

# Los escritos póstumos de J. P. Sartre (I)

CELIA AMORÓS  
(Universidad Complutense)

## Significado y ubicación de los escritos póstumos en la obra sartreana

En su entrevista a Sartre de 1975, titulada «Autorretrato a los setenta años»<sup>1</sup>, Michel Contat le plantea su extrañeza ante el hecho de que el filósofo rechazara la propuesta que él y Rybalka le hicieron de publicar en un volumen sus textos filosóficos inéditos: *Psyché*<sup>2</sup>, la *Morale* de 1947-1949 y los capítulos inéditos de *La Critique de la Raison Dialectique*. La respuesta de Sartre fue: «No, los podrán publicar cuando me muera». Desde el punto de vista de los lectores, como lo observa Contat, sería indiferente que se publicaran en vida de Sartre o después de su muerte. Para Sartre, sin embargo, la muerte da una significación distinta a la parte de una obra que, como en el caso de los escritos a que nos hemos referido, está inacabada. Una vez él haya muerto, sus escritos inéditos «serán más interesantes, en la medida en que representarán lo que, en un momento dado, quise hacer y renuncié a terminar, y eso es definitivo. En tanto que, mientras estoy vivo —salvo que esté chocho y ya no pueda hacer nada de nada—, queda la posibilidad de que los tome de nuevo o de que diga algunas palabras sobre lo que quería hacer con ellos. Publicados después de mi muerte, esos textos siguen siendo inconclusos, tales como son, oscuros, porque allí formulo ideas que no están totalmente desarrolladas. Corresponderá al lector interpretar a dónde podrían haberme llevado. Mientras vivo, por el contrario, está la posibilidad de que yo mismo vuelva a tomar esas ideas para llevarlas en otra dirección». Sólo la muerte, pues, da la sanción esencializadora hasta a lo inacabado, sólo ella lo puede consagrar como definitivo en su carácter mismo de inconclusión, como habiendo sido irremediamente inacabado, «tel qu'en lui même l'éternité le change», según reza el verso de Mallarmé, tan caro a Sartre. Pero mientras eso no ocurra, él no quiere

---

1. Publicada parcialmente en *Le Nouvel Observateur* (20 y 30 de junio y 7 de julio de 1975, y cuyo texto completo se recoge en *Situations X*).

2. Obra escrita en 1937-38, de la que separó lo que llegó a ser su *Esquisse d'une théorie phénoménologique des émotions* (1939).

renunciar a que lo inacabado sea su posibilidad y, por tanto, algo intransferiblemente suyo. Sobre todo, esos frutos a medio parir —no abortos, como los escritos de juventud que se incluyen en *La Pléiade* y en los que sólo se reconoce «con una especie de sorpresa, como en los textos de un extraño que me hubiera sido familiar hace mucho tiempo»— que son la *Morale* y la segunda parte de la *Critique*. Los problemas que se plantean en estos textos son, pues, problemas vivos para Sartre, que le acompañarán hasta la tumba para ser emancipados allí del proceso de sus obsesiones y constituirse en legado. Ahora son nuestros.

Dan testimonio, como toda obra humana, del forcejeo entre el proyecto de la libertad y las condiciones fácticas: el azar —algunos cuadernos importantes se perdieron— y la escasez, esa contingencia determinante de toda la historia humana que tanto preocupó a Sartre y que revistió en su caso la modalidad implacable de escasez del tiempo. Hay proyectos teóricos para los que la vida es corta, la salud insuficiente y las energías limitadas. Tal era —y él lo sabía— el de reconstruir las condiciones formales de inteligibilidad de la historia humana si es que ésta ha de ser una «totalización diacrónica»: «tendría que rehacer la historia». La prometida segunda parte de la *Critique de la Raison Dialectique* estaba condenada a la incompletitud. La *Morale* de 1947-1949 es un escrito complejo en que se entrecruzan más de una línea de pensamiento: la que desarrolla las indicaciones sumarias que pueden encontrarse al final de *L'Être et le Néant* acerca de la posible fundamentación de una ética desde sus presupuestos ontológicos y la que contiene *in nuce* la problemática de la *Critique de la Raison Dialectique*, es decir, un diálogo crítico con las concepciones hegeliana y marxista de la historia desde el punto de vista de sus intereses éticos. A su vez, la parte inédita de la *Critique* vuelve sobre el problema de la moral en historia, planteado en los *Cahiers pour une morale* de 1947, problema cuya formulación en términos pertinentes implica la reconstrucción llevada a cabo en la *Critique* acerca de las condiciones de inteligibilidad de la acción histórica. Toda la obra editada de Sartre aparece, vista a esta luz, como un inmenso preámbulo al verdadero problema, al hueso duro de roer que son las relaciones entre la libertad y la necesidad —el mismo tema que aparece recurrentemente en sus trabajos dedicados al psicoanálisis existencial—. Pues pensar radicalmente la libertad implica para el filósofo «pensar en contra de sí mismo»— es a esto a lo que Sartre se refiere, y no a que el diálogo con el marxismo le obligara desde fuera a hacer concesiones —y apurar, agotar el pensamiento de la necesidad para que la libertad se mueva con plena soberanía en su espacio, tan minúsculo como inalienable. No es paradójico, desde este punto de vista, que Sartre, quien tematizó quizás con más pasión teórica que nadie la libertad, pasara la mayor parte de su vida filosófica debatiéndose y haciendo exigentes ajustes de cuentas con la necesidad como aquéllo que le da su verdadera dimensión a la vez que la hace posible.

Esta tensión, lejos de aparecer por primera vez a raíz de su encuentro con el marxismo, se revela ya en su obra temprana, anterior a *L'Être et le Néant*. Más precisamente, en unos escritos que tampoco vieron la luz hasta después de su muerte: los *Carnets de la drôle de guerre. Novembre 1939, Mars 1940*. Se trata de lo que ha podido ser recuperado de un conjunto de cuadernos que componían el diario de guerra de Sartre, correspondiente a la época de su movilización en Alsacia. Además de su interés desde el punto de vista de la biografía de su autor, y como testimonio documental del absurdo de una confrontación bélica en unas fronteras estrechas y reducidas —la *drôle de guerre*— cuando el estado de la técnica militar es tal que resulta imposible quebrar la resistencia del enemigo sin pagar unos costes tales que harían de la victoria de cualquiera de los contendientes una victoria pírrica, los *Carnets* son filosóficamente relevantes en la medida en que se encuentran en ellos elementos preciosos para la reconstrucción de la génesis de *L'Être et le Néant*. Entre los intérpretes de Sartre no hay demasiado consenso respecto a la valoración de las obras anteriores a *L'Être et le Néant*: ¿en qué medida están esbozadas *in nuce* —desde una lectura retrospectiva, claro está— las líneas matrices del ensayo de ontología fenomenológica en estos trabajos tempranos? Para M. Contat y M. Rybalka, en la *Esquisse d'une théorie phénoménologique des émotions*<sup>3</sup> se encontraría «la mejor introducción al estudio de *L'Être et le Néant*». Joaquín Maristany, por el contrario, estima que se trata de una investigación «de tono menor» y que las claves del ensayo sartreano de ontología fenomenológica hay que buscarlas en *L'Imaginaire*, así como en *La Transcendance de l'Ego* y «La liberté cartésienne» —«reagrupados en torno a *L'Imaginaire*»—, escritos donde aparecerían «los precedentes necesarios y suficientes que nos introducen en la ontología sartreana»<sup>4</sup>. La edición póstuma de los *Carnets* nos arroja luz sobre estas cuestiones, en la medida en que en ellos hallamos reveladoras declaraciones del propio Sartre acerca de sus relaciones con Husserl y con Heidegger, así como —lo que es, desde nuestro punto de vista, fundamental— la expresión de las preocupaciones éticas sartreanas que se encuentran en la base misma de su ontología. Es perfectamente posible hacer una lectura de *L'Être et le Néant* desde los intereses éticos que se ponen de manifiesto ampliamente<sup>5</sup> en los *Carnets*, lo que, por otra parte,

3. CONTAT & RYBALKA, *Les écrits de Sartre*, Gallimard, Paris, 1970, 39&22, p. 71.

4. Cfr. J. MARISTANY, *Sartre. El círculo imaginario: ontología irreal de la imagen*, Barcelona, Anthropos, 1987, pp. 145-6.

5. No, sin embargo, por primera vez. En *La Transcendance de l'Ego* Sartre critica a Husserl por no dar cuenta cabalmente de las motivaciones que podrían llevar a practicar la *epoché*, de tal suerte que ésta se revelaría como una operación «savante» y gratuita. Por el contrario, afirma Sartre, si «l'attitude naturelle apparaît tout entière comme un effort que la conscience fait pour s'échapper à elle même en se projetant dans le Moi et en s'y absorbant, et si cet effort n'est jamais complètement récompensé, s'il suffit d'un

encaja con el hecho significativo de que el ensayo de ontología fenomenológica concluya con interrogantes éticas, interrogantes para las que encontramos elementos de respuesta en los *Cahiers pour une morale* —a los que ya nos hemos referido— y que se replantean, dentro del contexto de una preocupación acerca de la filosofía de la historia, en la *Critique de la Raison Dialectique*, formulándose explícitamente de nuevo en la parte inacabada de esta misma obra. De este modo, si puede sostenerse que el conjunto de la obra sartreana cobra su verdadera significación leída en clave ética —aunque Sartre no publicara nunca su ética en vida, lo que, por otra parte, ocurre con otros filósofos importantes: Wittgenstein, por ejemplo, ni siquiera llegó a escribirla—, una lectura atenta de los *Carnets* resulta obligada para tener una adecuada perspectiva acerca de la significación de *L'Être et le Néant* y de sus proyecciones ulteriores, incluyendo importantes artículos recogidos en *Situations* así como las monografías dedicadas a aplicar las hipótesis de su psicoanálisis existencial.

Nos falta todavía, sin embargo, situar en este marco interpretativo general el escrito póstumo sartreano de más reciente aparición: *Vérité et existence*<sup>6</sup>. Fue redactado a continuación de los *Cahiers*, en 1948, y, como lo señala Arlette Elkaim-Sartre es, entre los escritos póstumos sartreanos de madurez, «el único que se presenta como un texto completo». Por su título, y en cierta medida por su contenido, podría dar la impresión de que nos las habemos con un desarrollo de la gnoseología sartreana, que recibe un tratamiento bastante sumario en *L'Être et le Néant* y oblicuo, podríamos decir, en las notas de los *Cahiers*, donde polemiza —como también lo ha hecho notar Elkaim-Sartre— con la concepción hegeliana de la *verité devenue*. Asimismo podría pensarse que este ensayo habría de ser leído de forma sistemática como una discusión con el Heidegger de *Vom Wesen der Wahrheit* —cuya traducción francesa tuvo Sartre ocasión de conocer por aquel entonces—, a quien hace más de una alusión así como alguna que otra concesión en determinadas expresiones puntuales. Sin embargo, Heidegger ya no es aquí para Sartre un punto de referencia polémico tal que

---

acte de simple *réflexion* pour que la spontanéité consciente s'arrache brusquement du Je et se donne comme indépendante. *l'Éποχή* n'est plus un miracle, elle n'est plus une méthode intellectuelle, un procédé savant: c'est une angoisse qui s'impose à nous et que nous ne pouvons éviter, c'est à la fois un événement pur d'origine transcendente et un accident toujours possible de notre vie quotidienne». *T.E.*, Paris, Vrin, 1965, pp. 83-84. Podemos subrayar aquí una significativa inflexión ética de la *epoché* husserliana, que la aproxima al sentido que en Sartre asumirá la reflexión pura en «la conversión» —temática ampliamente desarrollada, como lo veremos, en los *Cahiers*—, frente a «la reflexión cómplice», íntimamente relacionada con «la mala fe». En el mismo sentido puede verse cómo juega Sartre con las nociones de «reflexión pura» y «reflexión cómplice» en la *Esquisse*, Paris, Herman, 1965, pp. 62-63.

6. Texte établi et annoté par Arlette Elkaim-Sartre, Paris, Gallimard, 1989.

configure sus propios planteamientos; discute con él de pasada al hilo de unos desarrollos que prosiguen la línea marcada, si bien un tanto en zigzag, en los *Cahiers*, y que pueden resumirse tal como él mismo lo expresa en el sumario «Apéndice» de este último trabajo: «Je cherche donc la morale d'aujourd'hui, c'est à dire le fait d'historialisation total. J'essaye d'élucider le choix qu'un homme peut faire de soi-même et du monde en 1948». A través de este concepto de «historialisation» —neologismo sartreano al que más adelante nos referiremos— se deja entrever que el problema al que se apunta —y así se pone de manifiesto en la «Introducción» al «Nuevo Plan» anunciado en este mismo Apéndice— es el de las relaciones entre «Morale et Histoire». Es decir, el problema que Sartre continúa persiguiendo —como si de «la ciencia buscada» de Aristóteles se tratara— en el tomo de aparición póstuma de la *Critique*. Por otra parte, este mismo problema —tematizado como el de las relaciones entre el proyecto existencial y la objetividad histórica en la que se inscribe— aparece en el Diario de guerra de Sartre a propósito de sus reflexiones sobre la biografía de Ludwig de Guillermo II, destinadas a «instituer une sorte de métaphysique de l'historialité et... montrer comment l'homme historique s'historialise librement dans le cadre de certaines situations»<sup>7</sup>. Significativamente, la gesta de Guillermo II es traída de nuevo a colación por Sartre al final de *Vérité et Existence* para ilustrar su distinción entre «*historialité*» —el proyecto que el *pour-soi* hace de sí mismo en la Historia— e «*historisation*» —el paso a la objetividad de la «historialisation». La «historialisation» supone —siguiendo el esquema del Apéndice— «un horizon ontologique» relacionado con «la réflexion pure»; «un contexte historique» —el hecho histórico de la *alienación*— y «le choix d'un avenir concret» —que tiene que ver con el porvenir de la época—. Pues bien: en lo concerniente al «horizonte ontológico», Sartre declara contundentemente al comienzo de *V. et E.*: «Toute doctrine de la conversion risque fort d'être un a-historisme». Y añade inmediatamente —lo que enlaza con el segundo supuesto de «l'historialisation»: «Toute doctrine de l'historicité risque fort d'être un amoralisme». La problemática sartreana así planteada se inscribe en la estela de la clásica discusión entre Kant y Hegel, y Sartre es bien consciente de ello al anotar en el «nouveau plan» al que nos hemos referido: Moralité et historicité: Kant

Hegel

Marx

Trotzky

Ya en los *Cahiers* planteaba por qué, dadas como están las condiciones de posibilidad de la reflexión pura en el fracaso mismo de la reflexión

7. *Les Carnets de la drôle de guerre*, Paris, Gallimard, 1983, p. 366. Hay traducción castellana de J. Sempere: *Cuadernos de guerra*, Madrid, Edhasa, 1987.

impura o cómplice —yo no logro apresarme nunca como sustancia ni como objeto—, la «conversión», es decir, el asumirme como ser ex-stático en la buena fe— no se produce con una mayor frecuencia. La respuesta se encuentra en la intervención del Otro, que opera «une négation objectivante de ma subjectivité», en la línea de los análisis de *E. et N.* de la relación con *Autrui*. De este modo «au moment où la réflexion pure intervient, il est déjà trop tard: elle peut bien dissiper le caractère de quasi-objet que je possède pour ma réflexion impure, mais non pas celui d'objet que j'ai pour l'autre. Ainsi ne sera-t-elle jamais totalement efficiente»<sup>8</sup>. La reflexión pura en cuanto buena fe —asunción de la propia libertad y de la facticidad como tales y sin trucaje— se constituye en llamamiento —*appel*— a la buena fe del Otro. Su logro aparece condicionado a la respuesta del otro, respuesta que no depende de mí, por lo que no controlo que se disuelva mi estela de alienación, estela que el otro me hace asumir de nuevo en la medida en que él marca la suya y me la impone. Así, sería preciso que todos a la vez, en una sincronía de reciprocidades, respondiéramos al llamamiento de los otros a la conversión a la buena fe a la vez que los convocamos en y por el movimiento mismo por el que operamos la nuestra. Pero la armonía preestablecida que vendría requerida por ese movimiento concertado de conversión-reversión de los sujetos-objetos no podría ser sino un contrafáctico: la historia es una «totalidad destotalizada», es decir, la pluralidad de las conciencias sería una dispersión irreductible de no darse la mediación aglutinadora de la materia trabajada, mediación que necesariamente ejerce una función alienante por totalizar la multiplicidad humana en el medio del en-sí, de lo inhumano. Y la inercia de este medio no puede ser práctico-fundamentalísticamente recuperada por la totalización de las conciencias en tanto en cuanto es esta misma inercia la condición externa de posibilidad de esta totalización; el nosotros-sujeto como tal<sup>9</sup> no es autoconstituyente sino constituido por interiorización práctica de una totalización que le ha venido desde fuera por parte de algo o de alguien que no forma parte de este mismo conjunto práctico. De este modo, queda siempre un desplazamiento, un residuo, una necesaria no-coincidencia de la totalidad de los sujetos ni consigo misma ni con lo que llamaría Sartre su «revés» objetivo —que siempre lo sería para alguien que se situara «fuera»—. En realidad, nos encontramos aquí con otro plano en el que se refracta «la irrealizable síntesis del en-sí y el para sí», la imposibilidad de la sustancia de reflexionarse como sujeto —y *a fortiori* como sujetos— y la de los sujetos de sustancializarse, como tales sujetos, en un *unum* estable. O, dicho de otro modo, con la combinación del drama de la ontología sar-

8. *Cahiers pour une morale*, París, Gallimard, 1983.

9. O, si se quiere, el grupo en fusión que sería su correlato práctico en la *Critique de la Raison Dialectique*, París, Gallimard, 1985, segunda edición, libro II, pp. 462 y ss.

treana de la imposible aunque siempre apuntada sustancia —sujeto (drama análogo al de Spinoza) y su nominalismo, combinación que, cuando se trata de la conceptualización de la historia, se traduce en la —sólo aparentemente paradójica— noción de «totalidad destotalizada».

Quizás desde estas observaciones sea posible entender notas de los *Cahiers* como la siguiente: «La conversión: la reconnaissance de l'esprit comme totalité détotalisée»<sup>10</sup>. Yo, como proyecto, tengo mi ser fuera de mí en el mundo por la misma razón que la totalidad humana no puede tener sino fuera de sí la razón de su ser-totalidad, y, precisamente por ello, está destotalizada. Pero entonces, paradójicamente, el reconocimiento propio de la actitud de la buena fe implica la asunción de la Historia, es decir, de aquéllo que nos separa del reino puro de la conversión y de la Moral. «La fin de l'Histoire ce serait l'avènement de la Morale. Mais cet avènement ne peut être provoqué du sein de l'Histoire. Il est combinaison de hasard puisqu'il faudrait que tous soient moraux en même temps... la moralité n'est pas d'ailleurs fusion des consciences en un seul sujet, mais acceptation de la Totalité détotalisée et décision... de prendre pour fin concrète chaque conscience dans sa singularité concrète (et non dans son universalité kantienne)»<sup>11</sup>.

Volveremos sobre esta peculiar versión nominalista del reino kantiano de los fines. Ahora nos interesa señalar, en este sobrevuelo de conexiones significativas entre los puntos temáticos más relevantes de los distintos escritos póstumos, que al comienzo de *Vérité et Existence* se afirma: «L'authenticité doit être cherchée dans l'historicisation». Hay moral porque hay sujetos que se proponen sus fines en la Historia y no un Espíritu, ni Absoluto ni objetivo, cuyos fines hipostasiados instrumentalizarían a los sujetos individuales como sus medios. «Puisque l'Histoire ne peut sauver les souffrances des enfants... même si elle a une direction, elle n'a pas de sens. Toujours l'illusion d'une humanité. Mais non seulement les Anabaptistes sur leur bûcher ne sont pas sauvés par la dictature du prolétariat mais, ressuscités, ils la condamneraient parce qu'impie. Ainsi l'Histoire est perte sans récupération. Il ne faut pas vouloir une collectivité morale pour sauver l'Histoire mais pour réaliser la morale»<sup>12</sup>. Sin embargo, no porque la Historia sea irredenta desde el punto de vista de la moral puede esta última habilitar su propio ámbito de inmanencia, al modo de la cosmópolis ideal de los estoicos, al margen de la historia. La moral es siempre moral en situación y —Sartre insistirá constantemente en ello en los *Cahiers*— las situaciones son históricas. De este modo, y dado que el reino de los fines sólo sería posible por una conversión simultánea de todos los sujetos —lo

10. *Cahiers*, op. cit., p. 17.

11. *Ibidem*, p. 95.

12. *Ibidem*, p. 39.

que, como hemos visto, vendría a ser un condicional contrafáctico—, la acción moral no puede ser sino acción histórica en tanto que orientada a preparar la premisa *sine qua non* de una ciudad de los fines que no se asiente en un mero cielo inteligible: la homologación de las situaciones desde las cuales se opera la «historialisation». «Il faut une détermination morale de la personne à traiter en fin les autres personnes; ainsi le passage de la pseudo-Histoire à l'Histoire vraie est soumis à cette détermination ahistorique de tous de réaliser la morale. La révolution historique dépend de la conversion morale. L'utopie c'est que la conversion de tous à la fois... est la combinaison la moins probable (à cause de la diversité des situations). Il convient donc d'égaliser les situations pour rendre cette combinaison moins improbable et donner à l'Histoire une chance de sortir de la pseudo-Histoire. A ce moment nous voilà agents historiques, au sein de la pseudo-Histoire parce que nous agissons sur les situations dans l'espoir de préparer une conversion morale»<sup>13</sup>. El espacio reflexivo de Sartre se va configurando de este modo en los *Cahiers*, por una parte, en la polémica con el hegelianismo en tanto que presunta mediación del espíritu subjetivo y, en esa misma medida, de «l'historialisation» y de la propia moral; por otra parte, en el debate con Kant en cuanto moral «ahistórica» basada en una concepción abstracta y no situada de la libertad —a la vez que asume «la ciudad de los fines» con modulaciones propias—; en la medida en que la ciudad de los fines es para Sartre el ámbito ex-stático de los proyectos humanos emancipatorios, encuentra en alguna de las vetas del marxismo elementos de respuesta acordes con su demanda de concreción —*versus* Kant— y de nominalismo —*versus* las hipóstasis hegelianas. «Un révolutionnaire, comme le disait Lénin, n'a pas de morale parce que son but est concret et que ses obligations se font annoncer par la fin qu'il se propose. Et Hegel a bien montré que dans la petite cité antique le lien concret du citoyen avec la ville tenait lieu de morale. La morale est par définition un fait abstrait: c'est le but que l'on se donne quand il n'y a aucune autre relation avec les autres que la pure relation ontologique. Elle apparaît donc lorsque mon rapport à l'autre est défini par la pure reconnaissance formelle de sa personne universelle»<sup>14</sup>. ¿Quiere ello decir que, en cierto modo, volvemos a Hegel y nos dejamos «la mera moral» en el desván de los trastos inútiles y fantasmáticos de la abstracción? No, por cierto: en cuanto pretendemos hacerlo, nuestra negación y nuestro abandono no logran sino que los presuntos fantasmas tomen cuerpo y se restauren frente a nosotros en toda la plenitud de su concreción. Pues «à son tour, le but concret que se propose l'agent historique suppose une certaine conception de l'homme et des valeurs; il est impossible d'être un pur agent de l'histoire sans but

13. *Ibidem*, p. 55.

14. *Ibidem*, p. 110.



idéal (le réalisme est pure passivité ou valorisation de l'Histoire en tant que telle). Du coup il n'est plus vrai qu'on puisse utiliser n'importe quels moyens pour réaliser le but: ils risqueraient de le détruire. Ainsi s'entrevoit, par-delà l'antinomie de la morale et de l'Histoire, une morale concrète qui est comme *la logique de l'action effective*<sup>15</sup>.

Sartre, pues, en el espacio reflexivo que se ha ido configurando del modo que sumariamente hemos tratado de reconstruir, va formulando tentativamente los términos del problema que será *su* problema, es decir, «el problema de la moral en Historia»<sup>16</sup>. Pero, justamente, este problema no puede ser abordado sin una elaboración previa muy laboriosa: una teoría general de la acción humana. «Une philosophie de l'Histoire et une Histoire, une morale historique devraient en premier lieu s'interroger sur la nature de *l'action*. Il faut reprendre *au niveau même de l'ontologie* puisque l'Histoire étudie l'action des hommes sur le monde, l'action de l'homme sur les hommes, la réaction des hommes et du monde sur l'action première. C'est donc une catégorie essentielle de l'Histoire aussi bien que de la morale<sup>17</sup>. Significativamente, en la *Critique* definirá la dialéctica como «la lógica viva de la acción». Para entrar bien pertrechados y sabiendo en qué terreno nos movemos en polémicas tales como la que ha quedado acuñada en la estela de Weber como ética de la intención *versus* ética de la responsabilidad es preciso haber estudiado concienzudamente el juego formal de la objetivación de la praxis humana entre las otras praxis —lo que llamará Sartre «teoría de los conjuntos prácticos», justamente, el subtítulo de la *Critique*.

Así pues, es posible interpretar las obras editadas de Sartre, *L'Être et le Néant* y la *Critique de la Raison Dialectique* como momentos de emergencia y de relativa coagulación de un flujo subterráneo continuo de pensamiento tal como el que se revela en sus escritos póstumos. Con la particularidad de que el flujo subterráneo, lo que podríamos llamar las inmersiones, expresan de manera obsesiva unas preocupaciones éticas que no logran una articulación en forma acabada y sistemática —repito que este fenómeno no es exclusivo del caso de Sartre—, sino que nutren, como su savia profunda, la parte de la obra que se recorta como acabada. En la medida en que, precisamente, en esta parte se plasma la ontología sartreana —el subtítulo de *L'Être et le Néant*, como es sabido, es *Essai d'ontologie phénoménologique* y el de la *Critique*, *Théorie des ensembles pratiques*: Sartre, como lo hemos visto, necesitaba, desde su planteamiento, una teoría de la acción humana cuyas conceptualizaciones se movieran en el plano ontológico—,

15. *Ibidem*, pp. 110-111.

16. Cfr. Elkaïm SARTRE, *Critique de la Raison Dialectique*, tomo II, *op. cit.*, p. 162, nota a pie de página.

17. *Cahiers*, *op. cit.*, p. 56. Subrayado nuestro.

el conjunto de la obra filosófica, o, al menos, su núcleo más sustantivo aparece, en una primera aproximación, como la construcción de una ontología con eventuales implicaciones éticas siempre sugeridas y cuyo desarrollo sistemático y formal es la promesa que nunca llega a cumplirse. Ahora bien, si adoptamos la perspectiva de los escritos póstumos, o, por decirlo en la jerga, cara a Sartre, de la psicología de la *Gestalt*, si proyectamos sobre las obras editadas, tomadas como fondo, las inéditas en vida al modo de la forma—invirtiendo, por tanto, el punto de vista habitual—, la obra sartreana se nos revela como una larga y sostenida reflexión sobre la ética con incrustaciones ontológicas que cobran un especial realce por su condición de acabadas (el pensamiento ontológico sartreano tuvo siempre una fuerte vocación de sistematicidad, característica en la que no vamos a entrar aquí). Sin embargo, este realce puede ser relativizado si se entiende que las claves de la ontología sartreana están en la ética —en último término, la ética sartreana siempre ha querido ser una ética ontológica—, y, en la medida en que esta interpretación pueda sostenerse, la lectura de los escritos póstumos no es un mero complemento para la adecuada comprensión de la obra filosófica de Sartre, sino que proporciona el cañamazo básico para una reubicación de la parte de la obra más conocida por el público y que ha dado lugar a las interpretaciones más tópicas, cuando no distorsionadas.

### Los temas de los escritos póstumos

#### *De la salvación por el arte al arte como llamamiento ético*

Son varios los temas filosóficos que, entreverados con comentarios acerca de la vida cotidiana o reflexiones sobre la guerra, se nos ofrecen en los *Carnets*: críticas al concepto biologista y esencialista de «especie humana», análisis sobre la voluntad y el acto volitivo —que, significativamente, desembocan en la identificación, de raigambre spinozista, entre la voluntad y la conciencia—; encontramos asimismo el tratamiento del tema, recurrente en Sartre, de los «irrealizables», especialmente el de la «irrealización de la muerte» donde polemiza con la concepción heideggeriana del *Dasein* como *Sein zum Tode* anticipando los argumentos de *L'Être et le Néant*. Los afectos morales ocupan también un significativo espacio de la reflexión sartreana, en relación con notas de lectura del Diario de André Gide y el proceso de introspección del propio Sartre acerca de su vida, a la que considera dividida por la guerra en dos partes. (Significativamente se referirá al sentido de esa «división» en términos muy similares en su «Autorretrato a los setenta años», es decir, treinta y cinco años más tarde). En su diario de guerra se nos ponen de manifiesto los avatares vitales así como los replanteamientos filosóficos cuya formulación va marcando el meri-

diano entre las «dos partes» de la vida y la obra sartreanas. El mismo describe la experiencia de su movilización en términos que podríamos llamar iniciáticos: es lo que ha hecho de él un hombre nuevo que abandona «como las serpientes» su vieja piel para revestirse de una nueva. La piel abandonada correspondería a su viejo proyecto de salvación o justificación de la contingencia de la vida por la obra de arte. La nueva piel asumida encarnaría para Sartre un desplazamiento del proyecto —siempre frustrado— de autofundación por la creación de obras bellas a una concepción de la salvación («faire son salut») afin a la del sabio estoico, entendido como la institución de la propia existencia en la forma de la autenticidad —eco kierkegaardiano y heideggeriano— mediante la realización plena del ser en situación. Pero téngase en cuenta que el proyecto de justificación por el arte era concebido y vivido como una moral al menos en el sentido de una forma de vida, la forma de vida que correspondería al gran escritor y que debería a su vez ser merecida, justificada, escribiendo buenos libros. Esta concepción adolescente, romántica y un tanto megalómana —como lo reconoce Sartre retrospectivamente cuando caracteriza esta etapa 1921-29 como la del optimismo de los «mille Socrates»—, presupone una concepción sustancialista, esencialista de «la vida de gran escritor» como algo que se hace solo, por mera derivación del hecho de ser un gran escritor. Su experiencia como profesor, el servicio militar, ciertas conmociones sentimentales le descubren que es «un solo Sócrates» —dura contrastación de «l'âge d'homme»— y que no se trata de «la vida de un gran hombre sino de mi vida». La moral de salvación por el arte va haciendo crisis. La obra de arte es un «absoluto metafísico» pero queda «fuera del hombre»... La lectura de la obra de Max Scheler acerca de los valores tiene lugar en esta conyuntura vital y teórica, y la razón por la que ejerce sobre Sartre un fuerte impacto es que la estructura de la concepción scheleriana del valor se presta a que Sartre transfiera sobre ella —es significativo cierto isomorfismo entre ambas en la interpretación sartreana— características que atribuía a la obra de arte. Pues, si la obra de arte era un «absoluto metafísico», lo era en la medida en que «el mostrenco» ser en-sí aparece en ella fundado por una libertad que, al engendrar las reglas mismas de la producción del objeto —conforme a la concepción spinoziana de la definición genética— y proyectarlas en la facticidad, promocionaba el objeto al rango del en-sí-para-sí, aun con toda la precariedad que lleva consigo tal síntesis. Y por esta misma condición de facticidad o contingencia fundada por una libertad al recrear el objeto, al conformarlo inventando las leyes de su producción, el objeto artístico se constituye en llamamiento para las otras libertades —Sartre desarrollará esta idea en *Qu'est-ce que c'est la littérature?*, si bien la trata ya ampliamente en los *Cahiers*—. Pues bien: el valor scheleriano le aparece al Sartre del Diario de guerra como una «existencia de derecho», es decir, como un en-sí legitimado, no contingente —al modo de la obra de arte en virtud de la capacidad de la libertad de otorgar justifica-

ción—, y, a título de tal, se vuelve para las libertades exigencia de ser realizado. Esta idea de exigencia objetiva con pretensiones sobre la libertad no dejaba de desconcertar a Sartre, tal como él mismo lo confiesa, si bien en los *Carnets* —al menos en los que pudieron ser recuperados— no encontramos mayores desarrollos de su diálogo con Max Scheler.

El diario del soldado Sartre nos brinda, sin embargo, sus primeras formulaciones del tema del valor en relación con el análisis de la existencia humana, análisis que se lleva a cabo a su vez al hilo del problema de la moral. Significativamente, Sartre se sitúa del lado de Spinoza y contra Kant en lo que concierne a las relaciones entre la moral y la metafísica: deben ir íntimamente unidas. Pues «la moral es la ley que regula a través del mundo la relación de la realidad humana consigo misma». Tiene que ver, por lo tanto, con su carácter ex-stático de «ser sus propias posibilidades», es decir, proyectarse hacia ellas en el porvenir. O, si se quiere, con la peculiaridad de su estructura ontológica consistente en no poder sufrir las causas si no es trascendiéndolas en su autodeterminación hacia fines. A su vez, puede tensarse hacia fines sólo en la medida en que ella es para sí misma su propio fin ex-stático, en decir, en la medida en que se espera a sí misma en un porvenir, pues no consiste sino en «su propio aplazamiento». Aplazamiento siempre en movimiento en virtud del cual constituye su propia existencia en la forma de valor que ha de ser realizado por su libertad. (Así interpreta Sartre la expresión heideggeriana: «el *Dasein* en un ser de lejanías»). El valor viene a ser de este modo la rúbrica de la cita permanentemente aplazada de «la realidad humana» (así se expresa todavía Sartre) consigo misma. Sería algo así como el indicador del sentido de una reunión siempre intentada y nunca realizada. Las prescripciones de una moral concebida de este modo se llevan a cabo mediante la determinación de «la naturaleza de la realidad humana». Sartre se plantea: ¿no caeremos así en la falacia consistente «en derivar el valor del hecho»? Considera que no es el caso, pues «la realidad humana no es un hecho». Reconoce, sin embargo, que sí lo es en tanto que facticidad: el que haya en el mundo una realidad humana no deriva de necesidad alguna, ni existe nada que lo fundamente, pues es algo meramente contingente, gratuito. Ni siquiera la propia libertad, ya que, en tal caso, sería fundamento de su ser —no sólo de su nada—, y se identificaría con el *ens causa sui*. La moral y los valores dependen así de la facticidad de la libertad, hecho, si se quiere, *sui generis*. «La estructura propia de la conciencia consiste en lanzarse hacia adelante en el mundo para escapar a esta gratuidad. Pero ella se lanza por voluntad propia para ser en el porvenir su propio fundamento. Decir que la realidad humana existe por voluntad propia (*à dessein de soi*) equivale a decir que la conciencia se lanza hacia el porvenir para ser su propio fundamento. Es decir, que proyecta más allá del mundo, en el horizonte, cierto futuro de sí misma, con la ilusión de que cuando ella sea ese futuro lo será en tanto que su propio fundamento. Esta ilusión es transcendental y proviene de que la

conciencia, libre fundamento de sus posibilidades, es fundamento de su ser futuro sin poder serlo de su ser presente». Pues, cuando este porvenir sea presente, será conciencia, y la conciencia, en tanto que tal, no reposará en él como en la coincidencia de la fundamentación y lo fundamentado, sino que lo trascenderá de nuevo. «Así, el valor primero y el objeto primero de la voluntad es ser su propio fundamento. No hay que entender esto como un vano deseo psicológico sino como la estructura transcendental de la realidad humana (...). La realidad humana es moral porque quiere ser su propio fundamento»<sup>18</sup> con verdadera tenacidad ontológica, aunque encuentre siempre de nuevo la gratuidad. De este modo «la fuente de todo valor y el valor supremo es la sustancialidad o naturaleza del ser que es su propio fundamento. Esta sustancialidad forma parte de la naturaleza humana pero sólo a título de proyecto, de valor constituyente»<sup>19</sup>.

En la búsqueda de la sustancialidad por parte de un sujeto que no puede ser sustancia tiene lugar un episodio característico: la conciencia pretende librarse «del tormento de la libertad excusándose con su facticidad, es decir, trata de velarse el hecho de que está condenada a ser su propia motivación por no ser su propio fundamento». Con el análisis, recurrente en los *Carnets*, del episodio de esta «dimisión» de la conciencia, Sartre introduce el célebre tema de la mala fe, que, en la bisagra entre la ontología y la ética —y precisamente por ello— tendrá una posición estratégica en *L'Être et le Néant*, junto con el valor. Las elaboraciones ontológicas de su Diario de guerra se producen en Sartre al hilo de su preocupación por el tema de la mala fe y de la responsabilidad radical de lo que somos. En su primera formulación, todavía muy pegada a la noción heideggeriana de «autenticidad» y antes de que intervenga el análisis hegeliano de la creencia —que modulará la versión definitiva de la «mauvaise foi» tal como la encontramos en *E. et N.*—, aparece como «conscience ballotée», pues se realiza como «zarandeada entre las posibilidades, como si no fueran sus propias posibilidades sino posibilidades meramente externas». En este estado, «inauténtico», «la realidad humana se oculta por la sutileza del hecho de que está condenada a motivarse a sí misma. Y se motiva a sí misma a ocultárselo». En su «dimisión», sin embargo, se realiza ella misma como conciencia dimisionaria. Ilustrativa de esta «conscience ballotée» se le antoja a Sartre la actitud de su amigo Paul cuando hace afirmaciones como la siguiente: «¿Soldado yo? Me considero un civil disfrazado de militar». La mala fe —*avant la lettre*— pretende que, por no ser la conciencia la creadora de su situación no se ve obligada a asumirla, a ser «cómplice» en este caso, a «hacerse ser militar». Reniega de su situación fáctica pretendiendo que tiene opción donde no la tiene para no hacerse cargo de que ha

18. *Cuadernos de guerra, cit.*, p. 137. Original francés p. 140.

19. *Ibidem*, p. 138.

de optar en el ámbito en que, irremediablemente, la tiene: como lo dirá Sartre años más tarde, el hombre «ha de hacer algo con lo que han hecho de él» La guerra será un motivo recurrente en la reflexión sartreana como situación que se presta de modo especial a contrastar las actitudes ontológicas de las gentes, su buena o su mala fe, su servirse o no de la facticidad como excusa. «Ciertamente, es la facticidad lo que hace que yo me haya lanzado a la guerra. Pero lo que será para mí la guerra, el rostro que me develará, lo que yo mismo seré en la guerra y por la guerra, todo éso lo seré libremente y soy responsable de ello»<sup>20</sup>. Sea lo que fuere, me veo obligado a asumir la responsabilidad de lo que me ocurre: esta estructura existencial se encontraría bajo la noción religiosa de «prueba que el cielo me envía». (Sartre leyó a Kierkegaard durante su movilización, y se encuentran en su diario abundantes notas de esta lectura). Debo querer no tener excusas —actitud ética propia de «la autenticidad»— porque, siendo como soy un ser totalmente gratuito y contingente, sin *ratio essendi* alguna, ¿en qué podría basar mi derecho a que me ocurra algo diferente de lo que me sucede? Dios ha muerto, el Padre ha muerto; la madre da la vida, pero no la legítima como el señor hegeliano: sobre la base de estos supuestos —solamente el primero de los cuales, la muerte de Dios, es plenamente consciente y explícito para Sartre— se elaborará una ontología que podría ser considerada, desde este punto de vista, como la determinación de las condiciones de posibilidad del expósito, de la existencia meramente fáctica cuya justificación habrá de provenir de ella misma mediante sus opciones libres, que inventan el sentido a la vez que instituyen el valor.

No se puede hablar, por tanto, de víctimas inocentes en la guerra: tan sólo no la merecen «los hombres que han aceptado ser los mártires de la paz». Sartre considera que «el mito de la redención reviste aquí toda su fuerza moral: la naturaleza de la historicidad es tal que solamente se deja de ser cómplice convirtiéndose en mártir»<sup>21</sup>. Los mitos cristianos encubren para Sartre un sentido existencial profundo: el éx-stasis del para-sí, abnegándose para que pueda existir la obra humana y la creación como don para las otras libertades —en el movimiento mismo por el que renuncia a ser su propio fundamento— tendrá un significativo isomorfismo con la concepción cristiana del sacrificio redentor. Pero ello no se debería a que Sartre haya dado una versión laica del contenido del mito cristiano, sino a que tales mitos tienen eficacia simbólica precisamente porque remiten —y en esa misma medida pueden ser reinterpretados a su luz— a estructuras existenciales.

En relación con las reflexiones acerca de la «conscience ballotée» y la «inautenticidad» encontraremos asimismo en los *Carnets* algunos apuntes

20. *Ibidem*, pp. 38-39.

21. *Ibidem*, p. 141.

acerca de la «conversión» o paso de la conciencia al estado de autenticidad. En este punto, el pensamiento de Sartre es todavía muy vacilante. Pues considera que la conciencia, tanto en la autenticidad como en la inautenticidad, no trata «de buscar un valor distinto de la sustancialidad», es decir, intenta ser su propio fundamento, ya que de otro modo «dejaría de ser conciencia humana». La realidad humana, por tanto, «ha de extraer el motivo-valor que le permitirá recuperarse del ímpetu primero hacia la sustancialidad». En efecto, «la conciencia zarandeada puede, con total libertad, querer realizar en su autenticidad plena su esfuerzo por fundarse. Y esto, no porque la autenticidad sea originariamente un valor y superior a la inautenticidad, sino más bien al modo como se corrige un esfuerzo torpe e ineficaz purificándolo de todos los gestos inútiles y parasitarios. De manera que la autenticidad es un valor, pero no un valor primero; se ofrece como un medio para alcanzar la sustancialidad. Suprime lo que en la búsqueda es *huida*»<sup>22</sup>. Así pues, tanto la autenticidad como la inautenticidad no son sino dos modalidades de la búsqueda de la sustancialidad por parte de la realidad humana. Esta búsqueda en cuanto tal aparece aquí como una condena ontológica: el hombre no tiene más remedio que ser el ser que proyecta ser Dios. En *E. et N.* Sartre presenta su tratado de ontología fenomenológica como una descripción del proyecto humano «anterior a la conversión», lo que parece sugerir que la conversión a la existencia de buena fe supone una enmienda del proyecto existencial, en el sentido de la renuncia a la búsqueda del ser *causa-sui* —a la pérdida del hombre para intentar «en vano» que Dios exista— por parte de una libertad que elige «no coincidir consigo misma sino estar siempre a distancia de sí». Aparece aquí el esbozo del concepto de conversión como «reflexión pura» que Sartre desarrollará, precisamente, en los *Cahiers pour une morale*. Y desde esta perspectiva podemos entender por qué *E. et N.* no describe sino «la pasión inútil», el intento frustrado por parte del hombre de ser Dios: Sartre no tiene todavía elaborada una ontología —que se doblará de una ética— de la conversión. Habrá que esperar a los *Cahiers* para que Sartre responda a las preguntas con que concluye su tratado ontológico y formule con claridad que «originellement, l'authenticité consiste à refuser la quête de l'être, parce que je ne suis jamais rien»<sup>23</sup>.

En su Diario de guerra, la conversión consistiría en un movimiento de asunción de aquéllo que se pretende fundar. Como no somos creadores *ex nihilo*, en cuyo caso el acto de fundar sería anterior a la producción del existente que va a ser fundado y la asunción estaría, por tanto, implicada *a priori* en el acto de fundar —podríamos llamar a este esquema ontológico esquema de fundamentación por prefiguración del sentido, o de legitima-

22. *Ibidem*, p. 158.

23. *Cahiers*, *cit.*, p. 492.

ción por reconocimiento, al modo como el padre proyecta y produce al hijo legítimo—, nos vemos obligados —ya que, junto con Dios creador, el Padre ha muerto— a hacer un esfuerzo para *fundar lo que ya existe de hecho*. En estas condiciones, la asunción debe necesariamente preceder al fundamento —llamaremos a este esquema ontológico, o, mejor dicho, ético— ontológico, esquema de la adopción o legitimación *a posteriori* de aquéllo que ya tiene una existencia *de facto* contingente y gratuita: el único modo posible de fundamentación adecuado a la figura de la realidad humana como realidad ex-pósita, meramente puesta-ahí, sobrevenida, que no derivada por razón suficiente alguna, del ser en-sí cuya existencia, asimismo bajo el signo de la gratuidad, carece de toda *ratio*—. Asumir significa aquí tomar de nuevo por cuenta propia y responsabilizarse de la facticidad para fundarla. La libertad se convierte a la autenticidad y se legitima éticamente de este modo en el movimiento de auto-adopción, por decirlo así, de su realidad de ex-pósita. Pero esta forma de asumirse sigue siendo aspiración —aunque frustrada— a la autofundamentación. Con lo cual no se renuncia al espejismo ontológico de la *causa sui*: sólo que la conciencia, en este caso, no precedería al ser, sino que el ser, puesto por adelantado, se recuperaría íntegramente como conciencia<sup>24</sup>. Tendremos ocasión de ver más adelante cómo en los *Cahiers* Sartre se replantea, en el sentido que ya hemos apuntado, el tema de la conversión, insatisfactoriamente tratado en los *Carnets* y presentado como pendiente de reelaboración en *E. et N.* Lo que, en suma, creemos que se ha podido poner de manifiesto como balance de este sumario recorrido por los *Carnets* es que Sartre construye una ontología de la libertad en la medida en que tiene previamente un *parti pris* por una ética de la responsabilidad radical de lo que somos y no a la inversa. Y esa misma opción se encuentra en la base de la antropologización de la Nada heideggeriana, sobre la que se hará desteñir la noción kierkegardiana de la libertad —en la que han sido vertidas, por otra parte, connotaciones, pragmáticamente remoduladas, de la conciencia intencional de Husserl—. Al hilo del análisis sartreano de la angustia se producirá la convergencia y la superposición de la Nada y la libertad «¿Angustia ante la Nada, como en Heidegger? ¿Angustia ante la libertad, como en Kierkegaard? A mi juicio es una única cosa, porque la libertad es la aparición de la Nada en el mundo. Antes de la libertad el mundo sería una plenitud que es lo que es... Después de la libertad hay cosas diferenciadas porque la libertad ha introducido la negación. Y la negación no puede ser introducida por la libertad en el mundo más que por el hecho de (que) ... la libertad

---

24. Como lo intuyera Varet (cfr. *L'ontologie de Sartre*, París, PUF, 1948), la idea spinoziana de la imposibilidad de una conciencia infinita o de un repliegue reflexivo total de la sustancia sobre sí misma influye en la imposible síntesis sartreana del en-sí y el para-sí.



es su propia nada»<sup>25</sup>. Poder de nihilización que abre el mundo de los valores así como hace posible el arte.

En *L'Être et le Néant* el estatuto ontológico del valor aparece claramente reelaborado, de acuerdo con los conceptos ya muy acuñados de la ontología sartreana, como «la unidad incondicionada de todas las trascendencias de ser», como aquello hacia lo que el para sí se trasciende: «el ser absoluto del sí, con sus caracteres de identidad, pureza, permanencia, etc., y en tanto que fundamento de sí». Justamente, en tanto que tal, «el valor es en su ser la totalidad fallida hacia la cual un ser se hace ser»<sup>26</sup>. En *E. et N.* podemos ver de este modo cómo destiñen la una sobre la otra las concepciones del valor y de la obra de arte en cuanto versiones, en diferentes registros, de «la totalidad fallida» o «la totalidad destotalizada», versiones de las cuales es difícil —y nos es imposible desarrollarlo en este espacio— determinar cuál sería la proto-versión que serviría de modelo a la otra. Pues, en rigor, puede interpretarse que la obra de arte era ya concebida desde el principio por Sartre como un valor —en sentido ético— en la misma medida en que el valor reviste características que eran propias de la obra de arte. (Por otra parte, esta interpretación estaría de acuerdo con la regularidad de la relación inversamente proporcional de las transformaciones entre el mensaje y el código en los fenómenos de comunicación: cuanto en mayor medida se modifica el código, tanto más se conserva el mensaje y a la inversa. Si, en el caso que nos ocupa, los códigos respectivos son el ético y el estético, podría decirse quizás que para Sartre se trata de transcripciones del mismo mensaje: el *desiderátum* —siempre fallido por lo demás —del *unum* como imposible síntesis del en-sí y el para-sí). En *E. et N.* y, sobre todo, en el ensayo de 1948— contemporáneo, por tanto, de *V. et E.*— emerge como explicitación temática lo que en los *Carnets* se revelaba a modo de pasadizo subterráneo entre la estética y la ética, lo cual, por otra parte, es bastante recurrente en el palimpsesto sartreano. Si en los *Carnets* se dice que «la invención de imágenes era, en el fondo, una ceremonia moral», en *Qu'est que c'est la littérature?* el objeto literario viene a ser presentado como el lugar de la convocatoria del reino de los fines, como llamamiento exigente a la libertad de los otros que, en cuanto tal, viene a homologar su estatuto al del imperativo categórico y remite por ello al problema de la ética. Así, Sartre criticará la expresión kantiana «finalidad sin fin» para referirse a la obra de arte y considerará que, al modo del imperativo categórico, se presenta como «une tâche à remplir (...) Car la liberté ne s'éprouve pas dans la jouissance du libre fonctionnement subjectif mais dans un acte créateur requis par un impératif. Cette fin absolue, cet impé-

25. *Cuadernos de guerra*, cit., p. 140.

26. Cfr. *El Ser y la Nada*, trad. castellana de Juan Valmar revisada por C. Amorós, Madrid, Alianza, 1984, pp. 126-27.

ratif transcendant et pourtant consenti, repris à son compte par la liberté même, c'est ce qu'on nomme une valeur. L'oeuvre d'art est valeur parce qu'elle est appel»<sup>27</sup>. En los *Cahiers* tendremos ocasión de seguir el desarrollo de la noción de «l'appel» como la forma de «buena fe» de relacionarse con la libertad del prójimo.

---

27. Cfr. *Situations*, II, Paris, Gallimard, 1984, p. 98.