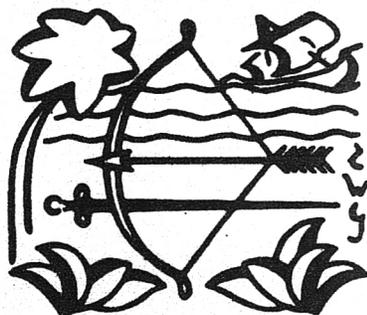


BANCO DE RESERVAS DE LA REPÚBLICA DOMINICANA
PUBLICACIÓN ESPECIAL



CUADERNOS DOMINICANOS DE CULTURA

5

Números 49-61
Sepbre. 1947 - Sepbre. 1948

Santo Domingo, R. D.
1997

A propósito del existencialismo

JUAN FCO. SÁNCHEZ

El interés despertado por la filosofía existencialista y la gran difusión alcanzada por el tema, obligan, más o menos, a los estudiosos de la filosofía a intentar el comentario. Sin embargo, hay que advertir que en nuestro país se conoce poco de esta posición filosófica, no solo porque las exposiciones originales de Heidegger y Sartre no están traducidas al español todavía, sino porque aún la literatura de segunda mano –comentario y exégesis– nos llegan escasamente. Ello obliga a todo intento de vulgarización, a mantenerse dentro de los límites de lo fragmentario y provisional.

Hemos escogido el existencialismo ateo, porque su posición de que el ser de la existencia humana no es otro que este «estar en el mundo» de la existencia, intrascendente, nos parece la más congruente con el término «existencialista». Cualquier intento que se haga para insertar un principio trascendente que informe la existencia (¡ojalá se logre fundamentarlo!) será menos existencialista que el existencialismo ateo.

Para nosotros, el existencialismo, más que una filosofía, es una «manera de filosofar», una actitud vital. Migajas de existencialismo se encuentran en muchas filosofías anteriores: cada vez que la historia del pensamiento hace crisis y se acentúa el elemento humano. ¿Pero, por qué hay crisis?

Hay tres grandes conceptos: Dios, la Naturaleza y el Hombre, que alternan sucesivamente en las mentes de las colectividades a través de la historia; el mecanismo de tal alternatividad quizás encuentra su explicación en el hecho de que toda edad –y también la norma ético-filosófico-religiosa que la embebe– contiene dentro de sí alguna sutil contradicción que, con el desarrollo, se torna evidente, sobreviniendo la crisis, la división, la lucha y la quiebra de tal edad. Entonces, el pensamiento busca un nuevo concepto sobre el cual basar la vida, afirmando uno de los elementos que, quizás –lo más probable– es inseparable de la simbiosis universal. Tal vez por esto, las doctrinas de las épocas de crisis, al afirmar uno solo de los elementos, devienen radicales, inadaptables al pensamiento más universal y comprensivo, y tarde o temprano incorpora los otros elementos. Así el Renacimiento, con Bruno, incorporó a Dios en la Naturaleza, tiñéndose de panteísmo; y con Campanella, mostró que «la intimidad humana era la primera sustancia metafísica», dándole su rasgo humanista característico. Parece que en las épocas de crisis, el pensamiento, respondiendo al hervidero ambiental, se pregunta ¿por qué dar un rodeo tan largo, tan indirecto, de Dios a la Naturaleza y de ésta al Hombre? Vamos directamente al hombre; y la angustia de la crisis le da la razón.

No es extraño, por tanto, que el existencialismo moderno, como doctrina, haya hecho su aparición en Alemania (Heidegger) luego de la guerra del 14, y que haya reaparecido, en una versión mucho más radical en Francia (Sartre) luego del reciente cataclismo que echó por tierra en la gran Galia todos los valores establecidos. En su origen, el existencialismo es una filosofía de naufragio la angustia, el desengaño, el fracaso, son los grandes revolucionarios de las ideas. Por su carácter asistemático y antitradicionalista, es una filosofía de sorpresas, y no sería de extrañar que el mismo Sartre termine encontrando una metafísica, lo cual sería una salida epatante. Y bastante lógica además, pues no hay que olvidar que el actual movimiento existencialista enraiza en línea directa con el movimiento

religioso que se extendió por Europa en la primera mitad del siglo XIX (Ballanche, Wronsky, Kierkegaard...) y que encontró eco en América (Emerson). Habría que estudiar este tema de enlace.

No todo el actual existencialismo es ateista. El propio fundador de la doctrina moderna, Heidegger, tuvo el buen cuidado de no superar el **hiatus irrationalis** (el abismo entre el ser y lo absoluto) que genera la angustia, dejando así una puerta abierta por la cual se coló Marcel para identificar al Absoluto con Dios. Tampoco el ateísmo de Sartre es la última palabra. La doctrina existencialista, a pesar de la repugnancia que produce a muchos filósofos, contiene en la médula misma, un riquísimo venero –el más rico de todos– de posibilidades: el hombre. Ya existen suficientes variantes como para hablar de «tipos» de existencialismo. El tipo de Sartre ha formado el escándalo, entre otras cosas porque se funda en la libertad absoluta –ideal tan caro al hombre–, y porque dice las cosas sin rodeos, en un lenguaje que, además de crudo y pintoresco, es de una elegancia encantadora, porque es un soberbio escritor.

El tipo de Heidegger es más sobrio, como alemán al fin, más serio, y más filosófico, además; está fundado básicamente en el problema del ser. En nuestra opinión, él es la fuente del existencialismo moderno, y a él habrá que recurrir una y otra vez que se trate del ser como existencia **per se**, de manera parecida a como hay que volver a Platón cada vez que se necesite replantear el problema del ser en general. Todos sabemos que el problema central de los antiguos fue el problema del ser de la existencia, hasta tal punto apasionante, que se compara la discusión de Platón y de Aristóteles sobre el ser como «un combate de gigantes». Es famosa la manera como el estagirita trae a la tierra las **ideas** que su maestro había colocado serenamente en el Uranos. Heidegger toma parte activa en esta gigantomaquia.... a su manera. Y digo así, porque él opina que el problema que conviene a la dignidad del filósofo no es el problema del hombre (en esto no lo acompaña Sartre) sino el problema del ser, aunque ahora

no se trata del ser en general sino del ser de la existencia humana, en quien la esencia y la existencia son inseparables.

En puridad de ideas, la concepción de la inseparabilidad de la esencia y de la existencia en el hombre no es original de Heidegger, se la tomó a Aristóteles lo que si es de él es haber apurado la tesis, poniendo el énfasis en la existencia humana, hasta afirmar que «su esencia es existir». Hasta aquí no hay pecado; donde sí lo hay es cuando Sartre quiere ser más papista que el Papa y desborda la medida afirmando que «la existencia precede a la esencia». Mal arquero, porque ha disparado el arco con tanta furia que la flecha ha pasado por encima del blanco sin tocarlo. Esto equivale a ignorar la esencia, a suprimirla por inútil; por ello, Sartre se convierte de hecho en el anti-Platón. Negocio peligroso para él. Primer punto vulnerable de su doctrina.

Se me podría argüir que toda doctrina filosófica tiene algún punto vulnerable. Cierto. Pero no tan vulnerable que pueda ser rebatido con relativa facilidad. La esencia es lo indispensable de toda cosa, la verdad de su ser, el **eidós** obtenido por intuición esencial, lo que determina un objeto en el proceso de su definición; la generalidad concreta intemporal, estable, permanente, si vamos a opinar con Husserl, que es el abuelo legítimo del existencialismo en este aspecto. No es que neguemos la intuición primaria de la existencia; después de Scheler nadie se atrevería a esto, pero en este caso se trata de una intuición volitiva que no invalida la eidética. El que Sartre le llame intuición existencial, tampoco invalida nada. Sartre tendría que haber demostrado el carácter derivado, secundario, aditamentoso, de la noción de esencia (como lo ha hecho con bastante éxito respecto del carácter de la conciencia), pero hasta ahora, que sepamos, no lo ha logrado.

En Heidegger la cosa es diferente. Heidegger comienza por una **Analítica** de la existencia para llegar, en último término, a una hermenéutica, a un exégesis, cuidando mucho de no hacer afirmaciones dogmáticas, tan abundantes en Sartre. Justifica la prioridad

de la noción de existencia dentro de una ontología fenomenológica universal, como base de toda ontología y de toda filosofía. Y deslinda muy bien los campos, separando la **Analítica** de la existencia de toda interpretación biológica (contra los vitalistas), psicológica (contra los empiristas), antropológica (contra Scheler y los historicistas), teológica, etc., considerando la conciencia y el yo puro, la correlación entre el sujeto y el objeto, y aún la verdad y la vida, como momentos immanentes de la existencia, que los engloba y los precede. (Aquí fué donde Sartre apuró la tesis).

La manera como Heidegger ha logrado combinar y fundir en una síntesis originalísima y atrayente doctrinas tan disímiles como el positivismo de las esencias de Husserl, el emocionalismo de Scheler, el irracionalismo de Kierkegaard, el encantador tema de la **durée** de Bergson, el impulso vital de Nietzsche, la fusión de esencia y existencia de Aristóteles, y otros temas apasionantes, es lo que lo ha convertido en el prestigio filosófico más señero de la Alemania actual.

Sartre, al contrario, se aprovecha del huerto plantado y cultivado por Heidegger para hacer injertos, experimentos nuevos, que, a pesar de los chispazos de genio que se ven de cuando en cuando; no han mejorado los frutos. En la misma noción de **existencia** y del hombre como el **existente** auténtico, también se separa Sartre de Heidegger para innovar, aunque algunos crean que no; y este es su segundo punto vulnerable. Veamos como pasan las cosas en Heidegger.

El hombre existe en el mundo y se encuentra en él aún antes de tener una noción de él mismo y ya así, se le ofrece el mundo como materia de preocupación: esto anuncia que el carácter finito y limitado de la existencia humana es previo a cualquier otra cosa. La conciencia moral, la visión de la muerte y la resolución resignada, determinan la huída del hombre de sí mismo, y todas juntas desembocan en la angustia, el **hiatus irrationalis**. Esta crisis de la angustia y la inmersión en la nada, es lo que liberta al hombre: la

existencia se encuentra a sí misma. Aquí hay algo que hacer resaltar: ¿por qué solo el hombre, entre todos los existentes ocupa una posición privilegiada hasta ser el **existente** propiamente dicho? Porque es para el único ser ante quien la existencia puede tener un sentido. El **existir** de la existencia puede ser accesible «tan solo en cierto estado de inteligencia posible», es decir, en el hombre: **la inteligencia del existir**. Fuera de esto solo existe la noche universal, y el único ser capaz de emerger de ella es el hombre. El **Dasein** de Heidegger es, pues, aquella existencia a la cual la inteligencia del existir es esencial. Esto no aparece en Sartre, que sepamos. Cuando anuncia, un poco brutalmente, que la existencia precede a la esencia, indudablemente que define la palabra «existencia» de un modo universal como «presencia efectiva en el mundo». Más, precisamente, la presencia del hombre en el mundo, **su estar en él**, es una especie de presencia cualitativa y genéricamente distinta de la presencia de la mesa o de la leche. La confusión nace de la ambigüedad con que Heidegger usa la palabra **presencia**. Sin embargo, parece claro que cuando se dice que el mundo no se ofrece al existente como una presencia que él pueda considerar pasivamente, sino como materia de preocupación, y que sólo en esta última encuentra su base toda presencia, se hace una distinción entre la presencia del objeto y la del existente inteligente, distinción que nosotros acentuaríamos dando al objeto la calificación que le es propia dentro del mundo natural: «presencia sin libertad».

Aquí se inserta el tema de la libertad; «presencia con libertad» podría llamarse a la **inteligencia del existir que es el hombre**, la única existencia que emerge de las tinieblas para encontrarse así misma. Sin embargo, esta ruptura del **hiatus irrationalis**, una vez acaecida, no se le presenta al hombre como ningún triunfo. Apenas se percibe a sí misma, la existencia se nota a lo sumo como una **promesa**, como una **posibilidad**, como un **poder ser**, como un **ser de lejanía**. Y este es otro de los temas en que Sartre difiere ostensiblemente de Heidegger, porque a este llegar a ser, atado

inexorablemente a un concepto temporal, a la categoría de futuro, es para Sartre tan solo la conciencia, nunca el existente mismo, como veremos más adelante.

Nada de esto es nuevo, hace tiempo que los filósofos expresaban esta concepción diciendo que «el hombre es un ser que **deviene**». Sartre introduce aquí su noción de «proyecto», no aportando de nuevo sino la palabra. Toda cosa existe activamente; quizás algunos existencialistas no se atrevan a decir tanto, pero Heidegger, por lo menos, es una peculiaridad de la doctrina al afirmar que la preocupación y la angustia tienen sus raíces en la kinestesia humana general. Por ello, el hombre se ve obligado a actuar, y al actuar, tiene que elegir; peligro constante porque el **Dasein** también podría definirse (la noción del Dasein es confusa) no como algo permanente, sino como una existencia que corre sin cesar en pos de su propio ser –moderno Sísifo–, con tal inseguridad que cada elección implica a la vez un riesgo de perdición y una oportunidad de salvación.

La libertad de Heidegger suena a kantismo. Se trata de una libertad como actividad originaria del ser, cierta especie de creación interna de forma a-priori, que actúa como un fondo, un tablero que ofrece a las cosas la posibilidad de hacerse presentes; en esta especie de libertad, debemos conservarnos en cierto estado de reserva interna, pero sin naufragar, expectantes, porque las cosas se nos presentan en la medida en que nos reservamos, si no, ocurre la inversa: que ellas permanecen en reserva para nosotros.

Por esta libertad, el ser puede, al emerger de la noche universal, **fundar** un mundo con sentido, con unidad supraindividual, un mundo que pueda ser para **todos**. Como puede verse, la libertad de Heidegger quiere cimentarse en un a-priori, de manera que sea universal y necesaria, que, con ella, pueda **fundarse** un mundo científico, objetivo.

Enfocando continuamente su **Analítica** de la existencia sobre el ser, Heidegger no hace mayor hincapié sobre el hecho de que al emerger de las tinieblas, la existencia que se encuentra a sí misma

se halle en absoluto desamparo. Es aquí donde Sartre, buen individualista, inserta su pensamiento –heredero de la luminosa tradición libertaria francesa (Secretán, Lequier, Bergson...) porque Sartre dice: ¿en absoluto desamparo?, pues esa es precisamente su gloria, así el hombre está «condenado» a ser libre. No somos libres de ser libres no podemos escoger o rechazar el ser libres, lo somos irremediabilmente. «Una vez que la libertad ha hecho eclosión en el alma de un hombre, ni los Dioses pueden nada». Esto suena como eco de aquella frase de Epicteto: «Mi libre arbitrio, ni Júpiter mismo me lo puede discutir»; impotencia de la todopotencia contra una potencia original, afirmación de una libertad absoluta. Si la existencia sufre la determinación es porque ella misma se la da en su libertad. **Yo** elijo al proyecto de **mi** existencia, **mi** mundo (así en singular), no para todos como en Heidegger, sino para mí. La situación en que me encuentro es una resultante de mis elecciones anteriores, libres todas, y de la adversidad (la resistencia de las cosas y de otros yos). Resistencia que, dicho sea de paso, es tan indispensable a mi libertad como lo es al automóvil la del suelo sobre el cual se desplaza o a la paloma la del aire.

Yo tengo el mundo que quiero, pero como quiero y logro continuamente, no se puede saber si lo querido o lo logrado es real o no: este es el punto flojo del tema. Como el «cógito» de Sartre carece de trascendencia, no queda –como realidad única– más que la conciencia captándose a sí misma. No existe un punto de referencia exterior, ningún principio inteligible en el cual apoyarse para fundamentar una concepción científica de la Libertad. Faltan las condiciones necesarias y universales para que dicha libertad sea **realmente** libertad. Y como Sartre deja entrever que dicho principio no puede ser inmanente, puesto que no hay una «conciencia de la conciencia», un intento de fundamentar la libertad dentro de los mismos límites a-priori de la condición humana, queda flotando, por así decirlo, en el vacío, como «su» misma libertad. La contingencia es tan absoluta, que al hombre no le queda otra salida que «inventar»

su moral, de una manera parecida a como el artista «crea» su obra. De aquí, la ausencia de una moral fundamentada, en la doctrina sartriana.

Todas estas dificultades tienen su origen en la concepción materialista del **ser** de la existencia en Sartre. En Heidegger no es así. El **ser** de Heidegger, el **Dasein**, es hijo –más o menos legítimo– del Yo trascendental kantiano. La noción primordial del ser como **posibilidad deviniente**, encaja de una manera lógica con la concepción del ser como Tiempo: condición kantiana de la posibilidad de los objetos. De aquí que, ontológicamente Heidegger dé la mayor importancia al estado del ser en que tiene la mayor amplitud, la mayor posibilidad de plenitud: el futuro.

Sartre se opone a esta preferencia. «Presente, Pasado y Futuro, se dispersan a la vez en tres dimensiones»... «ninguna de estas tres dimensiones tiene prioridad ontológica sobre las otras, ninguna de ellas puede existir sin las otras dos».

Si alguna preferencia hubiera que dar, ella pertenecería al **presente**, puesto que a lo presente está vinculado lo real, lo actual. El ser es lo presente, está siempre **en presente**, y fuera de esto no hay **nada**. Tan importante es el asunto, que las dos concepciones disímiles de ambos filósofos dieron el título a sus respectivas obras capitales: «Ser y Tiempo» (Heidegger); «Ser y Nada» (Sartre).

La disención de Sartre, lo lleva a hacer una distinción del ser en función de realidad: ser-en sí y ser-para sí. Esta división sartriana no es nueva, muy al contrario, podría decirse que es clásica.

Es conocida la antigua concepción de un ser trascendental, yo verdadero o chispa divina, que mora en el interior del hombre, y que es su más plena realidad. Este ser se manifestaría por medio de la conciencia. Solo que, andando el tiempo, la primacía de la teoría del conocimiento llevó al idealismo alemán –y a otras filosofías– a atribuir a la conciencia, como reflexión del yo sobre sí mismo y origen del conocimiento, la suprema forma de realidad del ser.

Sartre se opone a esto, y ridiculiza, además, tal concepción. Pero no es, de ninguna manera, para volver a la antigua concepción.

Ahora bien, ¿cuál es la estructura ontológica permanente de la conciencia? Husserl, siguiendo la línea de Brentano, ha sentado sólidamente, que toda conciencia se dirige a un contenido exterior que le es heterogéneo, es conciencia de algo; a esto es a lo que se ha llamado el carácter «intencional» de la conciencia, resucitando el sentido de la **intencio** escolástica. El objeto, pues, no es un contenido de la conciencia, está fuera de ella, en posición trascendente.

Pero como toda conciencia posicional del objeto es conciencia no-posicional de sí misma, tenemos que el conocimiento (conciencia de **otra cosa**) la conciencia se halla disminuida, y esto es así aún cuando se trate de la propia reflexión, puesto que saberse es menos que **serse**. Conocer es tener **presente** las cosas, ser consciente es tenerse **presente** a sí mismo. Pero tenerse **presente** a sí mismo es dualidad, la misma noción de presencia, indica dualidad. Y Sartre (en esto se distancia de su inspirador Descartes) niega la existencia de una dualidad fundamental. El ser-para sí (conciencia) no es más que un desesperado intento del ser-en sí (el existente auténtico) para llegar a ser causa de sí mismo, para fundamentarse a sí mismo como realidad original, como verdadero **ser en sí** de la existencia. De aquí la secundariedad de la conciencia, la negación de la primacía del conocimiento.

Muy diferente del ser-para sí, el ser-en sí ofrece una triple caracterización: el ser-en sí es el mismo. Esto significa que es transfenomenal, en contraposición con el ser de la conciencia aprisionado en el fenómeno. Sin embargo, no vaya a creerse que se trata del yo noumenal de Kant. Sartre no admite ninguna realidad trascendente en el sentido clásico, y si habla de una conciencia o ser para-sí fenoménica como referida a un ser-en sí transfenomenal, es solo para destacar el carácter derivado de la conciencia y del conocimiento: hay un **cógito**, pre-reflexivo, que es precisamente **condición** del cógito cartesiano de la conciencia, y este pre-

reflexivo tiene su asiento en el ser-en sí. Pero el ser-en sí no es nada abstracto (no hay lugar para el idealismo), no es una conciencia trascendental o «conciencia de conciencia» (Sartre considera absurda una elevación a segunda potencia en este caso, lo que haría legítima una tercera y cuarta elevación); a lo que él se refiere con su **ser-en sí**, es a un ser increado, que existe de facto por naturaleza propia, que está más allá de la afirmación o de la negación; ser original que expresa la más absoluta inherencia consigo mismo: el cumplimiento perfecto del principio de identidad. Es el «Yo soy, soy el que soy, yo soy yo mismo» que dice Jehová en la Biblia es, sencillamente, el ser permenídico, pero entendido esta vez como pura materialidad, en íntima congruencia con su instrumento: el cuerpo; todo lo cual expresa Sartre metafóricamente diciendo que el **ser-en sí** es «un bloque compacto» («il est massif»), lleno, comprimido, en el cual no existe el más ligero indicio de dualidad, con una densidad infinita. Para él, pues, no hay necesidad de una unificación del ser a través de ninguna síntesis (como en Kant); la identidad se basta a sí misma como concepto-límite de la unidad.

Una segunda caracterización del ser en sí es esta: ES LO QUE ES. El ser lleno de sí mismo y por lo tanto irracional, inaprehensible, velado a sí mismo. **Es lo que es**, en contra posición al para-sí (ser de la conciencia), que no **es lo que es**, sino que **debe llegar a ser lo que no es en esencia**.

La esencia del para-sí es estar con-otro, frente a otro. La esencia del en-sí visto como el **es-lo que es**, no involucra ninguna negación, ninguna alteridad, no se pone jamás como otro de ningún otro. Enclaustrado en sí mismo como una sola pieza, permanece como una esfinge, sin admitir variabilidad, exento de temporalidad.

Por último, el ser ES. Sencillamente, **es**; existe por su propia naturaleza y como facticidad absoluta. No puede ser derivado de lo posible (como en Heidegger) ni referido a lo necesario, lo cual equivale a decir que es contingente, y lo es porque no puede darse

ninguna **razón** de su ser. Increado, sin relación ni aún consigo mismo, el ser-en **sí es**, desde y para la eternidad.

Sartre tiene un éxito aparente en el análisis de la conciencia. En este tema, como en casi todos, su facultad de análisis se muestra con una finura y profundidad geniales. Los mismos filósofos que le son adversos le admiran cuando toma el escalpelo. Lo que es desconcertante, es la dirección de su pensamiento: casi siempre llega a soluciones inaceptables. Porque el ser del fenómeno existencial es inquieto, cambiante, no es lo que es sino que se mueve hacia su ser, aspira a su realización. «Cada realidad humana es a la vez un proyecto directo de metamorfosear su propio **para-sí** en **En-sí-para-sí**, proyecto de apropiarse el mundo como totalidad del ser-en-sí bajo la especie de una cualidad fundamental»; el ser de la objetividad aparente, la conciencia, no es en propiedad más que un fenómeno por el que se manifiesta el en-sí de la subjetividad, idéntico éste a la libertad, y de quien el para-sí no sería sino una determinación, una emanación posible.

Pero cuando creemos entrever una doctrina de salvación, la de un ser-en sí que funciona por medio de su instrumento: la conciencia, para apropiarse el mundo y dominarlo, para enriquecerse y cumplir su plenitud original superando la conciencia y el mundo y constituyéndose a sí mismo (lo que sería ni más ni menos que la doctrina hinduista de los Vedas), o quizás renunciando al mundo para sumergirse en la noche universal y encontrarse a sí mismo (lo que sería una solución cristiana), he aquí que Sartre nos echa el jarro de agua fría con una solución desconcertante: «Toda realidad humana es una pasión en la que ella proyecta **perderse** para fundar el ser y para constituir a la vez al en-sí que escapa a la contingencia por ser fundamento de sí mismo: el **Ens causa sui** que las religiones llaman Dios». Esta es la pasión de Cristo, que se pierde como hombre para nacer como Dios. Pero «la pasión del hombre es inversa a la de Cristo, puesto que el hombre se pierde en tanto que hombre si Dios

nace», Y en seguida agrega: «Mas la idea de Dios es contradictoria, y nosotros nos perdemos en vano: el hombre es una pasión inútil».

Así, con negación de la primacía y aún de la coexistencia de la esencia con la existencia, Sartre niega la validez de la intuición eidética, haciendo imposible la ciencia. Con la afirmación de una libertad absoluta (su teoría más simpática) y del carácter derivado de la conciencia, le niega la primacía al conocimiento en favor de una irracionalidad, lo que no sería nada grave si esta irracionalidad y esta libertad no fueran a la postre inútiles», porque su ser-en sí no llega nunca a constituirse. Su filosofía, pues, es de un pesimismo inexorable, no obstante que él lo niegue, esgrimiendo, para justificarse, su doctrina humanista de la libertad absoluta.

Se ha dicho que todo filósofo, como hombre, tiene una visión, amarga o placentera, del universo, que es el resultado de su carácter (por lo que cada filosofía es la expresión de la experiencia de un hombre), y que solo posteriormente el filósofo busca y articula los argumentos para justificar su creencia primera. Si esto es así, esperamos que Sartre sea un producto del cataclismo mundial presente y particularmente del naufragio de Francia, y que su existencialismo encuentre una justificación para el anhelo original humano, escondido pero clamante, combatido a veces pero siempre justificado ante la ética: el que Sísifo pueda un día rodar la piedra hasta el firme de la montaña, y sentarse a descansar.