

EL PROGRAMA MORAL DE SARTRE

“Yo no he cesado de ser un filósofo moral” /1/.

“He pasado de un irrealismo idealista cuando tenía diez y ocho años a un realismo amoralista, cuando tenía cuarenta y cinco, y partiendo de allí, encuentro nuevamente, pero esta vez de manera materialista, la moralidad como fundamento del realismo, o, si se prefiere, un realismo materialista y moralista” /2/.

“... La moral original es aquella donde la palabra *bifido* tiene un sentido: no son morales dobles sino morales simples, aprehendidas por dos conciencias que se unen las unas a las otras... mis primeras obras no han superado nunca el Yo, ésta es una moral de Nosotros. El principio consiste en hacer existir la moral del Nosotros, ver lo que es un Nosotros” /3/.

/1/ *Sartre inédit*, Obliques, N° 18-19, Paris 1978, pág. 14

/2/ *El hombre tiene razón para rebelarse (On a raison de se revolter)*, Monte Avila, Caracas, 1975, pág. 77

/3/ *Sartre inédit*, pág. 15

Los puntos de vista que Sartre sustenta sobre literatura están estrechamente vinculados a su posición sobre moral. En la primera etapa de su producción asume la literatura en términos equiparables a una experiencia moral y religiosa. A partir de la década del 50 se siente justificado como escritor en el marco de una militancia política pero sin abandonar completamente la idea del intelectual "guía", para concluir considerando a la literatura como una condena. Fiel a este último juicio, Sartre propone "la auténtica moral del nosotros", justamente, cuando hace su experiencia como intelectual "no clásico", casi al final de su vida.

En franca oposición al humanismo clásico que invierte los términos de la relación autor-obra, Sartre reivindica el carácter histórico y de posibilidad que ofrece la obra escrita. Considera que el libro realiza la unidad sintética de conciencia y mundo; es decir, que el libro puede lograr lo que en la realidad de la existencia del hombre se presenta como una imposibilidad total. Por este milagro de la escritura se abre la perspectiva moral: mediante el libro se establece una relación de reciprocidad generosa entre el autor y el lector, en la que ambos pueden vivir un sentido total de la libertad /4/.

La misión moral de la literatura en el plano de la relación autor-lector, se integra con la idea de la misión histórica del escritor. Es así como la "bella libertad interior", conquistada en la "irremediable soledad del creador", se convierte en la fuerza unificadora de la historia: "Dickens va a desembarcar unas horas después en Nueva York; a lo lejos se ve el barco que lo trae: la multitud se amontona en el muelle para recibirle, abre todas sus bocas y agita mil gorras, es tan densa que se ahogan los niños y, sin embargo, está solitaria, huérfana y vacía, despoblada por la ausencia del hombre que espera. Yo murmuré: 'Aquí falta alguien: es Dickens!' " /5/.

"Confundí deliberadamente el arte de escribir y la generosidad. Después para mí fué un juego convertirme en Corneille y darme un mandato: proteger a la especie" /6/.

Resulta comprensible que Sartre atribuyera una misión redentora a la obra literaria puesto que no vislumbra medios propicios para transformar la sociedad burguesa en la que se había educado y por la que experimenta profunda repugnancia. La moral formal que se

/4/ Jean Paul Sartre, *Que peut la littérature?*, L'Herne, Paris, 1965

/5/ J.P. Sartre, *Las palabras*, Losada, Buenos Aires, 1964, pág. 107

/6/ J.P.Sartre, *Las palabras*, pág. 107

desprende de esta posición no es más que una consecuencia de su manera de entender la libertad en términos de creación absoluta. Antes de la guerra coexisten en Sartre dos ideas diferentes sobre moral: la moral de la burguesía limitada a su interés social y la moral de la libertad, prerrogativa del creador que se eleva por encima de su condición de clase.

... *El Ser y la Nada* recoge la inquietud de Sartre sobre problemas morales, de los que hay indicaciones tanto en *La trascendencia del Ego*, como en *La náusea* y en sus obras de psicología fenomenológica.

La ontología de *El Ser y la Nada* demuestra que el hombre no está esencialmente determinado, pero que la libertad tampoco tiene por sí sola posibilidad para concretarse en la realidad. Al final de la obra plantea la existencia práctica de pasar al plano de la acción; *somos* libres pero esto no nos dispensa del deber de *hacernos* libres, de dar un sentido positivo a la libertad /7/. Sin embargo la posición moral de fondo parece no haber cambiado. La experiencia de la Resistencia, que Sartre considera crucial en la medida en que a partir de ella siente "la fuerza de las cosas" /8/, sólo aporta el principio de honor de la Resistencia que permanece en el plano de una solución de tipo individual estricta /9/.

Aunque Sartre se manifiesta irreductible adversario del comunismo oficial reconoce el aporte que le significó el contacto con "el ethos" político del Partido Comunista Francés; fué el antídoto —dice— al idealismo de la etapa anterior. En una entrevista concedida a Jackeline Piatier, a propósito de una pregunta sobre si había abandonado la sombría visión de *La Náusea*, Sartre responde: "No, el universo permanece negro... Pero yo descubrí, de repente, la explotación del hombre por el hombre, la alienación, la subalimentación ... todo lo que hace que la infelicidad metafísica sea un lujo, relegándola a segundo plano" /10/.

La toma de conciencia de la realidad se da juntamente con la pérdida de las ilusiones literarias, lo que significa el fin del "mandato": "... que la literatura tenga un valor absoluto, que pueda salvar un hombre o simplemente cambiar a los hombres (salvo en circunstancias especiales) todo esto me parece muy caduco" /11/.

/7/ Francis Jeanson, *Le problème moral et la pensée de Sartre*, Seuil, Paris, 1965, pág. 27

/8/ J.P. Sartre *Autorretrato a los 70 años, Situación X*, Losada, Buenos Aires, 1975, pág. 87

/9/ P. Verstraeten, *Violence et éthique*, Gallimard, Paris, 1972, pág. 24

/10/ Sartre explica el alcance de *Les Mots* a J. Piatier en una entrevista publicada por *Le Monde* el 18/4/64

/11/ Madeleine Chapsal, *Les Ecrivains en personne* pág. 232, citado P. Verstraeten, Op. Cit. pág. 134

No obstante conservar Sartre aspectos de la ética idealista la complementa con una ética de la acción, que a través del compromiso político busca una incidencia en lo real. Pero Sartre sabe que no es el caso de oponerse simplemente a la actitud idealista sino que, además, se trata de no incurrir en una visión técnica y pragmática de la moral. Para esto habría que preservar, a la vez el aspecto dialéctico y el real de la acción /12/.

En *Diablo y el Buen Dios*, obra publicada en 1951, en plena guerra de Corea, plantea simultáneamente las antinomias de la acción y la necesidad histórica de efectuarla. A la oposición absoluta entre Bien y Mal, tal como se presenta en el juicio social que ignora las alternativas de la acción individual, se contraponen una moral que se ejerce en el plano relativo de la historia real. Se rechazan tanto las actitudes absolutas con sus contrapartes narcisistas (el criminal, el mártir, el héroe) como las formas de neutralismo y moralismo utópico por las explosiones "contrafinalísticas" que producen.

En la trama de la pieza el deber de realizar la acción se impone como un imperativo ineludible. La moral no puede definirse sino a nivel de la necesidad histórica: "Hay que hacer esta guerra y la haré". Decidirse por la acción significa tener que asumir todas las contradicciones: usar de medios no deseados (mentir que se cree) para conseguir los objetivos revolucionarios y, al mismo tiempo, pensar que esos objetivos pueden ser desvirtuados.

La paradoja del espíritu de seriedad que inspira la acción del revolucionario consiste en que acepta separarse de los hombres por amor a ellos, compensado la falta de comunicación con el ideal de la sociedad de futuro.

En el campo político la toma de conciencia de la realidad histórica del comunismo y de la necesidad objetiva que lo rige no oculta reservas y dudas. Pero a pesar de esto clausura la equidistancia que había planteado con *Las manos sucias* (1948) y se convierte en "compañero de ruta". Por otra parte la escisión de Yugoslavia podía ser la muestra de que la libertad era también posible en el campo de la historia. En 1954 se publica en *Les Temps Modernes*, *Los Comunistas y la Paz*.

Los Comunistas y la Paz ha sido considerado como la expresión del ultra bolchevismo de Sartre; en esta obra se pone el énfasis en las premisas históricas de la acción, pero sin desconocer la necesidad histórica de una acción revolucionaria. Los objetivos de estructuración de clase son necesarios pero no suficientes; el Partido constituye la garantía de la acción del proletariado que en el Estado capitalista no

/12/ Según Verstraeten Sartre logra en esta etapa fundamentar una concepción dialéctica de la acción pero sin sobrepasar los límites de una "dialéctica dogmática".

tiene sostén social, pero el Partido no es el fin de la clase trabajadora. Contraponen a la noción de clase como "cosismo social" la idea que la clase "no es sino que se hace".

Estos enfoques que han sido interpretados como la expresión del "voluntarismo subjetivista" del autor, revelan, más bien, una voluntad profunda empeñada en diferenciar las fuerzas morales que inspiran el acto revolucionario y la moral institucionalizada del PCF. Estas ideas se radicalizarán en la tercera etapa.

Suponer que la adhesión de Sartre al PCF revela una actitud oportunista es desconocer el espíritu cartesiano que guía buena parte de sus búsquedas. Todo hace suponer que la adhesión a la ética práctica del comunismo tenga un carácter provisional. Lo que sí resulta evidente es que en ese momento escribir "una ética teórica no le resultaba éticamente justificable". En esta etapa Sartre parece entender la falta de libertad real en la sociedad actual como una negación de la libertad existencial.

Desde 1956 —en Octubre del mismo año la URSS invade Hungría— Sartre rompe con los responsables del PCF. En 1957 publica *Cuestiones de Método* y en 1960 el primer tomo de *La Crítica de la Razón Dialéctica*; se trata de obras de enfrentamiento crítico que formulan la necesidad de tomar conciencia del proceso de formalización del marxismo. Sartre replantea la necesidad de recuperar el hombre en "su realidad objetiva y en la materialidad de su situación"; en esta exigencia antropológica se inscribe la reflexión moral en *La Crítica de la Razón Dialéctica*.

El alejamiento de Sartre del PCF era total cuando se produce la invasión a Praga en Agosto de 1968: entonces, rompe definitivamente con el Partido Comunista Soviético. Pero, en Junio del mismo año, frente a la evidencia de la "revolución de Mayo traicionada" reconoce la necesidad imperiosa de un cambio, tanto en el PCF como en la CGT, compartiendo de este modo, la idea generalizada entre los movimientos revolucionarios a la izquierda del PCF que ese cambio no podía producirse sólo, sino que requería de la presión revolucionaria de las masas. Este descubrimiento se acompaña con la sospecha que dichos movimientos podían no aceptar en sus filas a los intelectuales "tal como eran". El cuestionamiento de los intelectuales —Sartre se considera un "intelectual clásico"— implicaba, por otra parte, el imperativo de "ir más lejos", de generar "un pensamiento práctico", lo que quería decir que el intelectual debía suprimirse como tal. No discurrir más sobre "el universal particular" sino sentirse atraído por "una especie de universalidad pública": era lo que toda la vida había reclamado, proclama Sartre.

En este nuevo espíritu se renuevan con particular énfasis algunos argumentos de su antigua polémica contra “la conciencia satisfecha”, “el hombre del orden”, se reactualiza la figura de Brunet, el personaje de *Los Caminos de la Libertad* que encuentra en la Causa el camino para eludir la responsabilidad personal. Para ese entonces piensa en una obra sobre *El poder y la libertad*, título que le había sido sugerido por los acontecimientos a los que antes hemos hecho referencia y por la observación de la sociedad contemporánea, donde el poder no está necesariamente referido al Estado sino que se constituye como “máquina de poder”, “el práctico inerte institucional”, poderes de los hombres sobre los hombres con la falsa moral que esto produce. El propósito que lo guiaba entonces era hacer una crítica a la falsa moral para abrir nuevas perspectivas a una moral que, sin embargo, él con seguridad, no habría de presenciar.

Este intento se ve modificado; pero esta vez, a causa de la progresiva ceguera que lo aqueja y que le impide leer y escribir solo. De esta época data su encuentro con Pierre Victor, un joven intelectual militante que provenía del marxismo althusseriano. El diálogo Sartre-Victor influye en la forma de encarar la constitución del intelectual nuevo y de replantear el problema moral en una época de transición, caracterizada por el reflujo del movimiento revolucionario. Esta última circunstancia hace que sea de imperiosa necesidad una oposición crítica al “realismo amoralista” y a las teorías mecanicistas reductivas de la moral, que sacrifican en beneficio del super—tacticismo “la tensión creadora de los ideales”. Por contraste visualiza la moralidad como “ethos viviente” en coincidencia con los agentes del proceso productivo social; se pone —dice Sartre— “en el mismo nivel de las relaciones de producción”. En ese nivel, el moralismo debería ser acción que estructurada en la libertad, valore las acciones de masa, unificando los procesos de “disolución serial” para efectuar la negación radical del sistema.

En el marco de este propósito se inscribe *On a raison de se revolter*, fruto de las conversaciones efectuadas desde noviembre 1972 a marzo 1974, entre Sartre, Philippe Gavi y Pierre Victor. Este libro, además de condensar un conjunto de ideas y sugerencias para pensar la tercera moral, es el ejemplo vivo de la preeminencia otorgada por Sartre a su experiencia práctica de “intelectual de nuevo tipo”; dice al respecto: “No solamente la posibilidad de escribir un libro entre dos, sino la oportunidad para que dos personas establezcan una nueva forma de vivir ... Un pensamiento que deja de ser el pensamiento de uno solo para ser el pensamiento entre dos; acuerdos y desacuerdos; el uno precediendo al otro o los dos interrogándose sobre dificultades ... Toda una vida de este objeto pensado que se llama moral” /13/.

La mordacidad de la crítica de Sartre a la moral del sistema no provienen tanto del plano conceptual, como del impacto de la realidad política vivida, a partir de la cual se propone revisar y refundamentar sus ideas sobre moral.

El problema

“La moral es por definición un hecho abstracto. Es el fin que se propone cuando no existe el fin. Es una cierta manera de tratar a los otros, cuando no se tiene con los otros más que una pura relación ontológica. Ella aparece cuando mi relación con el otro se define por el puro reconocimiento formal de su persona universal ... ninguna moral, por ejemplo, nos dice cómo debemos comportarnos ante la máxima del revolucionario” ...

“No se puede impedir que el revolucionario no viole las reglas de la moral puesto que precisamente lo que quiere es establecer un lazo concreto con las personas; lazo que implica obligaciones concretas que se oponen a las obligaciones formales de la moral”... “Pero, a su vez, el fin concreto que se propone el agente histórico supone una cierta concepción del hombre y de los valores; es imposible ser un puro agente de la historia sin un fin ideal (el realismo es pura pasividad o valorización de la historia en tanto tal). No es verdad que se pueda utilizar no importa qué medios para realizar el fin: así se corre el riesgo de destruirlo. De este modo se visualiza más allá de la antinomia entre la moral y la historia, una moral concreta que es como la lógica de la acción efectiva” /14/.

Se trata de superar la antinomia moral-historia de la filosofía idealista por una moral concreta que se convierta en “la lógica de la acción efectiva”. El pensamiento que siente la urgencia de lo real, después del aprendizaje que había significado la guerra, impone las exigencias del *cogito* a la vida práctica, con el fin, también moral, de que los hombres no padezcan la suerte de su época. De este modo se reactualiza la idea kantiana a cerca de la misión histórica de la moral.

La *Crítica de la Razón Dialéctica* realiza en buena medida el proyecto de la gran moral: fundamentando las condiciones de posibilidad de la historia pretende echar las bases de “una moral concreta”. Sin embargo, Sartre considera que por mucho que esta obra haya aportado al respecto es ontológicamente insuficiente: “Queremos retomar la ontología en su punto de partida; comprender lo que es la conciencia, lo que son las conciencias... trabajo que no he hecho y que

/14/ *La grande Morale*, en *Sartre Inédit*, pág. 262. De los diez cuadernos de apuntes para *La grande Morale* que Sartre redacta entre 1947-49 queda uno solo, parte del cual fué publicado en *Sartre Inédit* pág. 249-262

estamos en vías de hacer. Esta obra que será un verdadero tratado de filosofía no debería obligatoriamente fundamentarse ni en *El Ser y la Nada* ni tampoco en *La Crítica de la Razón Dialéctica*" /15/.

En este esbozo del programa moral de Sartre, nos limitaremos a subrayar los temas de sus dos principales obras filosóficas que puedan ser parcialmente recuperables en su tercera reflexión moral. Lo que no supone considerar la última etapa como la de mayor relevancia filosófica sino como —al decir de Sartre— un punto de partida válido para "construir la moral de futuro".

Las limitaciones para elaborar el conjunto de ideas que forman el cuerpo de la tercera moral no son pocas, dado que el único material que queda al respecto —por lo menos a nuestro alcance— es *On a raison de se revolter* /16/, sugerencias de investigaciones parciales, las últimas conversaciones de Sartre, aparte de los trabajos críticos posteriores a *La Crítica de la Razón Dialéctica*.

El Ser y la Nada: IDEALISMO IRREALISTA

Cuál es el significado y los aportes de *El Ser y la Nada* en el programa moral sartreano? Sartre ha declarado expresamente que *El Ser y la Nada* es insuficiente para resolver el problema del ser histórico del hombre y, en consecuencia, para fundar una ética concreta. Al respecto afirma: "Traza una experiencia interior sin ninguna relación con la experiencia exterior, convertida, en cierto momento, en históricamente catastrófica —de intelectual pequeño burgués que yo era. Porque escribí *El Ser y la Nada* después de la derrota de Francia" /17/.

La Temporalización

El Ser y la Nada ignora la historia salvo en el tema de *el para Otro*, donde esboza una presentación del problema.

El Ser para otro implica un concepto de temporalización que se diferencia radicalmente de la temporalidad de la conciencia.

Mientras que en el plano de la conciencia el surgimiento del presente— principio de la temporalización— se debe a la posibilidad que tiene la conciencia de ponerse como *presencia a sí* (escisión de la conciencia), la *presencia a otro* se presenta como un acontecimiento absoluto. "El

/15/ Sartre *Inédit*, pág. 15

/16/ Citaremos la edición española *El hombre tiene razón para rebelarse*

/17/ J. P. Sartre; *El escritor y su lenguaje*, Situación IX, Losada, Buenos Aires, pág. 77

cogito cartesiano no hace sino afirmar la verdad absoluta de un *hecho*: el de mi existencia; del mismo modo, el *cogito* algo ampliado que aquí usamos nos revela como un *hecho* la existencia del prójimo y mi existencia para otro” /18/.

“Como este acontecimiento es a la vez historialización —pues me temporaliza como presencia a otro— y condición de toda historia lo llamaremos historialización ante-histórica” /19/. Se refiere a la temporalización de la simultaneidad que es ante-histórica en la medida que forma parte de una “temporalización que se historializa haciendo posible la historia” /20/.

Pero la dialéctica reflexiva aplicada al *Ser para otro* relega la intuición inicial del problema, estableciendo un corte entre el primer reconocimiento del *cogito* (ontológicamente previo a la dialéctica reflexiva) y el concepto de hombre histórico tal como se esboza en *La Grande Morale* y se explicita enriqueciéndose en la *Crítica de la Razón Dialéctica* y en el estudio sobre Flaubert /21/.

El intento de Sartre para superar el solipsismo a partir de la primera experiencia del *cogito* en el *ser para otro* parece destinada al fracaso.

El pesimismo radical, consecuencia de la prioridad que otorga a la dialéctica reflexiva, incapacitada para fundamentar el concepto de hombre histórico, no implica que haya adoptado la vía heideggeriana remitiendo el problema al campo metafísico. Por el contrario, fiel a su pasión por el hombre, procura comprenderlo en el marco de la historia real. En este propósito, se explica la vinculación con la filosofía de Marx.

/18/ *El Ser y la Nada*, Losada, Buenos Aires, 1966, pág. 362

/19/ *El Ser y la Nada*, pág. 362

/20/ *El Ser y la Nada*, pág. 362

/21/ A partir de la interpretación de Contat y Rybalka, que se preguntan si la ruptura epistemológica entre *El Ser y la Nada* y *La Crítica de la Razón Dialéctica* no debería considerarse como insoluble, Léo Fretz (*Le concept d'individualité en Sartre inédit*, pág. 221-234) sostiene que la ruptura epistemológica no se presenta entre las obras mencionadas sino entre *La trascendencia del Ego* y *El Ser y la Nada*. Fundamenta su tesis en el análisis del concepto de personalidad. La idea de un *pseudo cogito* individual e impersonal tal como lo propone *La trascendencia del Ego* sería compatible con la idea del *hombre histórico* sustentada en *La Crítica de la Razón Dialéctica*; por el contrario, *El Ser y la Nada* se estructura —según Fretz— sobre la idea de conciencia reflexiva personal que actúa según el modelo de los mecanismos del *super yo* freudiano.

El nexo epistemológico entre *La trascendencia del Ego* y *La Crítica de la Razón Dialéctica* abre —según Fretz— perspectivas nuevas a la ética, en tanto “las relaciones humanas sean fundamentadas en la experiencia dialéctica individual y al mismo tiempo impersonal de la conciencia prerreflexiva” (pág. 234).

La libertad

En 1972 respondiendo a una pregunta de Ph. Gavi acerca de lo que para él significaba el hecho que en Chile los obreros filosofaran sobre la libertad, Sartre responde: "Tienen ideas como la independencia de espíritu, la libertad referida a las masas y no al individuo, pero tienen en contra de ellos a gente armada que les importa un bledo la independencia de espíritu... Todavía no hemos llegado al verdadero descubrimiento de la libertad como base de la Revolución", y más adelante continúa "... si la libertad está reservada a unos pocos, precisamente a los intelectuales, eso equivale a decir que no vale nada; sólo puede tener sentido, si es objeto de todos. Podría decir entonces, que a partir de 1945, ha sido una idea que no era más individualista, sino que la extendía a todos" /22/.

Las diferentes alternativas en el tratamiento del tema de la libertad, a lo largo del pensamiento de Sartre, tienen, sin embargo, la unidad que le confiere una vocación irrenunciable a convertirla en práctica de vida. La pertinaz defensa que hace de los derechos de las minorías —negros, homosexuales...— a conquistar el respeto social, así parece corroborarlo.

Según la interpretación de Verstraeten /23/, Oreste —el protagonista de *Las Moscas*— ejemplifica "la figura ética bien pensante", cuyos actos están guiados por motivos personales, referidos al culto de la persona y sin incidencia en la historia real: "En el universo de Europa germanizada se puede matar, dinamizar, ser martirizado sin por ello herir el tiempo de una historia que se desliza por fuera... excluyéndose de la realidad efectiva de la historia: al hombre no le queda sino lo imaginario" /24/.

Trasladada esta interpretación, que en líneas generales compartimos, a *El Ser y la Nada*, queda por preguntar: Cuáles son los fundamentos de la libertad en *El Ser y la Nada* y cuál su relación con la historia?

El tratamiento de la libertad parte de la confrontación con el *Ser*; en el nivel prerreflexivo la conciencia se manifiesta como conciencia de esto o de aquello /25/. El hecho de ser la conciencia, conciencia de algo

/22/ *El hombre tiene razón para rebelarse*, pág. 237.

/23/ *Violence et éthique*, pág. 22

/24/ *Ibid.* pág. 23.

/25/ *La Trascendencia del Ego*, Vrin, París, 1966, pág. 37 traducción de G.G. de C. en *El Pensamiento esencial de Sartre*, CEAL, Buenos Aires, 1978, pág. 46.

significa que “la trascendencia es la estructura constitutiva de la conciencia; es decir que nace atraída por un ser que no es ella. Es lo que llamo prueba ontológica” /26/.

“La densidad del *en sí* es infinita”. No hay en él ninguna forma de indeterminación; es la pura existencia. El *en sí* no piensa; tampoco hay en él espacio para la libertad.

A partir de la actitud interrogativa, Sartre demuestra que la inmediatez de la conciencia prerreflexiva no es similar a la inmediatez del ser *en sí*. La pregunta supone un estado de indeterminación, de familiaridad preinterrogativa entre quien pregunta y lo preguntado.

Pero, a su vez, la pregunta es reveladora del *no ser* del saber. Es, precisamente, a partir de esta peculiaridad de la pregunta que Sartre introduce el tema de la libertad, desplazando el análisis del preguntar del nivel prerreflexivo, desde donde se formula la pregunta.

El ser en sí empastado en la perfecta adecuación consigo mismo, no puede operar una negación que lo constituya en presencia: a este respecto el ser en sí no puede constituir el mundo. El hombre es quien tiene la posibilidad de negar su ser, proyectarse y hacer surgir el mundo. “A esta posibilidad que tiene la realidad humana de segregar una nada que la aísla, Descartes, siguiendo a los estoicos, le dió un nombre: es la *libertad*”... “La libertad precede a la esencia del hombre y la hace posible; la esencia del ser humano está en suspenso en su libertad. Lo que llamamos libertad es, pues indistinguible del *ser* de la realidad humana. El hombre no es *primeramente* para ser después: no hay diferencia entre el ser del hombre y su ser libre” /27/.

La libertad en tanto *nada de ser* no puede definirse, escapa a las determinaciones naturales y, en cuanto constituye la esencia de la existencia humana, pertenece al dominio de la metafísica.

Podemos comprender el *para sí* —la conciencia—, por oposición al *en sí*. El *para sí* se constituye por un acto de negación interna que lo constituye; en ese aspecto el *para sí* es la libertad.

La negación, introduciendo la indeterminación en el seno del Ser, produce infinidad de posibilidades, de las cuales ninguna es necesaria /28/. La realización de una posibilidad depende del *para sí*; en un sentido el *para sí* es ese posible; pero en otro sentido no lo es, puesto que es la totalidad de posibles; de este modo, el *para sí* “no es lo que es y es lo que no es”. Esta contradicción no compromete su unidad, que se expre-

/26/ *El Ser y la Nada*, pág. 30

/27/ *El Ser y la Nada*, pág. 67

/28/ No se trata de la “posibilidad real” que tiene al ser como su condición, sino de la posibilidad posible o sea la posibilidad absoluta.

sa en un equilibrio inestable que Sartre lo designa con el nombre de ambigüedad. Si el *para sí* fuera algo positivo, la elección de una de sus posibilidades sería el resultado de la aplicación de sus capacidades, pero el *para sí* es la libertad pura, en consecuencia la realización de una determinación sobre otra es una suerte de accidente. "Soy huérfano, burgués u obrero" en ninguno de esos casos la libertad es el fundamento en cuanto al ser: "Si soy mozo de café, puedo serlo en el modo de no serlo".

Para expresar la idea del *para sí* "afectado por la contingencia", Sartre emplea el concepto de facticidad. La facticidad es una relación de hecho entre la contingencia de la conciencia y la contingencia del Ser. En el hecho de reconocerse en un ser que no es el fundamento, el *para sí* experimenta el sentimiento de su total gratuidad. En este sentido Sartre sostiene que "la libertad es una pasión inútil".

La libertad acontece y tiene su modo de reconocimiento en la angustia: Angustia de ser nada frente a un pasado siempre proyectado a un futuro que no es nada ante el mundo y frente a los otros hombres.

Pero la conciencia puede "huir" la angustia o intentar captarse "desde afuera como un prójimo o una cosa"; porque "huir" la angustia y ser la angustia no pueden ser exactamente la misma cosa: "Si soy mi angustia para huirla, esto supone que puedo descentrarme respecto a lo que soy, que puedo ser la angustia en la forma de no serlo" /29/.

Precisamente sobre esta segunda actitud de la conciencia se constituye la conducta de mala fe. En la mala fe la libertad aparece como "una propiedad del ser en que me he constituido" /30/. Sin embargo, en última instancia, la mala fe que pretende ser "huida de la angustia" la tiene por fundamento: "puedo volverme de mala fe en la aprehensión de la angustia que soy y esta mala fe destinada a llenar la nada que soy en relación a mí mismo, implica precisamente esa nada que suprime" /31/. Lo que implica reafirmar el carácter absoluto de la libertad, no obstante los recursos que se puedan adoptar para eludirla.

En la aspiración a ser y la importancia para ser otra cosa que nada está el origen de la desdicha de la conciencia y de dos actitudes diferentes: Según pretenda realizar el Ser y en ese caso pierda la

/29/ *El Ser y la Nada*, pág. 88

/30/ La mala fe engendra una multitud de subnegaciones que constituyen el material de la descripción fenomenológica.

/31/ *El Ser y la Nada*, pág. 89. La descripción del comportamiento de mala fe permite a Sartre responder a la cuestión kantiana acerca del origen de los fenómenos psíquicos. Según Léo Fretz (op. cit. pág. 230), en el comportamiento de huida la conciencia salta a un nivel superior al de la conciencia prerrelexiva, se trata de una conciencia de segundo grado que constituye un Ego como "necesidad de hecho".

libertad o bien decida recuperarla en su dimensión auténtica. Cabe preguntarse ¿qué función cumple la reflexión /32/ en esta doble actitud de la conciencia?

La decisión de adoptar el punto de vista de la reflexión puede llevar a la conciencia a identificarse con el objeto reflejado y constituirse en una objetividad cerrada similar a la del Ser en sí. Este es el caso de la reflexión impura que pretende abolir la negación interna de la conciencia y lograr una aparente identidad entre conciencia y ser, provocando la alienación de la existencia. Existencia alienada significa para Sartre la alienación de la libertad.

Para que el hombre pueda superar el estado de alienación, tiene que persistir en él la posibilidad de recuperar la libertad. Al igual que en las conductas de mala fe que no pueden eludir la libertad que les sirve de fundamento, la alienación de la existencia no modifica la realidad profunda de la vida del hombre. "Nos negamos a confundir al hombre alienado con una cosa", sostiene Sartre en *La Crítica de la Razón Dialéctica*.

Sobre la imposibilidad de invalidar la libertad cobra significado una reflexión purificante, que restituye la escisión entre libertad y ser. También acá subyace el carácter absoluto de la decisión; Sartre lo expresa claramente: "Yo no pienso en una moral del progreso sino en una moral de la revolución, en el sentido en que hay revolución en Descartes, Kant...". En el acto de reflexión pura el *para sí* es conciencia de sí mismo. En la constitución del *proyecto* el acto de reflexión pura se traduce en una reflexión laboriosa que requiere del hombre una actitud de permanente atención y cuidado. En esta función liberadora que Sartre le atribuye a la reflexión identificamos un rasgo profundamente cartesiano de su pensamiento. Cabe, sin embargo, preguntarse si la reflexión pura por sí misma es condición suficiente para recupearar la libertad. Pareciera que en el ámbito de la filosofía sartreana la respuesta es afirmativa: si la alienación es alienación de la conciencia no se ve la razón para negar a la reflexión pura el papel catártico que Sartre le atribuye. Está claro que en este caso la exigencia ética no trasciende el plano de la subjetividad.

/32/ M. Nabert y M. Hyppolite proponen la cuestión sobre la naturaleza del pasaje de la conciencia prerreflexiva a la conciencia reflexiva en *Conscience de Soi et connaissance de soi* Bulletin de la Société Française de Philosophie, Paris, Colin, abril-junio 1948, pág. 87-89. El origen de la reflexión plantea uno de los problemas más complejos a la filosofía de Sartre. Se puede admitir que la conciencia-prerreflexiva sea condición de la reflexión pero ello no implica que sea su origen. No se ve con claridad si la escisión que se dibuja en las conductas preinterrogativas sean un elemento mediador que efectúe el pasaje a la reflexión. Si así fuera sería la mediación hegeliana, pero Sartre admite que si bien la inmediatez prerreflexiva no es igual a la del *en sí*, ello no significa que haya movimiento, "No hay inocencia, ni pecado" afirma Sartre.

Léo Fretz señala la ambigüedad con que usa la palabra "reflexivo" sobre todo referida a la angustia en el sentido que Sartre pretende que la angustia sea "una aprehensión reflexiva de la libertad" y al mismo tiempo la califica como "conciencia inmediata de ella misma" o sea prerreflexiva. Fretz distingue tres grados en la conciencia para aclarar esta ambigüedad.

La función liberadora que Sartre atribuye a la reflexión pura está estrechamente vinculada con el papel que, en el proceso histórico de la penguerra, le atribuye a la pequeña burguesía ilustrada: la suposición que por la obra el autor pueda conferir un sentido total a su existencia y que el lector pueda, por la lectura, escapar a las condiciones reales de opresión, encuentra, así, su fundamentación filosófica.

La temporalidad es propia de la existencia humana: sólo el hombre puede tener presente, pasado y futuro, pero es necesario entender esos momentos en la negación interna del *para sí*; con esto queremos decir que no pertenece al orden del ser que se constituye por un acto de negación externa. Tampoco podemos considerarla un proceso donde el presente y el futuro están determinados como posibilidades reales de un pasado anterior, sino que el acto absoluto por el que la conciencia se constituye en presencia es el que debe dar el criterio para el análisis de la temporalidad. En este sentido, el presente es el punto de partida de la relación con los otros dos momentos temporales.

El presente es presencia; es el *para sí* que se hace presencia. No es que haya un mundo presente a la conciencia; sino que la conciencia, haciéndose presente hace surgir el ser. Sabemos que el acto de negación es absoluto; no hay progresión. La conciencia es una apertura total al ser; no hay, sin embargo, coincidencia porque ello implicaría negarse como presencia. Tampoco es posible aprehender el presente en la forma del instante, "porque el instante sería el momento en que el presente es. El presente no es, se hace presente en la forma de huida" ¿Huida ante quién? "Es huida del ser co-presente y del ser que era hacia el ser que será. En tanto que presente no es lo que es (pasado) y es lo que no es (futuro). Henos, pues, remitidos al futuro".

El presente no podría negarse como pasado sin negarse como el ser que fué, pero a su vez no es pasado en la medida en que el pasado es, en su efectividad material, irreversible; como pasado es el ser en sí, la facticidad de la conciencia, precisamente porque puede negar el pasado, tiene la posibilidad de haber sido y la posibilidad de trascenderse hacia un ser que todavía no es. En esta unidad profunda de las dimensiones temporales se constituye la existencia humana. La conciencia, negándose como pasado, experimenta la angustia de ser nada; esta carencia de ser de la conciencia es correlativa al acto de trascendencia por el que negándose como totalidad cumplida (en el pasado) se proyecta en el ser que todavía no es; en este sentido, la conciencia es futuro. El futuro es la negación que la conciencia efectúa como *para sí* faltante (el ser que no soy) para proyectarse como el *para sí* que he de ser. El *para sí* que no es todavía es el posible de la existencia; la posibilidad resulta así introducida por la conciencia. No se trata de la posibilidad real que requiere el ser como su condición, sino que es la posibilidad absoluta. Soy el futuro pero en la forma de la posibilidad, es

decir con la posibilidad de no serlo: en esto consiste el riesgo permanente de la existencia y su total responsabilidad.

La existencia es la imposibilidad de coincidir con el ser. En el instante de la muerte la vida coincide con su pasado como ser: "lo que hay de terrible en la muerte", dice Malraux, "es que ella transforma la vida en destino"; pero precisamente por esto la muerte es la imposibilidad de toda posibilidad. La existencia queda librada a ser posibilidad, posibilidad absoluta de ser el ser que no soy o no ser el ser que soy. En esta modalidad de la posibilidad consiste la existencia como libertad de elección.

Reciprocidad

Los análisis de *El Ser y la Nada* preannuncian el concepto de relación humana que Sartre pone como fundamento de la sociedad en *La Crítica de la Razón Dialéctica*. Las categorías de reciprocidad y de relación humana presuponen el punto de partida individualista de la reflexión sartriana. Aunque, según estima Sartre, las relaciones humanas sean una premisa cuyo contenido será determinado por la historia, no son pocas las dificultades metodológicas para fundamentar el nexo entre el concepto de relación humana y el de fuerzas productivas.

En *El Ser y la Nada* se constata que un individuo elige su manera de ser con otro individuo, pero, desde otra perspectiva, Sartre intenta en el *para otro* penetrar en el campo de la historia. La existencia del otro implica una *necesidad de hecho*, que estructura la facticidad con el pasado, con el cuerpo..., en otras palabras participa de la dimensión mundana del hombre; pero, pertenece también al campo de la alienación de la existencia, en cuanto tiene el poder de objetivar la libertad.

La exterioridad de la existencia humana no pertenece al orden del *en sí*; la naturaleza del hombre llega únicamente a través del hombre; pero mediante qué elemento el otro me atribuye el Ser? La respuesta no trasciende el plano de la conciencia.

El elemento mediador es la mirada; sabemos con qué acierto utilizó el tema en sus obras literarias. El otro es el Ser en cuya mirada me reconozco en situación. Sólo a través de la mirada del otro puedo captar la estructura de mi ser. El otro impone sus determinaciones a las particularidades de mi persona. Sé por el otro que soy ladrón, judío o que mi padre tiene tal o cual reputación... el otro me priva de mi libertad deteniendo "el Secreto de mi ser": "Lo ven, ven su dureza como yo veo sus manos, su avaricia como yo veo sus cabellos ralos y ese poco de piedad que brilla bajo la avaricia como el cráneo bajo los cabellos; él lo sabe: volverá las páginas dobladas de su misal y gemirá: Señor, Señor,

yo soy avaro y la mirada de Medusa caerá desde lo alto, petrificándolo" /33/.

Al sentirse mirada la conciencia experimenta un sentimiento de vergüenza que, ambiguo como los otros sentimientos, expresa el ser que le confiere la mirada del otro y, al mismo tiempo, se considera responsable de ese ser.

Naturalmente que no acepto el sentimiento de vergüenza y quiero revertir la situación suprimiendo la contradicción entre las determinaciones que me son atribuidas y mi libertad. ¿Soy ladrón? ¿Dónde reside el mal? No hay nada mejor que llevar a consecuencias extremas el juicio de los otros, para que los otros olviden la condición que me es atribuida /34/. Pero aún en este intento mi conducta tiene sobre sí la mirada del otro. Cuando más me debato por recuperar mi libertad, me encuentro más imposibilitado para lograrla; es como si la paradoja del comediante estuviera presente en la dificultad para encontrar mi personalidad auténtica.

El sentimiento de vergüenza impone la necesidad de una negación del estado que lo provoca y mirar a los otros como un objeto, "contener a los otros en su objetividad" pero "los ojos no son piedras..." para creerlo hay que traicionar la dura disciplina del cogito" /35/.

Las relaciones humanas tal como se muestran en la descripción fenomenológica de *El Ser y la Nada* aparecen atrapadas en una alienación que parafrasea, en el plano de la intersubjetividad, el Estado de naturaleza hobbsiano: prisionero de la objetividad en la que el otro me coloca, trato de usarla en mi provecho, dominando a su vez al otro.

Sartre traslada la dialéctica del individuo al plano del *nosotros* para concluir que tampoco hay allí ninguna simetría: "... la experiencia del nosotros, aunque real no es de tal naturaleza que modifique los resultados de nuestras indagaciones anteriores. ¿Se trata del nosotros-objeto? Es directamente dependiente del *tercero* o sea de mi ser para el otro y se constituye sobre el fondo de mi ser-afuera-para-el-otro. Se trata del nosotros sujeto? Es una experiencia psicológica que

/33/ J.P. Sartre, *El aplazamiento*, Losada, Buenos Aires, pág. 230-1.

/34/ J.P. Sartre, *Saint Genet, comedián et martyr*, Gallimard, Paris, 1962. Genet al reconocerse objetivamente en el juicio que la sociedad emite sobre él, llamándolo ladrón por un acto cometido en estado de sonambulismo, elige llevar hasta el fondo esta acusación poniéndose de parte el Mal, con el fin de lograr el reconocimiento en una sociedad que no reconoce otra alternativa moral que la oposición Bien Mal. Sin embargo, la elección de Genet está condenada al fracaso; su dolor consiste en el hecho de no sentirse culpable hasta el fondo de su ser. El bien y el mal mantienen una relación de ambigüedad; no se puede realizar el mal prescindiendo del bien y viceversa.

/35/ Pierre Victor, *Apocalipse, Sartre inédit*, pág. 268. Según Victor, Sartre encuentra en el sentimiento de vergüenza la forma de escapar al solipsismo (para Marx la vergüenza es un sentimiento revolucionario). La vergüenza podría haber sido la ocasión para efectuar la conversión radical que Sartre anuncia (*El Ser y la Nada*, pág. 511) y que no efectúa porque privilegia la dialéctica reflexiva. En este punto la tesis de Léo Fretz sobre *El Ser y la Nada* podría ser compartida.

supone, de una u otra manera, que la existencia del otro en tanto que tal nos haya sido previamente revelada. Sería vano, pues, que la realidad humana tratara de salir de este dilema: trascender al otro o dejarse trascender por él. La esencia de las relaciones entre conciencias no es el *Mitsein*, sino el conflicto” /36/.

Jamás hay reciprocidad positiva entre los individuos, ni entre los grupos. No es posible la coexistencia de la libertad. El hecho de que “el otro se niega a mí, como yo me niego de él” es lo que impide adoptar “el punto de vista de la totalidad” /37/.

La idea de la importancia que el “otro reviste en mí”, propia de la sociología burguesa informa los análisis sartrianos; pero, al mismo tiempo la relación humana se manifiesta impotente para negar la primera negación que le sirve de fundamento. De hecho, al ser la negación equivalente a la libertad, su ejercicio es prerrogativa exclusiva del hombre, excluida del ámbito de la realidad está incapacitada para revertir el juego de negaciones de la intersubjetividad —la mala infinitud hegeliana— en una comunidad histórica concreta /38/.

La ética que Sartre hubiera podido proponer a partir de la fenomenología de la relación humana habría sido “probablemente abstracta y justificante de la quietud” /39/; compatible con su actitud política que se mantenía apartado de la acción, en la convicción que en una sociedad injusta no era posible ninguna acción positiva.

El psicoanálisis existencial

La libertad de elección, tal como Sartre la admite, no trasciende el plano de la libertad originaria; en este sentido es inteligible, libertad de querer; es absoluta en tanto no depende de los motivos y es absurda pues “es elección de su ser pero no fundamento de su ser”. Sartre es explícito al decir que el concepto técnico y filosófico de la libertad implica solamente “autonomía de la elección”. No se elimina la arbitrariedad que significa hacer una elección u otra; se reconoce a todos como igualmente libres y, en consecuencia, al hombre que las realiza.

La libertad de elección se hace inteligible sólo por obra del hombre; en esta exigencia se cumple el pasaje a la acción. Dejado el hombre con

/36/ *El Ser y la Nada*, pág. 530-1

/37/ *El Ser y la Nada*, pág. 756. P. Verstraeten (op. cit. pág. 29) sostiene que la guerra tal como se presenta en *Las Moscas* produce una trabazón; estructura una totalidad, lo que supone un cambio de enfoque con respecto a lo sustentado en *El Ser y la Nada*.

/38/ Guillaume Guindecy. *Le drame de la pensée dialectique*, Hegel, Marx et Sartre, Vrin, Paris, 1974, cap. III.

/39/ Hazel E. Burnes, *Existentialist Ethics*, The University of Chicago Press, pág. 32.

la libertad como una pesada carga sobre sí, ¿qué es entonces lo que lo mueve a actuar?

El esquema de la respuesta sartriana consiste en mostrar que el *hacer* conduce al *tener* y el *tener* al *ser*. "La ontología parece así introducir la metafísica" /40/.

El movimiento de reducción del *hacer* al *tener* revela que toda actividad —incluso las formas de arte y juego— pueden reducirse a un proyecto de posesión. En la explicación del pasaje del *hacer* al *tener*, Sartre ha hecho una contribución notable a la fenomenología de la motivación, problematizando las teorías de la psicología empírica.

La anulación del motivo, como factor causante del querer, es terminante. El simple querer tener no es motivo suficiente para actuar. Los motivos dependen de la decisión sobre los fines; si se prueba que la decisión es libre se demuestra que los motivos no anulan mi libertad; pero la acción librada al instante de su realización corre el riesgo de desaparecer si no se integra en un proyecto totalizador que le confiera sentido.

Si bien el proyecto surge del reconocimiento de una carencia, se constituye como "esquema de una solución al problema del ser"; pero —dice Sartre— "esta solución no es primero concebida y realizada después, sino que nosotros somos esa solución".

El proyecto busca realizar la síntesis entre el ser que no es y el ser que se ha de ser en el futuro: en esta aspiración del proyecto se encuentra con el valor. "El valor es un existente normativo", que tiene ser pero no como realidad; es el ideal del *para sí en sí*. La elección confirma lo elegido pero no como ser, sino como valor: el valor se ratifica en el proyecto como "el *en sí* ausente que llena el *para sí*". La síntesis del *para sí* con el *en sí* es posible, pero en la forma del valor.

La vinculación entre libertad y valor coloca al pensamiento de Sartre en una perspectiva ética que mantiene el carácter absoluto de la libertad y, a la vez, la exigencia de confirmar el valor en una actitud de permanente compromiso. El carácter absoluto del compromiso confiere valor al proyecto: "lo que el existencialismo tiene interés en demostrar es el enlace del carácter absoluto del compromiso libre... y la relatividad del conjunto cultural que puede resultar de tal elección; hay que señalar a la vez la relatividad del cartesianismo y el carácter absoluto del compromiso cartesiano... No hay ninguna diferencia entre ser libremente, ser como proyecto, como existencia que elige su esencia, y

/40/ P. Victor (*Sartre inédit*, pág. 270) considera que Sartre había tenido este presentimiento puesto que muestra a la ontología como "una eidética de la mala fé". Compartimos esta sospecha; el enfoque del análisis ontológico en nuestra primera introducción a la ontología de textos de Sartre, así lo confirma. (Sartre, CEAL, Buenos Aires, 1967).

ser absoluto; y no hay ninguna diferencia entre ser un absoluto temporalmente localizado, es decir, que se ha localizado en la historia, y ser comprensible universalmente” /41/.

Hasta aquí el análisis de Sartre se ha cumplido en un plano general. Parodiando a Kant podríamos decir que ha determinado cuáles son las condiciones de posibilidad de la existencia concreta. “Hemos alcanzado aquí una estructura abstracta que no podía considerarse en modo alguno como la naturaleza o esencia de la libertad, pues la libertad es existencia y la existencia en ella precede a la esencia; la libertad es surgimiento concreto y no se distingue de su elección; es decir, de la persona...”.

Para comprender al prójimo —dice Sartre— no es necesario recurrir a la idea de sustancia sino pensar que la persona es la unidad de todas sus manifestaciones; pero que esta unidad es ‘libre unificación’. La persona es la concreción de la libertad y el valor; es una totalidad que no puede reconstituírse por adición de partes, puesto que cada elección empírica es expresión de un “carácter inteligible” que tiene su origen en el *proyecto de ser* /42/.

Sobre la base de estas consideraciones se ubica la investigación del psicoanálisis existencial. Un método que tiene por finalidad extraer la significación fundamental que comporta el proyecto, descifrando las conductas mediante una interrogación apropiada.

Sartre fija las reglas principales de su método: I) “El principio de este psicoanálisis es que el hombre es una totalidad y no una colección”; “no hay acto humano que no sea revelador”. II) “El *objeto* del psicoanálisis es *descifrar* los comportamientos empíricos del hombre, es decir, sacar a plena luz las revelaciones que cada uno de ellos contiene y fijarlas conceptualmente”. III) “Su *punto de partida* es la experiencia; su punto de apoyo la comprensión preontológica y fundamental que tiene el hombre de la persona humana”; esto significa que el hombre posee “*a priori* el *sentido* del valor revelador de estas manifestaciones y es capaz, por lo tanto, de descifrarlas”.

Sobre estas bases Sartre explica el método del psicoanálisis existencial con el propósito de descifrar, a través de la compleja trama de los comportamientos particulares, la elección original, en virtud de la cual se constituye la relación del hombre con el mundo. Este método de análisis que inicia con Baudelaire logra su mayor profundidad de

/41/ J.P. Sartre, *El existencialismo es humanismo*, Sur, Buenos Aires, 1960, pág. 35.

/42/ No sería equivocado hablar de una superontologización en la consideración del proyecto. P. Victor afirma que el psicoanálisis existencial que tiene en vista desentrañar la elección originaria, tiene por objeto “purificar la ontología de metafísica” pero que en la medida que el valor que estructura el proyecto está fundado en la ontología, no supera el círculo vicioso.

alcances en Genet y culmina en su obra sobre Flaubert, con cuyo caso ejemplifica el método ya en *El Ser y la Nada*.

Así como toma figuras de relevancia en la historia de literatura aplica también este método al movimiento gremial francés para señalar que el carácter autoritario de algunos dirigentes sindicales franceses está determinado por la marginalidad, consecuencia de la fractura impuesta a Francia a partir de 1848, entre el desarrollo social y los partidos políticos. Como la sociedad los condena a ser *nada*, aspiran a serlo todo. Sartre busca, a través de la génesis de situaciones concretas, el acontecimiento decisivo que ha cumplido la elección originaria. Pero, el problema de la síntesis de lo particular —las conductas empíricas— con el principio —la libertad de elección— que le sirve de fundamento parece quedar sin respuesta. Es a partir de este problema que se inicia el replanteo del pensamiento de Sartre en *Cuestiones de Método* y en *La Crítica de la Razón Dialéctica*, cuando había superado la fase del amoralismo realista.

Crítica de la Razón Dialéctica: ANTROPOLOGIA HISTORIA Y MORAL

En los procesos de objetivación y alienación de la existencia descritos en *El Ser y la Nada*, Sartre preserva el criterio de la libertad, sin el cual no es posible comprender la vida práctica del hombre.

La reducción del problema moral a una superestructura —sea una institución o una sociedad ideal— al desplazar el principio de la libertad del hombre anula la posibilidad de una respuesta al problema de la moralidad. Dado que ni la libertad, condición de la moral, ni el valor pueden tematizarse en las formas del ser, no son susceptibles de una captación racional —la negación del intelectualismo moral es rotunda— su realización depende exclusivamente de una decisión de tipo existencial. Precisamente la instancia existencialista funda la imprescindibilidad de la decisión en toda posición de ser y de verdad.

Estas conclusiones que son un requisito para abordar el problema moral sartriano requieren de un campo práctico donde, a su vez, el hombre se constituya en la unidad pluridimensional de los actos que realiza. Sartre pone la exigencia antropológica como una pieza clave de la moral para evitar que la libertad quede reducida al ámbito de la ontología y, en el orden moral, circunscrita al campo de la intersubjetividad exclusivamente.

La Antropología

La fundamentación de las condiciones de posibilidad de una antropología concreta no tiene que perder, según Sartre, el punto de

vista de la reflexión filosófica y de la historia como disciplina antropológica. La filosofía puede concebir un fundamento de la antropología en tanto fija las posibilidades y límites del hombre para aprehenderse a sí mismo —“filosóficamente la noción de hombre no se cierra jamás en sí misma”—. La historia por su parte pone de manifiesto el carácter dialéctico de la praxis, evitando cometer el error del estructuralismo radical, que sacrifica a la objetividad de praxis del hombre como agente social e histórico.

El hombre es un ser socio-cultural y al mismo tiempo histórico; ambos aspectos son inescindibles, el exámen sincrónico debe implicar el diacrónico y viceversa: “... El lugar de nuestra experiencia crítica no es otra cosa que la identidad fundamental entre una vida singular y la historia humana (o, según un punto de vista metodológico, de la “reciprocidad de sus perspectivas”)/43/.

Cuando Sartre aborda el estudio de la sociedad mantiene el punto de vista del hombre individual; parte de las relaciones del individuo con “los conjuntos seriales” de hombres, luego del individuo con los grupos; pero, en todos los casos es determinante que la relación entre los hombres sea entendida como una relación con “el prójimo más cercano”, de este modo entiende Sartre pasar del individuo abstracto al hombre concreto de la historia. Desde la perspectiva del hombre que abarca con su propia praxis el conjunto de la totalización social e histórica en curso, es posible abordar la *Crítica de la Razón Dialéctica*. Los dos tomos que debían constituir esta obra corroboran la mutua implicancia entre la antropología y la historia. El tomo primero, el único publicado, trata de los fundamentos de una “antropología estructural e histórica”; el tomo segundo debía tratar el problema del hombre en la historia y el de la unidad de la historia.

Después de haber demostrado en *El ser y la Nada* que la libertad es el fundamento del actuar humano, Sartre aborda la significación que asume la necesidad en la praxis humana; “... en cada grado de nuestra experiencia tenemos que reencontrar en la unidad inteligible del movimiento sintético la contradicción y el lazo indisoluble de la necesidad y de la libertad, aunque en cada instante ese lazo se presente en formas diferentes. De todas formas, si mi vida, al profundizarse se vuelve Historia, ella misma tiene que descubrirse en el fondo de su libre desarrollo como rigurosa necesidad del proceso histórico, para volver a encontrarse más profundamente aún como la libertad de esta necesidad y en fin como la necesidad de la libertad” /44/.

/43/ J.P. Sartre: *Crítica de la Razón Dialéctica*, Tomo I, Libro I, Losada, Buenos Aires, 1963, pág. 220

/44/ *Crítica de la Razón Dialéctica*, Tomo I, Libro I, pág. 220

La necesidad conduce directamente al problema fundamental de la antropología, es decir la relación de los hombres en tanto “organismos prácticos con la materia inorgánica”. “No habrá que perder nunca de vista que la exterioridad, es decir la cantidad, y, con otras palabras, la Naturaleza, es a la vez y para toda multiplicidad de agentes la amenaza desde afuera y la nada desde adentro, y que es, al mismo tiempo, la manera permanente y la ocasión profunda de la totalización” /45/. “La naturaleza es la esencia del hombre” y “nos enteraremos en el segundo tomo que es el motor inerte de la Historia, en tanto que sólo ella puede soportar la *novedad* que la sella y que ella conserva a su vez como un momento irreductible y como un recuerdo de la Humanidad” /46/.

Estas tesis le permiten a Sartre plantear la cuestión de la posibilidad y de la necesidad en la historia; preguntarse por qué hay una historia del hombre, cuáles son sus niveles de inteligibilidad ... El examen de estos problemas le permitirán, a su vez, esclarecer la “razón dialéctica” y en consecuencia asumir una posición de acercamiento crítico al marxismo.

Si bien el marxismo pone las bases para pensar el problema del hombre a partir de la materialidad de su condición, esto no implica que haya logrado fundamentar la antropología: “en el corazón de esta filosofía está el lugar vacío de una antropología concreta” /47/. Este déficit se debe a que, reducido a su propio esqueleto, no consigue integrar los datos de las disciplinas auxiliares en un movimiento real de totalización: “... intentamos esta integración por nuestra cuenta, con los medios de nuestra opinión, según principios que dan su carácter propio a nuestra ideología...” /48/.

Si bien el materialismo histórico es su propia prueba en medio de la racionalidad dialéctica —es la Historia misma tomando conciencia de sí— no logra, sin embargo, fundamentar esta racionalidad. “... tiene sobre todo el carácter paradójico de ser a la vez la sola verdad de la historia y una total indeterminación de la Verdad. Este pensamiento totalizador ha fundado todo, excepto su propia existencia ... Con otras palabras, para un historiador marxista no se sabe lo que es *decir lo verdadero*. No porque sea falso el contenido de lo que enuncie, ni mucho menos, sino porque no dispone del significado de la Verdad. “Así, el marxismo, para nosotros ideólogos, se presenta como un develamiento

/45/ Ibid, pág. 222-223

/46/ *Crítica de la Razón Dialéctica*, Tomo I, Libro I, Pág. 23

/47/ *Crítica de la Razón Dialéctica*, Tomo I, Libro I, pág. 78

/48/ *Crítica de la Razón Dialéctica*, Tomo I, Libro I, pág. 79. Los aportes del existencialismo para fundamentar una antropología concreta revisten una validez provisional, destinada a desaparecer en el curso del proceso histórico.

del ser y al mismo tiempo como una interrogación mantenida en el estadio de exigencia no satisfecha sobre el alcance de este develamiento" /49/.

La exigencia metodológica que hace que la certidumbre comience con la reflexión no es incompatible con el principio antropológico que define al hombre por su materialidad concreta; puesto que la exigencia de la reflexión no se reduce a la inmanencia objetivista sino que el punto de partida reflexivo implica el descubrimiento de una situación que se hace en y por la praxis que cambia /50/. Tanto el idealismo como el materialismo marxista rompen la relación real entre el hombre y la historia; "el primero es teoría pura, mirada no situada y el segundo pura pasividad": "La teoría del conocimiento es el punto débil del marxismo". Cuando Marx escribe: "la concepción materialista del mundo significa simplemente la concepción de la naturaleza tal y como es, sin ninguna adición extraña", la convierte en "*mirada objetiva* que pretende contemplar a la naturaleza tal y como es de manera absoluta. Despojada de toda subjetividad y habiéndose asimilado a la pura verdad objetiva, se pasea por un mundo de objetos, habitado por hombres objetos" /51/.

La filosofía sartriana de la libertad aclara la perspectiva desde la cual se formula la crítica a la teoría marxista del conocimiento: Sartre considera que el origen de toda reflexión no puede ser sino la *praxis* humana. "La dialéctica como lógica viviente de la acción se convierte en método teórico" cuando la praxis, en el curso de su desarrollo, se da sus propias luces. En la acción el hombre descubre la transparencia racional; en tanto él es libre, es quien la realiza.

El concepto sartriano de praxis parte, como el de Marx, de la idea que el hombre a través de su acción ejerce una influencia en el medio material; pero, sin embargo, no concibe la praxis como un proceso total sino que se refiere, en el plano del análisis formal, a la praxis del individuo, a partir de la cual intenta aprehender la praxis como fenómeno social /52/. Con el nombre de praxis designa únicamente la acción libre, sea de los individuos o de los grupos organizados. En cambio, la acción de las clases, de las "series" en el campo de la producción, no es considerada como praxis, sino como "lo práctico - inerte"; actividad pasiva, no libre, consecuencia de la manipulación que ejercen en el hombre las relaciones socio-económicas.

/49/ *Crítica de la Razón Dialéctica*, Tomo I, Libro I, pág. 165

/50/ *Crítica de la Razón Dialéctica*, Tomo I, Libro I, pág. 37

/51/ *Crítica de la Razón Dialéctica*, Tomo I, Libro I, pág. 37

/52/ Conviene aclarar que en el primer tomo de la *Crítica de la Razón Dialéctica* la praxis individual llega solamente hasta la praxis del grupo o sea la reunión de individuos que forman un todo. La praxis como un proceso social total era el objeto del Tomo segundo que no fue publicado.

La crítica marxista /53/ y también la liberal /54/ ven una incompatibilidad entre el concepto sartriano de praxis y el marxista. En última instancia Sartre habría metamorfoseado la idea de Marx en una suerte de "activismo idealista"; la concesión a la realidad, a la situación histórica no habría modificado básicamente las conclusiones de *El ser y la Nada* al respecto /55/. Sin dejar de reconocer que para Sartre lo decisivo es el aspecto consciente y de decisión personal que acompaña al proceso material /56/, creemos que una investigación pormenorizada del concepto de praxis podría ser fructífera en el sentido indicado por Leo Fretz /57/. Es prudente no perder de vista la distancia entre el análisis formal que parafrasea la exigencia kantiana de fundar las condiciones de posibilidad de la inteligibilidad de la praxis —en ese plano la exigencia de la libertad, de la conciencia, de la elección, los temas existencialistas son básicos— y el plano de la dialéctica donde Sartre deja funcionar su metodología de acuerdo a los resultados de las totalizaciones en curso; y, en ese orden, puede resultar relevante seguir de cerca el proceso de integración histórica de la experiencia de la conciencia prerreflexiva impersonal hasta el logro de una libertad real, que sea compatible con la propuesta por el análisis formal.

La praxis y la dialéctica se implican recíprocamente: "El único fundamento concreto de la dialéctica histórica es la estructura dialéctica de la acción individual; y, en la medida que hemos podido abstraer un instante de esta acción del medio social en que de hecho está sumergida, hemos sorprendido en ella un desarrollo completo de inteligibilidad dialéctica, como lógica de la totalización práctica y de la temporalización real. Pero esta experiencia, precisamente porque es su propio objeto, nos entrega una transparencia plena sin necesidad" /58/. Veamos como Sartre expone sus ideas.

La praxis se estructura en una doble relación simultánea: negación a lo dado y proyección al objeto que se quiere alcanzar. Toda praxis es temporalidad hacia el campo de los posibles. Pero aquí se trata fundamentalmente de establecer la relación debida entre el momento

/53/ G. Lukács, *Existencialismo ou Marxisme?* Paris, Nagel, 1948. Las objeciones de Lukács se formularon antes de la publicación de la *Crítica de la Razón Dialéctica*, a propósito de *Materialismo y Revolución*. R. Godoy, *Questions a J.P. Sartre*, Paris, 1960. P. Chiodi, *Sartre and Marxism* (trad. del italiano de Kate Soper) Humanities Press, 1976, USA.

/54/ R. Aron, *Histoire et Dialectique de la Violence*, Gallimard, Paris 1973.

/55/ Esta tesis fué la que sustentamos en nuestro primer trabajo, *Sartre*, CEAL, Buenos Aires, 1967, pág. 38.

/56/ El uso del existencialismo dentro de la filosofía marxista se manifiesta en una constante verificación humana de la praxis ética política que es, por otra parte, de inspiración marxista.

/57/ Léo Fretz, op.ct.

/58/ *Crítica de la Razón Dialéctica*, Tomo I, Libro I, pág. 393

individual —subjetivo— y el momento social objetivo. La superación de una forma de objetividad a otra —“el pasaje de lo objetivo a lo objetivo”— requiere el momento de interiorización; “lo subjetivo mantiene en sí a lo objetivo que niega y supera hacia una nueva objetividad, con su título de objetivación exterioriza la objetividad del proyecto como subjetividad objetivada”. La praxis humana se constituye, así, en el elemento de mediación entre los momentos objetivos.

Aunque el plano de lo vivido podemos suponer que somos la síntesis de toda la historia, que el agente práctico es transparente para sí mismo; pero de hecho no es así: de allí que una vez puesta la praxis individual como fundamento de la verdad histórica sea necesario reformular el problema de método.

El método tiene dos niveles de análisis. El nivel sincrónico que opera, a través de un corte transversal, una detención del tiempo, para abarcar regresivamente el conjunto de mediaciones hasta descubrir la inteligibilidad de la praxis individual y poder, a partir de ella, explicar las formaciones históricas más complejas. El nivel diacrónico, en cambio, se ubica en la existencia como temporalización para explicar el proceso histórico, la praxis como Historia. Pero la finalidad última es recuperar, a través del proceso histórico, el lugar de una antropología concreta estructural e histórica: “no abordamos la historia humana, ni la sociología, ni la etnografía: más bien, parodiando a Kant, pretendemos echar las bases de unos ‘Prolegómenos’ de toda antropología futura”. Para que esto sea posible es necesario mostrar que “si la totalización existe nos tiene que entregar por una parte (y en orden regresivo) todos los medios puestos en obra por la totalización y por otra parte tiene que hacernos ver cómo se engendran dialécticamente esas formas unas de otras en la inteligibilidad plena de la praxis”.

Dada la orientación de su método, que va de lo simple a lo complejo, de lo abstracto a lo concreto, Sartre se ve en la necesidad de establecer fuera de la historia concreta los marcos formales que permitan comprender la praxis individual, la alienación y la constitución de una praxis común.

Desde el momento que Sartre encuentra en la praxis individual el modelo de la inteligibilidad histórica plantea una marcada diferencia con la concepción marxista de la dialéctica. Por lo pronto pone el acento en el momento de la negación (la negación es equivalente a la libertad) y, en consecuencia, circunscribe la dialéctica al mundo de los hombres, de la historia y de la sociedad.

Así se entiende cómo las categorías de interiorización y exteriorización relacionadas estrictamente con la praxis humana no pueden,

obviamente, sustituir la dialéctica objetiva. En este orden de ideas no hay lugar para una dialéctica de la naturaleza; Sartre consagra algunas páginas a la crítica de la teoría de Engels y de sus tres leyes fundamentales. Reparando en el papel que Sartre asigna a la negación consideramos que su concepción de la dialéctica presenta mayor afinidad con el método hegeliano; no sólo por este motivo sino también porque en el orden del conocimiento, al igual que en Hegel, la progresión es, como vimos, una regresión. El punto de vista de Sartre como el de Hegel —usado por primera vez en *La Fenomenología del Espíritu*— es la perspectiva de quien contempla retrospectivamente todo el proceso. /59/.

Sartre entiende la dialéctica como un proceso de totalización. La totalidad es la categoría fundamental, dentro de la cual todas las otras cobran significado. La naturaleza no es susceptible de acceder por sí sola a la totalidad; le reconoce únicamente totalizaciones parciales. Por otra parte, la limitación de la dialéctica al actuar de los individuos o de los grupos organizados conduce a Sartre a considerar vastos dominios de lo socio-económico como no dialéctico, lo práctico - inerte.

Con la teoría de la negación como fundamento de la historia, Sartre se propone liberar la "tensión" de la filosofía marxista hacia la racionalidad. Responde a la voluntad de comprender las causas profundas de la negatividad social. La filiación hegeliana de la propuesta ha dado lugar a la crítica comunista; se observa que Sartre propone una concepción omnipotente de la razón dialéctica, sin aplicación al estudio de la realidad económica social. Desde una apreciación de las consecuencias morales, la teoría favorecería a posiciones subjetivistas, idealistas sin ninguna perspectiva de incidir en "el progreso social-moral". Coincidentes con esta crítica, otros autores consideran que, si bien Sartre con la teoría de la negación profundiza la problemática revolucionaria, en la medida que releva los aspectos subjetivistas ingresa, inevitablemente, en el campo de la utopía /60/.

En este orden de ideas, la propuesta sartriana ha sido objeto de diferentes apreciaciones por parte de los filósofos de la "teoría crítica de la sociedad", Marcuse en especial.

Marcuse toma posición contra la filosofía expuesta en *El Ser y la Nada* (*Existencialismo. Notas sobre El Ser y la Nada de J.P. Sartre*). Con respecto al existencialismo en general reitera la crítica, desde otra perspectiva, en oportunidad de su acercamiento a la "teoría crítica". Considera que se trata de filosofías que contribuyen a la decadencia de

/59/ Para Hegel, E. de Negri, *I principi de Hegel*, Firenze 1949, pág. 93

/60/ O. Pompeo Faracovi. *Il marxismo francese contemporáneo, fra dialettica e struttura*, Milano, 1972, pág. 206-8.

la razón crítica y que la decisión existencial es tan limitada y restringida como la positivista, con el agravante que la primera pretende interrumpir el curso del mundo para alcanzar la libertad individual /61/.

Sin embargo la posición frente al existencialismo de Sartre ha cambiado notablemente. Considera que *El Ser y La Nada* implica una moral de la liberación, con la condición que se haga “la conversión radical” que Sartre mismo anuncia. Encuentra que la obra posterior de Sartre ha realizado una conversión de ese género /62/. Pero, el punto compartido por ambos pensadores es la temática de lo negativo y de la totalidad; aparente de la problemática de lo imaginario, asumida por cada uno desde perspectivas diferentes. En *Razón y Revolución*, Marcuse pone como característica del pensamiento negativo el trabajo crítico sobre “el dato positivo”; para Sartre la verdad se fundamenta, como vimos, en la negación. El cuestionamiento de las formas de objetivismo, causalismo ... debe hacerse desde una filosofía de la negación —libertad para Sartre— que, en la apreciación de ambos, abre nuevas perspectivas revolucionarias.

Rareza

“¿Qué será la dialéctica si sólo hay hombres y si todos son dialécticos?” /63/. Esta pregunta problematiza la reciprocidad humana entendida en términos de intersubjetividad exclusivamente (*El Ser y la Nada*) y plantea la exigencia de explicarla en el campo de la historia real. El punto de partida es el lenguaje como primera instancia de comunicación: “La palabra es materia. Sin duda que la palabra separa tanto como une... sin duda que los diálogos son en parte diálogos de sordos”. Pero “esta comunicación - en la medida que existe no puede tener sentido salvo si está fundada en una comunicación esencial, es decir, en un reconocimiento recíproco y en un proyecto permanente de comunicar” /64/. Cualquiera sea la situación del individuo, de aislamiento o de integración, es indispensable que su relación con el Otro, tal como se manifiesta en la materialidad del lenguaje, lo constituya como estructura real.

/61/ H. Marcuse, *La Sociedad opresora*, Ed. Tiempos Nuevos, Caracas, 1972, pág. 51-52.

/62/ Se refiere al prólogo de Sartre a *Dos Condenados de la tierra* de Fanon como “un gran prefacio”.

/63/ *Crítica de la Razón Dialéctica*, pág. 232.

/64/ *Crítica de la Razón Dialéctica*, pág. 253

La relación humana es “un hecho permanente”, pero sería totalmente vano plantear su integración con el mundo de las fuerzas productivas, sin el recurso de un elemento mediador. Para responder a esta exigencia retoma el argumento del tercero. En un primer estudio el intelectual se manifiesta como impotente en su papel de mediador. La etapa de la “misión redentora del intelectual” parece superada.

Desde su ventana Sartre ve a un peón caminero y a un jardinero en un jardín... cada uno en su trabajo ignora completamente la presencia del Otro. “Cada uno de los dos está aprehendido y fijado en el campo perceptivo por mi comprensión; pero, cada uno de ellos a través de las manos que escardan ... que cavan, a través de los ojos que miran o acechan, a través del cuerpo entero como instrumento vivido, me roban un aspecto de lo real ..., su relación negativa con mi propia existencia me constituyen en lo más profundo de mí como ignorancia definida como insuficiencia. Me *resiento* como intelectual por los límites que prescriben a mi percepción” /65/.

La reciprocidad constituida en torno al “objeto trabajado”, con prescindencia de la mediación del intelectual, plantea el problema de la totalización en otros términos. No hay una escisión entre yo y el Otro; pero tampoco hay una profundización en las implicaciones de la relación entre los hombres y la materia. La totalidad no sobrepasa el grado de una casi-totalidad, de la sociedad en “estado coloidal”; que, aunque una poco a poco a cada hombre con todos los demás, no es capaz por sí misma de realizar la totalización: “La sustancia gelatinosa que constituye las relaciones humanas, representa la interiorización indefinida de los lazos de exterioridad dispersiva, pero no su supresión o su superación totalizadora” /66/.

La exigencia de totalidad implica replantear los lazos de exterioridad en conexión con los temas de la praxis y del “tercero mediador”. Del convencimiento que la reciprocidad vivida por la sola mediación de la materia trabajada, puede ser transformada en otra cosa por la intervención de la mediación humana, Sartre pasa a sostener que todos los hombres realizan la mediación; “todos somos terceros”. “Y el tercero sea cual fuere la sociedad considerada es cada uno y todo el mundo; cada uno vive la reciprocidad como posibilidad objetiva y difusa” /67/. La prueba del recíproco reconocimiento de cada uno por el otro es el contrato.

El contrato transforma el trabajo en mercancía inerte pero, en su forma, supone una relación recíproca donde uno de ellos finge ignorar

/65/ *Crítica de la Razón Dialéctica*, Tomo I, Libro I, pág. 254

/66/ *Crítica de la Razón Dialéctica*, Tomo I, Libro I, pág. 278.

/67/ *Crítica de la Razón Dialéctica*, Tomo I, Libro I, pág. 264

que el otro actúa empujado por la necesidad. “La buena conciencia del patrón descansa en el momento del intercambio en que el asalariado, se supone que ofrece con plena libertad su fuerza de trabajo: si de hecho no está libre frente a su miseria, jurídicamente lo está frente a su patrón” /68/. El análisis del contrato está referido a la posteridad de Hobbes: todos somos iguales pero en la tierra no hay lugar para todos. De hecho “la reciprocidad como equivalencia es rota por la escasez”.

La categoría de rareza está referida al propósito de Sartre de constituir un “materialismo realista”, concebido críticamente o sea que el hombre “está mediatizado por las cosas, en la medida que las cosas están mediatizadas por el hombre”. El materialismo que concierne al hombre no se refiere a una “materia primigenia”, en sentido absoluto, sino que es equivalente, al pasado de la actividad humana”.

La rareza se impone al hombre como principio de coacción material. Del esquema de la totalización a partir del proyecto individual, se pasa a la totalización que el ambiente material ejerce sobre el hombre. “Si existe totalización como proceso histórico, ella le llega a los hombres por la materia”; pero conviene aclarar la validez dialéctica de la rareza: “La rareza no es suficiente por si sola para provocar el desarrollo histórico o para hacer que estalle durante el desarrollo un gollete de embotamiento que transforme a la historia en repetición. Por el contrario es ella —como tensión perpetua entre el hombre y el medio circundante— la que en cualquier caso da cuenta de las estructuras fundamentales (técnicas e instituciones); no en tanto que las habría producido como fuerza real sino en tanto han sido hechas en el medio de la rareza, por hombres cuya praxis la interioriza aún queriendo superarla” /69/.

La rareza representa una restricción permanente para la vida humana; significa necesidad exterior. Aunque histórica y geográficamente varíe; sea en relación a factores históricos, demográficos o naturales; la relación de rareza es un hecho universal, de insospechada actualidad. En la rareza cada hombre es una amenaza constante para el otro. La inhumanidad del hombre para con el hombre no proviene de su naturaleza —la negación de Hobbes es implícita— sino que se mantiene en virtud de la rareza...

La rareza es la unidad negativa de la pluralidad de los hombres, que toman conciencia de la relación con los otros pero negativamente. En el medio de la rareza la existencia de un individuo es la premisa de la no existencia del otro; la presencia del Otro se constituye en una amenaza para la supervivencia: cada uno es inevitablemente el Otro que designa —o es designado— como supernumerario.

/68/ *Crítica de la Razón Dialéctica*, Tomo I, Libro I, pág. 266

/69/ *Crítica de la Razón Dialéctica*, Tomo I, Libro I, pág. 285

En el plano de la rareza el Otro no es quien me desplaza de la posición central que ocupo en el mundo —*El Ser y la Nada*— sino que es “el doble demoníaco”, lo que significa una constante amenaza de muerte física, en un lugar donde no hay lo suficiente para todos.

Si bien Sartre parte del presupuesto que “la rareza es un hecho” /70/, ello no implica que la eleve a principio ontológico insuprimible de la vida humana /71/: es posible pensar una historia sin el peso de la escasez pero, en este momento, es inconcebible.

Con la teoría de la rareza Sartre no propone una alternativa al marxismo puesto que es un factor directamente determinante de la historia, ni tampoco una categoría explicativa sino que constituye el terreno, el medio de la totalización histórica y su función condicionante es indirecta en tanto “medio contextual de las tensiones históricas”. /72/.

Alienación

Toda filosofía —dice Sartre— “que subordina lo humano al Otro distinto del hombre, ya sea un idealismo existencialista o marxista, tiene como fundamento y consecuencia el odio del hombre: La Historia lo ha probado en ambos casos. Hay que elegir: el hombre es primero él mismo o es otro distinto de él mismo. Y si se elige la segunda doctrina, se es simplemente víctima y cómplice de la alienación real. Pero la alienación sólo existe si el hombre primero es acción; es la libertad que funda la servidumbre; es el lazo directo como tipo original de las relaciones humanas el que funda la relación humana de exterioridad. El hombre vive en un universo en el que el porvenir es una cosa; en el que la idea es un objeto, en el que las violencias de la materia se vuelven comadronas de la Historia” /73/.

El Ser y la Nada fundamenta las razones ontológicas de la alienación individual y la posibilidad de superarla. Sin embargo —como vimos— el papel que, a tal efecto, Sartre atribuye a la reflexión pura no

/70/ *Crítica de la Razón Dialéctica*, Tomo I, Libro I, pág. 301

/71/ Tal es la tesis de P. Chiodi, con la que propone una diferencia esencial con el marxismo. En cierta medida A. Vigorelli comparte esta idea en cuanto según él, Sartre habría intercambiado el plano ideológico de los economistas clásicos - Ricardo, Malthus y Smith - para quienes la rareza es el factor común de la economía política, elección de la clase dirigente, con el plano fundante. (Citado por G. Cotroneo, *Sartre, "Rareté e Storia"*, Guida Editori, Napoli, 1976. pág. 19).

/72/ *Crítica de la Razón Dialéctica*, Tomo I, Libro I, pág. 285; Sartre aclara el concepto en una nota: “La rareza es medio... en tanto que es relación unitaria de una pluralidad de individuos. Dicho de otra manera, es relación individual y medio social”.

/73/ *Crítica de la Razón Dialéctica*, Tomo I, Libro I, pág. 349.

trasciende el plano de la subjetividad; en otros términos, no hace inteligible la existencia real de la alienación. La *Crítica de la Razón Dialéctica* responde a este último problema: la alienación como necesidad práctica, aprehensible en el marco de la mediación histórica.

En el doble movimiento regresivo y progresivo de la dialéctica se corrobora que no hay praxis que no sea develamiento y superación de la materia” y que, a su vez, no hay materia que no condicione la praxis humana a través de la unidad pasiva de significaciones prefabricadas”. Esta doble relación dialéctica que involucra el concepto de praxis presupone —por lo menos formalmente— la libertad que le sirve de fundamento. La alienación es alienación de la libertad: “la libertad desviada de su soberanía” /74/. Al considerar la libertad como fundamento de todas las formas de alienación Sartre vuelve a su propósito inicial de poner las bases humanas del marxismo, en este caso “la libertad alienada” como principio de explicación del “trabajo alienado” de Marx.

Qué es lo que desvía el curso de la libertad de su plena soberanía? La respuesta a este interrogante se ubica en el plano de la rareza, de la sociedad como serie y “ser pasivo”: “Alienación es el terrible rostro del hombre convertido en producto de su producto”. En otros términos, el hombre constituido como “el contra hombre”; la praxis convertida en “antipraxis”; el fin de la acción libre trasmutado en “la contrafinalidad”; la dialéctica de la praxis sustituida por la “antidialéctica” del trabajo serial; el campo social transformado en “el campo práctico inerte” de las relaciones de producción.

En contraste con el concepto de praxis como productor de la vida humana, la práctica histórica del capitalismo se constituye como “reproducción” de la vida. Este proceso de objetivación que se presenta como “materia totalizada” constituye el “contra hombre”. “En la reciprocidad pura, el Otro que no soy yo *es también él mismo*. En la reciprocidad *modificada por la rareza*; nos aparece él mismo como el contra-hombre, en tanto que *este mismo hombre aparece como radicalmente Otro* (es decir portador de una amenaza de muerte) /75/. La interiorización de la violencia exterior es el rasgo esencial que determina nuestra singularidad histórica. La rareza como relación unívoca de cada uno y de todos con la materia se vuelve estructura objetiva y social de lo circundante material y con “su dedo inerte designa a cada individuo como factor y víctima de la rareza”. El contra hombre se remite a la aparición del Otro como ser hostil determinado

/74/ *El hombre tiene razón para rebelarse*, pág. 131.

/75/ *Crítica de la Razón Dialéctica*, Tomo I, Libro I, pág. 291

por la rareza; formalmente es así, la alienación surge con la alteridad; pero el campo histórico para el surgimiento del contra-hombre como el Otro de sí mismo es lo práctico-inerte sobre el fondo de la rareza inicial.

Sartre designa lo práctico-inerte como el campo de "la pasividad activa"; en sentido amplio es la materia trabajada, abarca los utensilios, los técnicos, la maquinaria...; comprende no sólo el campo de las fuerzas productivas, sino que también impregna el plano de la superestructura, "lo práctico inerte institucional". El concepto de inerte designa lo inmóvil, lo pasivo, el movimiento lento producido por la necesidad.

Lo práctico inerte enfrenta al hombre que lo padece como una necesidad; se le impone en la forma de una praxis sin agente; en ese sentido es igual a la alienación: no es un acto sino "el resultado de un acto convertido en materia", afirma Sartre.

No obstante ser la libertad el principio de la acción, en el campo de lo práctico-inerte los resultados de la praxis humana implican "un fin escondido". Lo social determina la conciencia anulando el poder de decisión. La contrafinalidad caracteriza la actividad del hombre perdida en la materia: el hombre o el grupo —serie o clase— producen un fin distinto del que se habían propuesto. En la contrafinalidad la praxis se convierte en antipraxis, "praxis sin autor".

La antipraxis constriñe al hombre determinando la praxis posterior. La anulación del futuro como posibilidad de cambio, es lo que distingue el proceso de la contrafinalidad, que constituye el fundamento de las ideologías de la evolución y del cambio progresivo. La antipraxis se convierte en el "motor pasivo" de la Historia.

En el mundo de la contrafinalidad no hay dialéctica sino desplazamiento y alteridad. Los procesos de serialización, de burocracia... surgen cuando la libertad se aliena /76/; en ellos los hombres se relacionan en la forma de alteridad e incapacitados para organizar grupos no pueden estructurar una praxis común. Las semejanzas seriales son fugaces: la maquinaria no libera al hombre.

La necesidad de la alienación coincidente con el momento negativo en el proceso histórico ha dado lugar a controversias en la interpretación. La crítica comunista en general tiende a identificar la alienación con la objetividad. P. Chiodi considera la alienación no como una necesidad práctica del hombre en sociedad, sino como una "necesidad ontológica", imposible de superar en el transcurso del proceso histórico. Andrés Gorz aclara los términos del enfoque

/76/ En *El hombre tiene razón para rebelarse*, pág. 136, agrega "se aliena nuevamente, porque la libertad en la Historia no es pura".

sartriano: La necesidad de la alienación no es igual a la objetividad ontológica sino que tiene que ver con la objetivación “en el medio de la rareza y de la sociabilidad como serie y como ser pasivo” (el texto es de Sartre). Sartre diferencia expresamente la alienación como objetivación de la praxis solitaria, donde el fracaso es el efecto de una elección, y la experiencia de la alienación como contrafinalidad en la que las cosas dominan al hombre como pasividad, como práctica materializada y sostenida por la praxis de los otros /77/.

La superación de la alienación tiene en cuenta el aspecto de necesidad práctica-histórica de la misma y en consecuencia su supresión no puede ser prerrogativa de un hombre en particular dado que “la simple conversión subjetiva” es insuficiente.

¿En qué condiciones se pasa de la relación de alteridad —separación de individuos formalizados— tal como se define en el campo de lo práctico-inerte /78/, a una forma de reciprocidad como equivalencia? Sartre propone como alternativa el grupo en fusión.

El grupo se constituye en contra del colectivo pero dentro de él; “tiene lugar en el marco de la rareza y de las estructuras existentes”. La inversión de la praxis que lacera el continuum de lo práctico inerte surge de un momento de tensión aguda: el acontecimiento es el peligro —Apocalipsis— en todos los niveles de la necesidad. “*Ante todo* hay que concebir que el origen de una reestructuración de colectivo en grupo es un hecho complejo que tiene lugar al mismo tiempo en todos los pisos de la materialidad, pero que está superado en praxis organizadora en el nivel de la unidad serial. Sin embargo, por universal que sea, el acontecimiento no puede ser vivido como su propia superación hacia la unidad de todos salvo si su universalidad es objetiva para cada uno, o, si se prefiere, salvo si crea en cada uno una estructura objetiva unificadora” /79/.

El grupo representa un salto cualitativo frente a la coexistencia agregativa; mientras que en la serie ninguno es centro o todos lo son en la indiferencia del anonimato; el centro está en todas partes donde se encuentre un miembro del grupo: la praxis individual es inmanente a la praxis común; se realiza el tipo ideal de libertad con los otros; no hay jefe o “todos somos jefes”.

/77/ André Gorz, *Le socialisme difficile*, Editions du Seuil, Paris, 1967, pág. 230-32.

/78/ El concepto de práctico-inerte, en tanto contiene la posibilidad de la multiplicidad humana en exterioridad, es el fundamento del colectivo, de la clase, de las instituciones y del lenguaje como sedimentación; en ese sentido, es una determinación categorial.

/79/ *Crítica de la Razón Dialéctica*, Tomo I, libro II, pág. 14.

Desde el punto de vista de su estructura formal el grupo se funda en una relación ternaria, en la que es insustituible la figura del tercero mediador, constituyente - constituido; se trata de una prioridad de hecho, no jerárquicamente codificada (en el grupo en fusión cada miembro es el tercero mediador). Las relaciones duales se justifican y trascienden en la unidad superior del grupo que, sin embargo, no anula el riesgo de la desintegración serial.

Serie y grupo son conceptos límites, esquemas de inteligibilidad, que hacen posible el análisis del proceso; quedando el curso efectivo de la historia al margen de estas consideraciones que se plantean en un nivel estrictamente formal e introductorio. Esta aclaración es necesaria por cuanto P. Chiodi y R. Aron coinciden en subrayar que Sartre al aplicar la dialéctica serie-grupo al proceso histórico lo condena a una suerte de circularidad trágica: a la efímera desalienación del grupo sucede la recaída en la alteridad de la serie; el modelo de este proceso sería equiparable a la fatiga de Sisifo /80/. Esta interpretación no tiene en cuenta la diferencia entre el plano formal y el de la historia real, en el cual se pueden reconocer estructuras peculiares de la serialidad. La serie que surge de la disolución de un grupo no es históricamente igual a la precedente /81/.

La Ética

La reflexión ética se plantea en correlación estricta con el proceso de alienación real de la libertad, condicionada por la materialidad de una sociedad ya existente y que sólo puede modificar la acción. Los estadios de la ética se integran en las etapas del análisis regresivo que revelan las condiciones que invalidan la decisión. La moral que precede a la formación del grupo en fusión ejemplifica el comportamiento humano basado en la negación de la libertad, la sustitución del hombre por la "Cosa humana".

En el plano de la moral encarnada en la historia se replantea en otros términos el análisis de *El Ser y la Nada*; pues, no se trata de fundar las condiciones que explican la alienación de la libertad subjetiva, sino de indagar los motivos que impiden la realización de la libertad en la Historia. Preservando, en ambos casos, la exigencia de la libertad como fundamento de la autenticidad /82/.

/80/ R. Aron, op. cit; cap. III, *Le rocher de Sisyphe*, pág. 72 a 106.

/81/ Franco Fergnani, *La Cosa Umana. Esistenza e Dialettica nella filosofia de Sartre*, Feltrinelli, Milán, 1978, pág. 221.

/82/ P. Verstraeten (op. cit. pág. 229) plantea la relación entre libertad e Historia en el sentido que la libertad no puede identificarse con el curso del proceso; es decir que requiere o una justificación ontológica o plantearse como un concepto operativo. Creemos que la distinción entre el plano formal y el histórico, permite aclarar el problema; el aspecto ontológico estaría reducido al mínimo en la *Crítica de la Razón Dialéctica*.

La oposición de alienación y des-alienación de la libertad en términos absolutos se excluyen de la Crítica, por cuanto el comienzo de la concreción de la libertad en el grupo no implica, desde el punto de vista de la Historia, sino promover contratendencias que se opongan a la persistencia del "objeto colectivo", en sus diferentes formas.

El primer estadio de la ética corresponde a "la moral inerte del maniqueísmo". Se rompe la inescindibilidad que Sartre reconoce entre Bien y Mal; y el Mal se convierte en el fundamento de la ética.

La reciprocidad fundada en la rareza oculta el peligro de muerte, no solo como aprehensión subjetiva sino como realidad objetiva. La inhumanidad del hombre para con el hombre se traduce en la praxis como aprehensión del Mal radical. El Imperativo ético que ordena la destrucción del Mal involucra la destrucción del Otro.

La violencia se constituye en la motivación de la acción humana. La dialéctica de la violencia — sin otra connotación— comporta el odio al hombre; es decir "a mí mismo en tanto que Otro". Pero en la medida que es "a mí en el Otro a quien quiero destruir para salvar mi cuerpo", es inevitable que el hombre recaiga de nuevo en el plano de la necesidad.

El comportamiento serial anula los márgenes de decisión, no porque el hombre se constituya en el campo de lo práctico-inerte sino porque se asume a partir de él, perdiéndose en la objetividad constituída de la materia.

Como cada hombre está en función de lo que hace el otro, todos quedan sometidos a una especie de continuidad que excluye cualquier forma de reciprocidad directa. La desconfianza bloquea la iniciativa; no se toman decisiones porque no se sabe cómo reaccionará el otro. El comportamiento pasivo se disimula en las formas de conformidad activa, lograda por los medios de difusión masivos. "La voz que corre" es la forma típica de la cohesión serial.

La paradoja de la conducta serial se manifiesta en el hecho que cada uno busca apoyo para su decisión en el otro; pero, en la medida que "la unidad como razón de ser está siempre en otra parte"; tal búsqueda resulta condenada de antemano al fracaso. Desde la serialidad no es posible pensar como factible la reversión del proceso de alienación.

La ética formal que caracteriza el comportamiento en el campo de lo práctico-inerte institucional, con obvias diferencias de formulación, parafrasea el esquema de la serie. La impersonalidad es la consecuencia de la coerción normativa —violencia formal— que se impone en la forma de un valor universal. Las instituciones son las depositarias de la moralidad. Ser repite la escisión maniquea entre Bien y Mal.

El grupo en fusión revierte el plano de la necesidad para asumirlo como "la necesidad de la libertad"; en otros términos, la libertad apare-

ce como necesaria. La condición del trabajo serial está superada por una forma de colaboración común en el grupo, que implica el optimum de libertad. En este sentido el grupo es el fin que libera al hombre de la alteridad, permitiéndole recuperar su dimensión auténtica.

La autenticidad consiste en que la libertad no es restaurada en su singularidad y autonomía (*El Ser y la Nada*) sino que es acción común, principio generador del "pensamiento auténtico", en tanto pensamiento directo, de todos y de cada uno, condición y comienzo de la desalienación

A los efectos de las implicancias morales interesa considerar el grupo en fusión y el grupo fraternidad-terror; ambos caracterizados —según Sartre— por la preeminencia del momento práctico. Las formas organizadas e institucionalizadas, debido al elemento de "poder" que contienen, recaen en cambio, en los esquemas ser-tener y en las formas de relación serial.

El grupo supera las formas de relación binaria que caracteriza la reciprocidad de la serie, con la contraposición formal de valores que ello implica. En el momento de tensión de la apocalipsis revolucionaria la libertad fundamenta la reciprocidad. Se trata de relaciones entre iguales (todos somos "terceros"), basadas en el reconocimiento recíproco. Cada hombre en tanto miembro del grupo y "tercero" tiene iguales prerrogativas. El derecho a la interpelación corresponde a todos por igual.

En oposición a la moral superestructural el grupo es "fuente de moralidad viviente", que produce un conjunto de valores comunitarios donde se encuentran juntos lo bueno y lo no bueno; lo que se proyecta al futuro y los resabios del pasado. Los valores de la fraternidad, de la camaradería, de la mutua confianza, de la solidaridad caracterizan la praxis grupal. La fraternidad rompe la rareza en la forma de la necesidad compartida. El reconocimiento recíproco se expresa a través de la comprensión y del diálogo, que neutralizan las tendencias a la jerarquía y a la encarnación del poder. Este nivel de la propuesta sartriana parece remitir a un hipotético reino de fines, como base de la democracia popular.

Por otra parte el grupo tiene que preservarse de los factores externos y de los internos que lo ponen en el peligro de recaer en la disolución serial. En este propósito se constituye el grupo fraternidad-terror. El juramento es la garantía frente a la alteridad. El pacto fraternidad terror expresa la afirmación del poder de todos —libertad del grupo— y de cada uno de cumplir el juramento, a fin de garantizar la unidad del grupo. En este orden de ideas el vínculo que crea el juramento no invalida la exigencia de la libertad sino que, por el contrario, supone la libre decisión de acatarla. Esto explicaría el espíritu

de firmeza moral que caracteriza la praxis del revolucionario. Por otra parte no es posible excluir la violencia del grupo revolucionario en cuanto se constituye como contra violencia; es decir, rechazo violento a la violencia padecida —sostiene Sartre.

Durante la revolución de Mayo de 1968, Sartre tiene gran expectativa sobre el poder revolucionario del grupo en fusión; para corroborar, después, que el alcance revolucionario de la interpelación no significa la negación del Poder. Un tema esencial, no explicitado en sus últimas consecuencias, es la relación entre el poder y la libertad.

A partir de estas consideraciones y teniendo presente las connotaciones morales que caracterizan la praxis del grupo en fusión, prescindiendo de las consecuencias políticas posteriores, cabe preguntarse si en la conclusión del decurso de la reflexión sartriana, no se pone la moral como fundamento del cambio histórico.

Esta inquietud podría, tal vez, confirmarse a partir de la decepción política de Sartre y en la búsqueda de una motivación moral que justifique la praxis política. Por lo demás, la búsqueda de nexos morales simples, en el plano de la producción, al margen de la idea del poder, del jefe..., informa la última etapa de la reflexión de Sartre en *El Hombre tiene razón para rebelarse*.