

Ignacio Ellacuría El testamento de Sartre

RESUMEN

En el presente artículo analiza el autor las ideas fundamentales de una entrevista que concedió Sartre poco antes de su muerte. Con ello, tanto el autor como la revista, rinden un homenaje póstumo a uno de los mayores filósofos de la última época

Se analizan cuatro temas fundamentales de dicha entrevista: el del individualismo, el de la esperanza, el de la moral, y el del papel político de la izquierda. En cada uno de ellos se va mostrando la evolución del pensamiento de Sartre a lo largo de su vida y de sus escritos. En los tres primeros, además, se presenta el paralelismo, si no la convergencia, con planteamientos cristianos de los mismos temas.

Poco antes de morir, mantuvo Sartre una larga entrevista con uno de sus colaboradores más cercanos, Pierre Victor. Lo singular de esta larga conversación es que en ella Sartre, ya casi ciego, quiso corregir y completar algunas de las direcciones fundamentales de su pensamiento. La entrevista apareció en *Le Nouvel Observateur* y fue traducida para *El País* de Madrid, que la publicó en el mes de abril.

Cuatro puntos principales reconsidera y retracts Sartre: el del individualismo, el de la esperanza, el de la moral y el papel político de la izquierda. Sartre, que nunca abandonó su vocación y su profesión de filósofo, tampoco abandonó su vocación, aunque no profesión, de político.

En *El ser y la nada*, en *La náusea*, el todo parecía ser el individuo y su libertad. Pues bien, a la hora de la reflexión definitiva, Sartre confiesa que “he dejado a cada individuo demasiado independiente en mi teoría de los otros de *el ser y la nada*. Y aunque, ni siquiera en aquella época el individuo era un todo completamente cerrado, sin embargo —confiesa Sartre— “no había determinado lo que intento determinar hoy: la dependencia de cada individuo respecto a todos los individuos”. El existencialismo pasa por ser un individualismo exacerbado y es ese individualismo el que le hacía náusea-bundo y, en definitiva, desesperado y sin sentido. Sartre fue abandonando paulatinamente ese camino para ponerse en la ruta de un “deseo de sociedad”, entendida como

una relación completamente distinta entre los hombres, de la que se da en nuestro tipo de sociedad, sea ésta capitalista o socialista.

Para encontrar este nuevo hombre en esta nueva sociedad, Sartre vuelve a su idea antigua de que no hay esencia *a priori* del hombre, en el sentido de que el hombre ya está definido y no le queda más que cumplir en la existencia con su definición esencial. Lo que ahora añade es que para conseguir y realizar la definición del hombre es menester conseguir unas nuevas relaciones humanas. Sólo intentando vivir juntos como hombres llegaremos a ser hombres. Nunca un hombre llega a ser lo que es y menos aún el hombre comunitario, el hombre social, ha llegado ni siquiera a una cota aceptable de humanidad. Todo esto llegará, después de muchas batallas y después de muchos fracasos cuando lleguemos al fin y “nuestro fin es llegar a un verdadero cuerpo constituido en el que cada persona sea un hombre y donde las colectividades sean también “humanas”. Aunque Sartre dice en su testamento que esto tiene poco que ver con los fines que se propone el cristianismo, no se ve que esté tan distante a la teoría cristiana, aunque sí de la práctica. Y la razón es que Sartre quiere unir indisolublemente, como lo ha pretendido tantas veces el cristianismo, las relaciones del hombre consigo mismo y las relaciones del hombre con sus semejantes, hasta el punto, como lo afirma el cristianismo, que el amor a sí mismo debe ser la medida del amor al prójimo, el amor al otro. Antes que Sartre, fue el teólogo Bonhoeffer quien definió a Jesús como el ser totalmente para el otro, y ahora el filósofo francés nos dice que “conciencia moral es ser uno mismo para el otro”.

Todavía estamos lejos de este ideal. Sartre sostiene que individual y colectivamente somos todavía *inhombres*. No hemos dado todavía nuestra medida cabal. Ni la daremos nunca si no renovamos profundamente nuestras relaciones con el prójimo, con el otro, que gusta decir el propio Sartre. El paso de la *inhumanidad* a la humanidad, el paso de la prehistoria a la historia, que diría Marx, tiene que ver esencialmente con el cambio de las relaciones sociales, con la construcción de una nueva sociedad, definida sobre todo por la calidad nueva de las relaciones entre los hombres. El individualismo existencialista, que veía como imposible la realización de cualquier humanismo, se abre así a un *societarismo* histórico, en el que está abierta la esperanza de un futuro mejor.

Y este es el segundo gran tema que recoge el testamento de Sartre. Si **del infierno no son los otros se ha pasado al la tierra nueva son los otros**, también y consecuentemente se ha dado el salto de la desesperación a la esperanza. El viejo Sartre junto con su apertura a los otros y a la historia se ha abierto a la esperanza.

El deseo de sociedad tiene que ver fundamentalmente con la esperanza, dice Sartre. “Hay que creer en el progreso. Esta es quizás una de mis últimas ingenuidades”. Pero evidentemente no es la fácil, ingenua y triunfalista creencia en el progreso de la sociedad capitalista antes de la catástrofe de las dos guerras mundiales. Un progreso, en el que entre sin duda el fracaso, como *enseguida* diremos. Pero que, por lo pronto, tiene claros la dirección y el sentido que lo anima. “Hay un movimiento lento de la historia hacia una toma de conciencia del hombre por el hombre”, hacia una nueva sociedad, hacia una relación distinta entre los hombres. Se trata, en definitiva, “de encontrar un futuro a la sociedad. En el ser y la nada el intelectual, separado de las masas, no pudo fundamentar la esperanza o, como se lo recuerda, su interlocutor Pierre Victor, no pudo “fundamentar la esperanza, dar un contenido positivo a esta trascendencia que se proyecta hacia fines venideros”. Era el individualismo el que hacía imposible la esperanza. Por eso Sartre dice ahora: “Sí, necesito hombres reunidos porque no se podrá, con una sola o con varias unidades separadas, sacudir el cuerpo social y hacerlo desplomarse. Hay que partir de un cuerpo de personas que luchen”.

Este es un punto esencial. La esperanza tiene que ver con la actuación y con un futuro tan nuevo que sólo puede ser hijo de una revolución. Pero este cambio revolucionario sólo es posible mediante la unión de una pluralidad de hombres en acción. Es la época crítica de la razón dialéctica, cuando Sartre se embarca en el estudio de los conjuntos prácticos. Pero para poner en movimiento a los conjuntos prácticos hay que lograr una representación del fin último de la historia. Por eso uno de los temas centrales de ese libro consiste en afirmar que hay un fin último. Sartre reconoce que no ha llegado a escribir lo debido sobre la naturaleza de este fin último intramundano e intrahistórico. Pero lo acepta como una especie de postulado de la razón dialéctica: no es posible el conjunto práctico, no es posible un ‘colectivo’, si no hay un fin histórico, si la historia no tiene sentido. La acción de esos conjuntos

es posible y razonable, siempre que puedan hacer algo con la historia y conducirla, por ejemplo, a una constante mayor maduración, a una progresiva humanización.

Esto no excluye el fracaso, antes al contrario cuenta con él. "Yo suponía que la evolución por la acción sería una serie de fracasos de donde surgiría, de improviso, algo positivo que ya estaba contenido en el fracaso, pero ignorado por quienes habían querido triunfar. Y estos triunfos parciales, locales, difícilmente decifrables por las personas que habían hecho el trabajo, serían los que, de fracaso en fracaso, conseguirían un progreso. Así es como he entendido siempre la historia". Es, por tanto, un progreso que incluye la negatividad del fracaso, convertida de improviso en algo positivo. No es preciso que se conozca la propia contribución a la creación del triunfo, sobre todo si por ese conocimiento se entiende no la confianza en una praxis de la que se espera, a pesar de todos los fracasos aparentes, el éxito final, sino un conocimiento explícito y razonado. Se conoce, sin embargo, al menos de forma implícita, que lo positivo está ya contenido en el fracaso. Sartre no explica por qué mecanismos puede el fracaso convertirse en algo positivo, pero sigue aquí aquella larga tradición de la

dialéctica que en lo negativo ve un principio de positividad, así como el cristianismo ve en la muerte un principio de vida.

Desde luego que resulta difícil vivir al tiempo el fracaso y la afirmación de que tiene un sentido la vida, de que tiene un sentido la historia. Pero no por ello debe abandonarse la idea de fin. Ante esta propuesta, responde Sartre: "entonces, ¿para qué vivir?". La idea de fin y el sentido de la vida son necesarios para existir humanamente. Ya sabemos cuál es ese fin: el paso de la prehistoria a la historia, el paso del infrahombre al hombre. Y esto por medio del hombre. Pero este "por medio de" presenta una dificultad. Bien está el encontrar "un futuro a la sociedad" y bien está el aceptar con Marx que el hombre será realmente total al final de la historia. Pero de ahí se puede llegar a la afirmación y, sobre todo, a la práctica de tomar a los infrahombres como materia prima para construir el hombre nuevo e integral. Contra esto protesta Sartre y lo declara formalmente absurdo. En la mejor escuela kantiana, y también en la mejor escuela cristiana, Sartre afirma: "precisamente el lado humano que haya en el infrahombre, precisamente por esos principios que van hacia el hombre, son los



que llevan en sí mismos la prohibición de servirse del hombre como de una materia o de un medio para obtener un fin. Y entonces es cuando estamos en la moral". La afirmación del hombre final, la afirmación del hombre total pasa por la afirmación del hombre o de lo humano y personal en su etapa prehumana, en su etapa de humanización. ¿Cómo se podría llegar a la plena humanización por el camino de la deshumanización, de la negación del hombre que no lleva en sí positividad humana, pues se le usa como puro medio, esto es como negación de su ser mismo?

Lo que hay que proponer, al contrario, es un "esfuerzo por ser más allá de nosotros mismos en el círculo de los hombres". Ni individualismo ni cerrazón sobre lo que ya se es. La esperanza, es por lo pronto, esa doble negación afirmadora: uno no se encuentra consigo mismo a solas consigo y uno no se encuentra con lo que es sino es en el esfuerzo de ser 'más' de lo que 'ya' es. La esperanza es, por tanto, una tarea ética; algo que nos arrastra desde fuera y en ese sentido es más que nosotros, pero algo que nos empuja desde dentro de nosotros y en ese sentido es algo que va con nosotros. No excluye el fracaso, no excluye el sin sentido parcial. Es, como ya decía San Pablo, esperanza contra toda esperanza.

Entramos así en el tercer tema, en el tema de la moral. En todo lo que Sartre habla en esta entrevista lo que le interesa más es buscar "el esquema de una moral y el descubrimiento del verdadero principio de la izquierda". Dejemos de momento lo que es la izquierda para Sartre y cómo relaciona la izquierda política y social con la nueva moral. ¿Cuáles son las características de esa moral? ¿En qué consiste fundamentalmente la condición moral del hombre?

El problema ha de verse desde su afirmación básica de que el hombre es un ser por hacer. Hasta aquí coincide el Sartre actual con el de sus primeros escritos. La novedad comienza cuando se asegura que la moral tiene que ver con el deseo de sociedad y cuando se matiza la esencia de hombre como libertad y la esencia de la acción moral como la acción completamente libre y realizadora de la libertad querida. Los otros y la obligación son la novedad propuesta ahora.

El humanismo es la moral como búsqueda del hombre futuro. Somos infrahombres. "El humanismo no pueden realizarlo, vivirlo, más que los hombres, y nosotros, que estamos en un período anterior, que vamos en pos de los hom-

bres que debemos ser o que serán nuestros sucesores, no vivimos el humanismo más que como lo mejor que hay en nosotros. Sartre no llega a plantearse qué será del hombre cuando ya haya llegado a serlo plenamente; este planteamiento le llevaría ciertamente a consideraciones distintas sobre lo que es el hombre actual. De todos modos sostiene que lo mejor de nosotros ahora es lo que será normal en el hombre de mañana, quien tal vez tendrá que recurrir a lo que haya de mejor en él para seguir adelante en una perfección inalcanzable, pero realmente presente y atrayente. La moral es así un discurrir en pos desde lo mejor de nosotros mismos hacia un hombre completamente mejorado.

Pero este discurrir es obligante. Lo que parecería ser una blasfemia para el existencialista de los años cuarenta, se presenta hoy como un principio indeclinable. "Entiendo que cada conciencia, cualquiera, tiene una dimensión... es la dimensión de la obligación. El término obligación es mal, pero para encontrar otro distinto sería preciso casi inventarlo. Entiendo que cada vez que tengo conciencia de cualquier cosa y cada vez que hago cualquier cosa, hay una especie de requerimiento que va más allá de lo real y que hace que lo que quiero hacer entrañe una especie de coacción interior, que es una dimensión de mi conciencia. Toda conciencia debe hacer lo que hace, no porque lo que ella hace sea válido de tal manera, sino, todo lo contrario, porque cualquier objetivo que tenga se presenta en ella con carácter de requerimiento, y eso es para mí el punto de partida de la moral". No es un texto que sea en sí mismo novedoso. La novedad está en que Sartre lo diga y lo reconozca. Parece, en efecto, poco libertario este repunte de la obligación. Kant lo había mostrado con mucha mayor fuerza y precisión, como lo había mostrado, bien que de una forma a veces excesivamente heterónoma la moral cristiana. Pero no por eso deja de ser valiosa esta recuperación de la conciencia obligante.

Toda conciencia, cualquier conciencia humana, se presenta con esa dimensión de obligación. Sartre la presenta como un requerimiento y este requerimiento se presenta como un desdoblamiento entre lo real dado y lo que está más allá de eso dado. Este desdoblamiento impide que pueda quedarme tranquilo con lo hecho, como si lo hecho, por ser hecho desde una conciencia libre, fuera ya moral. Se me presenta no de manera neutra sino como coacción interior. Al

menos de manera inmediata no son los otros o lo otro lo que me coacciona; la coacción moral es puramente interior y nace por lo pronto de la propia conciencia. Ni siquiera es la validez de lo que pretendo hacer, lo valioso de lo que me propongo hacer, lo que me fuerza o coacciona a hacerlo; sino, al contrario, es valioso porque se me presenta en forma de requerimiento. Es bueno y valioso porque se me presenta como obligatorio y no es obligatorio porque se me presenta como bueno y valioso. Ya no es ni siquiera la libertad la única fuente de la moral, como lo defendía Sartre en sus primeros escritos; al menos, no lo es la libertad pura sino una libertad de algún modo coaccionada, una libertad dependiente.

Es preciso salvar a una la coacción y la libertad, la obligación y la libertad. Eso es lo propio de la moral. "Lo que hay de característico en la moral es que la acción, al mismo tiempo que aparece como sutilmente obligada, se ofrece también como algo que puede no hacerse. Por consiguiente, cuando uno lo hace, se realiza una elección, y una elección libre. Esta coacción tiene algo de hiperreal en cuanto que no determina, en cuanto que se presenta como coacción y la elección se hace libremente". La coacción no es coacción

física, no es coacción determinante; tiene algo de sutil de modo que obliga sin forzar, presiona sin necesitar. Lo curioso es que Sartre la presente como 'hiperreal'; es real, pero es más que real: coacciona —en eso es real— pero lo hace libremente y en eso es hiperreal. Vuelven a aparecer los dos planos kantianos: el de lo real-físico mecánico y el de lo real-moral.

Lo que sí es más propio de Sartre, de este nuevo Sartre, es la presencia del otro en lo más íntimo de la conciencia moral. Se reprocha a sí mismo que en sus primeras indagaciones buscaba la moral en una conciencia sin otro. "Y hoy considero que todo lo que pasa por una conciencia en un momento dado está necesariamente ligado, a menudo hasta engendrado por la presencia o ausencia momentánea, pero existencia, al fin y al cabo, del otro. Dicho de otro modo, toda conciencia me parece actualmente a la vez constitutiva de sí misma como conciencia y, al mismo tiempo, como conciencia del otro y como conciencia para el otro. Y esa realidad, ese considerarse a sí mismo como uno mismo para el otro, teniendo una relación con el otro es lo que yo llamo conciencia moral". Estamos constantemente en presencia de los otros, aunque físicamente no



esté ninguna persona junto a nosotros. "Los otros siempre están ahí y me condicionan. Por tanto, mi respuesta, que no es solamente respuesta mía, sino que ya está condicionada por los otros desde el nacimiento, es una respuesta de carácter moral". Es una forma de libertad dependiente. Y aunque Sartre no lo explica, puede desprenderse que en algún sentido la obligación son los otros, no ya sólo en el sentido social del que hablábamos en el primer punto y en el segundo, sino en el sentido estrictamente formal, de que los otros son los que al menos en parte dan carácter obligante a mi conciencia.

Sartre no llega a decir que la conciencia moral esté constituida como conciencia del otro, ni menos aún que esté constituida exclusivamente por el otro. Ante todo, la conciencia es constitutiva de sí misma, se constituye a sí misma y no es pura dependencia. Hasta aquí el momento de autonomía moral, correspondiente a la autonomía personal. Pero es algo más. Como el hombre es ser-para-los-otros y no meramente ser-con-los-otros, también lo es su conciencia, y lo es consecuentemente ese factor de obligación que la acompaña. Se está 'ya' con el otro y esto condiciona la propia conciencia. Pero no necesariamente en el sentido de que pensamos lo que piensan los otros o juzgamos lo que los otros juzgan; no en el sentido de que se nos impone desde fuera la obligación y el contenido de la obligación. Todo esto puede ocurrir, pero no es lo que debe ocurrir para completar nuestra conciencia total. Esa totalización de la conciencia es la que reclama que el otro esté presente a la hora de constituirme como yo mismo. No se trata de que lo haga presente, sino de que presencialice al otro ya presente en mi conciencia moral, que tome conciencia de su actualización ya real en mí mismo. Así cobra sentido aceptable aquella afirmación de que los otros constituyen mi obligación: no sólo el objeto de mi obligación sino la forma misma de la obligación, su carácter obligante. Vuelve a aceptarse así de nuevo que la obligación no se la puede imponer uno a sí mismo, que la obligación tiene siempre algo de alteridad, que es de una forma u otra afirmación del otro y presencia del otro, quienquiera sea ese otro. Zubiri, por ejemplo, hablaría aquí de religación como principio de obligación, sosteniendo así que la obligación no es lo último sino que necesita apoyarse en algo ulterior, algo que nos es presente y nos constituye religadamente. Como el amor a sí mismo no es posible sin el amor al prójimo y este

amor del prójimo, sobre todo cuando el prójimo es el necesitado, nos lleva más allá de él, lo mismo ocurre con la obligación. Son en parte los otros los que nos obligan, pero es porque estamos religados con ellos y a ellos. El propio Sartre habla de estar ligado, necesariamente ligado.

El último tema importante que trata Sartre en esta conversación es el de la izquierda política, problema que tiene que ver con la moral y con los demás temas que ha desarrollado en su diálogo. La izquierda es aquel movimiento político que supera el individualismo y suscita un deseo nuevo de sociedad que llevará a un deseo de sociedad nueva; acepta y proclama un fin de la historia y un sentido de la vida como motor de los conjuntos prácticos sociales; proclama finalmente una moral en la que otros se hacen presentes en uno mismo para juntos construir una nueva colectividad verdaderamente humana en la que los hombres puedan dejar de ser infrahombres para llegar a ser plenamente humanos. Por eso dice: "yo quería que nuestra conversación fuera a la vez el esquema de una moral y el descubrimiento del verdadero principio de la izquierda".

La izquierda para Sartre es, por tanto, un modo de ser y un modo de concebir la sociedad y la historia, que parte de lo mejor del hombre y que es anterior y siempre mayor y mejor que cualquier institucionalización política. Supone un conjunto de principios políticos y humanos, a partir de los cuales se conciben ideas o acciones. "Estos principios están siempre presentes, sirven de punto de referencia, se cree en ellos, pero permanecen oscuros, las conciencias no los formulan, no los manifiestan". Y añade: "Se dice: yo soy de izquierdas, y nada más". Estos principios de izquierda no son ni siquiera los principios del marxismo: El *Capital* expresa los principios marxistas de la izquierda y no simplemente los principios de izquierdas; su validez es que como teoría marxista vivía de la izquierda, vivía de un clima intelectual y sentimental que era más amplio que la teoría misma. Marx, por ejemplo, no imponía a los obreros alemanes sus ideas sino que tomaba decisiones con ellos y lo que hacía esto posible era la pertenencia de Marx y de los obreros alemanes a una misma corriente histórica de izquierdas.

Y es que la izquierda tiene que ver con la moral y con la nueva sociedad y no primariamente con el poder y menos aún con los partidos. "Te diré que esta búsqueda de los verdaderos fines sociales de la moral encaja con la idea de vol-

ver a encontrar un principio para la izquierda tal como es hoy. Esta izquierda que ha abandonado todo y que actualmente está hundida, que deja triunfar a una derecha miserable". Hasta el punto de que si perece la izquierda, perece el hombre. Y perece el hombre porque sin la izquierda desaparecen los verdaderos fines sociales de la moral. Su formulación fundamental ya la transcribimos más arriba: "nuestro fin es llegar a un verdadero cuerpo constituido en el que cada persona sea un hombre y donde las colectividades sean también humanas".

En un momento de su vida Sartre pensó que esto podría realizarse dentro del Partido Comunista. Hoy afirma que "el Partido es la muerte de la izquierda". Disculpa su militancia en el Partido, al que se adhirió como "compañero de viaje", pero tras los acontecimientos de Hungría en 1956, rompió con el Partido. Su experiencia duró cuatro años y lo que más le molestó de ella es que producía ideas para el Partido, pero éste no las aceptaba. "En realidad, no intento defender al compañero de viaje porque la desgracia es que sus ideas van destinadas al Partido, pero éste nunca las acepta". Hoy sigue creyendo que el intelectual sólo no basta, que el intelectual necesita unirse a unas fuerzas sociales que intentan ir hacia adelante, a una pluralidad de hombres que busquen romper revolucionariamente con el presente. "Siempre he dicho que pensaba de distinta manera que el Partido. Eso no es doble juego. A veces conseguía convencerme de que las pseudo-ideas del partido debían contener verdades, apoyarse sobre una base sólida, y que su aparente necesidad era sólo superficial. En realidad, me sentía impresionado porque el Partido Comunista se proclamaba el partido de los obreros. Creo que fue un error. Un intelectual tiene necesidad de encontrar algo a lo que aferrarse y yo encontré eso como tantos otros". Incluso, siguiendo a Marx, creyó encontrar el fin último de la historia como consumación de la historia por el proletariado. Hoy ya no le ve así. Pero no porque haya abandonado los principios de izquierda, no porque vea en una concepción de derechas el mejor camino de la realización social, sino al contrario, porque ve al Partido separado de las verdaderas necesidades sociales, de los medios verdaderamente humanos y del verdadero futuro social.

Sigue creyendo que el motor de la historia está en el grupo social, pero no necesariamente en la adscripción a un partido. Lo que deberá haber es "movimientos de masas para fines defini-

dos y particulares". Y en esos movimientos de masas, la noción de compañero de viaje ya no tiene sentido. ¿Es esto una nueva forma de anarquismo, de desinstitucionalización, de idealismo? ¿O es, al contrario, la persuasión de que la institucionalización partidista con su verticalismo y con su necesidad de conquistar y mantener el poder del Estado, no puede constituirse nunca en la vanguardia moral de la humanización? La experiencia de su propio partido, sus pobres resultados históricos no sólo en la conquista del poder sino en la creación de una mística política; la experiencia de las acciones de la URSS en Hungría y en Checoslovaquia, incluso algunas partes de la experiencia cubana, le obligaron a pensar que no eran esos partidos que ni siquiera eran los partidos, los que mejor podrían desempeñar la promoción de los fines sociales de la moral. Tampoco los intelectuales por sí solos, pero sí los intelectuales inmersos en los grupos sociales que primariamente y sin mediaciones partidistas luchan por los principios de izquierdas.

Estos principios que tal vez son más exactos y más vivos cuando no se formulan; estos principios que se desfiguran necesariamente cuando son asumidos por un partido institucionalizado que busca el poder o busca mantenerse en el poder, son los que deben mantener viva a la izquierda. En un momento de la conversación Pierre Victor propone a Sartre si esos principios no se resumen en la idea de fraternidad, que puede funcionar como principio y como referencia. Sartre responde: "no digo que no; pero la fraternidad no es tan fácil de definir... Hay en la idea misma de fraternidad... algo que impide continuar este principio". No acaba, sin embargo, de decir dónde estriba la dificultad ni siquiera dónde se funda la fraternidad. No insiste, por ejemplo, en que es difícil la utilización de conceptos intersubjetivos y comunitarios a realidades que son formalmente sociales y, como tales, impersonales. La fraternidad como impulso personal tiene que mediar y objetivarse cuando quiere convertirse en realidad social, aunque esta realidad social impulsada y animada desde la fraternidad ha de ser tal, que en ella sea posible la fraternidad cuando el otro se "aproxima", se hace prójimo.

Tenemos así los cuatro grandes temas que Sartre propone como pilares de su testamento. Los cuatro suponen una profunda revisión de pensamientos anteriores y los cuatro mantienen entre sí una estrecha relación. La superación del

individualismo nos sitúa en la línea de la moral por el alumbramiento de unas nuevas relaciones sociales, que son el principio de la izquierda y el sentido de la historia, en que se apoya la esperanza. Ninguno de los cuatro puntos está debidamente desarrollado ni tampoco lo está su mutua conexión; No podía esperarse eso de una conversación. Pero lo dicho en ella es suficiente para plantear cuatro temas radicales, que requieren todo el esfuerzo del filósofo y todo el compromiso del político. Sartre no es, desde luego, un político y en ello pueden radicar algunos de sus idealismos izquierdizantes; su radicalismo puede darse en la esfera del ideal y, unas pocas veces, en

la realidad histórica. Pero no por eso son vanos los interrogantes que el filósofo hace a la política como tampoco son estériles las incitaciones y las preguntas que la práctica política hace al filósofo y a la filosofía. La dimensión política de la filosofía es buena para la filosofía, aunque tiene sus peligros; la dimensión filosófica de la política es buena para la política aunque tiene también sus peligros. Afortunadamente la vida y la obra de Sartre muestran que la preocupación política no tiene por qué superficializar la filosofía; muestran también que la preocupación filosófica debe cultivarse hasta el fondo para que aporte realmente algo al hacer político.

