

## La sombra de Nietzsche en Sartre

EDUARDO BELLO\*

**Resumen:** Aunque Sartre leyó y admiró a Nietzsche desde su juventud, no se puede decir que sea un nietzscheano. Pero sostuvo un incesante diálogo crítico con el autor de *Así habló Zaratustra*, que está presente como una sombra, incluso desde antes de *La náusea*, en toda la obra sartreana. El diálogo se observa sobre todo en la búsqueda de un nuevo fundamento de la moral. Aunque ambos coinciden en la tesis de la muerte de Dios, Nietzsche establece el nuevo fundamento en los conceptos de fuerza y voluntad de poder, mientras que Sartre considera que los conceptos de libertad y situación constituyen la nueva piedra angular de su teoría moral 'inacabada'. Desde esta perspectiva Sartre está, sin duda, más allá de Nietzsche.

**Palabras clave:** Sartre, Nietzsche, muerte de Dios, moral, fundamento, voluntad de poder, libertad, ser humano.

**Résumé:** Bien que Sartre, il a été un lecteur et un admirateur de Nietzsche depuis sa jeunesse, on ne peut pas dire qu'il soit un nietzschéen. Mais il a sans cesse soutenu un dialogue critique avec l'auteur d' *Also Sprach Zarathustra*, lequel est présent comme un ombre, même avant *La nausée*, dans l'oeuvre sartrienne. Nous pouvons observer la lecture critique surtout dans la quête d'un nouveau fondement de la morale. Bien que les deux penseurs sont d'accord avec la thèse de la mort de Dieu, Nietzsche établit le nouveau fondement dans les concepts de force et de volonté de pouvoir, tandis que Sartre pense que les concepts de liberté et situation en constituent la nouvelle pierre angulaire de sa théorie moral 'inachevée'. Dès ce point de vue Sartre est, sans doute, plus loin que Nietzsche.

**Mots clés:** Sartre, Nietzsche, mort de Dieu, morale, fondement, volonté de pouvoir, liberté, être humain.

¿Es Sartre un nietzscheano? Responder a esta pregunta no es nada fácil. Pese a ello, tal es el propósito del presente ensayo. Es obvio que Sartre no es ni ha sido un discípulo de Nietzsche, como por ejemplo Heidegger lo ha sido de Husserl. Tampoco se puede afirmar de Sartre que sea un nietzscheano en el sentido de haber dedicado su vida, o una parte de ella, a estudiar y publicar sobre la filosofía de Nietzsche. Carecemos en este aspecto de obras que encontramos, en cambio, en otros filósofos de la existencia como Heidegger y Jaspers. Aunque sabemos que Sartre escribió «un largo estudio sobre Nietzsche»<sup>1</sup> en la época de *Cahiers pour une morale* (1947-1948), el manuscrito se ha perdido, y no podemos por lo tanto apoyarnos en él para responder a la pregunta formulada. Sin embargo, este dato —junto a otros que enseguida observaremos— avala el hecho de que Sartre se ha

---

\* Departamento de Filosofía. Universidad de Murcia. 30071 Murcia. E-mail: [edubello@um.es](mailto:edubello@um.es).- Ha publicado: *De Sartre a Merleau-Ponty. Dialéctica de la libertad y el sentido* (1979), «Sobre la obra póstuma de un pensador comprometido: J.-P. Sartre» (1992).

1 J.-P. Sartre, *Écrits de jeunesse*, édition de Michel Contat et Michel Ribalka, Gallimard, 1990, p. 194n.; J. Le Ridier, *Nietzsche en France. De la fin du XIXe siècle au temps présent*, Paris, PUF, 1999, p. 137.

interesado por Nietzsche, como también se interesó por Jean Genet y por Gustave Flaubert; pero no nos aclara si Sartre fue un nietzscheano, al menos en un tercer sentido, esto es, como pensador que, dejándose influir fuertemente por el autor de *Así habló Zaratustra*, configura su propia filosofía sobre las bases de aquél. Hemos anticipado que la tarea de responder a la pregunta inicial no es fácil, porque cuando el mismo Sartre habla de sus raíces teóricas, referidas al período de su formación, menciona sólo dos palabras —*fenomenología, existencia*— que remiten directamente a Husserl y a Heidegger<sup>2</sup>, pero no a Nietzsche. Si eso es así en *L'Être et le néant*, la influencia teórica que se observa a primera vista en la *Critique de la raison dialectique* no es sino la de Hegel y Marx. En consecuencia, el diálogo de Sartre con Husserl y Heidegger en la primera gran obra filosófica, y con Hegel y Marx en la segunda, está acreditado. Ahora bien, ¿dónde buscar la sombra de Nietzsche en Sartre? ¿Sólo en el manuscrito perdido? Sería una tarea imposible. Hemos apuntado este dato no como una base documental suficiente, sino como un aval de otros datos —otros textos sartreanos— que acreditan la existencia de un diálogo entre Sartre y Nietzsche. Un diálogo figurado, pero real. Nietzsche seduce al joven Sartre, como lo suele hacer con los jóvenes que se le acercan. Y, aunque tal seducción no es durable, el impacto de su obra se convierte en Sartre en un referente constante: a lo largo de toda su vida Sartre contrasta algunas categorías centrales de su pensamiento con las de Nietzsche. Por lo tanto, el diálogo Sartre-Nietzsche, que me atrevo a calificar de central en la obra de aquél, queda mejor expresado mediante el enunciado 'Sartre es un lector crítico de Nietzsche'. Éste es el primer problema que me propongo analizar en dos tiempos: a) haciendo una breve historia de la respuesta a la pregunta, ¿es Sartre un nietzscheano?; b) analizando la lectura crítica que Sartre hace de Nietzsche. El segundo no es sino lo que considero el problema fundamental de tal diálogo, a saber: el problema moral. ¿Acaso no se trata de dos grandes 'inmoralistas' / 'moralistas'?

## 1. ¿Es Sartre un nietzscheano?

Volvamos a la pregunta inicial: ¿es Sartre un nietzscheano? La dificultad de la respuesta se advierte al observar lo que ha tardado la crítica en pronunciarse sobre el tema. Hasta 1996 todo era olvido<sup>3</sup>, un nombre suave para designar la ignorancia. En esa fecha Jean-François Louette publica la mejor monografía actual sobre el tema. Lleva por título —quizá no sin intención provocativa—: *Sartre contra Nietzsche*<sup>4</sup>. A primera vista, pues, Louette responde negativamente a la pregunta: Sartre no es un nietzscheano, o al menos no lo es en dos de los sentidos indicados al comienzo. En realidad, podríamos enunciar dicho título de este otro modo: 'Sartre *frente a* Nietzsche', para entender luego, de la mano de Louette, que Sartre no sólo se ha enfrentado a la obra seductora del autor de *Humano, demasiado humano*, sino que se ha vuelto finalmente *contra* él. De otro modo, Sartre ha leído a Nietzsche, pero lo ha leído desde su propia posición original, esto es, lo ha leído con evidente distancia crítica.

En la Introducción, antes de indicar el camino que sigue para probar su tesis, J.-F. Louette denuncia el olvido de la crítica acerca de esta perspectiva de la obra de Sartre: «Se trata ante todo de reparar un olvido: Sartre es el gran ausente, por ejemplo, del libro de Pierre Boudot, *Nietzsche et les écrivains français* (1970), de un número de *Magazine littéraire* titulado *Les Vies de Nietzsche* (abril 1992), o del excelente estudio de Jacques Le Rider en su reciente prefacio al tomo primero de las

2 J.-P. Sartre, «Merleau-Ponty vivant», *Situations, IV*, Paris, Gallimard, 1964, p. 190.

3 Excepto M. Contat et M. Rybalka, en J.-P. Sartre, *Écrits de jeunesse*, cit., p. 194 n.

4 J.-F. Louette, *Sartre contra Nietzsche*, Grenoble, Presses Universitaires de Grenoble, 1996.

*OEuvres* de Nietzsche (1993)»<sup>5</sup>. Louette considera injustificable la ausencia de Sartre en dicho Prefacio al menos por dos razones: por una parte, si Le Rider hace referencia explícita a escritores franceses, como A. Gide y G. Bataille, cuyas obras Sartre ha leído y de las que ha hecho más de un comentario crítico, con Nietzsche sentado a la mesa de la controversia, ¿acaso no es un motivo suficiente para preguntarse si también Sartre ha tenido algo que ver con Nietzsche? Por otra —éste es el argumento fundamental—, Louette analiza detalladamente con gran documentación y lucidez tres obras de Sartre, distintas y distantes en el tiempo, como son *Les mouches*, *Huis clos* y *Les mots*, en donde muestra el «diálogo central» que Sartre ha mantenido con Nietzsche: dicho esquemáticamente, en la primera Orestes es un personaje nietzscheano; en la segunda Sartre ridiculiza un tema esencial del cristianismo, el infierno; y en la tercera, como se observa en *Ecce homo*, Sartre lleva a efecto el análisis de la sospecha de lo constituye su sí mismo.

Le Rider reacciona positivamente ante tal observación argumentada, publicando luego *Nietzsche en France* (1999), obra en la que dedica, esta vez sí, algunas páginas a Sartre. Ahora bien, tales páginas<sup>6</sup> no sólo son deudoras de la investigación de Louette, así como de la de Contat y Rybalka<sup>7</sup>, sino que son escasas a mi parecer, porque Le Rider hace girar básicamente la presencia de Nietzsche en France en torno a George Bataille y su grupo. Quizá no le falte razón. Pero guarda un sospechoso silencio a la hora de pronunciarse sobre el nietzscheanismo de Sartre. A lo más, repite a Louette. La lectura de éste no le ha impedido repetir en su obra la secuencia fundamental de la presencia de Nietzsche en Francia, que ya siguiera en el importante Prefacio. Un primer momento (1910-1914), en el que se inicia la traducción de Nietzsche al francés y aparecen los primeros estudios críticos. Le Rider evoca en esta época dos casos significativos: los de Paul Valéry y André Gide. Aún en vida de Nietzsche, confiesa Gide: «La influencia de Nietzsche ha precedido entre nosotros la aparición de su obra [...]. La esperaba antes de conocerla [...]. Y luego paso a paso, leyéndolo, me parecía que excitaba *mis* pensamientos». Con todo, le cuesta hablar de ‘influencia’; por eso prefiere decir que *autoriza*...: «Se llama influencia... a la más simple autorización»<sup>8</sup>. El segundo momento, desde la primera Guerra mundial hasta finales de los cincuenta, se caracteriza por dos hechos relevantes: la utilización nazi de Nietzsche y la liberación de tal utilización, esto es, la relectura de Nietzsche que en Francia emprende Bataille y su grupo. En efecto, el nombre de Bataille no sólo está vinculado a la revista *Acéphale* (nº 1, 1936) y a sus notas *Sur Nietzsche* (1944), sino al grupo de pensadores que colabora en la efímera revista<sup>9</sup>; por ejemplo, el nº 2 (enero 1937), titulado «Nietzsche et les fascistes. Une réparation», está firmado por G. Bataille, P. Klossowski, J. Wahl, A. Masson y J. Rollin<sup>10</sup>. El tercer momento, que comienza en la década de los sesenta, se caracteriza por nuevas relecturas de Nietzsche, una de las cuales, la de P. Klossowski, hereda en cierto modo la inspiración de *Acéphale*, mientras que surgen a la vez las de una nueva generación: Deleuze, Derrida, Foucault<sup>11</sup>.

5 *Ibid.*: «Nietzsche et la France. Présence de Nietzsche en France», p. 7.

6 J. Le Rider, *Nietzsche en France. De la fin du XIXe siècle au temps présent*, Paris, PUF, 1999, pp. 136-138, 176-178, 183-184.

7 J.-P. Sartre, *Écrits de jeunesse*, édition de Michel Contat et Michel Rybalka, cit., p. 194n.

8 *Lettre à Angèle* del 10 de diciembre de 1898, en *Prétextes*, pp. 81 y 85; citado por Le Rider, *Op. cit.*, p. 97.

9 *Acéphale* finaliza con el nº 5, en 1939.

10 Cf. Denis Hollier (ed.), *Le Collège de Sociologie (1937-1939)*, Paris, Gallimard, 1979 [trad. esp. en Taurus].

11 M. Foucault expuso su ensayo, «Marx, Nietzsche, Freud» en el Colloque de Royaumont (4-8 de julio de 1964), dedicado a Nietzsche. Este Coloquio se considera hasta cierto punto el cenit del tercer gran momento de la recepción francesa de Nietzsche. En él presentan Colli y Montinari su proyecto de edición crítica. Al frente de la versión francesa están G. Deleuze y M. de Gandillac.

En fin, este es el territorio histórico de la presencia de Nietzsche en Francia, trazado por Jacques Le Rider, en el que Sartre habita un espacio reducido<sup>12</sup>. ¿Cabría hablar de un cuarto momento o más bien de un «final», tal como sugiere la obra colectiva firmada por L. Ferry y A. Renaut, entre otros: *¿Por qué nosotros ya no somos nietzscheanos?* (1991)<sup>13</sup>. Si es posible hablar de un cuarto momento, éste acusa sin duda mucha menos intensidad que los dos anteriores. Pese a todo, la década de los noventa es el momento del descubrimiento de la sombra de Nietzsche en Sartre: M. Contat y M. Rybalka mediante la edición de *Les écrits de jeunesse* (1990) de Sartre, J. Le Rider con su silencio injustificado (1993) pero luego hablado (1999), J.-F. Loutte (1996), A. Cohen-Solal, V. de Coorebyter, J. Simont, B.-H. Lévy (2000).

En *El siglo de Sartre* Lévy no duda en responder a la pregunta inicial diciendo que Sartre es un nietzscheano. Es relevante observar su argumento, pero también cómo lo dice: «Conocemos al Sartre marxista. Conocemos al Sartre heideggeriano y husserliano, que se sirvió de Heidegger y de Husserl para volver a las cosas mismas y zafarse del cartesianismo. Pero hay otro Sartre menos conocido, más secreto —no sé si decir un aristócrata, un dandi, un rebelde definitivo, un individualista a ultranza, un artista, un esteta, un hereje, un romántico, un iconoclasta, un trágico, un hombre libre, un antifilisteo patético, un pesimista descarado... *prefiero decir un nietzscheano*— que pudo sentirse tan atraído por Nietzsche como sus contemporáneos Leiris, Caillois o, sobre todo, Bataille. [...] No hay duda —concluye Lévy—. La apuesta es Nietzsche. Hay un «caso Nietzsche» decisivo en el proceso de formación del pensamiento de Sartre. Hay una batalla por el control del continente Nietzsche, que para el primer Sartre es por lo menos tan importante como la que se libra en torno a Husserl o Heidegger. De esta tercera victoria depende la ocupación estable del puesto de intelectual absoluto»<sup>14</sup>.

El argumento de Lévy es doble: no sólo hace un breve recorrido por la obra sartreana, sino que además explora distintas formas de ser nietzscheano en la época. Desde la novela *Une défaite* (Una derrota), de indudable tono nietzscheano, hasta *Un théâtre de situations* (1966), Lévy recorre obras como *La nausée*, *Les chemins de la liberté*, *L'Être et le néant*, detectando en ellas la huella del autor de *Así habló Zaratustra*. Considera Lévy, por otra parte, que «en 1938 había varias formas de ser nietzscheano». Todos tenían presente el Nietzsche de Gide, feroz y rebelde, que derriba ídolos y socava valores implantados. Se contaba con el Nietzsche de Bergson, pero viendo en éste la cara más libre, revoltosa y diabólica, como puede observarse en *Materia y memoria* o en *La evolución creadora*. El Nietzsche de Jaspers, que ayudaba a luchar contra cierto conformismo. También el Nietzsche socialista de H. Lefebvre (1939); el Nietzsche libertario, heredero del anarquismo de Bakunin y Stirner; el Nietzsche inmoral y escandaloso, rabiosamente de moda entre la juventud. Lamentablemente, estaba presente el Nietzsche de los fascistas, el de Elisabeth, su hermana, que en Francia tenía defensores como T. Maulnier, G. Valois o Drieu de la Rochelle. Pero también irrumpió el Nietzsche de los antifascistas declarados, G. Bataille, R. Caillois, el grupo de *Acéphale* (1936-1939): se proponían recuperar al Nietzsche de las garras de los nazis, pero Bataille no ocultó la crítica de Nietzsche a la democracia, recuerda Lévy, quien termina observando que «Sartre, en 1938, estaba en la confluencia de todo eso»<sup>15</sup>, que las tesis nietzscheanas, aun sin citarlas, impregnaban obras como *La náusea* (1938), que ¿acaso la ausencia de citas se puede tomar como un argumento en contra?

12 Le Rider le dedica sólo 8 páginas; escribe en cambio 47 sobre Bataille y una media de 24 sobre Klossowski, Deleuze, Derrida y Foucault.

13 *Pourquoi nous en sommes pas nietzchéennes?* Paris, Grasset, 1991.

14 B.-H. Lévy, *Le siècle de Sartre*, Paris, Grasset & Fasquelle, 2000; trad. esp. en Ediciones B, 2001, pp. 152-153; el subrayado es mío.

15 *Ibid.*, pp. 148-150.

Bernard-Henry Lévy nos descubre un territorio, si no más poblado, algo más pintoresco que el descrito por Le Rider acerca de la presencia de Nietzsche en Francia en la época de Sartre. No cabe duda de que Sartre, seducido por Nietzsche como muchos de sus coetáneos, construye sin embargo su forma peculiar de ser nietzscheano. No cabe duda de que, como ellos, es un gran lector del autor de *Humano, demasiado humano*. Ahora bien, es ya hora de comprobar que Sartre es, ante todo, un lector indudablemente crítico.

## 2. Sartre, lector crítico de Nietzsche

Durante más de cincuenta años, esto es, desde 1920 cuando Sartre tiene 15 años, hasta 1973, año en el que se ve sorprendido por la irreversible ceguera, Sartre mantiene un interminable diálogo con Nietzsche, aunque por momentos —años tal vez— se vea interrumpido por otras lecturas. La primera fecha expresa un azar de juventud. Cursando estudios en el Liceo Henri IV, su amigo Nizan le propone un plan: «Me propuso ser superhombre y acepté de muy buen grado. Seríamos dos»<sup>16</sup>. Esta curiosa alianza de superhombres —comenta Louette— «determina conductas y una temática nietzscheanas que alimentan la juventud de Sartre: su vida y sus escritos»<sup>17</sup>. La segunda fecha coincide con la interrupción del tercer tomo de *L'Idiot de la famille*, en el que critica la idea de superhombre<sup>18</sup>. Entre las dos fechas, una incesante lectura y crítica del autor de *Así habló Zaratustra*, que podríamos secuenciar siguiendo un criterio de obras significativas al respecto, por ejemplo: una primera fase de lectura que culmina en la novela *Une défaite* (1927); una segunda que tiene su momento fuerte en *Les mouches* (1943); una tercera, en *Saint Genet* (1952); y una cuarta, a partir de *Les mots* (1964).

En la primera fase, Sartre se crea un mito personal. Es el momento de la seducción. El plan de ser un superhombre se enriquece con la primera lectura de Nietzsche, bien a través de las monografías que se publican en los años veinte, como las de D. Halévy y C. Andler<sup>19</sup>, bien leyendo directamente obras que cita: *Humano, demasiado humano*, *La Gaya ciencia*, *Así habló Zaratustra*, *Más allá del bien y del mal*, *Ecce homo*, *La voluntad de poder*. Hacia 1927 Sartre escribe una novela de evidente inspiración nietzscheana: *Une défaite* (Una derrota). Según M. Contat y M. Rybalka, «Sartre habría tenido la idea de la novela leyendo la biografía consagrada por Charles Andler a Nietzsche (concretamente el volumen 2, *La Jeunesse de Nietzsche jusqu'à la rupture avec Bayreuth*), sobre el que hizo —añaden—, ese mismo año, una exposición en l'Ecole Normale, en el seminario de Léon Brunschvicg, exposición de la que sabemos por Raymond Aron que formuló en ella por primera vez de manera sistemática sus propias ideas sobre la Contingencia y su visión del mundo»<sup>20</sup>. Es importante observar que ya en esta fase de seducción Sartre comienza a tomar sus distancias: la idea de *contingencia* —de la que hará su elogio en *La nausée* diez años más tarde— contrasta frontalmente con la de *eterno retorno*, de cuyo concepto hará una crítica explícita en *Saint Genet*. Pero en *Une défaite*, trasposición del idilio de Tribschen entre Wagner, Cosima y Nietzsche, Sartre se identifica con el personaje principal, Friedrich, que describe como el pensamiento del cuerpo o ideal de la fuerza. Sin

16 J.-P. Sartre, «Avant-propos» a *Aden Arabie*, en *Situations IV*, Paris, Gallimard, 1964, p. 144.

17 J.-F. Louette, *Sartre contra Nietzsche*, cit., p. 16.

18 J.-F. Louette, «Nietzsche, Friedrich», *Dictionnaire Sartre*, Paris, H. Champion, 2004, p. 353.

19 Cf. D. Halévy, *La Vie de Frédéric Nietzsche*, 1922 (1ª ed. 1909); y Charles Andler, *Nietzsche, sa vie et sa pensée*, 1921-1924, 6 vols. (reed. en Gallimard, 1958).

20 «Notice» a *Une défaite*, en J.-P. Sartre, *Écrits de jeunesse*, édition de Michel Contat et Michel Rybalka, Paris, Gallimard, 1990, pp. 190-191.

embargo, tal ideal, de juventud, no va a tener continuidad en la obra de Sartre, como lo van a tener en cambio ideas que más tarde configuran la novedad de su filosofía: conciencia, para otro, mirada, existencia<sup>21</sup>. Vuelve Sartre sobre una variante de dicho ideal en *Légende de la vérité* (1931), a saber: la superioridad del «hombre solo», el artista, sobre las verdades de la ciencia —corrige el biologismo de Nietzsche—, y la versión académica de la filosofía, cuyo símbolo es Brunschvicg en la universidad francesa. Pero Sartre descubre que la tesis del «hombre solo» no está exenta de aporías: ¿cómo comprender el hecho de la comunicación, alcanzar la perspectiva de lo universal, o fundamentar el valor de la igualdad en la singularidad, elitista, del hombre solo?<sup>22</sup>

El final de los años treinta podría constituir la frontera entre la primera y la segunda fase: si bien *La nausée* (1938) es una novela de tonalidad nietzscheana, la idea dominante en ella, la contingencia de la existencia, es genuinamente sartreana. Ello muestra la complejidad del diálogo crítico con Nietzsche en este momento, como lo atestigua un pasaje de *Carnets de la drôle guerre*, de finales de 1939, que J.-F. Louette comenta del siguiente modo. Encontramos en este Sartre al mismo tiempo temas de ortodoxia nietzscheana y un propósito de utilizar a Nietzsche como instrumento para la construcción de sí mismo. Entre dichos temas cabe señalar los de la búsqueda de la gran salud (*Ecce homo*), la voluntad de poder como necesidad de superación (ser «vencedor de sí mismo», dice Zaratustra), y la crítica de un determinado humanismo. Mientras que la «transformación existencial» que le lleva a la construcción de sí mismo por sí mismo, como reconoce en *Les mots*, significa que Sartre utiliza a Nietzsche más que como objeto de estudio como instrumento de la construcción de sí y de su propio pensamiento<sup>23</sup>. Según Louette, Sartre retiene del diálogo con Nietzsche de estos años tres líneas de pensamiento: la afirmación del primado de la filosofía sobre la ciencia, la concepción del ateísmo como una empresa de toda una vida, y la crítica del humanismo que se expresa en la teoría del ‘hombre solo’<sup>24</sup>. Olvida Louette, a mi parecer, un tema fundamental: el proyecto de reescribir la moral, como señala él mismo —y analizaremos en la siguiente sección— refiriendo la carta de Sartre a su amiga Simone Jolivet, en la que le anuncia una moral de la alegría (*joie*), y el pasaje de *Carnets* que comienza así: «Ser moral equivale a adquirir una dignidad más elevada en el orden del ser»<sup>25</sup>.

Todos estos temas están presentes en lo que puede ser considerado como el momento más expresivo, 1943, en el que el diálogo de Sartre con Nietzsche, aun siendo muy intenso, se vuelve más crítico, a saber: el de *Les mouches* y *Huis clos*, el de *L'Être et le néant* y *Les chemins de la liberté*. En estas obras podemos observar algunos de los grandes temas nietzscheanos, como la tesis de la muerte de Dios y sus consecuencias, y la correlativa afirmación del hombre. En el diálogo de Sartre con Nietzsche se aprecia una gran coincidencia en cuanto a las consecuencias de la muerte de Dios, como es la crítica del cristianismo y de sus tópicos: la teoría del más allá (*L'Être et le néant*, el infierno (*Huis clos*), la moral de la culpa y el arrepentimiento (*Les mouches*). Pero se convierte en abierta discrepancia cuando se centra en la concepción nueva del hombre, libre, responsable, por lo tanto, solidario, pese a que la figura de Orestes pueda resultar algo controvertida al respecto. La

21 *Ibid.*, p.198.

22 V. de Coorebyter, «Léyende de la vérité», en *Dictionnaire Sartre*, cit., pp. 281-282. De los tres capítulos previstos de este primer ensayo filosófico, Sartre sólo publicó uno en 1931. En 2001 han aparecido tres fragmentos póstumos, que dan una imagen más completa del ensayo *Léyende de la vérité*. V. de Coorebyter ha publicado una parte en *Annales de l'Institut de l'Université de Bruxelles. Écrits posthumes de Sartre, II*, Paris, Vrin, 2001, pp. 17-57.

23 J.-F. Louette, *Sartre contra Nietzsche*, cit., p. 19.

24 *Ibid.*, pp. 21-28.

25 *Ibid.*, p. 18.



discrepancia con Nietzsche se acentúa aún más al justificar Sartre, en *L'Être et le néant*, la idea de contingencia como base ontológica del ser humano, así como una concepción de la temporalidad que se contrapone a la idea nietzscheana del eterno retorno. La dimensión política de *Las moscas* es un nuevo problema que aleja a Sartre de la tesis de Nietzsche.

Como un análisis detallado de estos y otros problemas excede la dimensión del presente ensayo, en lo que sigue referiré brevemente algunos pasajes de las obras mencionadas, con el fin de 'probar' lo dicho. Como es sabido, el drama *Les mouches* es la actualización de una tragedia griega: en la ciudad de Argos reina Egisto que, habiendo asesinado al rey legítimo Agamenón, gobierna ahora con la mujer de éste, Clitemnestra. En su palacio vive Electra, hija de Agamenón, cuya situación de esclavitud alimenta al mismo tiempo el odio contra los reyes usurpadores y la esperanza de llegue un día su hermano Orestes, a quien sueña como liberador. El orden de la ciudad se asienta sobre un doble poder: el poder civil, autoritario, de Egisto que genera además terror a partir del crimen, y el poder religioso del dios Júpiter sobre el pueblo sumido en el arrepentimiento y en la sumisión; la anual fiesta de los Muertos aviva cual zumbido de moscas el sentimiento de culpa y el remordimiento. El poder autoritario y la moral de la culpa son, pues, los pilares del orden social en Argos. En tal situación, uno de los conflictos que atraviesan el drama es el del hombre (Orestes) *contra* Dios (Júpiter). En su primer encuentro, Júpiter no sólo describe a Orestes —a quien simula desconocer— la situación de Argos, sino que le invita a irse —«no podrías compartir su arrepentimiento», su miedo y la conciencia intranquila, «fragancia deliciosa para las narices de los dioses»—, y sobre todo le recuerda que «el orden de una ciudad y el orden de las almas son inestables; si los tocáis, provocaréis una catástrofe» (Acto I, 1, hacia el fin)<sup>26</sup>. En el Acto II, Júpiter advierte de la catástrofe al propio Egisto, aunque sabe que no podrá evitarla: «Te he dicho que fuiste creado a mi imagen. Los dos hacemos reinar el orden, tú en Argos, yo en el mundo; y el mismo secreto pesa gravemente en nuestros corazones [...]. *El secreto doloroso de los dioses y de los reyes: que los hombres son libres*. Son libres, Egisto. Tú lo sabes y ellos no. [...] Orestes sabe que es libre [...]. Los dioses tienen otro secreto, Egisto: *una vez que ha estallado la libertad en el alma de un hombre, los dioses ya no pueden nada contra ese hombre*»<sup>27</sup>. La afirmación del hombre como libertad provoca el declive de los dioses. La libertad del hombre es su poder: un poder de rebelión, un poder de decir 'no', un poder en definitiva de destruir el orden creado por dioses y reyes. Acto III: después de haber asesinado a Egisto y a Clitemnestra, Orestes mantiene un extenso diálogo con Júpiter en presencia de Electra: «Eres el rey de los dioses, Júpiter, el rey de las piedras y de las estrellas, el rey de las olas del mar. Pero no eres el rey de los hombres. —No soy tu rey, larva desvergonzada (el calificativo evidencia la tensión conflictiva). Entonces, ¿quién te ha creado? [...] —No soy ni el amo ni el esclavo, Júpiter. *¡Soy mi libertad! Apenas me creaste, dejé de pertenecerte*»<sup>28</sup>. Incluso Electra considera una blasfemia esta declaración de Orestes. Pero éste, a la invitación de Júpiter de que vuelva, responde: «No volveré bajo tu ley; estoy condenado a no tener otra ley que la mía. [...] *Porque soy un hombre, Júpiter, y cada hombre debe inventar su camino*. [...] Nos deslizamos uno junto al otro sin tocarnos, como dos navíos. Tú eres un dios y yo soy libre; estamos igualmente solos y nuestra angustia es semejante». Júpiter se da por vencido finalmente («Bueno, Orestes, todo esto estaba previsto. Un hombre debía venir a anunciar mi crepúsculo»); pero sólo ante el hombre que ha asumido su liber-

26 *Las moscas*. Traducción de Aurora Bernárdez. Madrid, Alianza, 1981, pp. 20-21. Cf. Jean-Paul Sartre, *Théâtre complet*, édition sous la direction de Michel Contat, Paris, Gallimard (Pléiade), 2005.

27 *Las moscas*, cit., pp. 83 y 86; el subrayado es mío.

28 *Las moscas*, cit., pp. 108-109; el subrayado es mío. Un estudio más amplio del problema puede verse en: P. Verstraeten, *Violence et éthique. Esquisse d'une critique de la morale dialectique à partir du théâtre de Sartre*, Paris, Gallimard, 1972.

tad sin vacilar, que no es el caso de Electra. Dirigiéndose a ella, prosigue Júpiter: «Mi reino no ha llegado todavía al fin, ni mucho menos, y no quiero abandonar la lucha. Mira si estás conmigo o contra mí. Adiós»<sup>29</sup>. A la vista de este diálogo conflictivo entre Orestes (hombre libre) y Júpiter (Dios en declive), cabe hacer las siguientes observaciones. a) La tesis de la muerte de Dios representada por Sartre no parece seguir al pie de la letra el guión nietzscheano: sólo se produce en el hombre que se autoafirma como ser libre, pero sigue sumisa la multitud, que mantiene el orden. b) Por eso Júpiter, aun aceptando su derrota ante Orestes, no ve todavía el final de su reino, no abandona la lucha: conseguiré, por ejemplo, que Electra prefiera finalmente seguir con él en lugar de seguir el camino de su hermano. c) No cabe duda de que Orestes es un héroe nietzscheano, pero ¿responde acaso a la figura del superhombre? Si la voluntad de poder caracteriza al superhombre, considero que Orestes no ejemplifica plenamente tal figura. Orestes no actúa impulsado por una voluntad de dominio, sino por la voluntad de liberación. Sabe que su libertad, asumida consciente y responsablemente, es contagiosa. Lo ejecute o no, confiesa a Júpiter su plan: «Los hombres de Argos son mis hombres. Tengo que abrirles los ojos. [...] Son libres y la vida humana empieza del otro lado de la desesperación»<sup>30</sup>. Es evidente, pues, que el plan de extender el reino de la libertad a los demás hombres se contradice con la tesis del elitismo nietzscheano, del hombre superior. d) Aunque en apariencia no parece radical la tesis de la muerte de Dios, en *Les mouches*, en el fondo sí lo es al menos en dos sentidos: por una parte, Sartre plantea mediante la autoafirmación del hombre libre una forma efectiva de hacer realidad la declaración nietzscheana; por otra, la afirmación de la libertad humana como clave ontológica conlleva además la subversión del orden establecido por los dioses (y en Argos, también por el rey). Todo ese orden, moral y político, es sometido a incesante crítica por Sartre.

Como luego veremos, la moral de la culpa y el arrepentimiento es sustituida por la ética de la libertad. El orden moral establecido por Júpiter, esto es, por el cristianismo, no es sino el denunciado por Nietzsche en *La genealogía de la moral*<sup>31</sup> y por Sartre en todas sus obras: la moral del pecado (crimen)-culpa-remordimiento-arrepentimiento-perdón-sumisión. Una moral sostenida por el temor a la muerte y al juicio posterior. El desenlace de Electra es muy significativo. Habiendo accedido a la conciencia de su libertad, como Orestes, finalmente rechaza la invitación de su hermano a seguir el camino de libertad, para entregarse en los brazos de Júpiter, el orden de la moral establecida: «¡Socorro! —grita al ver que se acercan las Erinias— Júpiter, rey de los dioses y de los hombres, mi rey, tómate en tus brazos, llévame, protégeme. Seguiré tu ley, seré tu esclava y tu cosa, besaré tus pies y tus rodillas. Defiéndeme de las moscas, de mi hermano, de mí misma, no me dejes sola, consagraré mi vida entera a la expiación. Me arrepiento, Júpiter, me arrepiento»<sup>32</sup>. Sartre logra sintetizar con gran lucidez toda una variedad de formas —deformadas con frecuencia— de vivir la religión, de invocar a los dioses, bajo el esquema protección-sumisión. Electra, figura —en este desenlace— de la conducta de mala fe, que analiza en *L'Être et le néant*, es el contrapunto de Orestes: mientras la decisión de aquélla mantiene el orden moral de Júpiter, el protagonista positivo desencadena con su *acto* (libre) no sólo la tragedia liberadora en lo político, sino también la catástrofe del orden moral establecido. Ha derribado la clave de bóveda del edificio moral, el poder de Dios, al contraponer el estallido de la libertad, el poder del hombre<sup>33</sup>.

29 *Las moscas*, cit., pp. 111-113; el subrayado es mío.

30 *Las moscas*, cit., p. 112.

31 *La genealogía de la moral*. Traducción de Andrés Sánchez Pascual. Madrid, Alianza, 1972, II, § 4.

32 *Las moscas*, cit., III, 3, p. 114.

33 Cf. R. Lorrís, *Sartre dramaturge*, Paris, Nizet, 1973, p. 41.



Ahora bien, ¿consige Orestes liberar a Argos de la situación de opresión? Antes de responder a esta pregunta, quisiera mostrar cómo Sartre, en su diálogo con Nietzsche, radicaliza el problema de los fundamentos del orden moral tanto en *Huis clos* como, sobre todo, en *L'Être et le néant*. En el drama redactado en otoño de 1943, socava una de las ideas fundamentales del cristianismo: el infierno. Esta idea constituye la clave ideológica para dominar las conciencias mediante el temor, un temor a la pena máxima de la justicia divina que, con frecuencia, se extrema hasta el terror. Sartre diluye la metáfora del fuego eterno en una dinámica de relaciones humanas, cuyos conflictos pueden convertirse en un infierno. Tres condenados no pueden salir del único salón donde conviven; pero lejos de estar vacío o repleto de objetos de tortura, está amueblado estilo Segundo Imperio. «Entre asesinos —dice Inés, una lesbiana, a Estela—. Estamos en el infierno, nenita, aquí ya no hay nunca error y jamás se condena a la gente por nada»<sup>34</sup>. ¿Por qué, pues, están condenadas? Inés, mujer lesbiana, le ha quitado Florence a su primo, que se hace aplastar por un tranvía; las dos mujeres mueren axfisiadas. Estela ha matado al hijo que ha tenido con su amante, que se suicida. Y Garcin, un periodista pacifista, que ha torturado a su mujer a la que ha engañado, muere fusilado por desertor. Según A. Astruc, su crimen es el mismo: haber hecho sufrir a los otros —amiga, amante, mujer—: no son condenados por lesbianismo, infanticidio o cobardía que son su castigo, y no su crimen. R. Lorriss considera, en cambio, que tal explicación sólo en parte es verdadera, pues es cierto que las acciones de Inés y de Estela han provocado, en efecto, la muerte de otras personas, pero no la de Garcin<sup>35</sup>. Por otra parte, el drama se desdobra desde el punto de vista temporal: lo ocurrido en la tierra está ya fijado para toda la eternidad; los personajes ya no pueden rehacer su vida, aunque lo deseen como Garcin; sin embargo, en el salón donde ‘conviven’ se desarrolla un espacio temporal, cuya ficción interfiere en el transcurso real de lo que han sido. Tal desarrollo no hace sino añadir más y más conflicto infernal al drama. La inicial relación positiva (Inés desea a Estela, y ésta a Garcin) se transforma en negativa (Garcin rechaza a Estela, que a su vez rechaza a Inés). Sartre escenifica un conflicto entre tres personas, extrañas unas a otras por su pasado, en un lugar sin salida. ¿«El infierno son los otros»? La polémica afirmación de Sartre tiene su contrarréplica en la tesis que defiende *Huis clos*: «El verdugo es cada uno de nosotros para los otros dos», dice Inés a Estela<sup>36</sup>. Sartre matiza: «Lo que quiero decir es que si las relaciones con el otro son tortuosas, viciadas, entonces el otro no puede ser sino el infierno. [...] Pero] los otros son, en el fondo, lo que hay de más importante en nosotros mismos, para el propio conocimiento de nosotros mismos»<sup>37</sup>. Mi ser está mediado por el ser del otro, leemos en *L'Être et le néant*. Cierto. Pero el problema añadido en *Huis clos* es el de la identidad de cada personaje: ¿es lo que ha sido o lo que todavía pretende ser? ¿Es lo que cree ser o lo que descubre en el espejo de los otros? Se trata de un problema pirandaliano —comenta Louette—: la imposible coincidencia de sí consigo mismo, en perpetuo conflicto con la imagen que el otro se hace de él<sup>38</sup>. Pese al problema planteado, los muertos (los condenados lo son) ya no pueden modificar sus vidas, dado el conflicto irresoluble entre el infierno y la tierra. La escenificación de un espacio temporal (presente) sobre el trasfondo de la existencia temporal (pasado) convierte en irreal, como buen lector de Nietzsche, el viejo mito cristiano del infierno en un sinfín de relaciones humanas conflictivas. El viejo mito queda finalmente desmitificado: «Así que esto es el infierno —comenta Gar-

34 *A puerta cerrada*. Traducción de Aurora Bernárdez. Madrid, Alianza, 1981, escena 5, p. 91.

35 R. Lorriss, *Sartre dramaturge*, cit., pp. 77-78.

36 *A puerta cerrada*, cit., p. 92.

37 Cf. M. Contat, M. Rybalka, *Les écrits de Sartre*, Paris, Gallimard, 1970, p. 101.

38 J.-F. Louette, «*Huis clos*», *Dictionnaire Sartre*, cit., p. 227.

cin—. Nunca lo hubiera creído... ¿Recordáis?: el azufre, la hoguera, la parrilla... ¡Ah! Qué broma. No hay necesidad de parrilla; el infierno son los otros»<sup>39</sup>.

También está de más la idea del 'más allá'. No se habla de él. No existe. Como tampoco existe el Juicio terrible final. Si el infierno es «este padecimiento mental» (Garcin), que generan las relaciones conflictivas, nada pueden hacer los dioses para evitarlas. En cualquier caso, el castigo por los crímenes es cosa de los hombres. Es lo que ha dicho Orestes a Egisto, cuando éste le recuerda que sólo es justo lo que quiere Júpiter. «¿Qué me importa Júpiter? La justicia es un asunto de hombres y no necesito que un dios me la enseñe»<sup>40</sup>. Es justo, por ejemplo —añade—, restituir a las gentes de Argos su dignidad. ¿Lo consigue Orestes? Nos habíamos referido al orden implantado en Argos desde la perspectiva moral, pero sólo habíamos sugerido el aspecto político. Sartre es consciente de que, desde Spinoza, también la política es un asunto exclusivo de los hombres. De ahí la salida de Orestes, después de haber liberado a Argos de su dictador. De ahí el rechazo de Orestes a la invitación de Júpiter a ocupar el trono de Argos: «No temáis, gente de Argos, no me sentaré todo ensangrentado, en el trono de mi víctima; un dios me lo ha ofrecido y he dicho que no». Ahora bien, ¿cuál es el compromiso político de Orestes (Sartre)? Orestes, liberando a Argos del orden opresivo, no es sino la escenificación del compromiso de Sartre con la Resistencia contra el régimen de ocupación nazi, con la complicidad del mariscal Pétain y Vichy. En Argos, eliminado el dictador, neutralizado el poder cómplice de Júpiter, todo está por hacer. Todo comienza de nuevo: «Adiós, mis hombres, intentad vivir —dice Orestes en su reflexión final—; todo es nuevo aquí, todo está por empezar. También para mí la vida empieza»<sup>41</sup>. El compromiso político de Sartre se afirma y se expone sin ambigüedad, pese a las circunstancias del estreno, el 2 de junio de 1943, de *Les mouches*: 1) se representa en el París de la ocupación; 2) se sabe que Nietzsche, muy presente en la obra, es utilizado por los nazis. Con relación al primer hecho, B.-H. Lévy, saliendo al paso de lo que considera una crítica injusta de la posición de Sartre, escribe en unas páginas muy bien documentadas de *El siglo de Sartre*: «Pese a quien pese, aunque tenga que enfrentarme una vez más a la tesis de la 'dulce ocupación', estoy convencido de que Sartre y Beauvoir son víctimas, también en esto, de una injusticia que no resiste un examen serio de los hechos»<sup>42</sup>. Respecto del segundo hecho, observa J.-F. Louette: «En *Les mouches*, Sartre utiliza sus lecturas nietzscheanas contra la ideología pétainista. Orestes contra Júpiter es Nietzsche contra Pétain»<sup>43</sup>, el general cómplice de la ocupación. Contra el orden moral católico-pétainista, el inmoralismo de Nietzsche. Contra el ocupante ilegítimo, Orestes significa la apuesta por la legitimidad y el llamamiento a la rebelión. «Orestes —comenta Michel Leiris—, víctima de la fatalidad, acaba siendo un adalid de la libertad. Si mata no lo hace movido por fuerzas oscuras, sino con pleno conocimiento de causa, para hacer justicia y, con esta decisión consciente, existir por fin como hombre»<sup>44</sup>.

Orestes contra Júpiter. El hombre contra Dios. Un gran tema nietzscheano. Pero..., ¿Sartre contra Nietzsche? Si nos referimos a la tesis de la muerte de Dios, la respuesta es no. Si confrontamos sus respectivas concepciones del hombre, la respuesta es más bien sí: aunque Sartre pone en boca de Orestes la palabra *destino*, harto pesado para su juventud, lo que más repite el liberador de Argos y

39 *Ibid.*, p. 135.

40 *Las moscas*, cit., II, 6, p. 87.

41 *Las moscas*, cit., p. 118.

42 B.-H. Lévy, *Op. cit.*, p. 330; sobre *Las moscas*, pp. 317 ss.; sobre «Un Sartre resistente», pp. 330-336.

43 J.-F. Louette, *Sartre contra Nietzsche*, cit., p. 46.

44 M. Leiris, «Oreste et la cité», *Lettres françaises*, 12 (dic. 1943), diario oficioso de la resistencia: cit. en *El siglo de Sartre*, p. 320.

le define es la palabra mágica de la filosofía sartreana: *libertad*. Lo ha captado Leiris: existir por fin como hombre es asumir la propia libertad y ser adalid de ella. ¿Esto es Nietzsche? Esto es Sartre, aunque la sombra de Nietzsche no deje ver las cosas con perfecta claridad. ¿Es Orestes la figura del «hombre solo», del hombre superior? La *voluntad de poder* que caracteriza a éste no es exactamente el *poder de la libertad*. ¿Qué significa la salida de Orestes de Argos («Y el flautista con las ratas desapareció para siempre»)? Podría haber impuesto su poder legítimo. Tal vez, en 1943 sólo se podía hablar de resistencia y rebelión. Orestes se va solo, pero deja además de éste dos mensajes más: una invitación a vivir en libertad («también para mí la vida empieza»), y una apuesta por otra forma política nueva. No la voluntad de poder como forma de dominio autoritario («quiero ser un rey sin tierra y sin súbditos»), sino otra forma nueva («todo es nuevo aquí») que comienza dando la voz al pueblo de Argos: ¿qué harán de su vida? «Lo que quieran —responde Orestes a Júpiter—; son libres y la vida humana empieza al otro lado de la desesperación»<sup>45</sup>. La tesis de que las gentes de Argos —y de la Francia ocupada— *son libres* no es de Nietzsche, no puede ser de Nietzsche. Es la concepción antropológica y política de Sartre. Afirmar que el ser humano es libre, en el sentido ontológico, es afirmar la posibilidad de la coexistencia democrática. Es una convicción no sólo del filósofo, sino también del escritor: «La libertad de escribir supone la libertad del ciudadano —leemos en *Qu'est-ce que la littérature?* (1947)—. No se escribe para esclavos. El arte de la prosa es solidario con el único régimen donde la prosa tiene sentido: la democracia. Cuando una de estas cosas está amenazada, también lo está la otra. Y no basta defenderlas con la pluma»<sup>46</sup>. La democracia insurgente, como califica Michel Contat<sup>47</sup> la de Sartre, bien pudiera ocultar en el calificativo una sombra nietzscheana: la subversión. La democracia como coexistencia de ciudadanos libres, esto es, iguales, tiene muy poco que ver con el Nietzsche del superhombre y el rebaño, con el Nietzsche depredador de la democracia, contraria a su concepción elitista y jerárquica de la sociedad sobre la base de la voluntad de poder<sup>48</sup>. Tal vez por ello, no le fue difícil a los teóricos del nazismo apoyarse en Nietzsche. Tal vez por ello, y pese a su empeño en liberarlo del uso nazi, Bataille no puede obviar la pregunta en 1944: «¿Es Nietzsche un fascista?». Su tesis es la siguiente: «Entre las ideas de un reaccionario fascista o de otro tipo y las de Nietzsche hay algo más que una diferencia: hay una incompatibilidad radical»<sup>49</sup>. Entre las manifestaciones de tal diferencia radical, Bataille señala, de un lado, la apuesta por el pasado ario y por la patria sobre la que Hitler construye valores como el racismo y, de otro, la opción de Nietzsche por el futuro y la existencia apátrida. Pues bien, en el personaje de Orestes —como hemos observado— Sartre apostó por la segunda concepción: «Quiero ser un rey sin tierra y sin súbditos. [...] Todo está por empezar».

Ahora bien, ¿estamos ante una aporía o callejón sin salida que, mostrada en la decisión de Orestes, procede del mismo Nietzsche? ¿Puede hacer una democracia un solo hombre? ¿Se puede fundar una política sobre el immoralismo, si Dios ha muerto? Tal vez tenga razón Jean-François Louette al sugerir que *Les mouches* es también una parodia de algunas tesis nietzscheanas, incluida la de la muerte de Dios<sup>50</sup>. Júpiter, en efecto, ha perdido una batalla —la de Argos—, pero no la guerra. Lo reconoce Orestes: «Nos deslizamos uno junto al otro sin tocarnos, como dos navíos». De otro modo,

45 *Las moscas*, cit., pp. 112 y 118.

46 J.P. Sartre, *Qu'est-ce que la littérature?* en *Situations II*, Paris, Gallimard, 1948, p. 107 [trad. esp. en Losada, p. 87].

47 M. Contat, «Sartre est-il démocrate?», *Etudes sartriennes*, VI (1995) p. 301.

48 F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, Madrid, Alianza, 1972, § 36, p. 62. Cf. G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, Paris, Puf, 1962, p. 8.

49 G. Bataille, «Nietzsche y el nacionalsocialismo», en *Sur Nietzsche*, Paris, Gallimard, 1967 [trad. esp. en Taurus, p. 206].

50 J.-F. Louette, *Sartre contra Nietzsche*, cit. p. 55.

poco importa que se declare la muerte de Dios, si el nuevo hombre no deviene ateo: «Dios ha muerto, pero no por eso el hombre se ha hecho ateo —recuerda Sartre a Bataille—. Ese silencio de lo trascendente, juntamente con la permanencia de la necesidad religiosa del hombre moderno, constituye el gran problema, hoy como ayer. Es el problema que atormenta a Nietzsche, Heidegger y Jaspers». Con una diferencia: «Nietzsche es un ateo que saca dura y lógicamente todas las consecuencias de su ateísmo. Pero el señor Bataille es un cristiano vergonzante. Se ha metido él mismo en lo que llama un callejón sin salida»<sup>51</sup>.

Si Sartre se permite señalar este callejón o aporía es porque coincide, en este caso, más con Nietzsche que con Bataille. Sartre tiene claro —en 1943, incluso antes— que «el sabor del pensamiento nietzscheano se debe a que es profundamente terrestre»<sup>52</sup>. De ahí la crítica de «la ilusión de los trasmundos», siguiendo a Nietzsche, en *L'Être et le néant* en donde reduce toda la realidad al ser del fenómeno, apoyándose además en la fenomenología de Husserl y Heidegger<sup>53</sup>. De ahí la crítica de la tesis creacionista, dando un paso más allá de la idea escenificada en *Les mouches*: «El ser, si existe frente a Dios, es su propio soporte y no conserva el menor vestigio de la creación divina»<sup>54</sup>. De ahí la autocalificación, en la conferencia de 1945, de existencialista «ateo»<sup>55</sup> en contraste con otros coetáneos como Marcel o Jaspers. ¿Hasta qué punto ha influido la actitud de Nietzsche en la de Sartre? Al evocar y reafirmar su ateísmo treinta años después, en las *Conversaciones* con Beauvoir, Sartre no menciona a Nietzsche explícitamente. Recuerda que la idea de la inexistencia de Dios le vino a los once años —antes de leer a Nietzsche, por lo tanto—; que al realizar el plan proyectado con Nizan transformó su ateísmo idealista en materialista: una transformación difícil, que «supone un trabajo largo»; que en este momento (1974) «la idea de Dios es una idea anticuada»<sup>56</sup>. Pues bien, aunque no lo mencione, no es difícil inferir que Sartre se haya identificado con el autor de *La genealogía de la moral* cuando escribe: «El ateísmo y una especie de *segunda inocencia* (*Unschuld*) se hallan ligados entre sí»<sup>57</sup>. La actitud atea tiene como una de sus consecuencias fundamentales que el hombre no ha contraído ninguna deuda con Dios: no vive con la conciencia de tener que dar gracias, adorar o pagar («Una deuda con *Dios*: este pensamiento se le convierte en instrumento de tortura»<sup>58</sup>). La «segunda inocencia» significa, pues, una nueva concepción del hombre. En este punto el diálogo de Sartre con Nietzsche se vuelve más crítico. Pero la actitud atea tiene otra consecuencia fundamental: la necesidad de otra moral. Nueva coincidencia acerca de tal necesidad. Pero ¿también divergencia nueva a la hora de concebir la otra moral?

Acerca del hombre. Existencia pura: deseo de ser lo que no es, proyecto de ser. No es, pues, naturaleza que determina, como en Leibniz. No es biología, instinto, que también determina, como en Nietzsche. Lo que desea ser, lo que proyecta ser, se hace de modo libre e incondicionado. El ser humano, el *para sí*, se hace libremente: se constituye como negación del *en sí*, esto es, como negación (*nihilización*) del pasado, de lo otro, de mi circunstancia, incluso de la muerte. El ser humano,

51 J.-P. Sartre, «Un nouveau mystique», *Cahiers du Sud*, février 1943 (se trata de la crítica hecha al libro de G. Bataille, *L'expérience intérieure*, Paris, Gallimard, 1943); el texto de Sartre fue reeditado en *Situations I*, Paris, Gallimard, 1947, pp. 142 y 166.

52 *Ibid.*, p. 166.

53 *L'Être et le néant*, Paris, Gallimard, 1943, p. 12 [trad. esp. en Losada, p. 12].

54 *Ibid.*, p. 32 [p. 33].

55 *L'Existentialisme est un humanisme*. Présentation et notes par Arlette Elkaïm-Sartre. Paris, Gallimard, 1996, p. 29.

56 S. de Beauvoir, *La ceremonia del adiós*, seguido de *Conversaciones con Jean-Paul Sartre*. Agosto-septiembre 1974. Barcelona, Edhasa, 1983, pp. 536-547.

57 F. Nietzsche, *La genealogía de la moral*, cit., II, § 20, p. 104.

58 *Ibid.*, II, § 22, p. 105.

según Sartre, es *libertad*<sup>59</sup>. El ser humano, según Nietzsche, es *vida*, fuerza, cuerpo, instinto, también «*instinto de la libertad* (dicho con mi vocabulario: la voluntad de poder)»<sup>60</sup>. La libertad en Sartre, 1943, es absoluta; pero absolutamente igual en todo ser humano. De ahí que, en clave ontológica, el conflicto define toda relación humana. La voluntad de poder en Nietzsche también es ilimitada, pero elitista: ¿qué significan, si no, los términos *noble*, *elevado*, *amo*, por una parte, y, por otra, *vil*, *bajo*, *esclavo*? ¿Qué significa hombre *superior*? La voluntad de poder es la clave teórica: «Es esencial insistir —recomienda Deleuze— acerca de los términos usados por Nietzsche: *activo* y *reactivo* designan las cualidades originales de la fuerza, pero *afirmativo* y *negativo* designan las cualidades primordiales de la voluntad de poder. Afirmar y negar, apreciar y despreciar expresan la voluntad de poder, como obrar y reaccionar expresan la fuerza. [...] En fin, más profundamente, la afirmación y la negación desbordan la acción y la reacción, porque son cualidades inmediatas del mismo devenir: la afirmación no es la acción, sino la potencia del devenir activo: el *devenir activo* en persona; la negación no es la simple reacción, sino un *devenir reactivo*»<sup>61</sup>. La voluntad de poder es el elemento genealógico de la fuerza, esto es, el principio para la síntesis de las fuerzas. En definitiva, «la voluntad de poder como elemento genealógico es aquello de lo que derivan la significación del sentido y el valor de los valores»<sup>62</sup>. El origen de todo sentido y valor, en *L'Être et le néant* es, en cambio, la libertad. La voluntad de poder no suprime el azar: las fuerzas entran en relación por azar, pero la voluntad de poder es el principio determinante de dicha relación. Según su diferencia cuantitativa, las fuerzas se dicen dominantes y dominadas. Todas ellas son expresión de la voluntad de poder. Dos problemas, entre otros. Primero, ¿qué margen queda para el azar, si domina la necesidad? Sartre ha eliminado el reino de la necesidad que determina: en *L'Être et le néant* la libertad es absoluta; es consciente luego de que tal afirmación es hiperbólica. Por ello da un paso atrás cuando descubre el problema y el papel mediador de la *escasez*. Segundo, ¿el hombre, según Nietzsche, es esencialmente reactivo?, se pregunta Deleuze. Responde: «Lo que constituye al hombre es aun más profundo. [...] No las fuerzas reactivas en particular, sino el devenir-reactivo de todas las fuerzas. [...] El hombre activo es este hombre bello, joven y fuerte, pero sobre cuyo rostro se descifra los signos discretos de una enfermedad que no tiene todavía, de un contagio que no le llegará sino mañana. [...] Así se reconcilian en Nietzsche los dos aspectos del hombre superior: su carácter reactivo, su carácter activo»<sup>63</sup>. Es decir, el despliegue de fuerzas activas que es expresión de la actividad humana no es sino el alimento de un devenir-reactivo de todas las fuerzas, que definen al hombre y al mundo humano.

Sartre no puede estar de acuerdo con una concepción del hombre definido por un conflicto de fuerzas, cuyo principio es la voluntad de poder. Aunque desde el punto de vista antropológico, en *Saint Genet* (1952) —la obra que centraliza la tercera fase del diálogo de Sartre con Nietzsche— se aproxima un poco más a Nietzsche. Pero se distancia nuevamente al criticar la teoría del Eterno Retorno, y discutir el problema moral con el autor de *Más allá del bien y del mal*.

Acerca del problema moral volveremos enseguida.

Con relación al mito del Eterno Retorno —observa Sartre— «Nietzsche nunca se preocupó de proporcionar la prueba. Soñó vagamente, un año después de su visión, con viajar a París o a Viena

59 *L'Être et le néant*, cit., pp. 515-516, 530 [pp. 544-546, 560].

60 *La genealogía de la moral*, cit., II, § 18, p. 99.

61 G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, cit., pp. 60-61.

62 *Ibid.*, cit., p. 61.

63 G. Deleuze, *Op. cit.*, p. 192.

para «estudiar los fundamentos matemáticos del Retorno», pero renunció muy pronto a este viaje»<sup>64</sup>. Aun sin prueba —sin evidencia intuitiva, sin argumento alguno—, *decide* en un arrebato de entusiasmo que la idea es verdadera: *cree* en ella: «Sé que mis dolores volverán y quiero que vuelvan, *creo* que volverán». Ello significa dar prioridad a ese artículo de fe y pensar contra sí mismo: contra la solicitud de un cuerpo que pide cesar de sufrir. Significa que, «a la vez que se multiplica infinitamente en el porvenir, se proyecta en el pasado: una infinidad de fénix muertos han producido al fénix vivo; es el ancestro legendario de sí mismo»<sup>65</sup>. Aunque Sartre rectifica en *Saint Genet* la tesis de la libertad absoluta, concediendo su parte en la configuración del ser humano a la «necesidad» (circunstancia histórica, situación), no puede asumir en modo alguno la tesis del Eterno Retorno. De ahí la crítica de esta idea nietzscheana, que presupone no sólo la negación del hombre libre, sino también la destrucción de la moral como tal. De ahí su apuesta no por el hombre «superior», sino por Jean Genet: «A diferencia de Nietzsche —concluye Sartre—, pequeño rentero liberado de las preocupaciones materiales, cuyas decisiones son movimientos del alma. Genet *obra* sin cesar. Tiene que robar para vivir. [...] Sí: hasta el fin este robo permanece uno de sus posibles, hasta el fin puede decidir no hacerlo. En estos estrechos límites es libre»<sup>66</sup>. Es importante observar que George Bataille, en su reseña elogiosa de *Saint Genet*, no mencione la crítica de Sartre a Nietzsche y ponga, en cambio, énfasis en aspectos positivos como éste: el libro «saca a luz la situación del hombre actual, rebelde, fuera de sí»<sup>67</sup>. Genet, hombre rebelde como postula Camus, es libre hasta para hacer el mal. Este enunciado plantea otro problema nietzscheano: el de la transvaloración de los valores. Sartre lo desarrolla, en esta tercera fase del diálogo con Nietzsche, que coincide con su empeño de escribir otra moral; por ejemplo, en *Cahiers pour une morale* (1947-1948), que incluía un estudio sobre Nietzsche, estudio crítico sin duda, a juzgar por *Saint Genet*, en cuya obra resuena. El problema acerca del bien y del mal ha sido llevado a la escena en *Le Diable et le bon Dieu* (1951). Y el eco de la transvaloración de los valores todavía se oye en *Critique de la raison dialectique* (1960), donde considera que el valor nietzscheano aliena más que el imperativo categórico kantiano<sup>68</sup>.

La cuarta fase del diálogo, cada vez más crítico, de Sartre con Nietzsche cabe situarla en el tramo de diez años que va de *Les mots* (1964) a *L'Idiot de la famille* (1973-74). La célebre autobiografía evoca, ciertamente, al Nietzsche de *Ecce homo*, al Nietzsche que se piensa a sí mismo contra sí mismo. De joven Sartre se propuso ser a la vez Stendhal y Spinoza, escritor y filósofo: Nietzsche simbolizaba ambos. Pero Sartre a la pregunta: ¿es Nietzsche un filósofo?, responde en 1943: «Se sabe que Nietzsche no era filósofo»<sup>69</sup>. Y *Les mots* significa entre otras cosas su despedida de la literatura. ¿Ha fracasado el ideal o más bien la personificación en Nietzsche de dicho ideal? La interpretación de Louette puede ser en parte cierta: «Sartre ha intentado politizar a Nietzsche, o, si se prefiere, politizarse contra el Nietzsche que llevaba en él»<sup>70</sup>. Un argumento fuerte es la biografía de Sartre más allá de *Les mots*: Orestes y la Resistencia, la aventura de un nuevo partido político, el compañero de viaje, la «idea nueva de mayo 68»: la libertad, *Libération*, *La cause du peuple*, etc., etc. Ahora bien, ¿por fin Sartre liberado de Nietzsche, entregado al volcán de la política, al precio de

64 J.-P. Sartre, *Saint Genet, comédien et martyr*, Paris, Gallimard, 1952, p. 388.

65 *Ibid.*, p. 389.

66 *Ibid.*, p. 390.

67 G. Bataille, «Jean-Paul Sartre et l'impossible révolte de Jean Genet», *Critique*, n. 65, octubre, 1952; reeditado con el título «Genet» en *La littérature et le mal*, Paris, Gallimard, 1967 [trad. esp. en Taurus, p. 126].

68 J.-F. Louette, «Nietzsche, Friedrich», *Dictionnaire Sartre*, cit., p. 353.

69 J.-P. Sartre, «Aller et retour», *Situations*, I, cit., p. 217 [p. 175].

70 J.-F. Louette, *Sartre contra Nietzsche*, cit., p. 188.



renunciar a la literatura? Como señala el mismo Louette, tal renuncia es efectiva, pero no total, dado que se entrega a la escritura de *L'Idiot de la famille*, en donde de nuevo aparece Nietzsche, aunque bajo la crítica del «superhombre». Ironía de la historia, concluye Louette: «Sartre no abandona a Nietzsche, por las buenas, más que entregándose a *L'Idiot* —y al poco tiempo deviene ciego. Como si no hubiera podido renunciar a la literatura, y a una visión estética del mundo, sino al precio de su propia visión»<sup>71</sup>. En *L'Idiot de la famille* (vol. III) desarrolla la crítica de la idea nietzscheana señalada al final de *Les mots*: no más un superhombre, sino «todo un hombre»<sup>72</sup>. El hombre, el universal singular que puede ser Gustave Flaubert, ya no es analizado desde la perspectiva de Nietzsche, sino desde las premisas del marxismo y el psicoanálisis existencial. La relación entre el autor y la obra, el nexo entre el individuo y la sociedad, el análisis del proyecto fundamental de Flaubert en el marco de la época y la burguesía de su momento histórico, todo ello da lugar a la «novela verdadera» que es *L'Idiot de la famille*. En la constitución del ser humano también cuentan, ahora, las circunstancias o condiciones de la existencia individual y social. Pero tales determinaciones no son la expresión de las fuerzas del Eterno Retorno o de la voluntad de poder. La idea de libertad sigue teniendo un lugar privilegiado. Con todo, el poder de la libertad ya no es absoluto. Después de haber analizado el papel de la mediación en *Critique*, el nuevo sentido de la libertad es el siguiente: no hacer lo que uno quiere, sino poder hacer algo más con nosotros a partir de lo que se ha hecho con nosotros<sup>73</sup>. La relación entre la libertad y la mediación histórica o social es uno de los problemas que más ha investigado Sartre desde el punto de vista moral, en diálogo con Nietzsche y con Marx<sup>74</sup>.

### 3. Sartre más allá de Nietzsche: el problema moral

Si nos atenemos a la perspectiva moral, uno de los aspectos más característicos de sus respectivas obras, el diálogo de Sartre con Nietzsche además de crítico se hace interminable. Si la ceguera no lo impide, Sartre hubiera terminado *L'Idiot de la famille* y, muy probablemente, habría retomado el proyecto de escribir su 'Moral'<sup>75</sup>. Podemos decir, pues, que dicho diálogo sólo se interrumpe con la ceguera y la muerte del autor de *Cahiers pour une morale*, cuyo manuscrito dejó interrumpido por razones teóricas, en un determinado momento de su propia evolución. Ni siquiera disponemos, como se ha observado (ver p. 1, n. 1), de las páginas dedicadas a Nietzsche por Sartre, derivadas de su reflexión sobre la moral en ese manuscrito. Pese a todo, es indudable que contamos con elementos suficientes, a la vista del diálogo crítico descrito, para analizar lo que éste ha significado en clave moral. ¿Por qué escribir otra moral? ¿Cuál es el nuevo fundamento moral? ¿Qué significan los con-

71 *Ibid.*, p. 189.

72 *Les mots* termina con esta idea: «Si coloco a la imposible Salvación en el almacén de los accesorios, ¿qué me queda? Todo un hombre, hecho de todos los hombres y que vale lo que todos y lo que cualquiera de ellos».

73 J.-P. Sartre, *L'Idiot de la famille. Gustave Flaubert, de 1821 à 1857*, Paris, Gallimard, 1971, vol. I (édition revue 1988). Cf. H. Rizk, «L'Idiot de la famille», en *Dictionnaire Sartre*, cit., pp. 234-239.

74 El inédito «*Morale et histoire*» (1965) corresponde a esta cuarta fase: es el texto escrito de las conferencias que Sartre debía dar en la Universidad de Cornell, en abril de ese año, pero que no llegó a pronunciar. Cf. J. Simont, «Autour des conférences de Sartre à Cornell», *Sur les écrits posthumes de Sartre*, Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles, 1978, pp. 35-54; también: «Morale et histoire (conférences dites 'de Cornell')» en *Dictionnaire Sartre*, cit., pp. 327-329.

75 En 1975, aniversario de sus setenta años, Sartre confiesa a Michel Contat: «Mientras [el autor] está vivo, la obra que ha escrito le pertenece. Le pertenece en particular si no está terminada, porque, por hipótesis, podría tener interés en continuarla. En lo que a mí respecta eso es verdad para la 'Moral' y para la *Crítica de la razón dialéctica*. Sobre todo para la 'Moral'» (J.-P. Sartre, «Autoportrait à soixante-dix ans», *Le Nouvel Observateur*, 23 et 30 juin, 7 juillet, 1975; reed. en *Situations X*, Paris, Gallimard, 1976, p. 208 [trad. esp. en Losada, pp. 113-114].

ceptos de bien y de mal? En lo que sigue se tratará de responder, comparativamente, a estos problemas planteados por Nietzsche y Sartre. De las respectivas respuestas contrastadas creo que podremos concluir que, aun coincidiendo en el punto de partida, Sartre no sólo se distancia críticamente de Nietzsche, sino que va *más allá* del autor de *La genealogía de la moral* al poner énfasis en elementos irrenunciables de la filosofía moral actual.

Si nos atenemos a la perspectiva de MacIntyre, en el siglo XX, sobre todo en la segunda mitad, hemos asistido a la competencia rival de tres propuestas éticas: enciclopedia (Kant), genealogía (Nietzsche) y tradición (Tomás de Aquino). Dicha rivalidad ha creado afinidades de conveniencia y distancias teóricas: así, genealogía y tradición se han unido contra la enciclopedia, por ejemplo como crítica antimoderna; pero cuando se trata de una propuesta de futuro, es evidente que no puede haber afinidades teóricas entre aquéllas<sup>76</sup>. Pues bien, ¿dónde ubicar la filosofía moral de Sartre? Ciertamente, no del lado de la tradición (tomista). En principio, cabe afirmar que tampoco Sartre es un valedor de Kant. Nos queda Nietzsche: con él mantiene un diálogo incesante —como venimos observando—, que va desde la admiración de juventud a la crítica explícita en la madurez.

En primer lugar, es indudable que la mayor afinidad de Sartre con Nietzsche —en lo que se refiere al problema moral, al que limitamos la comparación en lo que sigue— tiene lugar en dos aspectos complementarios. Nietzsche y Sartre coinciden, ante todo, en aquello que hay que destruir, a saber, la moral tradicional: la moral de los ideales ascéticos (*La genealogía de la moral*, III), la moral de la culpa y el remordimiento (*Las moscas*). Ambos coinciden, igualmente, en la necesidad de inventar otra moral, como veremos. Pero, ¿qué es lo que lleva a ambos pensadores a considerar central en su reflexión el problema moral? Veamos. En el Prólogo a *La genealogía de la moral* confiesa Nietzsche que desde muy temprana edad se preguntó por el origen del bien y del mal, concretamente por el origen del mal y, por extensión, el origen de la moral. Más aún: «En el fondo lo que a mí me interesaba precisamente entonces era algo mucho más importante que una hipótesis propia o ajena acerca del origen de la moral [...]. Lo que a mí me importaba era el *valor* de la moral»<sup>77</sup>. ¿Por qué tal interés? Cabría pensar que se trata de reflexionar —sospechar— sobre lo que nos transmite la cultura en general; pues, «con la religión, el arte y la moral no tocamos la ‘esencia del mundo en sí’; estamos en el dominio de la representación. [...] El hombre ha creído en los conceptos y nombres de las cosas [...]: suponía tener efectivamente en el lenguaje el conocimiento del mundo»<sup>78</sup>. Pero, como Nietzsche puntualiza, no se trata del conocimiento del mundo sin más, sino de un conocimiento más particular, a saber, el conocimiento del hombre: ¿estamos seguros, acaso, de que el sentido de conceptos como ‘bueno’ y ‘malo’ es «favorable, útil y provechoso para el hombre como tal (incluido el futuro del hombre)? ¿Qué ocurriría si la verdad fuera lo contrario?»<sup>79</sup>.

Aunque de tono más ontológico que epistemológico, Sartre coincide con Nietzsche al vincular el problema moral a un problema más amplio, en su caso el problema ontológico. Nos lo dice en la «Lettre-Préface» al libro de F. Jeanson: «Puesto que, en efecto, el existente es para mí un ser ‘que tiene que existir su ser’, es obvio que la ontología no podría separarse de la ética, y yo no establezco diferencia entre la actitud moral y lo que los alemanes llaman ‘Weltanschauung’»<sup>80</sup>. Pero el interés de Sartre por el tema moral es muy anterior a la necesidad de una «Moral» que anuncia en *L'Être et*

76 A. MacIntyre, *Tres versiones rivales de la ética*. Traducción de Rogelio Rovira. Madrid, Rialp, 1992, p. 243.

77 *La genealogía de la moral*, Prólogo, § 5, p. 22.

78 *Humano,, demasiado humano*. Traducción de Alfredo Brotons. Madrid, Akal, 1996, § 10 y 11, p. 47.

79 *La genealogía de la moral*, cit., § 6, pp. 23-24.

80 F. Jeanson, *Le problème moral et la pensée de Sartre*. Préface de Jean-Paul Sartre, Paris, Seuil, 1971, p. 12.

*le néant*. En efecto, en una carta de 1926 a su amiga Simone Jolivet le confiesa tener un «cierto ideal de carácter a conseguir» que denomina «salud moral». Aun sin mencionarlo, la propuesta de Sartre no está muy lejana de la de Nietzsche: «Es —si se ve desde el exterior— cierta liberación de todas las coacciones sociales: de la moral en primer lugar; si eres moral obedeces a la sociedad. Si eres inmoral te rebelas contra ella pero en su terreno, en donde es seguro que serás abatido. Es preciso no ser ni lo uno ni lo otro: por encima [...]. Quien tiene el sentimiento de su fuerza debe estar alegre. Además, no hay que tener como ideal sino el que puedes conseguir tú mismo [...]. En ese momento conocerás la verdadera alegría. Llamo a este estado salud moral [...]. En este estado moral se siente que se estalla de salud, que se puede intentar todo y es una inmensa alegría»<sup>81</sup>. Se puede observar en esta inquietud precoz de Sartre una evidente afinidad con Nietzsche. Tal afinidad no sólo se refiere a cuestiones terminológicas, como ‘fuerza’, ‘alegría’, ‘salud moral’, sino sobre todo a la tarea liberadora o desmitificadora<sup>82</sup> de la moral social establecida y, en particular al ideal de carácter que ha de construir uno mismo. Hemos de poner énfasis en estos dos aspectos, porque van a permanecer como dos constantes de la investigación sartrenana del problema moral. En el primero, en la tarea desmitificadora, se diría que la coincidencia con Nietzsche es casi total. En el segundo, en cambio, en la construcción de un nuevo «estado moral», «salud moral» o «actitud moral», las diferencias aparecen en el momento en el que Sartre introduce un concepto central, que todavía no aparece aquí: el concepto de *libertad*. La sustitución del concepto de ‘fuerza’ —de la admiración juvenil por Nietzsche— por el del ‘libertad’ constituye una de las encrucijadas a partir de las cuales los caminos de Nietzsche y Sartre ya no pueden coincidir. El problema del fundamento de la moral es la piedra de toque más evidente de la diversidad de sus respectivos caminos.

¿Cuál es el fundamento de la moral, según Nietzsche y Sartre? Si dejamos de lado la coincidencia básica referida a la tesis de la muerte de Dios, esto es, el derrumbe del fundamento de la moral tradicional, la divergencia aparece cuando se trata de construir la nueva moral —tarea asumida por ambos pensadores— sobre otro fundamento. Si la moral tradicional (la moral cristiana sobre todo) no es, para Nietzsche, sino falsa ilusión, errónea representación de la vida misma, que la cultura europea se ha empeñado en negar y en reprimir, sacrificando lo sensible y la vida en aras de los ideales ascéticos, de lo que se trata para el autor de *La genealogía de la moral* es, por un lado, de desmitificar tal falsificación, traducida al lenguaje mediante conceptos como ‘bien’, ‘mal’, ‘remordimiento’, ‘culpa’, ‘arrepentimiento’, ‘resentimiento’, ‘falsa conciencia’, y por otro, fundamentar la posibilidad de crear otros valores sobre el concepto básico de la *vida*. «El pensamiento en torno al que aquí se batalla —escribe Nietzsche— es la *valoración* de nuestra vida por parte de los sacerdotes ascéticos: esta vida (junto con todo lo que a ella pertenece, «naturaleza», «mundo», la esfera entera del devenir y de la caducidad) es puesta por ellos en relación con una existencia completamente distinta, de la cual es antitética y excluyente»<sup>83</sup>. Por ello considera que el sacerdote ascético es una «*especie hostil a la vida*», y la vida ascética una autocontradicción, pues «en ella se hace un esfuerzo de emplear la fuerza para cegar las fuentes de la fuerza»<sup>84</sup>. ¿Cuáles son las *fuentes de la fuerza* que la vida ascética trata de cegar? Los instintos, el cuerpo, lo sensible, la *voluntad de poder*, el mundo: tal es lo que pertenece a la *vida*, lo que la alimenta y la potencia. «La vida es voluntad de

81 *Lettres au Castor et à quelques autres*, Paris, Gallimard, 1983, vol. I, pp. 29-30.

82 Cf. F. Scanzio, *Sartre et la morale*, Napoli, 2000, p. 26.

83 *La genealogía de la moral*, cit., III, § 13, p. 136. Véase también: *Aurora. Meditación sobre los prejuicios morales*. Traducción de Pedro González Blanco. Barcelona, Olañeta, 1978, § 174, p. 101.

84 *Ibid.*, p. 137. Cf. F. Savater, «Nietzsche», en V. Camps (ed.), *Historia de la ética*. Vol. 2. Barcelona, Crítica, 1992, pp. 578-599; también: F. Savater, *Idea de Nietzsche*, Barcelona, Ariel, 1995.

poder»<sup>85</sup>. Y, como observa G. Wohlfart, la *voluntad de poder*, que se encuentra en todo proceso orgánico, no puede ser excluida del orden mecánico, no se corresponde con un 'yo' (volente) ni con un sujeto (abstracto), evoca básicamente al concepto impersonal de 'fuerza'. «El concepto victorioso 'fuerza', con el que nuestros físicos han creado a Dios y al mundo —aclara Nietzsche en 1885—, necesita de un complemento: hay que atribuirle un mundo interior, que yo denomino 'voluntad de poder' [...]». «La voluntad de poder es el *factum* último que encontramos bajo todas las cosas»<sup>86</sup>. ¿Es, pues, la *vida* como *voluntad de poder* la roca firme sobre la que Nietzsche pretende fundar otra cultura con nuevos valores?

Si el ser humano sólo es la caja de resonancia de una voluntad de poder que, como experiencia dionisiaca del mundo, se expresa en él, difícilmente puede dar lugar tal fundamento a una conducta moral universalizable, porque la diversidad de fuerzas generada por aquella voluntad de poder lo impide. «Que cada uno se invente *su* virtud, *su* imperativo categórico», escribe Nietzsche<sup>87</sup>. Ahora bien, la consecuencia de negar que una máxima pueda ser universalizable, como propone Kant, no es la liberación absoluta, sino la afirmación del individuo como punto vital absoluto y, por lo tanto, la apertura de un horizonte imprevisible e incontrolable —observa Sánchez Meca<sup>88</sup>—. Más aún: en su constante reivindicación de la bondad del egoísmo frente al altruismo, Nietzsche sólo puede hacer renacer un mundo hobbesianamente cruel: «Los poetas de esta nueva era [...] no harían más que soñar con aquel pasado dichoso sin amor, con el divino egoísmo, con la soledad que antaño era posible en la tierra, con la tranquilidad del estado de antipatía, de odio, de desprecio»<sup>89</sup>. Si a la desinhibición de las fuerzas instintivas, en el hombre, se la ha calificado de inmoralismo, la justificación de la relación de fuerzas entre dominadores y dominados se ha identificado como una injustificada doble moral: la de los hombres «superiores» y la del «rebaño» condenado a la mediocridad<sup>90</sup>. En consecuencia, la pretendida superación de la moral tradicional no ha podido ser remplazada por otra situada más allá del bien y el mal. «Este mi mundo *dionisiaco* del eterno crearse a sí mismo, del eterno destruirse a sí mismo, este mundo misterioso de las dobles voluptuosidades, este mi más allá del bien y del mal, sin meta, si es que no hay una meta en la felicidad del círculo. [...] ¡Este mundo es la voluntad de poder!, ¡y nada más que eso! Y también vosotros mismos sois esa voluntad de poder, ¡y nada más que eso!»<sup>91</sup>.

¿Obtiene un mejor resultado Jean-Paul Sartre en su empeño de escribir otra moral? ¿Cuál es el fundamento de dicha moral? Indudablemente la *libertad*. Asumiendo como Nietzsche la tesis de la muerte de Dios, Sartre va más allá de Nietzsche, al considerar fundamental la libertad del ser humano. Mientras que para el autor de *Humano, demasiado humano*, la libertad es un error<sup>92</sup>, para Sartre es lo que constituye al hombre como tal. Tras mencionar a Dostoievsky, escribe: «En efecto, todo está permitido si Dios no existe y en consecuencia el hombre está abandonado, porque no encuentra ni en sí ni fuera de sí una posibilidad de aferrarse. No encuentra ante todo excusas. Si en

85 F. Nietzsche, *Fragmentos póstumos. Una selección*. Edición de Günter Wohlfart, traducción de Joaquín Chamorro Mielke. Madrid, Abada Editores, 2004, Epílogo, p. 247.

86 *Ibid.*, cit. por G. Wohlfart, Epílogo, p. 248.

87 *El Anticristo*. Traducción de Andrés Sánchez Pascual. Madrid, Alianza, 1974, § 11, p. 35.

88 D. Sánchez Meca, *Nietzsche. La experiencia dionisiaca del mundo*, Madrid, Tecnos, 2004, p. 84.

89 *Aurora*, cit., § 147, pp. 91-92.

90 D. Sánchez Meca, *Nietzsche. La experiencia dionisiaca del mundo*, cit., p. 87.

91 F. Nietzsche, *Fragmentos póstumos*, cit. por G. Wohlfart, Epílogo, p. 248; fragmento escrito en el verano de 1885.

92 *Humano, demasiado humano*, cit., § 19, p. 54. En este párrafo leemos: «La creencia en la libertad del libre albedrío es un error originario de todo lo orgánico». Y en un fragmento anota: *Summa summarum*: negamos que haya voluntad (por no hablar de 'voluntad libre'): no hay voluntad individual del tipo 'yo quiero', pues sólo hay voluntad de poder (citado por Wohlfart, en «Epílogo» a *Fragmentos póstumos* de Nietzsche, cit., p. 247).

efecto, la existencia precede a la esencia, no se podrá explicar por referencia a una naturaleza humana dada y fija; dicho de otro modo, no hay determinismo, *el hombre es libre, el hombre es libertad*<sup>93</sup>. La libertad ontológica defendida en la extensa obra *L'Être et le néant* es la base de la libertad moral: «Se sigue de ello que mi libertad es el único fundamento de los valores»<sup>94</sup>. Y, comentando a Descartes, insiste Sartre: «La libertad es el fundamento del ser, su dimensión secreta», escribe Sartre comentando a Descartes, «una libertad absoluta que inventa la Razón y el Bien»: han sido necesarios dos siglos de crisis, «para que el hombre recupere esa libertad creadora que Descartes ha puesto en Dios»<sup>95</sup>. Ahora bien, el problema es que la libertad ontológica afirmada como libertad absoluta constituye un fundamento inadecuado de la moral. No puede generar sino el conflicto. Las relaciones con el prójimo —reconoce Sartre— sólo pueden ser entendidas «según la perspectiva del conflicto. El conflicto es el sentido originario del ser-para-otro»<sup>96</sup>. De ahí la imposibilidad de una filosofía moral fundada en la ontología fenomenológica de *L'Être et le néant*. ¿Justifica tal imposibilidad el abandono del manuscrito que hoy conocemos como *Cahiers pour une morale*, cuyo planteamiento aporético también se observa en *Saint Genet*? En efecto, la 'Moral' de *Cahiers* es, en el fondo, una moral individualista, una moral de escritor, esteticista —prolongada sombra de Nietzsche en Sartre—, abstracta e idealista en fin, en cuyo planteamiento la mediación de la obra de arte o del amor juegan un decisivo papel, como han señalado J. Simont<sup>97</sup>. Pero, en *Cahiers* ya señala Sartre, por ello, la alternativa a seguir: no una moral abstracta —observa F. Scanzio<sup>98</sup>—, sino concreta; ésta no se debe limitar a ser pensada, porque «la moral es la teoría de la acción»<sup>99</sup>.

Ahora bien, ¿cómo justifica Sartre la «lógica de la acción efectiva», nuevo hilo conductor de la construcción de la nueva moral? Fiel a sí mismo, considera que la *libertad* es el fundamento de la acción. Pero ya no es entendida de modo absoluto. Tiene que reconocer la libertad del otro. Recupera así una idea expresada antes en *L'existentialisme est un humanisme*: «Y al querer la libertad descubrimos que depende enteramente de la libertad de los otros, y que la libertad de los otros depende de la nuestra [...]. No puedo tomar mi libertad como fin si no tomo igualmente la de los otros como fin»<sup>100</sup>. Sartre nos remite al ideal kantiano, ciertamente, aunque reescrito así en *Cahiers*: «He aquí, pues, un fin absoluto: los antagonismo sociales suprimidos, el hombre deviene un fin para el hombre. La mentira y la violencia son eliminadas [...]. Encuentro aquí un ideal kantiano: es la ciudad de los fines»<sup>101</sup>. Con todo, la moral concreta de la acción exige no sólo no quedarse en un acuerdo entre buenas voluntades, sino incorporar dicho ideal a la dialéctica hegeliana<sup>102</sup>, si bien en la dirección

93 *L'existentialisme est un humanisme*, Présentation et notes par Arlette Elkaïm-Sartre. Paris, Gallimard, 1996, p. 39; el subrayado es mío. Entre las monografías recientes que ponen énfasis en el concepto de libertad, cabe citar las siguientes: M. Contat, *Sartre: L'invention de la liberté*, Paris, Textuel, 2005; J. Simont, *Jean-Paul Sartre. Un demi-siècle de liberté*, Bruxelles, De Broeck, 1998; J.L. Rodríguez, *Jean-Paul Sartre. La pasión por la libertad*, Barcelona, Edicions Bellaterra, 2004.

94 *L'Être et le néant*, cit., p. 36 [p. 82].

95 J.-P. Sartre, «Liberté cartésienne», en *Situations I*, Paris, Gallimard, 1947, pp. 307-308 [pp.246-247].

96 *L'Être et le néant*, p. 431 [p. 455].

97 J. Simont, *Jean-Paul Sartre. Un demi-siècle de liberté*, Bruxelles, p. 212. F. Scanzio, *Sartre et la morale*, Napoli, Viva-rium, 2000, p. 271.

98 F. Scanzio, *Sartre et la morale*, cit., p. 271.

99 *Cahiers pour une morale*, Paris, Gallimard, 1983, p. 24.

100 *L'existentialisme est un humanisme*, cit., pp. 69-70.

101 *Cahiers pour une morale*, cit., p. 169. Este problema está desarrollado en C. Amorós, *Díspora y apocalipsis. Estudios sobre el nominalismo de Jean-Paul Sartre*, Valencia, 2000, concretamente en el cap. III, 5 y 6.

102 Un excelente estudio desde la perspectiva de la moral dialéctica, véase en P. Verstraeten, *Violence et éthique. Esquisse d'une critique de la morale dialectique à partir du théâtre de Sartre*, Paris, Gallimard, 1972.

indicada por Trotsky: la lógica de la acción moral efectiva tiene que adoptar la perspectiva histórica de la lucha obrera. Ahora bien, ¿hasta qué punto el ideal kantiano y la dialéctica histórica pueden justificar la nueva moral concreta? Al responder a esta pregunta, F. Scanzio nos remite a la nueva aporía planteada por Sartre: «Así la dialéctica es un esfuerzo para introducir la moral en el objetivo concreto [...]. La dialéctica es la acción del todo sobre las partes y el porvenir sobre el presente. Sin embargo la ambigüedad permanece: este *todo* ¿es ideal o es el necesario porvenir? En el segundo caso la empresa no está garantizada. En el primero la esperanza desaparece. La noción de porvenir es lo que permite al marxista jugar sobre los dos tableros»<sup>103</sup>. Ante la dificultad de resolver la aporía, entiende Scanzio que «no queda sino un criterio para que la acción, incluso negativa engendre una positividad moral: es preciso *estar del lado del oprimido*, «porque el único grupo humano capaz de concebir una moral humana es el oprimido»<sup>104</sup>. He aquí el único y verdadero principio regulador<sup>105</sup> que parece emerger de la discusión sartreana: solamanete el oprimido en tanto que oprimido, en tanto que vive en su carne una situación *inhumana*, puede entrever más allá de la supresión de esta situación una condición *humana* como la que planea la supresión de la inhumanidad de la que es la prueba en el presente»<sup>106</sup>. Tal es el fundamento de la nueva moral justificado en *Cahiers*. Y, aunque no termine el manuscrito, Sartre no renuncia a este planteamiento de 1947-1948, que continúa en *Critique de la raison dialectique*.

Una de las consecuencias de dicho planteamiento es de una relevancia singular. Se trata de la crítica sartreana de la mala fe moral. Existe, de hecho, «una mala fe moral típica de ciertos representantes de la clase dominante (Nietzsche, Flaubert, Claudel y Mountherlant son aquí las dianas de Sartre) que afirman la necesidad del Mal o del Obstáculo para que el individuo pueda, en esta lucha, «superarse a sí mismo» y hacer su Bien —observa F. Scanzio—. [...] Si el hombre se quiere definir por su lucha contra el Mal, no puede hacerlo sino yendo hasta la raíz de la noción de Mal, es decir, luchando de buena fe contra él. [...] Por ello no conviene situarse «del lado de quienes juegan con el Mal sino del lado de quienes lo sufren», puesto que éstos no pueden querer sino la supresión radical del Mal»<sup>107</sup>.

¿Ha resuelto Sartre todas las antinomias de la moral desde la perspectiva de su nuevo fundamento? Probablemente no. Por ello pensaba retomar el manuscrito, esto es, el problema moral, si la ceguera y la muerte hubieran esperado.

En fin, al término de nuestro recorrido, cabe enunciar las siguientes conclusiones sobre el diálogo crítico de Sartre con Nietzsche. En primer lugar, Sartre no sólo es un admirador de Nietzsche en el período de juventud, sino que coincide con el autor de *Así habló Zaratustra* en la crítica subversiva de la moral tradicional. En segundo lugar, en este mismo empeño común comienzan las divergencias: Sartre y Nietzsche critican, es cierto, toda forma de moral que se propone la salvación del hombre, si bien expulsando al hombre del ‘reino humano’, entre ellas el heroísmo, la ascesis, la santidad, el misticismo<sup>108</sup>. Pero Sartre incluye, finalmente, entre estas formas deconstruibles la que propone Nietzsche sobre supuestos como la voluntad de poder, el eterno retorno, la concepción del

103 *Cahiers pour une morale*, p. 175.

104 *Ibid.* p. 175.

105 Un estudio más amplio de este problema, véase en J. Simont, «La problématique de ‘l’idée régulatrice’ de Kant chez Sartre», en *Sur les écrits posthumes de Sartre*. Editions de l’Université de Bruxelles, 1987, pp. 131-153.

106 F. Scanzio, *Sartre et la morale*, cit., pp. 284-285.

107 *Ibid.*, pp. 285-286. Para una discusión más amplia sobre las nociones de Bien y Mal, véase por ejemplo *Saint Genet y Le diable et le bon Dieu*.

108 *Ibid.*, p. 339.



hombre ‘superior’, que conduce en definitiva no a una forma de moral universalizable, sino a la doble moral de los señores y del rebaño. De ahí que el diálogo con Nietzsche esté presente en la obra de Sartre, pero de una forma explícitamente crítica desde antes de *La nausée* y *L'Être et le néant* hasta *L'diot de la famille*. En tercer lugar, el espacio visible en donde se bifurcan los dos caminos se observa al optar Nietzsche por la moral elitista de los señores y Sartre, en cambio, por la moral concreta de los oprimidos. Si se puede acusar a ambos de dualismo, es evidente que el segundo se refiere a una estructura social superable, mientras que el primero nos remite a un fundamento ontológico en el que el dualismo es insuperable. En cuarto lugar, si existe una coincidencia evidente entre Nietzsche y Sartre en torno a la tesis de la muerte de Dios, la divergencia se hace infranqueable al construir el nuevo edificio de la moral sobre una piedra angular de muy distinto material: Nietzsche sobre la nociones de fuerza y de voluntad de poder; Sartre sobre los conceptos de situación y libertad. El concepto de *libertad* que define al ser humano, según Sartre, y que Nietzsche niega, es sin duda el concepto central que no sólo distingue a ambos pensadores, sino que hace que el planteamiento moral sartreano sea mucho más cercano a nosotros. Por ello, finalmente, *considero que Sartre no sólo es un filósofo crítico de Nietzsche, sino que va más allá de Nietzsche en su teoría moral*. La piedra de toque de esta tesis se halla en la respectiva comprensión de Kant. Al señalar Nietzsche una y otra vez el imperativo categórico como forma de la moral ascética creo no ha entendido bien a Kant<sup>109</sup>. No ha entendido que el fundamento de la moral kantiana es el *principio de autonomía*. Ha ocultado que la justificación de este principio pone en marcha el proceso de la muerte de Dios —que él se limita a declarar—, es decir, de todo fundamento heterónomo de la moral. No ha entendido que lo más básico de la ley moral, según Kant, no es sólo el aspecto formal de la misma —relevante, sin duda, pues se trata del nuevo fundamento (autónomo) de la *obligación* moral—, sino sobre todo el enunciado que expresa el contenido material<sup>110</sup>: *Obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre a la vez como un fin, nunca meramente como medio*<sup>111</sup>. Nietzsche tampoco ha entendido, en su propuesta de transformación de todos los valores, que el valor de la persona como fin en sí misma constituye no sólo la clave de su dignidad, sino la base para que se considere y trate a todo ser humano conforme a su dignidad, esto es, como corresponde a su condición *humana*.

No cabe duda de que Sartre ha comprendido mucho mejor la tesis de la moral autónoma, aunque la haya formulado Kant<sup>112</sup>. La libertad como lo específico del ser humano, la libertad como fundamento de la moral. Ha comprendido que la tesis nietzscheana del ‘hombre solo’ es insuficiente, que sólo juntos nos salvamos o perecemos, como ya predijo en *Huis clos*. Lo humano de la *humanidad* kantiana está presente en la moral concreta como lucha contra la opresión inhumana, como lucha contra las estructuras que enmascaran el trato inhumano del ser humano. Si Sartre está más allá de Nietzsche es, entre otras razones, porque está más cerca de Kant: más cerca de una concepción del ser humano que es la nuestra, más cerca de una concepción de la moral de la que nadie está excluido, porque nadie quiere renunciar en principio a su libertad, nadie quiere abdicar de su dignidad. «La persona humana no es otra cosa que su libertad —escribe Sartre en la Presentación a *Les Temps*

109 Cf. D. Sánchez Meca, «Razones de la moral y exigencias de la vida: Kant contra Nietzsche», *Daimon*, n.º 33 (septiembre-diciembre 2004), monográfico sobre Kant.

110 Es el mismo Kant quien distingue entre «forma» y «materia» de la ley moral: *Grundlegung zur der Metaphysik der Sitten*, Ak, IV, p. 436 [edición bilingüe de J. Mardomingo en Ariel, p. 436].

111 *Ibid.*, p. 429 [p. 429].

112 Véase un estudio crítico de la relación Kant-Sartre en: C. Amorós, *Diáspora y apocalipsis. Estudios sobre el nominalismo de Jean-Paul Sartre*, Valencia, 2000, pp. 161 ss.

*Modernes*—. [... la libertad] es también la única fuente de la grandeza humana»<sup>113</sup>. Evidentemente, habrá que comenzar por reconocer la libertad —y la consiguiente dignidad— a todo ser humano, habrá que desmitificar las formas de alienación o de opresión que la enmascaran, habrá que situarse en la lucha contra tales formas del lado de los oprimidos, habrá que educar a todo ser humano en libertad para que desarrolle su libertad, sus libertades; y habrá que crear o mejorar las condiciones sociales, jurídicas y políticas que protejan y hagan posible el ejercicio de las libertades. ¿Acertó Sartre a resolver los dilemas entre *moralidad* y *eticidad*? En las «Notas» del Tomo II de su «Moral» inacabada encontramos, sin duda, una investigación que se aproxima más a la exigencia ética de una sociedad más justa que a las tesis de la vida buena, aunque la implica. También desde esta perspectiva Sartre está más allá —o más acá, según se entienda— de Nietzsche.

---

113 «Présentation» de *Les Temps Modernes*, n° 1 (octubre 1945); reed. en *Qu'est-ce que la littérature? Situations II*, Paris, Gallimard, 1948, reed. 1999, p. 25 [trad. esp. en Losada, p. 21].