constitución no ya de la

⁴⁶ *Ibíd.*, 23-24.

universalidad moral, sino de la simple intersubjetividad ética o política. El yo constituido desde una subjetividad que, en elección profunda, libre, indeterminable, se da a sí misma una forma de ser, un proyecto, ignora y es refractario a toda pretensión de universalidad o intersubjetividad. No obstante, de forma inconsciente, en esa elección sienta las bases del humanismo posible; aunque el proyecto sea radicalmente individual e inconmensurable en su instauración, del mismo deriva una dimensión ética. Al autoconstituirse ontológicamente, dice Sartre, el hombre adquiere una responsabilidad ante los demás, pues si bien su opción es éticamente neutral no lo es ontológicamente. La co-responsabilidad parece ser el elemento de identidad ética entre los individuos existencialistas.

Efectivamente, Sartre dirá, en primer lugar, que el hombre, por ser autor de sí mismo, es responsable de cuanto piensa, desea, valora, etc.: "Pero si verdaderamente la existencia precede a la esencia, el hombre es responsable de lo que es"⁴⁷. Y enraizará en este postulado la responsabilidad del hombre ante sí mismo y ante los otros; incluso extenderá esta responsabilidad más allá de los efectos directamente derivados de sus acciones. Sartre afirma, en una tesis inquietante, que de esa *responsabilidad de su manera de ser* se deriva otra, *la responsabilidad del modo de ser de los demás*: "Cuando decimos que el hombre es responsable de sí mismo, no queremos decir que el hombre es responsable de su estricta individualidad, sino que es responsable de todos los hombres"⁴⁸. Puesto que eligió un modo de ser, argumenta, es responsable de cuanto de él se derive, incluido el modo de ser de los otros, ya que su elección siempre es un modelo al que los otros se pueden adherir.

Hay, pues, una responsabilidad infinita en la elección del propio modo de ser, pues *al elegirse el hombre elige a todos los hombres*, elige al hombre. Nuestros actos –con los que nos elegimos– crean una imagen ejemplar, configuran un

⁴⁷ *Ibíd.*, 24.

⁴⁸ *Ibíd.*, 24.

modelo ideal del hombre: “Elegir esto o aquello es afirmar al mismo tiempo el valor de lo que elegimos, porque no podemos elegir el mal; lo que elegimos es siempre el bien, y nada puede ser bueno para nosotros sin serlo para todos. Si la existencia precede a la esencia, y queremos existir al mismo tiempo que producimos nuestra imagen, ésta es válida para todos y para nuestra época toda entera. Así, nuestra responsabilidad es mucho más grande de lo que podríamos imaginar, porque compromete a la humanidad entera. Si soy obrero, y si elijo adherirme a un sindicato cristiano en lugar de uno comunista, y si, por esta adhesión, quiero indicar que la resignación es en el fondo la solución que conviene al hombre, que el reino del hombre no es de este mundo, yo no comprometo solamente mi caso [...] comprometo a la humanidad entera⁴⁹”.

Nuestras elecciones no se hacen desde el deber, desde un código moral o una axiología objetivada, sino desde la libertad; la elección, no obstante, pone en escena una opción de valor: al elegirnos, al darnos un proyecto, que incluye un modo de ser, proponemos un modelo a la mirada de los otros. No tenemos la excusa o coartada de una opción pluralista en la que nuestra elección, entre otras posibles, quede impune; al elegirnos proponemos un modelo de hombre a los demás, y por tanto somos responsables de los efectos del mismo. No se trata de una responsabilidad moral, evaluable desde un sistema de normas de valor, sino de una responsabilidad existencial, que nos exige que en la elección tengamos en cuenta a los otros. De ahí la *angustia* de la existencia, al cargar sobre nuestras decisiones una responsabilidad infinita. De ahí la *mala fe* que la enmascara. Porque Abraham siempre puede, y debe, sospechar: ¿y si no es un ángel?, ¿y si no se dirige a mí? O sea, ¿cómo puedo estar seguro de mi derecho a proponer a los otros un modelo de hombre?

Sartre radicaliza así la tragedia entre el carácter infundado de toda opción de valor, sin más virtud que la derivada de haber sido escogida⁵⁰, y la inevitabilidad

⁴⁹ *Ibíd.*, 26-27.

⁵⁰ *Ibíd.*, 33.

de optar y de que la opción tenga el significado de ejemplaridad. El hombre sartreano no puede eludir esta terrible responsabilidad: "Todo ocurre como si, para todo hombre, toda la humanidad tuviese los ojos fijados sobre lo que hace y se regulara conforme a lo que hace. Y cada hombre debe decirse: ¿estoy seguro de tener derecho a actuar de tal manera que la humanidad se regule por mis actos?"⁵¹. Curiosamente, cuando se convierte al hombre en el señor de los valores, cuando se le erige en autor del mapa moral, es cuando aparecen las figuras del deber y la culpa existencialistas: el deber de tener presente a los otros en la elección, la culpa por el efecto en ellos de la misma.

Con habilidad se cierra la puerta a la tentación de la pregunta, ¿qué elegir? Tal pregunta sería un regreso al humanismo metafísico; es una pregunta por la esencia. No sirven las referencias a la norma moral ni a la tradición, pero tampoco el recurso al instinto o el sentimiento. En un relato de fuerte dramatismo Sartre sólo ofrece una respuesta: "sois libres, elegid, es decir, inventad"⁵². No hay moral que pueda decir lo que debemos hacer. Es el hombre quien pone e interpreta los signos en el mundo, quien descifra y aporta el sentido. El compromiso con la acción es previo a toda determinación moral y fundamento de la misma.

Ante la terrible responsabilidad alguien podría aún intentar la huida y preguntarse ¿por qué elegir?, ¿por qué no eludir cualquier compromiso? La respuesta sartreana es rotunda: es imposible desertar, porque ser libre significa que cada acto es una elección, y ontológicamente la inhibición, la espera, el distanciamiento, la obediencia..., son figuras del compromiso. Siempre se elige, aunque sea la obediencia a los otros; el silencio es siempre cómplice. ¿No basta Auschwitz? ¿No basta Hiroshima?

4.5. *La moral concreta.*

⁵¹ *Ibíd.*, 31.

⁵² *Ibíd.*, 47.

Esta representación del hombre, a diferencia de las otras filosofías de la muerte del hombre, no deja resquicio alguno a la inocencia ni a la impunidad. La asumida indeterminación ontológica (su antideterminismo) le lleva a defender sólo una solidaridad y moralidad concretas, limitadas y contextualizadas, que muestra al decir: “No sé qué ocurrirá con la revolución rusa; puedo admirarla y convertirla en ejemplo en la medida en que hoy me hace ver que el proletariado juega un papel en Rusia que no juega en otras naciones. Pero no puedo afirmar que esto conducirá a un triunfo del proletariado”⁵³. Todo debe mantenerse en la indeterminación, para que el sujeto se piense libre. Ahora bien, la coherencia lleva a posiciones inquietantes: uno puede confiar en los camaradas que, de forma actual y efectiva, colaboran en un proyecto; pero no en los de mañana. Mañana los hombres pueden decidir establecer el fascismo, y habrá gente tan simple que se lo consienta: “en ese momento el fascismo será la verdad humana”⁵⁴. Es el terrible riesgo de una libertad que exige la indeterminación ontológica, que conlleva el subjetivismo de los valores.

Si, como decía Weber, el valor de las cosas les viene de ser elegidas por el hombre, hasta la barbarie será humana. El hombre sartreano sólo puede aspirar a una moral concreta, a un compromiso puntual, sin aspirar a forjar un ideal que, aunque humanamente construido, trascienda la individualidad. La libertad del hombre exige que no se sienta sometido a sus propias decisiones; pero ello es compatible con cierto y matizado compromiso moral o político: “Eso no quiere decir que no deba pertenecer a un partido, sino que seré sin ilusión y haré lo que pueda. Por ejemplo, si me pregunto: ¿llegará algún día la colectivización en tanto que tal? No sé nada de ello, sé solamente que haré todo lo que esté en mi poder para hacerla llegar; fuera de esto, no puedo contar con nada”⁵⁵.

⁵³ *Ibíd.*, 53.

⁵⁴ *Ibíd.*, 53-54.

⁵⁵ *Ibíd.*, 54.

El humanismo existencialista sartreano responde a la representación indeterminista de la realidad, y en especial de la subjetividad, extendida en la filosofía contemporánea: “el hombre es sólo su proyecto; no existe más que en la medida en que se realiza, no es otra cosa que el conjunto de sus actos, nada más que su vida”⁵⁶. El humanismo sartreano es, pues, un alegato contra el determinismo y el esencialismo. Pero también contra la deserción política de la filosofía, pues si bien asume el máximo pesimismo ontológico, condena cualquier pretensión de fundar en el mismo la neutralidad, la inocencia o la impunidad.

A pesar de la confusión que permanece en esa decisión del ser uno mismo, a pesar de la oscuridad de la reconstrucción sartreana de la subjetividad, es difícil no reconocer la grandeza del hombre sartreano, liberado de toda esencia a realizar pero asumiendo el carácter inevitable y ejemplar de su compromiso, de su toma de posición; es decir, eludiendo la tentación de impunidad oculta tras el sujeto liberal y asumiendo la corresponsabilidad del mal del mundo. Hay algo inquietante en la interpretación sartreana de que la muerte de Dios, que introduce en la existencia la infinita permisividad, no puede servir de refugio exculpatorio; aforismos como “El hombre es libertad”⁵⁷, no nos sugieren liberación, sino soledad y vacío, un no tener donde mirar para apoyarse, un estar “condenado a ser libre”. Hay algo sublime en su idea de que el hombre, precisamente por ser libre, por haber sido arrojado a la existencia sin deber que cumplir, precisamente por eso es ontológicamente responsable de la humanidad en todas sus acciones. Y no falta seducción en su tesis de que, muerto el Hombre, estamos “condenados en cada instante a inventar al hombre”⁵⁸. A nuestro entender el mayor atractivo de la filosofía sartreana, la cual, siendo una filosofía de la muerte del hombre, asume la tarea infinita, tal vez imposible, de inventarlo. Frente al nihilismo y a la deserción, Sartre parece decir: tu decides entre darte un proyecto, un ser, o permitir que otros

⁵⁶ *Ibíd.*, 55.

⁵⁷ *Ibíd.*, 37.

⁵⁸ *Ibíd.*, 39.

te lo impongan. Lo único cierto es que no puedes ser neutral, que no puedes ser inocente. Tal vez ahí resida el secreto de su pronto olvido.