

EL EXISTENCIALISMO DEL SIGLO XX. JEAN PAUL SARTRE

Precedentes y conceptos generales

A comienzos del siglo XX Edmund Husserl creó la *fenomenología*, como un nuevo método de trabajar en el terreno filosófico; éste busca constituirse como el fundamento de toda ciencia y todo saber. Concibe la filosofía como una investigación sobre los conceptos básicos de las ciencias y de la razón, los cuales deben estar inscritos en la naturaleza misma de la experiencia humana. El conocimiento es una relación entre dos elementos: a) el *fenómeno* es todo lo que se muestra a la percepción –el objeto del conocimiento-, b) mientras que la *conciencia* percibe las apariciones del fenómeno y les da significado, situando cada acontecimiento en un cuadro comprensible del mundo –el sujeto-. Se trata de encontrar la estructura de esa comprensión del fenómeno por la conciencia –que Kant había definido mediante las categorías del entendimiento, descubiertas a partir de los juicios lógicos presentes en el lenguaje humano-.

Para evitar la especulación filosófica tradicional, Husserl define las *esencias* –que la conciencia pone en las cosas para comprenderlas- como *unidades ideales de significación*, que se pueden descubrir mediante una *intuición esencial*. La ‘esencia’ de un fenómeno es la unidad sintética de sus apariciones ante la conciencia. Para descubrir esa unidad, la conciencia reflexiona sobre sus percepciones y sobre sí misma, despojándose de todo contenido que no tenga carácter formal y eliminando de las ideas tanto su aspecto empírico como el metafísico. La conciencia se desprende de todo *a priori* que no forme parte de sí misma y a través de esa depuración de contenidos espurios de la conciencia, *epojé*, alcanza la intuición esencial.

La descripción fenomenológica consiste en examinar las ideas que se encuentran en la conciencia, para determinar cómo se aplican al conocimiento de la realidad. Se muestra así cómo son captados los acontecimientos del mundo por la subjetividad, incluyendo en esa descripción el esfuerzo de la conciencia para comprenderlos. Se descubre así que la conciencia está orientada por una finalidad subjetiva, que es su intencionalidad. La conciencia se produce como *vivencia intencional*, lo que viene a indicar que las significaciones se producen en el interior de un desarrollo subjetivo de la personalidad humana. Nuestras intenciones determinan cómo comprendemos la realidad del fenómeno y le damos significado personal.

El existencialismo europeo heredó ese proyecto de la fenomenología a través de Heidegger en la primera mitad del siglo XX. Esta corriente de pensamiento rechazó el cientificismo, ya que éste abandona la investigación sobre la conciencia y los valores como algo propio de una ciencia psicológica. Pero la ciencia es determinista y no puede dar cuenta de la libertad humana; por ello, el existencialismo reafirmó su reflexión sobre la subjetividad, que se centraba en la libertad como proyecto personal y en la ética como búsqueda de autenticidad. Para estos pensadores quedaba claro que la ciencia social vigente no era capaz de resolver los problemas esenciales del hombre, como había dejado bien patente la tremenda crisis europea acompañada de las dos guerras mundiales: al tiempo que un gigantesco desarrollo científico y tecnológico, se producía una creciente inestabilidad de las sociedades humanas y una alienación mayor de los seres humanos en sociedad. Se trataba entonces de proporcionar a las personas la fuerza moral para afrontar ese mundo desquiciado. Y como muestra la tradición filosófica, la

solución es intelectualista, se funda en ‘conocerse a sí mismo’: el auto-análisis de la conciencia consiste en determinar los elementos esenciales de la subjetividad, para ofrecer al ser humano los conceptos sobre los que fundar su autonomía personal; lo que en definitiva se resuelve en la creación de un proyecto personal forjado en la autenticidad del encuentro consigo mismo.

Ese existencialismo era una respuesta, desesperada en buena medida, a las sacudidas económicas y sociales que producía el inestable desarrollo del capitalismo de principios de siglo. La autenticidad se descubre en los sentimientos que reflejan las limitaciones humanas. El concepto de ‘*angustia*’ en Heidegger refleja el desvalimiento de la sociedad alemana ante la desastrosa economía de la Alemania de la República de Weimar. Es el horizonte de la proletarización creciente de la sociedad, anunciado por Marx como tendencia ineludible del capitalismo, lo que las capas medias de la sociedad rechazaban con tanta violencia como mostraron las guerras mundiales. Nada lo pone de manifiesto de modo más claro que la náusea que siente ante una tranquila tarde de domingo el personaje de una novela de Sartre, *La nada*, que se hizo famosa hasta el punto de llegar a ser símbolo de una generación de europeos.

El existencialismo fue, desde su origen en Kierkegaard, una llamada al irracionalismo frente a la racionalidad económico-productiva de una sociedad burguesa que se imponía cada vez más irremediabilmente en la Europa de los dos últimos siglos. Una apelación a la poesía frente al cálculo de beneficios, a la subjetividad frente al ‘*Absoluto Objetivo*’ de la sociedad y el Estado burgueses teorizados por Hegel, al valor de la élites ‘*auténticas*’ frente a la democratización radical de la sociedad exigida por la clase obrera. Durante el siglo XX el existencialismo alemán se transformó en una actitud defensiva de la burguesía frente al ascenso de la clase trabajadora en su lucha por construir el socialismo –por ejemplo, Karl Jaspers-. En cambio, en Francia los existencialistas –como Jean-Paul Sartre, Simone de Beauvoir y Merleau-Ponty- se aproximaron al marxismo y participaron de las luchas políticas por superar el modo de producción capitalista.

El existencialismo en la ontología del Dasein de Heidegger

La formulación de la trascendencia en Heidegger está ligada a la noción de libertad: *el ser del hombre consiste en rebasar los límites que le están dados por naturaleza*. Ese rebasar los límites que circunscriben su existencia es la *trascendencia*. En ese sentido, la existencia humana es trascendencia de sí misma, ser autotrascendente; y al mismo tiempo es trascendencia del mundo en el que se encuentra. Pues el ser del hombre es *Dasein*, ‘*ser-ahí*’, una existencia que es el fundamento de todas las cosas o entidades, y su trascender afecta al mundo en el que se encuentra. *Dasein* es propiamente el rebasamiento de los límites naturales, la existencia trascendiéndose hacia sus propias finalidades subjetivas o intenciones: *la existencia es poder-ser absoluto, sin fundamento entitativo ulterior; antes bien, ella es fundamento de toda otra posibilidad*. Esto se dice, además, cuando Heidegger afirma que ‘*la humanidad (Mensch) es el pastor del Ser*’. O también cuando considera que el lenguaje es ‘*la casa del Ser*’, el lenguaje es el rasgo humano por el que la existencia se constituye en el lugar donde el Ser se manifiesta como fundamento de toda existencia –si bien el lenguaje no debe entenderse primariamente como el instrumento de la comunicación o *ser-en-común* humano-.

Trascenderse es proyectarse a partir de los hechos naturales, lo que se nombra con la expresión *ser-en-el-mundo*. Precisamente por esa característica de *ser-en-el-mundo*, la existencia es al mismo tiempo un *estar-con-los-otros*, y su mundo es un *mundo-en-común*. La característica que permite a la existencia *ser-en-el-mundo* y *estar-con-los-otros* es su *apertura*, su *estar abierto*. La apertura se realiza mediante la *disposición* y la *comprensión*, que son los equivalentes de la sensibilidad y el entendimiento trascendentales de la filosofía kantiana. Así pues, el *estar, ser-ahí* o *Dasein*, es en su apertura y la apertura es *comprensión predispuesta*. Se comprenden las posibilidades que la existencia puede proyectar a partir de sus disposiciones y por eso la existencia se constituye como *proyecto*.

Comprensión es interpretación y ésta se hace comprensión. Se trata del círculo metodológico de la hermenéutica postulado como constitutivo fundamental de la existencia. La razón descansa en la falacia de la definición circular, el círculo vicioso de la fundamentación. La *doctrina de la circularidad del método filosófico* es el fulcro del ataque de Heidegger contra la razón, pues manifiesta *la imposibilidad en que se encuentra la razón teórica de hallar base en sí misma para proceder luego rectilíneamente*. Pero la razón no es otra cosa que la actividad humana en el mundo, el trabajo cooperativo en sociedad que transforma la naturaleza según los designios humanos. Y la razón teórica no es otra cosa que la capacidad para ponerse de acuerdo acerca de la experiencia para emprender la acción común colectiva. De ahí que la filosofía de Heidegger esté caracterizada por su rechazo de la actividad común y cotidiana de los hombres. Si Heidegger ha definido con acierto la actividad del ser humano entre los entes del mundo como rasgo esencial de la existencia humana, sin embargo, a causa de un prejuicio elitista o aristocratizante ha rechazado esa actividad como una caída del ser humano en la inautenticidad.

La existencia según Heidegger tendría, en efecto, dos modos fundamentales de estar en el mundo: a) un modo propio, que se realiza a través de la poesía y del pensamiento filosófico, consiste en considerar todas las cosas como conteniendo una finalidad propia, que viene dada por la iluminación del Ser; y b) un modo impropio que consiste en ocuparse de los entes apropiándose los en su instrumentalidad como objetos manipulables para una finalidad sin sentido. Propiedad e impropietad se recubren, se interpenetran una a otra en la apertura del estar en el mundo. Se está en ambas a la vez, pero el Ser se manifiesta en la existencia propia. La existencia propia es el acto poético o filosófico en el cual el Ser adviene al mundo; es la autenticidad del *estar* comprendiéndose a sí mismo. La existencia impropia, en cambio, se comprende a sí misma sólo a través del ente intramundano; ésta es por tanto inauténtica y su modo de ser es la búsqueda insistente del ser en los entes, cuando el Ser se halla sólo en la propia existencia. La crítica del insistir en los entes de la vida cotidiana puede ser interpretada como una formulación del renunciamiento y la ascesis.

La existencia propia tiene como característica la disposición a la angustia como reconocimiento del *ser-para-la-muerte* que es la existencia. Para huir de esa angustia y ese reconocimiento se ocupa la existencia impropia de los entes olvidándose de sí misma. Toda la actividad del ser humano con el mundo es, según Heidegger, olvido de sí y de la propia autenticidad en la asunción de la muerte y la finitud. Ahora bien, esa inautenticidad abarca también a la ciencia, porque es una actividad humana ocupada por los entes, no un reconocimiento auténtico de la propia existencia. La racionalidad no es,

por tanto para Heidegger, más que un modo de ser subsidiario e inauténtico.

La ciencia es modificación de la visión cotidiana en un sentido determinado. Este sentido es el de la racionalidad: la comprensión precisa de los procesos naturales con vistas a su manejabilidad o su instrumentalización. En un doble proceso de desconocimiento, interno y externo a la vez, la creación de una realidad totalmente artificial proviene del olvido de sí misma de la existencia humana. Se aprovechan las calidades naturales destruyendo su pertenencia al mundo natural, al mismo tiempo que el ser humano se desentiende de su singularidad existencial como proyecto. Podemos decir entonces, que el científico actúa con ignorancia de los fines que mueven su acción, ignorando también que no hay conocimiento sin proyecto vital en el que insertarse. La inauténticidad de la ciencia como empresa colectiva, consiste en que desconoce su verdadera dimensión finalista o teleológica, y carece así de autocomprensión hasta el punto de despreciar y liquidar esta dimensión esencial de lo humano.

El existencialismo en Sartre

En continuidad con la reflexión fenomenológica y existencialista, Sartre escribió durante la Segunda Guerra Mundial *El ser y la nada*, donde expone su versión de esta filosofía; en ese texto, Sartre muestra un exacerbado pesimismo existencial en línea con la filosofía de Heidegger, que luego será corregido en *El existencialismo es un humanismo*, más optimista sobre las posibilidades humanas y que escribió tras la victoria aliada en la guerra. La esencia del ser humano es lo que hace con su vida, un proceso en construcción que solo termina con la muerte; por eso la cualidad humana más auténtica es la libertad, en cuanto ser que se hace a sí mismo a través del proyecto que va realizando en su existencia; por eso en el ser humano *'la existencia precede a la esencia'*: primero comienza por existir y después se define en su realización personal. *El ser humano comienza por no ser nada y después será tal y como él mismo se haga.*

La existencia del ser humano consiste en proyectarse hacia el porvenir. No existe una esencia humana que haya que desarrollar, sino que el ser humano se hace a sí mismo a través de su proyecto, a través de las acciones que emprenda para alcanzar los objetivos que se ha propuesto como meta de su vida. Por el contrario, los objetos que el ser humano construye están diseñados previamente por el pensamiento, en una idea o concepto que constituye su esencia; por tanto, en esos objetos *'la esencia precede a la existencia'*, porque antes de ser creados por la acción humana los objetos han sido pensados para la finalidad que se les da. Se trata de la *visión técnica del mundo*, según la cual los objetos son la copia material de un modelo ideal. Del mismo modo, en la teología dogmática Dios crea el mundo según un plan eterno, que contiene las ideas que constituyen el orden cósmico, así como las ideas que son las esencias de las cosas. El mundo habría sido creado por Dios según su concepto, como el artesano crea los objetos según sus ideas. Pero debemos rechazar la existencia de Dios, pues como mostraron los ilustrados el concepto de Dios es contradictorio y no se sostiene; así que no hay esencias eternas previamente constituidas en la mente divina. De ahí que el ser humano esté arrojado en el mundo para hacer de éste lo que quiera –puede construir un infierno, o bien un paraíso; o, lo que es más probable, ni lo uno ni lo otro, sino ambas cosas a la vez-.

El ser humano viene de la nada y se encuentra en un mundo, donde irá siendo algo

según lo que haya proyectado ser. Esto significa también que la existencia humana es una posibilidad abierta hacia el futuro, lo que significa negar el férreo determinismo del mundo natural; de ese modo la existencia humana es el lugar por donde la negación entra en el mundo. En el *Prólogo* de *El ser y la nada*, esto se explica del siguiente modo. El fenómeno del conocimiento es una relación entre dos términos: 1. el objeto está constituido como *ser-en-sí* –pura positividad maciza y sin fisuras, increado y determinado por leyes eternas, que se manifiesta bajo el principio de identidad: *el ser es y es lo que es-*; y 2. el sujeto, que se da como conciencia o *ser-para-sí* –pura relación formal que se nos muestra bajo el principio dialéctico: *es lo que no es y no es lo que es-*. La conciencia establece la vida humana como proyección de posibilidades, *su ser es la fuente y condición de toda posibilidad*. Pero la conciencia se hace posibilidad de futuro a través de la negación de lo ya dado en el mundo; la conciencia no es nada positivo, sino sólo una disposición para actuar en determinado sentido. Esa disposición emerge en la estructura de la personalidad humana, y no es más que la función que unifica el conjunto de las relaciones constitutivas del ser humano alrededor del proyecto personal. Por eso, *la conciencia es un ser que incluye ser conciencia de la nada de su ser*.

La libertad nace como negatividad, la nada del no-ser de la conciencia; de ahí que la autenticidad del ser humano se manifieste en sentimientos negativos: náusea, angustia. De ahí que esa condición en la que se crea la existencia humana, como emergencia de posibilidades libremente elegidas, dé lugar a la aparición del sentimiento de la *angustia*. Pues *el ser humano está condenado a ser libre*, y no tiene forma de escapar a esa condena; será lo que haya elegido ser –incluso si elige la esclavitud y depender de otro, eso será también resultado de una decisión personal-. Esa situación de libertad –según la cual la conciencia depende de sí misma y el ser humano se hace a sí mismo a través del proyecto que ha elegido y realiza en el mundo-, implica una responsabilidad que viene acompañada de la angustia. Cuando la conciencia toma una decisión está sola ante sí misma, no le es posible descargar sobre otra realidad ese acto fundamental; y lo que resulte de ahí se constituirá como la esencia misma de su personalidad. Ese peso abrumador de la decisión en la que uno elige lo que va a ser, es lo que se manifiesta como sentimientos negativos.

Por tanto, el ser humano es plenamente responsable de lo que llega a ser. Cada persona debe aceptar la completa responsabilidad por lo que hace, puesto que su acción deriva de una decisión libre de la conciencia. Libertad es lo que hacemos de nosotros mismos; si bien es verdad que hay un conjunto de circunstancias que hasta cierto punto determinan lo que somos –y éstas constituyen la *facticidad* del ser humano-, el ser humano es libre por la capacidad para construir su propia persona a través del proyecto –lo que constituye su *trascendencia*-. Entre los factores que constituyen nuestra *facticidad* se encuentra en primer lugar la relación con los otros seres humanos. De tal modo, la conducta humana es también una representación ante los otros, y es a través de esa actuación ante los demás como debemos hacernos personas, realizando nuestro proyecto personal.

La negatividad del mundo se desvela en el *ser-para-sí*, que abre un hueco en el macizo *ser-en-sí*; pero al mismo tiempo el *para-sí* puede negarse a sí mismo –a través por ejemplo de prohibiciones y vetos, presentes en las circunstancias de nuestra vida-. Por esa capacidad de autonegación nace la *mala fe*, que consiste en que la conciencia puede mentirse a sí misma; lo que no significa que la conciencia ignore la verdad, sino que no pueda reconocerla. Siendo a la vez una *facticidad* –el conjunto de circunstancias que

constituyen su vida- y una *transcendencia* –el proyecto vital que da significado a su trayectoria vital-, el ser humano debe construir un proyecto personal que dé cuenta de ambos aspectos de sí mismo. Ambos deben poderse armonizar para la realización plena de su personalidad; en cambio, la mala fe indica la posibilidad de que ambos aspectos permanezcan separados, sin llegar a nunca a sintetizarse en el proyecto personal. Entonces una persona se afirma como trascendencia, negando su facticidad; o bien, se afirma como facticidad, negando su trascendencia. Por ejemplo, se identifica con el papel que representa ante los demás en el oficio que desempeña, como si no fuera nada más que eso –siendo, por ejemplo, también marido, padre de familia, aficionado a alguna actividad, etc.; y siendo sobre todo un proyecto personal que se desarrolla en el tiempo-. La mala fe es cerrarse posibilidades de futuro anclándose en lo ya sido, ignorarse uno mismo en todas las dimensiones que le constituyen, la negación a unificar los diferentes aspectos de la persona alrededor del proyecto por el que se define como una realidad moral.

El diálogo de los existencialistas franceses con el marxismo

La rebelión pequeño burguesa contra el inestable capitalismo surcado de violentas crisis económicas en los años 30, dio origen a los movimientos fascistas, con su demagogia que imitaba la simbología de las organizaciones obreras. El propio Sartre confiesa respecto de sí y sus compañeros de edad que corrían *el peligro de desembocar en el fascismo* (citado de la primera sección de las *Cuestiones de método*, que fueron publicadas como prólogo a la *Crítica de la razón dialéctica*). La ambigüedad de sus actitudes en los años que precedieron a la guerra mundial, que Sartre describe en ese esquema autobiográfico, son características de una época: es el querer jugar un papel histórico de una clase a la que este papel no le correspondía: la construcción de la sociedad nueva, que sólo podía ser socialista. Todo esto cambió con la guerra. Vuelvo al texto de Sartre:

« [...] pero hizo falta toda la historia sangrienta de este medio siglo para que llegásemos a alcanzar la realidad de la lucha de clases y para situarnos en una sociedad desgarrada. Lo que hizo saltar el envejecido marco de nuestro pensamiento fue la guerra» (*op.cit.*, 27).

Esa actitud irracional cambió con el fin de la Segunda Guerra Mundial. La clase obrera está ahí en el horizonte de la sociedad burguesa: se trata de una clase social sometida que está trabajando por su propia hegemonía social, y que posee sus propios instrumentos conceptuales que oponer a la ideología dominante; ideología a la que, en cambio, están sujetos los pequeños burgueses, intelectuales y cultos, pero no independientes, clase también subordinada, aunque no explotada. Y es que la guerra fue para Europa la victoria de las clases populares encabezadas por el proletariado. Fueron los partidos comunistas los que organizaron la resistencia e hicieron posible la liberación. Fue la U.R.S.S. el país que más contribuyó a la guerra en víctimas y en esfuerzo bélico. Como consecuencia de esta victoria varios países del centro de Europa entraron en el socialismo. China hizo la revolución en 1949. El balance de esa guerra fue netamente favorable a las fuerzas de izquierda.

La crítica marxista del existencialismo subraya que su concepto de libertad es burgués, ya que en la sociedad clasista la libertad de los trabajadores está mucho más limitada por las normas sociales que la de las clases dominantes; la acción personal de los proletarios se desarrolla en medio de la desposesión y su proyecto personal está

constreñido por las circunstancias de penuria en las que se desenvuelve su vida. Esa libertad característica de la conciencia burguesa dentro de la sociedad de clases, se traduce en la filosofía existencialista por el papel central que juega la elección del proyecto, como eje central de la vida moral. Pero tal comprensión de la vida personal no es sino una repetición de la libertad metafísica, que en la teología dogmática viene entendida como *libre albedrío*: representa el amplio margen que la conciencia tiene para autodeterminarse, cuando las condiciones sociales lo permiten. Pero el ser humano libre de constricciones pierde pie sobre el suelo firme de la tierra y cae en el irracionalismo.

Lo que esas ideologías de la clase dominante buscan es ampliar el margen de libertad frente a las constricciones que imponen las reglas de la organización social. Se niega cualquier fundamento a la razón humana para establecer los límites de la acción colectiva; del mismo modo se niegan las categorías que pueden hacer inteligible el ser social. De ahí nace el asalto a la razón que las filosofías irracionistas acometen en el debate de ideas; pero entonces la libertad se hace arbitrariedad, lo que se acaba traduciendo más tarde por la violencia sectaria de los conflictos bélicos. Frente a este ataque contra la razón, el marxismo recurre a la historia como fuente de experiencia para la humanidad y como lucha por la emancipación proyectada hacia el futuro. La superación del convencionalismo teórico como expresión de la libertad clasista, viene dada en el materialismo dialéctico por el análisis concreto de la génesis del conocimiento y de su utilidad práctica para resolver las tareas del presente. Lo que esa solución significa desde el punto de vista general de la cultura, es que la razón teórica tiene su fundamentación en su concreción histórica.

Por eso Sartre afirma que el marxismo es el Saber, '*el horizonte irrebasable de nuestro tiempo*': como filosofía o materialismo dialéctico contiene los valores emancipatorios de la humanidad presente; como ciencia social o materialismo histórico contiene el método para interpretar los fenómenos históricos. El marxismo *ha sido el intento más radical para aclarar el proceso histórico en su totalidad*. Sin embargo, en el *Prólogo* de su libro *Crítica de la razón dialéctica*, aun reconociendo que el existencialismo es una ideología, Sartre se reafirma en éste para realizar una crítica del marxismo dogmático que se desarrollaba en la U.R.S.S. y en los Partidos Comunistas de la época. Los elementos fundamentales de esa crítica son los siguientes:

-el marxismo se ha detenido y no es capaz de explicar los hechos sociales; se ha vuelto un idealismo dogmático y esclerotizado, por haberse puesto al servicio de la burocracia soviética en forma de ideología sancionadora de sus decisiones: *Los conceptos abiertos del marxismo se han cerrado; yo no son llaves, esquemas interpretativos: se plantean por sí mismos como saber ya totalizado*.

-desde esta concepción Sartre postulaba la complementación del marxismo con el existencialismo: *estábamos convencidos al mismo tiempo de que el materialismo histórico constituye la única interpretación válida de la historia, y de que el existencialismo sigue siendo la única aproximación concreta a la realidad. No pretendo negar las contradicciones de esta actitud*. Según Sartre para resolver la esclerosis del marxismo hay que recuperar el valor de personalidad humana; la vivencia personal está desvalorizada por el marxismo, pero es en ella donde se realiza el acto concreto de la libertad del hombre concreto. La construcción de una cultura para la emancipación humana exige comenzar un proceso de liberación de las personas en su vida cotidiana.

-la defensa del punto de vista de la clase obrera, lleva a los marxistas hasta una cerrazón completa respecto de las producciones y las vivencias de las otras clases; pero no se puede reducir las ideas a su origen de clase sin grave pérdida de contenido. El origen de clase de las ideas no tiene nada que ver con su verdad. Por eso, Sartre opina que el marxismo debe integrar las nuevas producciones de la sociología que se realiza en los países capitalistas, como son el hiperempirismo y el funcionalismo.

-la epistemología marxista, fundada en la teoría del reflejo '*aproximadamente exacto*' del mundo natural en la conciencia, es muy débil. Hay que suprimir el *reflejo como intermediario inútil y aberrante*, afirma Sartre, para establecer que *la conciencia es conocimiento práctico de las cosas*. Como explica Marx en las *Tesis sobre Feuerbach*, la clave del conocimiento humano está en la práctica, que determina nuestra captación del mundo sensible, nos proporciona el criterio de la verdad y realiza los conceptos en las realidades materiales. Éste es el fundamento del marxismo y eso es lo que los marxistas dogmáticos no han sido capaces de desarrollar.

El último Sartre

En los años siguientes, Sartre radicalizó su posición política hacia la izquierda: apoyó los procesos de descolonización, participó en las luchas revolucionarias que se produjeron en Francia –como el mayo del 68–, y militó en partidos de izquierda radical –como *La Cause du Peuple*–. Más tarde quedó decepcionado por la evolución europea cada vez más conservadora. Antes de morir dejó una entrevista que constituye su testamento. En ella realiza una tremenda revisión de su vida y su pensamiento, afirmando que en realidad nunca había sentido angustia, ni desesperación, y que había escrito sobre ello por el ambiente intelectual de la época. Lo que, en cambio, le parecía importante en ese momento era el sentimiento de esperanza, porque toda acción humana se realiza bajo el impulso de alcanzar algún objetivo; sin esperanza el ser humano no emprendería nada. La esperanza se opone al fracaso; se puede decir que el proyecto humano termina siempre en el fracaso, porque la humanidad aspira al absoluto y la perfección cuyo logro parece imposible. Sin embargo, solo actuaremos de verdad como seres humanos, si pensamos que esa plenitud imposible puede ser alcanzada.

Lo que importa en la vida humana es la moralidad, que hay que construir abandonando la idea de querer ser Dios. La moral que se quiere proponer Sartre no está ligada a la tradición del cristianismo, *los fines que debemos buscar en la moral no son ciertamente los fines que el cristianismo nos ofrece... Se trata de una relación completamente distinta entre los hombres*. La moral es un deseo de sociedad, para el que hay que encontrar las reglas que hagan posible su realización; y esa moral se funda en la esperanza, que se apoya en el *lento movimiento de la Historia hacia una toma de conciencia del hombre por el hombre*. Ese movimiento confiere *una especie de inmortalidad a todo lo que hayamos hecho y hagamos*. Se trata de un progreso moral de la humanidad, que se realiza de fracaso en fracaso, a partir de triunfos parciales y locales que no parecen mostrar la importancia que tienen.