

Unidad 8

• El Existencialismo de Sartre

- 8.1 Conciencia prerreflexiva y conciencia reflexiva.
- 8.2 Ser fenoménico y ser en sí.
- 8.3 El ser para sí.
- 8.4 La libertad del ser para sí.
- 8.5 La conciencia de los otros.
- 8.6 Ateísmo y valores.
- 8.7 Sartre y el marxismo.

EL EXISTENCIALISMO DE SARTRE (I)

Vida y escritos. — Conciencia prerreflexiva y conciencia reflexiva; el imaginar y la conciencia emotiva. — Ser fenoménico y ser en-sí, — El ser para-sí. — La libertad del ser para-sí — La conciencia de los otros. — Ateísmo y valores.

1. En su popular disertación *El existencialismo es un humanismo* informa Sartre a su público de que hay dos clases de existencialismo, el cristiano y el ateo. Como representantes del existencialismo cristiano menciona a “Jaspers y a Gabriel Marcel, de confesión católica”,¹ y como representantes del ateo a Heidegger y a sí mismo. Lo cierto es que Karl Jaspers no era católico y, por lo demás, vino a preferir que a su filosofía se la designara de otro modo que como “filosofía de la existencia” (*Existenzphilosophie*). Gabriel Marcel sí que fue católico; pero, según lo hemos hecho ya notar, repudió eventualmente la etiqueta de “existencialista”. En cuanto a Heidegger, declaró de modo explícito no tener nada en común con Sartre; y aunque ciertamente no fuera cristiano, tampoco le agradaba que se le considerase ateo. Así pues, aunque los libros sobre el existencialismo suelen ocuparse de todos estos filósofos que nombra Sartre, y a menudo también de otros, en lo que concierne a la decidida aceptación del cartel de “existencialista” parece ser que hemos de quedarnos únicamente con el propio Sartre, que se ha presentado como tal y ha expuesto lo que él juzga que es la doctrina esencial del existencialismo.

Tal vez resulte, por tanto, un poco desconcertante oír a Sartre decirnos, en años más recientes, que el marxismo es la única filosofía viva de nuestro tiempo. Pero de ello no se sigue que Sartre haya vuelto la espalda definitivamente al existencialismo y se haya convertido al marxismo. Como se explicará en el capítulo siguiente, lo que propugna es una fusión de los dos, un rejuvenecimiento del anquilosado marxismo mediante una inyección de existencialismo. El presente capítulo lo dedicaremos a exponer el existencialismo de Sartre en cuanto tal, según lo desarrolló en *El ser y la nada* y en otros escritos anteriores a su entrega a la tarea de fusionar sistemáticamente el existencialismo y el marxismo.

En el mundo de la filosofía hay también modas, y éstas cambian, y la del existencialismo ha pasado ya: actualmente ha dejado de estar en boga. Por otra parte, como Sartre ha publicado un número considerable de novelas y piezas de teatro que han hecho famoso su nombre entre mucha gente no

¹ *L'existentialisme est un humanisme*, p. 17 (París, 1946). Trad. al inglés, por Mairet, como *Existentialism and Humanism* (Londres, 1948), p. 26.

muy inclinada a leer obras filosóficas, nada tiene de extraño que se tienda a verle como a un literato más bien que como a un grave filósofo. Hasta se ha dicho a veces, aunque sin razón, que todas sus ideas filosóficas las toma de otros pensadores, especialmente de algunos alemanes. Y su prolongado “flirtear” con el marxismo, que culmina en su intento de combinarlo con el existencialismo, quizás haya contribuido a aumentar esta impresión. Pero aunque tal vez a Sartre le sobrestimaran como filósofo sus fervientes admiradores de antaño, también cabe que se le infraestime. El hecho de que sea novelista, dramaturgo y polémico defensor de causas políticas sociales no quiere decir que no sea, al mismo tiempo, un pensador serio y capaz. Podrá habersele visto escribir en los cafés parisinos, pero esto no quita que sea, como lo es ciertamente, un hombre inteligentísimo, ni que su filosofía tenga importancia, por más que ya no esté tan de moda entre los franceses como lo estuvo hace algún tiempo. El que aquí nos concierne es el Sartre filósofo, no el dramaturgo ni el novelista.

Jean-Paul Sartre nació en París en 1905.^{2,3} Hizo sus estudios superiores en la Escuela Normal, de 1924 a 1928. Tras obtener la *agrégation* de filosofía enseñó filosofía en liceos en Le Havre, Laon y por último en París. De 1933 a 1935 siguió cursos de especialización primero en Berlín y después en la Universidad de Friburgo, terminados los cuales pasó a enseñar en el Lycée Condorcet de París. En 1939 se incorporó al ejército francés y en 1940 fue hecho prisionero. Liberado en 1941, volvió a enseñar filosofía y participó también activamente en el movimiento de la Resistencia. Sartre no ha ocupado nunca una cátedra universitaria.

A escribir había empezado ya antes de la guerra. En 1936 publicó un ensayo sobre el ego⁴ y una obra sobre la imaginación,⁵ y en 1938 su famosa novela *La náusea*.⁵ En 1939 dio a las prensas una obra sobre las emociones, *Esquisse d'une théorie des émotions*,⁶ y varios relatos recogidos bajo el título de *Le mur*.¹ Durante la guerra, en 1940, publicó Sartre un segundo libro sobre la imaginación, *L'imaginaire: psychologue phénoménologique de l'imagination* (*Lo imaginario: psicología fenomenológica de la*

2 *Les mots* (*Las palabras*), obra en la que recuerda su infancia, la publicó Sartre en 1964. (Hay trad. inglesa, *Words*, por I. Clephane, Londres, 1965). Las memorias de Simone de Beauvoir contienen otros materiales biográficos.

3 *La transcendance de l'égo: esquisse d'une description phénoménologique*. Trad. inglesa, por F. Williams y R. Kirkpatrick, como *The Transcendence of the Ego* (Nueva York, 1957).

4 *La nausée*. Trad. inglesa, por Robert Baldick, como *Nausea* (Harmondsworth, 1965).

5 *L'imagination. Etude critique*. Trad. inglesa, por F. Williams, como *Imagination: A Psychological Critique* (Ann Arbor, Michigan, 1962).

6 *Esbozo de una teoría de las emociones*. Hay dos traducciones inglesas, una de ellas hecha por P. Mairet con el título *Sketch for a Theory of Emotions* (Londres, 1962).

imaginación),^{7 8 9 10} y su más famoso escrito filosófico: *L'heure et le néant: essai d'une ontologie phénoménologique* (*El ser y la nada: ensayo de una ontología fenomenológica*) apareció en 1943.⁹ Su obra de teatro *Les mouebes* (*Las moscas*)¹⁰ fue representada el mismo año. Los dos primeros volúmenes de su novela *Les ebemins de la liberté* (*Los caminos de la libertad*) vieron la luz en 1945¹¹ como también la conocidísima pieza teatral *HUIS dos*.^{11 12} Otras dos obras escénicas aparecieron en 1946, el año en que publicó Sartre la disertación que mencionamos más arriba¹³ y también sus *Réflexions sur la question juive*.¹⁴

En años subsiguientes ha ido publicando Sartre un número considerable de obras de teatro, y en 1947, 1948, 1949 y 1964 han aparecido unas series de ensayos suyos reunidos bajo el título de *Situations*.¹⁵

Sartre fue uno de los fundadores, en 1945, de la revista *Les temps modernes*, y varios de sus escritos han visto la luz en ella, por ejemplo sus artículos de 1952 sobre el comunismo. Su tentativa de combinar el existencialismo con el marxismo dio por fruto, en 1960, el primer volumen de la *Critique de la raison dialectique* (*Crítica de la razón dialéctica*).^{15 16} Sartre ha publicado también una introducción a las obras de Jean Genet, *Saint Genet: comédien et martyr*.¹⁷

2. En uno de sus ensayos hace notar Sartre que los franceses llevan tres siglos viviendo de la “libertad cartesiana”, es decir, con una idea cartesiana, intelectualista, de la naturaleza de la libertad.¹⁸ Sea lo que fuere de ello, no parece muy exagerado asegurar que la sombra de Descartes se extiende por toda la filosofía francesa, si no en el sentido de que todos los filósofos

7 *El muro*. Una traducción inglesa, por Lloyd Alexander, lleva por título *Intimacy* (Panther Books, Londres, 1949).

8 *The Psychology of the Imaginaron*, trad. inglesa por B. Frechtman (Londres, 1949).

9 *Being and Nothingness*, trad. inglesa por H. Barnes (Nueva York, 1956; Londres, 1957).

10 *The Flies*, trad. inglesa por S. Gilbert, incluida en *Tuto Plays* (Londres, 1946).

11 *A puerta cerrada*. Trad. inglesa, por S. Gilbert, como *In Camera* -, va incluida en *Tuto Plays* (Londres, 1946).

12 Cf. nota 1.

13 *Situaciones*. Algunos de estos ensayos los ha traducido al inglés A. Michelson intitulándolos *Literary and Philosophical Essays* (Londres, 1955).

14 *Réflexiones sobre la cuestión judía*. Hay dos traducciones al inglés; la hecha por E. de Mauny lleva el título de *Portrait of an Anti-Semite* (Londres, 1948).

15 La primera sección de este libro ha sido traducida al inglés por H. Barnes con el título de *Search for a Method* (*En busca de un método*) (Nueva York, 1963; Londres, 1964).

16 Trad. inglesa de B. Frechtman, como *Saint Genet* (Nueva York, 1963).

17 Los dos primeros volúmenes, *L'âge de la raison* y *Le sursis* (*El aplazamiento*) han sido traducidos al inglés por E. Sutton como *The age of Reason* y *The Reprieve* (Londres, 1947). El tercer volumen, *La mort dans Tame* (1949), lo ha traducido G. Hopkins como *Iron in the Soul* (Londres, 1950).

18 *Literary and Philosophical Essays*, p. 169.

franceses hayan de ser cartesianos, sí en el de que en muchos casos su filosofar personal comienza por un proceso de reflexión en el que se toman posiciones a favor o en contra de las ideas del más prominente filósofo francés. Esta clase de influencia se da desde luego en Sartre. Pero también ha sido muy influido por Hegel, Husserl y Heidegger. Y hay que reconocer que no es más discípulo de cualquiera de estos filósofos alemanes que lo que pueda serlo de Descartes o de los sucesores de éste. La influencia de Heidegger, por ejemplo, es bastante clara en *El ser y la nada*, aun cuando Sartre critica aquí a menudo al pensador alemán, y éste, a su vez, no ha querido que se le asocie al existencialismo sartriano. Desde un punto de vista académico,¹⁹ Sartre ha desarrollado su pensamiento, en parte, reflexionando sobre los métodos y las ideas de Descartes, Hegel, Husserl y Heidegger, mientras que, en cambio, el empirismo británico apenas lo tiene en cuenta,²⁰ y el materialismo, al menos en sus versiones no marxistas, no es una filosofía que parezca decirle gran cosa.

La influencia del trasfondo constituido por el cartesianismo y la fenomenología se hace sentir no sólo en el ensayo de Sartre de 1936 sobre el ego, sino también en sus obras sobre la imaginación y la emoción, así como en la atención que presta a la conciencia en la introducción a *El ser y la nada*. Al mismo tiempo, Sartre pone en claro las diferencias entre su posición y las de Descartes y Husserl. Para Sartre el dato básico es lo que llama él la conciencia prerreflexiva, el mero percatarnos, por ejemplo, de esta mesa, ese libro o aquel árbol. Descartes, en su *Cogito, ergo sum*, no comienza con la conciencia prerreflexiva sino con la conciencia reflexiva, que expresa un acto por el que el yo se constituye como objeto. Y así se enreda en el problema de cómo pasar de ese yo autoencerrado, objeto de la conciencia, a una legítima afirmación de la existencia de objetos externos y de otros yos, de otras personas. Este problema no se plantea si vamos, más allá de la conciencia reflexiva, a la conciencia prerreflexiva, la cual es “trascendente”, en el sentido de que pone su objeto como trascendiéndola, como aquello hacia lo que ella apunta.²¹ “Toda conciencia, según lo ha mostrado Husserl, es

19 Esto es, como contradistinto de su propia experiencia y de sus reflexiones personales sobre la vida y el mundo.

20 En *El ser y la nada* hay alguna discusión del *esse est percipi* de Berkeley, y Hume es mencionado dos veces. Los filósofos cuyos nombres aparecen con mayor frecuencia son Descartes, Hegel, Heidegger, Husserl, Kant y Spinoza. En *Lo imaginario* cita Sartre a Hume al hablar de las ideas como imágenes, pero sólo para descañar su teoría como ilusoria. Véase *L'imaginaire*, p. 17 (trad. inglesa, pp. 12-13).

21 Es obvio que, en este contexto, las palabras “trascendencia” y “trascendente” no se han de entender como si se refirieran a algo que trascendiese al mundo o rebasase los límites de la experiencia humana. Decir que la conciencia es trascendente equivale a decir que se limita a captar objetos puramente

conciencia *de* algo. Esto significa que no hay conciencia que no sea la *posición* de un objeto trascendente, o, si se prefiere, que la conciencia no tiene ningún ‘contenido’.”²² Supóngase, por ejemplo, que soy consciente de esta mesa. La mesa no está *en* mi conciencia como un contenido. Y al “intencionarla” yo la pongo como trascendente y no como inmanente a mi conciencia. Por lo tanto, el recurso de Husserl de meter entre paréntesis la existencia y tratar todos los objetos de la conciencia como puramente inmanentes a ella, suspendiendo por principio cualquier juicio acerca de su referencia objetiva, es, en este caso, desaconsejable. En cuanto concierne a la percepción, el objeto de la conciencia se pone como trascendente y como existente. Al percibir yo esta mesa, es la mesa misma, y no una representación mental de ella, el objeto del acto intencional; y es puesta como existiendo. Sartre, pues, sigue a Heidegger en el rechazar la pretensión de Husserl de que la *epokhé* o puesta entre paréntesis de la existencia es esencial para la fenomenología.²³

Sartre no quiere decir, ni mucho menos, que nunca nos equivocamos acerca de la naturaleza del objeto. Supóngase, por ejemplo, que a la media luz del crepúsculo creo ver a un hombre en el bosque donde en realidad sólo hay el tronco de un árbol. Es evidente que he cometido un error. Pero éste no consiste en que haya confundido yo una cosa real, cual es el tronco de un árbol, con un contenido mental, con la representación psíquica de un hombre, que fuese el contenido de la conciencia. Yo percibí un objeto, poniéndolo como trascendente; pero entendí mal o interpreté mal su naturaleza. Es decir, hice un juicio erróneo sobre un objeto real.

¿Qué ocurre entonces con las imágenes y la imaginación? La imaginación es una forma de la conciencia, es intencional. Tiene sus propias características: “Toda conciencia pone su objeto, pero cada una hace esto a su propio modo”.²⁴ La percepción pone su objeto como existente; pero la conciencia imaginante, expresión de la libertad de la mente, puede funcionar de varias maneras. Por ejemplo, puede poner su objeto como no-existente. Sin embargo, lo que más le interesa a Sartre defender es que, así como la percepción “intenciona” un objeto puesto como trascendente y no un contenido mental que haga las veces del objeto extramental, así también la conciencia imaginante “intenciona” un objeto que no es la imagen en cuanto tal imagen. Naturalmente que uno puede reflexionar sobre la conciencia

inmanentes, ideas subjetivas o copias de las cosas externas.

22 *L'être et le néant*, p. 17 (trad. inglesa, p. II).

23 Su enfoque le llevaría eventualmente a Husserl a desarrollar una filosofía idealista.

24 *L'imaginaire*, p. 24 (trad. inglesa, p. 20).

imaginante directa y decir, sin cuidarse de que sea o no apropiado: “Tengo una imagen”. Pero en la misma conciencia imaginante directa no es la imagen el objeto intencional, sino una relación entre la conciencia y su objeto. Como más fácilmente se entiende lo que Sartre quiere decir es suponiendo el caso de que a un amigo mío, llamémosle Pedro, me lo imagine presente cuando en realidad está ausente. El objeto de mi conciencia es Pedro mismo, el Pedro real; pero yo me lo imagino como presente, siendo mi imagen o representación de él tan sólo un medio de relacionarme yo mismo ahora con Pedro o de hacérmelo presente. Claro está que la reflexión puede distinguir entre la imagen y la realidad; pero la actual conciencia imaginante directa intenciona o tiene por objeto suyo a Pedro mismo. Es “la conciencia imaginativa de Pedro”.²⁵ Cabe objetar que una interpretación así resulta bien en casos como el de este ejemplo, pero es difícilmente aplicable a otros en los que la conciencia imaginante crea libremente un irreal anti-mundo o, como dice Sartre, objetos fantásticos que representan un escape del mundo real, una negación de éste.²⁶ En tales casos la conciencia ¿no intenciona la imagen o las imágenes? Para Sartre es en todo caso la conciencia reflexiva la que, mediante la reflexión, constituye la imagen como tal. Para la conciencia imaginante actual la imagen es el modo de poner ella como no existente un objeto irreal. La conciencia imaginante no pone la imagen como imagen (esto lo hace la reflexión); la conciencia imaginante pone objetos irreales. Sartre está dispuesto a decir que este “mundo” irreal existe “como irreal, como inactivo”;²⁷ ahora bien, lo que se pone como inexistente es obvio que “existe” sólo en tanto que puesto. Si examinamos una obra de ficción, vemos que su irreal mundo “existe” sólo por, y en, el acto del ponerlo; pero en la conciencia actual o directa la atención se dirige a ese mundo, a los dichos y hechos de las personas imaginadas, no a las imágenes en cuanto imágenes, es decir, en cuanto entidades psíquicas o de la mente.²⁸

En su libro sobre las emociones insiste Sartre en la intencionalidad de la conciencia emocional o emotiva. “La conciencia emocional es primeramente conciencia *del mundo*.”²⁹ Como la conciencia imaginante, tiene también sus propias características. Por ejemplo, el modo emotivo de aprehender el mundo es “una transformación del mundo”,³⁰ la sustitución, aunque no desde luego una sustitución efectiva, del mundo de la causalidad determinista por un mundo mágico. Pero es siempre intencional. El hombre que tiene miedo lo tiene *de* algo o *de* alguien. Otros tal vez piensen que no hay ningún fundamento objetivo para su miedo. Y acaso ese mismo hombre, reflexionando después, diga que “al fin y al cabo, no había nada de qué tener

25 Ibid., p. 17 (trad. inglesa, p. 14).

miedo”. Pero, si sintió auténtico miedo, su conciencia afectiva o emotiva directa aprehendió ciertamente a alguien o algo, aun cuando vagamente concebido. “La emoción es una determinada manera de aprehender el mundo”;³¹ y el que a las cosas y a las personas se les pueda revestir con cualidades que no poseen, o el que atribuyamos una significación maligna a la expresión o a las palabras o acciones de una persona, no altera este hecho. La proyección de significancia emotiva sobre una cosa o sobre una persona implica claramente el intencionalizar esa cosa o esa persona como objeto de conciencia. En *L’imaginaire* recalca Sartre este punto básico. Sentir odio a Pablo es “la conciencia de Pablo como odio”;³² no es conciencia del odio, pues esto pertenece a la conciencia reflexiva. El tema de la emoción se trata también en varias secciones de *El ser y la nada*.

Hemos visto que Sartre insiste en distinguir entre la conciencia prerreflexiva y la conciencia reflexiva. Amar a Pedro, por ejemplo, no es el mismo acto que pensar que amo a Pedro. En el primer caso el objeto intencional es el mismo Pedro, mientras que en el segundo el objeto intencional es yo-amando-a-Pedro. Plántese, pues, la cuestión de si Sartre confina o no la autoconciencia al nivel de la reflexión, de suerte que, en el supuesto afirmativo, considere que la conciencia prerreflexiva o directa no va acompañada de autoconciencia. Para responder a esta cuestión podemos volver al ensayo de 1936 sobre la trascendencia del ego.

En este ensayo afirma Sartre que “el modo de existencia de la conciencia es ser consciente de sí misma”.⁵⁵ Y, si tomamos esta afirmación tal como suena, parece seguirse que la autoconciencia pertenece a la conciencia prerreflexiva. Pero Sartre añade inmediatamente que la conciencia es conciencia de sí en tanto en cuanto es conciencia de un objeto trascendente. En el caso de la conciencia prerreflexiva esto quiere decir que mi conciencia de, por ejemplo, una mesa va inseparablemente acompañada de la conciencia de sí (es y tiene que ser, por así decirlo, conciencia consciente), pero la “autoconciencia” que es un rasgo esencial de la conciencia prerreflexiva es, en la jerga de Sartre, no-posicional o no-tética respecto al yo. Quizás otro ejemplo aporte más claridad: Supongamos que estoy absorto en la contemplación de una esplendorosa puesta de sol. Mi conciencia está enteramente dirigida hacia el objeto intencional; en esta conciencia no hay cabida alguna para el ego, para mi yo. En el sentido ordinario del término no hay, pues, autoconciencia, ya que el ego no es puesto como objeto. El ponerse del ego acaece al nivel de la reflexión. Al nivel de la conciencia prerreflexiva sólo se pone como objeto la puesta del sol. Cuando convierto la conciencia de la puesta del sol en objeto intencional,

entonces es puesto el ego. O sea, entonces surge “mi yo” como objeto para la conciencia (reflexiva).

Así pues, para la fenomenología el dato básico es, según Sartre, la conciencia prerreflexiva, en la que no aparece el ego de la conciencia reflexiva. Pero, naturalmente, no podemos pensar o hablar de la conciencia prerreflexiva sin objetivarla, sin convertirla en un objeto intencional. Y en esta conciencia reflexiva el yo y el mundo son puestos como correlativos el uno al otro. El ego es ese “yo mismo”, que se pone como la unidad a la que se atribuyen todos mis estados de conciencia, mi experiencia y mis acciones y también como el sujeto de la conciencia, como en “yo mismo imaginando a Pedro” o “yo mismo amando a María”. El mundo es puesto como la unidad ideal de todos los objetos de la conciencia. Queda excluido o suprimido el yo trascendental de Husserl; y Sartre piensa que así puede él evitar el incurrir, como Husserl, en idealismo.⁵⁴ Este planteamiento le permite también evitar el problema que es para Descartes el tener que probar la existencia del mundo externo. Para la conciencia reflexiva el yo y el mundo surgen en correlación, como el sujeto en relación a su objeto trascendente. Aislar al sujeto y tratarlo como si fuese un dato aparte es cometer un error. No hemos de inferir el mundo a partir del yo, ni tampoco el yo a partir del mundo: los dos se dan juntos, en correlación.

Todo esto quizá parezca muy ajeno a cuanto solemos asociar con el existencialismo. Pero a Sartre le proporciona una base realista: el yo en relación a su objeto trascendente. Por otro lado, aunque el yo no es creado por su objeto, como tampoco el objeto es creado por el yo (pues los dos se ponen a la vez en correlación), el yo es algo derivado, que sólo le consta a la conciencia reflexiva, o sea, a la conciencia que reflexiona sobre la conciencia prerreflexiva. El yo emerge o es hecho aparecer, sacándole del trasfondo de la conciencia inmediata o directa, como un polo de la conciencia. Así se abre camino Sartre para analizar el yo como algo derivado y fugaz. Más aún, poniéndose el yo como el punto unificador y la fuente de todas las experiencias propias, de todos los estados y acciones del hombre, le es posible a éste tratar de ocultarse a sí mismo la ilimitada libertad o espontaneidad de la conciencia y refugiarse en la idea de un yo estable que asegure una regularidad de la conducta. Temeroso de la libertad sin límites, el hombre procurará eludir su responsabilidad atribuyendo sus acciones a la determinante causalidad del pasado precipitada, por así decirlo, en el ego. Y, al hacerlo así, procede “de mala fe”, tema en el que a Sartre le gusta insistir.

Donde mejor pueden examinarse estas ideas es en el contexto del análisis que hace Sartre del sujeto autoconsciente y del ser en *El ser y la*

nada. Un análisis ciertamente complicado. Pero, ya que a Sartre se le conoce tanto como dramaturgo y novelista, conviene aclarar que como filósofo es serio y sistemático y no un simple aficionado. Sin que esto signifique tampoco que haya creado un sistema como el de Spinoza, con la matemática por modelo. La filosofía existencialista sartriana puede verse como el desarrollo sistemático de unas cuantas ideas básicas de su autor. No es, ciertamente, una mera yuxtaposición de apuntes impresionistas.

3. Como queda dicho, la conciencia es, según Sartre, conciencia *de* algo, de algo distinto de sí misma y, en este sentido, trascendente. El objeto trascendente aparece a, o para, la conciencia, y, así, puede ser descrito como fenómeno. Pero sería equivocado interpretar esta descripción como si significara que el objeto fenoménico es la apariencia de una subyacente realidad o esencia que no aparece. La mesa de la que ahora soy yo consciente o me percató mientras estoy sentado ante ella no es la apariencia de un oculto noúmenon o de una realidad distinta de ella. “El ser fenoménico se manifiesta él mismo, manifiesta su esencia tanto como su existencia.”³⁵ Por otra parte, es obvio que la mesa es más que lo²⁶ que aparece ante mí aquí y ahora en un determinado acto de percatación o conciencia. Pues bien, si no hay tal cosa como una realidad oculta o inaparente de la que la mesa fenoménica sea la apariencia, y si al mismo tiempo no puede identificarse simplemente la mesa con una apariencia o manifestación individual, habrá de identificársela con la serie de sus manifestaciones. Pero a la serie de sus posibles manifestaciones o apariencias no podemos nosotros asignarle un número finito. Dicho de otro modo, aun cuando rechazamos el dualismo de apariencia y realidad e identifiquemos una cosa con la totalidad de sus apariencias, no podemos contentarnos con declarar, con Berkeley, que ser es ser percibido. “El ser de lo que *aparece* no existe *sólo* en tanto en cuanto que aparece”.⁵⁶ Rebase el conocimiento que nosotros tenemos de él y es, por ende, transfenoménico. Y así, según Sartre, queda abierto el camino para inquirir por el ser transfenoménico del fenómeno.

Si preguntamos qué es en sí mismo el ser, tal como se revela a la conciencia, la respuesta de Sartre nos trae a las mentes la filosofía de Parménides: “El ser es. El ser es en sí. El ser es lo que es”. El ser es opaco, macizo: es simplemente. Como fundamento del existente, no puede ser negado. Estas observaciones, en sí mismas, quizá resulten un poco desconcertantes. Consideremos, en cambio, una mesa: está ahí, aparte de las demás cosas, como mesa que es y no como otra cosa alguna, como apta para

tal fin y no para tal otro, y así sucesivamente. Pero a la conciencia se le aparece como una siesa precisamente porque los seres humanos le dan un significado, un sentido, la intencionan de un determinado modo. Es decir, la conciencia hace que eso aparezca como una mesa. Si decido colocar sobre ella mis libros y papeles o poner sobre ella comida, es obvio que aparece ante todo como una mesa, un instrumento para cumplir ciertos fines. En otras circunstancias podría aparecerse a la conciencia (o, más bien, ser hecha aparecer por la conciencia) ante todo como madera para el fuego,, o como parapeto u objeto sólido apto para taparme con él y defenderme de un ataque, o como objeto bello o feo. Tiene un determinado sentido o significado en su relación a la conciencia. De lo cual no se sigue, empero, que la conciencia cree el objeto. Éste, indudablemente, es o existe. Y es lo que es. Pero adquiere un significado instrumental, que viene a constituirlo como desde su trasfondo en tal cosa y no en tal otra, solamente en relación a la conciencia. En general, el mundo, considerado como un sistema de cosas interrelacionadas con significación instrumental, es hecho aparecer por y para la conciencia. En su teoría del conferir sentido a las cosas en términos de perspectivas y fines, Sartre se inspira en Martin Heidegger. Y al desarrollar su teoría acerca de cómo se hace esto cuestiona la dialéctica hegeliana del ser y del no-ser. Para Sartre el ser-en-sí es lógicamente anterior al no-ser y no se le puede identificar con éste; pero la mesa, por ejemplo, es constituida como mesa mediante una negación. Es una mesa y no cualquier otra cosa. Toda diferenciación dentro del ser es debida a la conciencia, que hace que algo aparezca diferenciándolo de su trasfondo y, en este sentido, negando el trasfondo. Y lo mismo se diga de las relaciones espaciales y temporales: una cosa aparece como “cercana” o “lejana” respecto a una conciencia que compara y relaciona. Parecidamente, es para la conciencia para la que este evento aparece como ocurriendo “después de” aquel otro evento. Asimismo, la distinción aristotélica entre potencia y acto sólo se produce por y para la conciencia. Es en relación a la conciencia, por ejemplo, el que la mesa sea potencialmente madera para el fuego. Aparte de la conciencia, no es más que lo que es.

En fin, para la conciencia aparece el mundo como un sistema inteligible de cosas distintas e interrelacionadas. Si abstraemos todo lo que es debido a la actividad de la conciencia en el hacer que aparezca el mundo, nos queda sólo el ser- en-sí (*il'en-soi*, lo en sí), opaco, macizo, indiferenciado, el nebuloso trasfondo, por así decirlo, fuera del cual es hecho aparecer el mundo. Ese ser-en-sí, nos asegura Sartre, última y simplemente es. “Sin

razón, sin causa y sin necesidad”: es.²⁷ De lo cual no se sigue que el ser sea causa de sí mismo (*causa sui*). Pues ésta es una noción sin sentido. El ser simplemente es. Y así el ser es gratuito o “de más” (*de trop*), como dice Sartre en su novela *La náusea*.²⁸ En esta obra Roquentin, sentado en el jardín público de Bounville, tiene la impresión de que es totalmente gratuito o superfluo el ser de las cosas que le rodean y el suyo mismo: que no hay razón ninguna para su ser. “Existir es simplemente *estar ahí*”. En sí mismo el ser es contingente, y esta contingencia no es un “aspecto externo”, en el sentido de que se la pueda pasar por alto explicándola por referencia a un ser necesario. El ser no es derivable ni reducible. Simplemente es. La contingencia es “el absoluto mismo y, por lo tanto, perfectamente gratuito”.²⁹ “Increado, sin razón de ser, sin relación a ningún otro ser, el ser-en-sí es gratuito por toda la eternidad”.³⁰

Desde luego que está bastante claro que hay distintos puntos de vista y que las cosas pueden parecerles diferentes a las diversas personas. Y cabe que hagamos con algún sentido la afirmación de que es la conciencia la que hace que las cosas aparezcan de determinados modos o bajo ciertos aspeaos. Para el montañero o para el que quiera serlo la montaña aparece como poseedora de ciertas características, mientras que para cualquier otro individuo que no tenga la intención o no esté tratando ya de escalarla sino que la esté contemplando estéticamente desde lejos esa misma montaña presentará, sin duda, otras características. Y si uno desea decir que cada conciencia hace que el objeto aparezca de cierto modo o con determinados aspeaos a base de negar otros aspeaos o de relegarlos a un impreciso trasfondo, esta forma de hablar resulta comprensible, aunque un tanto rebuscada. Asimismo, en la medida en que los seres humanos tienen intereses y propósitos comunes, las cosas aparecen a sus ojos de maneras similares. No es absurdo decir que los seres humanos conferimos significados a las cosas, especialmente si el significado es instrumental. Pero Sartre lleva este pensamiento más allá del límite hasta el que mucha gente estaría dispuesta a acompañarle. Por ejemplo, ya hemos hecho notar que, en su opinión, las distinciones entre cosas son debidas a la conciencia, puesto que son debidas al aao de distinguir (a la negación, dicho en terminología sartriana, al aao de negar que esto sea aquello). Evidentemente en un sentido esto es cierto: en el de que sin conciencia no se puede distinguir. Pero, al

27 Ibid., p. 713 (trad. inglesa, p. 619).

28 *El ser y la nada* presenta en forma sistemática el punto de vista del que es expresión *La náusea*.

29 Ibid., p. 171.

30 *L'etre et le néant*, p. 34 (trad. inglesa, p. LXVI).

mismo tiempo, serían seguramente mayoría quienes estarían dispuestos a sostener que nuestra mente no tiene por qué señalar forzosamente distinciones en lo que carezca de ellas, y puede, en cambio, reconocer las distinciones que sean objetivas. Y si Sartre no está de acuerdo en esto, resulta difícil evitar la impresión de que si él procura estirar la línea de su pensamiento cuanto le sea posible con tal de no incurrir en lo que él mismo suele tachar de idealismo, procede así para presentar el ser-en-sí del modo como lo presenta. No es que vayamos a negar que pueda darse efectivamente el tipo de impresión o experiencia que figura tener Roquentin en los jardines de Bouville. Pero de ello no se sigue, ni mucho menos, que Sartre pueda sacar legítimamente, de una impresión como esa, las conclusiones ontológicas que de hecho saca. Ciertamente que en *El ser y la nada* arguye que el preguntar por qué hay ser es un preguntar sin sentido, pues presupone ya el ser.⁴⁵ Pero al decir esto es obvio que no puede estarse refiriendo a los seres, puesto que antes había dicho que es la conciencia la que hace que los seres aparezcan como tales, como distintos. Presumiblemente lo que quiere decir es que carece de sentido el preguntar por qué hay ser, puesto que el ser, el existir, ha declarado él que está *de trop*: “de más”. Podría haber suscitado dificultades respecto a las presuposiciones que implica el uso de la palabra “por qué”. Pero lo que en realidad hace es desaprobar la pregunta de “por qué hay ser” achacando que ya presupone el ser. Y no se ve nada claro cómo pueda desaprobarse con tal fundamento la pregunta, a menos que el ser en cuestión se entienda en el sentido del ser transfenomenal y último, es decir, como el Absoluto. Lo cierto es que Sartre arguye contra otras doctrinas. Más adelante diremos algo sobre su crítica del teísmo. Pero su propia postura parece ser el resultado de un pensar aparte o abstraer de todo en el objeto que él considera que es debido a la conciencia y después declarar que el resto es el Absoluto, *l'en-soi* opaco y, en sí mismo, ininteligible.

4. El concepto del “en-sí” (*l'en-soi*) es uno de los dos conceptos clave de *El ser y la nada*. El otro concepto clave es el de la conciencia, “el para-sí” (*le pour-soi*). Y no tiene por qué sorprender que la mayor parte de la obra esté dedicada a este segundo tema. Porque si el ser-en-sí es opaco, macizo, idéntico a sí mismo, obviamente poco es lo que acerca de él puede decirse. Además, como existencialista, Sartre se interesa ante todo por el hombre o, según prefiere expresarlo, por la realidad humana. Insiste en la libertad humana, que es esencial para su filosofía; y su teoría de la libertad está basada en su anátesis del para-sí.

Una vez más, toda conciencia es conciencia *de* algo. ¿De qué? Del ser tal como éste aparece. Por lo tanto, parece seguirse que la conciencia ha

de ser distinta del ser, es decir no-ser, y que ha de surgir mediante una negación o anulación del ser-en-sí. Sartre es explícito a este respecto. El ser-en-sí es denso, macizo, pleno. El en-sí no alberga a la nada. La conciencia es aquello por lo que se introduce la negación, anulación o “neantización”. Por su naturaleza misma la conciencia entraña o es distanciamiento o separación respecto al ser, aunque si se pregunta qué es lo que la separa del ser, la respuesta no puede ser otra que “nada”. Pues no hay ninguna entidad que intervenga para separarla. La conciencia es de suyo no-ser, y su actividad, según Sartre, es un proceso de nihilización, de “neantización”. Cuando yo me percató de este trozo de papel, me distancio del mismo, niego que yo sea el papel; y hago que el papel aparezca, que se destaque de su trasfondo, negando que sea cualquier otra cosa, anulando, nihilizando los demás fenómenos. “El ser por el que la nada se introduce en el mundo es un ser en el que, en su propia entidad, se cuestiona la nada de su ser: *ti ser por el que la nada entra en el mundo ha de ser su propia nada.*”³¹ ³² “El hombre es el ser por el que la nada viene al mundo.”⁴¹

Evidentemente el lenguaje empleado por Sartre se presta a muchas objeciones. Dice Sartre que la conciencia es su propia nada; pero también se refiere a la conciencia como a un ser que es en verdad existente, puesto que la describe como ejerciendo la actividad a ella atribuida. No se hace muy difícil comprender qué quiere decir Sartre al asignar a la conciencia un proceso de nihilización. Si en una galería fijo mi atención en un determinado cuadro, releo los demás a un impreciso trasfondo. Pero con el mismo o mayor derecho podría recalcarse la actividad positiva que implica el acto intencional.³³ En cambio, si supongo que el ser es en sí lo que Sartre dice que es, y si al ser se le hace aparecer como el objeto de la conciencia, entonces puede que la conciencia del ser haya de entrañar la distanciaci3n o separaci3n de que 3l habla, y en este sentido implique el no- ser. Si ponemos objeciones al lenguaje, y bien podemos pon3rselas, har3amos mejor examinando las premisas que conducen a su empleo.

¿C3mo surge la conciencia? Cuesta trabajo entender c3mo el ser-en-s3, suponiendo que sea seg3n Sartre lo describe, pueda dar origen a cosa alguna, ni siquiera a su propia negaci3n. E igualmente dif3cil se hace, si no m3s, comprender c3mo pueda la conciencia autooriginarse, cual *causa sui*. En cuanto al yo-sujeto, 3ste surge, como hemos visto, no al nivel de la

31 Ibid., p. 59 (trad. inglesa, p. 23).

32 Ibid., p. 60 (trad. inglesa, p. 24).

33 La llamada “nihilizaci3n” es, en s3 misma, naturalmente una acci3n o actividad positiva. Pero aqu3 me estoy refiriendo al hecho mismo del enfocar la atenci3n.

conciencia prerreflexiva sino al de la conciencia reflexiva. Viene al ser mediante la reflexión de la conciencia sobre sí misma, y es hecho aparecer así como objeto. En este caso no hay ningún yo trascendental que pueda dar origen a la conciencia. Pero es un hecho indudable que la conciencia ha surgido. Y Sartre la presenta figuradamente como surgiendo a través de una fisura o grieta que se produce en el ser, de un rompimiento cuyo resultado es la distanciación esencial a la conciencia.

Me parece a mí que en realidad no es nada clara la explicación del origen de la conciencia que nos ofrece Sartre. Sin embargo, admitiendo que surja al producirse una fisura o un hueco en el ser-en-sí, habrá de salir de un modo u otro fuera del ser, aunque sea mediante un proceso de negación, y será, por tanto, algo derivado. Según hemos visto, Sartre excluye la cuestión de “¿por qué hay ser?” Pero en cambio pregunta “¿por qué hay conciencia?” Ciertamente que relega las hipótesis explicativas a la esfera de la “metafísica” y dice que la “ontología” fenomenológica no puede responder a esta cuestión. Pero se aventura a sugerir que “*todo ocurre como si* el en-sí, en un proyecto de fundarse, se transformara en el para-sí”.³⁴ Cómo pueda tener el en-sí tal proyecto, no queda muy claro. Pero la imagen es la del Absoluto, ser-en-sí, sufriendo un proceso o realizando un acto de autodesgarramiento por el que se origina la conciencia. Es como si el ser-en-sí tratara de tomar la forma de conciencia sin dejar de seguir siendo en-sí. Mas esta aspiración no puede ser nunca satisfecha. Porque la conciencia existe sólo mediante una continua separación o distanciación del ser, una continua secreción de la nada que la separa de su objeto. El ser-en-sí y la conciencia no pueden estar unidos en uno. Sólo pueden unirse por el recaer del para-sí en el en-sí y su dejar de ser para-sí. La conciencia solamente existe por un proceso de negación o “neantización”. Es una relación al ser, pero es distinta del ser. Surgiendo del ser-en-sí por un proceso de autodesgarramiento en el ser, hace que aparezcan los seres (un mundo).

5. El ser-en-sí, macizo, opaco y sin conciencia, obviamente no es libre. En cambio, el para-sí, como separado del ser (aunque por la nada), no puede ser determinado por el ser: se escapa de la determinación del ser-en-sí y es esencialmente libre. La libertad, según Sartre, no es una propiedad de la naturaleza o esencia humana. Pertenece a la estructura del ser consciente. “Lo que llamamos libertad es, pues, imposible distinguirlo del *ser* de la ‘realidad humana’.”³⁵ Es que, en contraste con los demás entes, el hombre primero existe y después hace su esencia. “La libertad humana precede a la

34 *L'etre et le néant*, p. 715 (trad. inglesa, p. 621).

35 *Ibid.*, p. 61 (trad. inglesa, p. 25).

esencia del hombre y la hace posible.”^{36 37} He aquí, nos dice Sartre, la creencia común a todos los existencialistas: que “la existencia precede a la esencia”. El hombre es el no-ya-hecho. Él se hace a sí mismo. Su carrera no está predeterminada: no avanza, por decirlo así, por un par de raíles de los que no pueda salirse. Él se hace a sí mismo, no desde luego en el sentido de que se cree a sí mismo de la nada, sino en el de que lo que llegue a ser depende de sí, de su propia elección.

No hace falta sostener una teoría de esencias ocultas, aparte o dentro de las cosas, para encontrarle dificultades a esta concepción de que la existencia del hombre precede a su esencia. En su conferencia sobre el existencialismo y el humanismo expone Sartre que, en su opinión, no hay ningún Dios que cree al hombre ateniéndose a una idea de la naturaleza humana, de suerte que cada ser humano sea un espécimen de la esencia humana. Muy bien, es obvio que todos los ateos estarían de acuerdo en esto. Pero lo que aquí nos atañe es el hombre mismo, y no si fue o no fue creado por Dios. Prescindiendo en absoluto de la relación del hombre con Dios, Sartre mantiene que en el hombre la existencia precede a la esencia. ¿Qué existe, pues, en el primer instante? Presumiblemente la respuesta será que una realidad capaz de hacerse a sí misma, de definir su propia esencia. Ahora bien, esa “realidad” ¿no tiene otras características que la libertad? El que haya o no una naturaleza o esencia humana que sea fija, inmutable, estática, no plástica, es otra cuestión. Pero eso de suponer que no haya naturaleza humana en algún sentido, distinguible al menos de las naturalezas de los leones o de las rosas, resulta muy difícil. Hasta tomando a la letra lo que dice Sartre está claro que los seres humanos tienen una cierta esencia o naturaleza común, a saber, que son los seres que llegarán a ser lo que ellos mismos se hagan. A fin de cuentas, Sartre puede hablar de la “realidad humana” o de los seres humanos con el convencimiento de que la gente sabrá de qué está hablando. Ahora que, en realidad, no es preciso que nos molestemos mucho en tomar en un sentido literal las declaraciones de Sartre, pues está bastante claro que lo que él propugna por encima de todo es que el hombre es enteramente libre, que sus acciones resultan todas ellas de su libre elección y que lo que llega a ser depende íntegramente de sí mismo.

En seguida se echa de ver cuán inverosímil es esto. Sartre no está, naturalmente, hablando de actos reflejos, pues a éstos no se los puede contar como acciones humanas en el sentido propio. Pero aun cuando restrinjamos nuestra atención a actos que puedan atribuirse al para-sí, a la conciencia, la

36 Ibid., p. 61 (trad. inglesa, p. 25).

37 *L'existentialisme est un humanisme*, p. 17 (trad. inglesa, Mairret, p. 26).

pretensión de que somos total o absolutamente libres parecerá, sin duda, del todo incompatible con los hechos. Aunque no recurramos para nada a la teoría determinista, cabe que aseguremos que nuestra libertad está limitada por toda clase de factores internos y externos. ¿O es que no es limitante, ya que no determinante, la influencia de los factores fisiológicos y psicológicos, del medio ambiente, de la crianza, de la educación y de una presión social que es ejercida de continuo y por doquier sin que lo advirtamos reflexivamente? Y aunque rechazemos el determinismo y admitamos la libertad, ¿no hemos de reconocer que las personas tienden a actuar de acuerdo con sus caracteres y que a menudo creemos poder predecir cómo actuarán o reaccionarán en determinadas circunstancias? Verdad es que a veces actúa la gente de maneras inesperadas. Pero entonces ¿no tendemos a sacar la conclusión de que a esos que así actúan no les conocíamos en realidad tan bien como pensábamos, y que de haberlos conocido mejor habríamos hecho predicciones más certeras? La tesis de que el ser humano es total o absolutamente libre está, sin duda alguna, en desacuerdo con los hechos de la experiencia y con nuestros modos ordinarios de hablar y de pensar.

Apenas es menester decir que Sartre conoce muy bien este tipo de objeción y tiene preparada su respuesta. Él concibe al para-sí como proyectando su propia meta ideal y esforzándose por alcanzarla. A la luz de este proyecto algunas cosas aparecen como obstáculos. Pero depende enteramente de mi elección el que aparezcan o como obstáculos que habrán de superarse, como escalones, digamos, en la senda de mi ejercicio de la libertad, o como obstáculos insuperables que obstruyan el camino. Un ejemplo sencillo, por el estilo de los que suele poner el mismo Sartre: Deseo pasar unas vacaciones en el Japón. Pero no tengo el dinero necesario y, por consiguiente, no puedo ir. Mi falta de dinero me parece un obstáculo insuperable tan sólo porque he hecho libremente el proyecto de pasar mis vacaciones en el Japón. Si libremente elijo ir más bien a Brighton, viaje para el cual sí que tengo el dinero que cuesta, mi situación financiera no me parece ya en absoluto un obstáculo, o por lo menos no uno insuperable. De otra manera: Supóngase que tengo fuertes inclinaciones a actuar de modos que son incompatibles con el ideal que he proyectado para mí y mi conducta. Soy yo mismo quien hace que estas inclinaciones aparezcan de tal o tal modo. Ellas en sí mismas constituyen un tipo de en-sí, un dato, el sentido o la importancia del cual son constituidos por mí mismo. Si me abandono completamente a ellas, es porque he elegido el considerarlas obstáculos insuperables. Y esta elección manifiesta, a su vez, que mi proyecto real, mi

ideal efectivamente operativo, no es lo que yo, engañándome a mí mismo, me decía que era. El ideal realmente operativo de un hombre se revela en sus acciones. Ya puede protestar Garcin, en la obra de teatro *Huís dos (A puerta cerrada)*, que él no fue en realidad un cobarde. Como dice Inez, es aquello que uno hace lo que revela lo que uno es, lo que uno ha elegido ser. En opinión de Sartre, el ser “vencido” por una pasión o por una emoción como el miedo, es simplemente un modo de elegir, aunque es obvio que se trata de una forma relativamente irreflexiva de reaccionar a unos estímulos determinados. Algo así puede decirse, por ejemplo, de la influencia del medio ambiente. Es la conciencia misma la que confiere sentido al entorno: a uno le parece una oportunidad, mientras que a otro viene a serle como un sumidero que le arrebatara y le traga. En ambos casos no es sino el hombre el que hace que su alrededor, su entorno, se le aparezca de un cierto modo.

Por descontado que Sartre no es ciego al hecho de que con frecuencia somos incapaces de alterar los factores externos, en el sentido de cambiarlos físicamente o de alejarse uno mismo de ellos. Prácticamente hablando, tal vez no pueda yo cambiar de sitio o no pueda alterar mi situación ambiental. Y aun en el caso de que pueda hacerlo en teoría y quizá también en la práctica, he de estar necesariamente en algún lugar y rodeado de algún ambiente. Sartre asegura que el significado que estos factores tengan para mí lo elijo yo mismo, aunque no sepa o no quiera reconocerlo. Parecidamente, yo no puedo alterar el pasado en el sentido de conseguir que lo que he hecho no haya sido hecho. Si traicioné a mi patria, este hecho se ha empedernido, por así decirlo, es ya inalterable. Pertenece a mí mismo como *facticidad*, como algo ya hecho. Pero, según vimos, el ser-en-sí no es, para Sartre, temporal. Carece de sentido hablar del ser-en-sí como si incluyese sucesión. La temporalidad es “e/ modo de ser característico del ser-para-sí”.⁵¹ O sea, que el para-sí es un perpetuo huir de lo que fue hacia lo que será, del sí mismo como algo hecho hacia el sí como algo por hacer. En la reflexión esta huida fundamenta los conceptos de pasado, presente (como presente al ser-en-sí) y futuro. Dicho con otras palabras, el yo está más allá de su pasado, que él ha hecho de sí mismo, sobrepasándolo. Si se pregunta qué separa al yo en su huida de sí mismo como ya hecho, la respuesta es: “nada”. Pero decir esto equivale a decir que el yo se niega como hecho y, así, lo sobrepasa y está más allá de ello. El yo como ya hecho recae en la condición de lo en-sí. Y un día, al morir, el para-sí se transforma enteramente en algo ya hecho y puede ser considerado de un modo puramente objetivo, digamos por el psicólogo o por el historiador. Pero mientras existe, el para-sí está por delante de sí como pasado y, por lo tanto, no puede ser determinado por sí

mismo como pasado, como esencia.⁵² Según hemos anotado ya, el yo no puede alterar su pasado, en el sentido de hacer que lo que sucedió no haya sucedido o que las acciones efectuadas no lo hayan sido; pero depende de su propia elección el significado que el yo dé a su pasado. De donde se sigue que toda influencia ejercida por el pasado es ejercida porque se elige que lo sea. Uno no puede ser determinado por su pasado, por uno mismo como ya hecho.

Según Sartre, pues, la libertad pertenece a la estructura misma del para-sí. En este sentido, se está “condenado” a ser libre. No podemos elegir entre ser libres o no: simplemente somos libres por el hecho mismo de que somos conciencias. Pero sí que podemos elegir el tratar de engañarnos a nosotros mismos. El hombre es totalmente libre; no puede menos de elegir y comprometerse de algún modo; y sea cual fuere el modo como se comprometa, idealmente compromete a los demás seres humanos.⁵³ La responsabilidad es enteramente suya. El caer en la cuenta de esta total libertad y responsabilidad va acompañado de “angustia” (*angoisse*), un estado de ánimo afín al de quien hallándose al borde de un precipicio se siente a la vez atraído y repelido por el abismo. El hombre puede, pues, tratar de engañarse adoptando alguna forma de determinismo, cargando la responsabilidad sobre algo ajeno a su propia elección, ya sea Dios, o la herencia, o su formación y ambiente, o cualquier otra cosa. Pero si así lo hace, está en la mala fe. Es decir, la estructura del para-sí es tal que un hombre puede estar en un estado como de conocimiento y desconocimiento simultáneos. Radicalmente tiene conciencia de su libertad; pero puede verse a sí mismo, por ejemplo, como siendo lo que no es él (su pasado), y entonces cubre con un velo o enmascara para sí mismo la total libertad que da origen a la *angustia*, a esa especie de vértigo.⁵⁴

Quizá se saque de esto la impresión de que para Sartre todas las acciones humanas son absolutamente impredecibles, como si en la vida del hombre no hubiese patrón alguno de inteligibilidad. Sin embargo, que de ningún modo es tal cosa lo que él quiere decir se ve por lo que en su conferencia sobre el existencialismo y el humanismo nos refiere de aquel joven que, durante la Segunda Guerra Mundial, le pidió que le aconsejara si debía permanecer en Francia para cuidar a su madre, separada de su padre colaboracionista y cuyo otro hijo había sido muerto en 1940, o debía tratar de escaparse a Inglaterra para unirse a las Fuerzas Francesas Libres. Sartre rehusó el dar una respuesta. Y cuando, en la discusión que siguió a la conferencia, P. Naville dijo que el consejo debería haber sido dado, replicó Sartre no sólo que la decisión le correspondía al joven tomarla y que no se le

podía dar hecha, sino también que, “por lo demás, yo sabía qué iba él a hacer, y eso es lo que hizo”.⁵⁵ A juicio de Sartre, el para-sí hace una elección original o primitiva proyectando su yo ideal, proyección que implica un conjunto de valores; y las elecciones particulares son todas informadas, digámoslo así, por esta básica proyección libre. Claro que el ideal efectivo de un hombre puede ser diferente del ideal por él profesado, del que dice que es su ideal. Pero éste se revela en sus acciones. El proyecto original *puede* ser cambiado, más ello requiere una conversión, un cambio radical. Como no se dé tal cambio radical, las acciones particulares de un hombre cumplen y revelan su elección o *proyecto* original. Así que las acciones de un hombre son libres por estar contenidas en su original elección libre; y cuanto con mayor claridad vea el observador externo revelarse en las acciones de un hombre el proyecto básico de éste, tanto más podrá el observador predecir cómo actuará ese hombre en una situación dada. Además, si alguien pide consejo a un hombre cuyas ideas y actitudes le son conocidas, es que en realidad ya ha decidido. Pues ha elegido oír lo que desea oír.

Lo que hemos dicho de la posibilidad de conversión implica, como es obvio, que individuos diferentes pueden tener proyectos diferentes, proyectos que se revelan en sus acciones. Pero subyacente a todos esos proyectos hay, según Sartre, un proyecto básico que pertenece a la estructura misma de *le pour-soi*. El para-sí es, según queda dicho, un huir del pasado hacia el futuro, un huir de sí mismo como algo ya hecho yendo hacia sus posibilidades, hacia el ser que será. Es, pues, un huir del ser al ser. Pero el ser que el para-sí busca y por el que se afana no es simplemente *l'en-soi*, carente de conciencia. Puesto que el para-sí trata de conservarse. En fin, el hombre aspira al proyecto ideal de llegar a ser el en-sí-para-sí, ser y conciencia en uno. Y este ideal coincide con el concepto de Dios, ser consciente autofundado. Podemos, pues, decir que “ser hombre es tender a ser Dios; o, si se prefiere, el hombre es fundamentalmente deseo de ser Dios”.³⁸ “Así mi libertad es la elección de ser Dios, y todos mis actos, todos mis proyectos, traducen esta elección y la reflejan de mil y un modos, pues hay una infinidad de maneras de ser y de tener.”³⁹ Desafortunadamente, la idea de Dios es contradictoria. Porque la conciencia es precisamente la negación del ser. De ahí que Sartre saque la conclusión tan pesimista de que “el hombre es una pasión inútil”.⁴⁰ El para-sí aspira a la divinidad; pero recae inevitablemente en la opacidad de *l'en-soi*. Su huida acaba, no en la realización de su proyecto básico, sino en

38 *L'etre el le neant*, pp. 65 3-654 (trad. inglesa, p. 566).

57. *Ibid.*, p. 689 (trad. inglesa, p. 599).

40 *Une passion inutile*. *Ibid.*, p. 708 (trad. inglesa, p. 615).

la muerte.

6. Hasta aquí hemos prestado poca atención a la pluralidad de conciencias. No vamos a seguir a Sartre en su discusión de las teorías de otros filósofos como Hegel, Husserl y Heidegger⁴¹ sobre nuestro conocimiento de la existencia de las demás personas. Pero hemos de decir algo, al menos, sobre su línea de pensamiento en esta cuestión. Y podemos fijarnos ante todo en su rechazo de la idea de que la existencia de otras mentes o conciencias sea inferida sin más de la observación de los cuerpos y de los movimientos de éstos. Si yo veo un cuerpo que camina por la calle e infiero que hay en él una conciencia similar a la mía, se trata de una simple conjetura por mi parte.⁴² Si el otro individuo está muy fuera del alcance de mi experiencia, ¿cómo probaré que lo que tomo por un ser humano no es, de hecho, un robot? Lo más que podré asegurar es que, en tanto que mi propia existencia personal es cierta (*Cogito, ergo sum*), la del Otro es probable. Y ésta no es una posición que Sartre considere sostenible. Él quiere hacer comprender que hay un sentido real en el que el *cogito* me revela “la concreta e indubitable presencia de este o aquel Otro concreto”.⁶¹ No busca motivos para que se crea que hay otros yos, sino razones que prueben la revelación del Otro como sujeto. Desea mostrar que yo encuentro al Otro directamente como a un sujeto que no soy yo mismo. Y esto implica el patentizar una relación entre mi conciencia y la del Otro, una relación en la que el Otro se me da no como un objeto sino como un sujeto.

Trátase, por lo tanto, no de deducir *priori* la existencia de otros yos, sino de analizar fenomenológicamente la especie de experiencia en la que el Otro se me revela como sujeto. Lo que piensa Sartre sobre este particular lo veremos quizá del modo más claro resumiendo uno de los ejemplos que él mismo pone. A veces se quejan algunos de que Sartre no ofrece pruebas de lo que afirma. Pero aunque en algunos casos tales quejas estén justificadas, debería tenerse en cuenta que en un contexto como el que ahora nos atañe es “prueba” suficiente, a su juicio, el atento examen de las situaciones en las que el Otro se revela claramente como un sujeto a la conciencia de uno mismo, dentro de la propia experiencia. Si se dijere que los demás individuos son siempre objetos para uno mismo y nunca sujetos, Sartre procurará refutar este aserto poniendo ejemplos de situaciones en las que salte a la vista que es falso. Consígalo o no, su procedimiento nada tiene al parecer de reprochable,

41 A juicio de Sartre, a Husserl le es imposible escapar del solipsismo y la teoría de Hegel, aunque cronológicamente anterior, es muy superior. Heidegger avanzó aún más.

42 Hay, sir, duda, la posibilidad de adoptar el behaviorismo. Pero éste no es una solución que Sartre esté dispuesto a considerar favorablemente.

excepto a los ojos, quizá, de quienes piensen que los filósofos solamente deben afirmar lo que hayan deducido *a priori* partiendo de algún punto de partida indiscutible.

Imaginémonos que estoy en el pasillo de un hotel y que me agacho para mirar por el ojo de una cerradura. En esos momentos no pienso en absoluto en mí mismo: mi atención la absorbe por entero lo que está pasando dentro de la habitación. Yo estoy en un estado de conciencia prerreflexiva. De repente advierto que un empleado del hotel u otro huésped está detrás de mí y ve lo que yo hago. Inmediatamente me asalta la vergüenza. Surge el *cogito*, en el sentido de que cobro conciencia reflexiva de mí mismo como objeto, esto es, como objeto de otra conciencia que actúa como sujeto. El campo de conciencia del otro invade, por así decirlo, el mío, reduciéndome a un objeto. Experimento al Otro como a un sujeto consciente y libre a través de su mirada (*regará*), con la que me convierte a mí en un objeto para otro. La razón por la que el sentido común opone una inquebrantable resistencia al solipsismo es que el Otro me es dado como una presencia evidente que yo no puedo derivar de mí mismo y que no puede ser puesta seriamente en duda. La conciencia del Otro no me es dada, naturalmente, en el sentido de que sea mía; pero el hecho del Otro es dado de un modo incuestionable en la reducción de mí mismo a un objeto para una trascendencia que no es la mía.

Supuesto como trata Sartre el tema del encuentro de uno mismo con el Otro, no es de extrañar que diga que “el conflicto es el sentido originario del ser-para-otro”.⁴³ Si la mirada del Otro me reduce a mí a un objeto, yo puedo tratar o bien de absorber la libertad del Otro dejándole a la vez intacto, o bien de reducir al Otro a un objeto. El primer proyecto puede verse en el amor, que expresa un deseo de “poseer una libertad como libertad”,⁴⁴ mientras que el segundo puede verse, por ejemplo, en la indiferencia, en el deseo sexual y, en una forma extrema, en el sadismo. Pero ambos proyectos están condenados al fracaso. Yo no puedo absorber la libertad de otra persona dejando a ésta intacta; él o ella me elude siempre, pues el otro yo trasciende necesariamente al mío, y la mirada que me reduce a objetividad renace siempre.⁴⁵ En cuanto a la reducción del Otro a un objeto, parece que pueda lograrse completamente mediante la destrucción, matándole; pero esto equivale a una frustración, pues es fracasar en el proyecto de reducir al sujeto como tal a la condición de objeto. Mientras haya otro para-sí, la reducción

43 Ibid., p. 431 (trad. inglesa, p. 364).

44 Ibid., p. 434 (trad. inglesa, p. 367).

45 En conexión con este proyecto examina Sartre modos desviados, como el masoquismo, de tratar de hacerse, por decirlo así, con la libertad del otro.

total es imposible; y si se la lleva a cabo del todo ya no hay un para-sí.

La preocupación de Sartre por el análisis existencial de fenómenos como el masoquismo y el sadismo produce naturalmente la impresión de que considera que el amor está condenado al fracaso, a la frustración, y de que no está dispuesto a reconocer que sea posible la genuina comunión entre personas, la *conciencia* del “nosotros”. Sin embargo, no pretende negar que se da, en efecto, algo así como una experiencia del “nosotros”. Por ejemplo, durante una representación teatral o en un partido de fútbol se da o puede darse lo que Sartre llama una conciencia no tética del nosotros. Es decir, aunque cada conciencia está absorta en el objeto (el espectáculo), los espectadores de un partido de final de copa, pongamos por caso, son ciertamente co-espectadores, por más que no estén reflexionando en el “nosotros” como sujeto colectivo. La conciencia no tética del nosotros se manifiesta muy a las claras cuando estallan espontáneamente los aplausos masivos y el vocerío.

En cambio, al nivel de la conciencia reflexiva insiste Sartre en que el Nos- sujeto surge en la confrontación con los Otros. Considérese, por ejemplo, la situación de una clase oprimida. Se experimenta o puede llegar a experimentarse como un Nos-objeto para los opresores, como un objeto de la mirada de un Ellos. Si después la clase oprimida adquiere conciencia de sí como clase revolucionaria, surge el Nos-sujeto, que vuelve las tornas contra los opresores transformándolos en un objeto. Puede, por consiguiente, darse perfectamente bien una conciencia-del-“nosotros” en la que un grupo se enfrenta a otro.

Pero ¿qué ocurre con la humanidad como un todo? Según Sartre, como era de esperar, la raza humana en su conjunto no puede hacerse consciente de sí como un Nos-objeto si no se postula la existencia de un ser que sea el sujeto de un mirar que abarque a todos los miembros de la raza. La humanidad sólo se convierte en un Nos-objeto en la supuesta presencia del ser que mira sin poder nunca ser mirado. “Así que el concepto límite de la humanidad (como totalidad de los Nos-objeto) y el concepto límite de Dios se implican mutuamente y son correlativos.”⁴⁶ En cuanto a la experiencia de un Nos-sujeto universal, insiste Sartre en que es algo que sólo puede darse psicológica o subjetivamente en una conciencia singular. Cabe ciertamente concebir el ideal de un Nos-sujeto que represente a la humanidad entera; pero este ideal lo concibe o una conciencia individual o bien una pluralidad de conciencias que permanecen separadas. El que se constituya realmente una

46 *L'Étré et le néant*, p. 495 (trad. inglesa, p. 423).

totalidad intersubjetiva autoconsciente no es más que un sueño. Sartre concluye, por tanto, que “la esencia de las relaciones entre conciencias no es el *Mitsein*, sino el conflicto”.⁴⁷ Al para-sí le es imposible escapar de este dilema básico: o hacer del Otro un objeto, o dejar que el Otro le objetice a él mismo. Y como ninguno de estos proyectos es efectivamente realizable, no parece que pueda sostenerse que *El ser y la nada* proporcione un fundamento prometedor a concepciones como la teoría de Teilhard de Chardin de una conciencia hiperpersonal.

7. Queda ya anotado que, según Sartre, la humanidad como un todo solamente puede convertirse en Nos-objeto si se supone la existencia de un Dios omnipotente y que todo lo vea. Y si hubiese un Dios, la humanidad podría llegar a ser un Nos-sujeto esforzándose, por ejemplo, en dominar el mundo y rechazar a Dios. Pero Sartre no cree que Dios exista. De hecho, está convencido de que no puede haber un Dios, si por “Dios” entendemos un Ser autoconsciente infinito.⁴⁸ Por eso presenta la creencia en Dios como el resultado de un hipostasiar “la mirada” (*le regard*), opinión que expresa en *Les mots*⁴⁹ y cuando explica, en *Le sursis (El aplaxamiento)*, la conversión de Daniel, así como en *El ser y la nada*, donde Sartre se refiere a *El proceso* de Kafka y hace notar que “Dios es aquí tan sólo el concepto de ‘el Otro’ llevado al límite”.⁵⁰ Esta manera de explicar el origen de la idea de Dios en el hombre, tomada de por sí, dejaría abierta la posibilidad de que existiese un Dios: nada obsta, que sepamos, a que pueda haber una “mirada” omniabarcadora. Pero Sartre arguye también, como ya hemos dicho, que el concepto de Dios es en sí mismo contradictorio, puesto que trata de unir dos nociones que se excluyen recíprocamente, la del ser-en-sí (*l'en-soi*) y la del para-sí (*le pour-soi*). Y verdaderamente hay que reconocer que, si la conciencia es negación del ser-en-sí, es imposible que haya una conciencia auto-fundada y no derivada, y que entonces el concepto de *l'en-soi-pour-soi* es en sí mismo contradictorio.

Ni que decir tiene que la validez de esta demostración lógica del ateísmo depende de la validez del análisis que hace Sartre de sus dos

47 Ibid., p. 502; trad. inglesa, p. 429. *Mitsein*, ser o existir con. Según Sartre, el *Mitsein* heideggeriano es una experiencia psicológica que no revela una relación ontológica básica entre conciencias.

48 Se dice a veces que Sartre solamente niega la existencia de Dios tal como le conciben los teístas. Pero semejantes comentarios no tienen tanta importancia como parecen pensarlos quienes los hacen. Por ejemplo, si damos en llamar a *l'en-soi* Dios, entonces claro está que Sartre no niega la existencia de Dios. Pero si empleamos los términos tal como se usan de ordinario en Occidente, resultará sumamente equívoco y desorientador decir que Sartre cree en Dios por lo mismo que postula la existencia de *l'en-soi*.

49 *Words* (ed. Penguin), p. 65.

50 *L'etre et le néant*, p. 324 (trad. inglesa, p. 266). Cf. *ibid.*, p. 341 (p. 281).

conceptos básicos. Y aquí se tropieza con una formidable dificultad. Pues cuanto más asigna él a la conciencia el papel activo de conferir significaciones o sentidos a las cosas y de constituir así un mundo inteligible, tanto menos admisible resulta que se represente a la conciencia como una negación del ser. Por descontado que al ser-en-sí se lo describe como idéntico consigo mismo en un sentido que excluye la conciencia, de suerte que el surgir de la conciencia pueda representarse como una negación del ser. Pero la validez de la pretensión de que el ser, según así se lo describe, sea el Absoluto, en tanto en cuanto haya un Absoluto, depende del ulterior supuesto de que *pour-soi* no sólo implica una negación o "nihilización" del ser, según lo describe Sartre, sino que es también en sí mismo una negación, no-ser. Y es muy difícil ver cómo pueda sostenerse esto si la conciencia es tan activa como Sartre dice que lo es. En otras palabras, la fuerza de su demostración de que el teísmo es de suyo contradictorio parece depender de la suposición de que el ser-en-sí ha de carecer de conciencia, suposición que requiere, para que sea justificada, una prueba de que la conciencia es no-ser. Y esto no puede probarse en los términos de la suposición misma. A fin de cuentas, parece que Sartre afirme simplemente o dé por supuesto que el ser infraconsciente, despojado de toda la inteligibilidad que le confiere la conciencia, es el ser absoluto.

Sea lo que fuere de esto, ¿qué papel desempeña el ateísmo en la filosofía de Sartre? A veces dice él que da igual que Dios exista o que no. Pero lo que parece querer decir con ello es que, tanto en un caso como en otro, el hombre es libre, porque *es* su libertad. Pues la libertad pertenece a la estructura misma del para-sí. En *Las moscas (Les mouches)*, cuando Zeus dice que ha creado a Orestes libre para que pueda servirle a él (a Zeus), Orestes replica que, puesto que fue creado libre, dejó de pertenecer a Zeus y se hizo independiente, capaz, si quisiera, de desafiar al dios. En este sentido da igual, según Sartre, que Dios exista o que no exista. Pero de ningún modo se sigue de aquí que al ateísmo no le corresponda un papel importante en el existencialismo sartriano. Sartre mismo ha afirmado explícitamente que le corresponde. En su conferencia sobre el existencialismo y el humanismo declara que "el existencialismo no es más que un intento de sacar todas las conclusiones de una tesis coherentemente atea".⁷⁰ Una conclusión que él menciona es la de que, si Dios no existe, los valores dependen enteramente del hombre y son creación suya. "Dostoiévsky escribió: 'si Dios no existiese, todo estaría permitido'. Éste es el punto de partida del existencialismo."⁵¹ Desde luego que Sartre podría haberse referido también a Nietzsche, para

51 Ibid., p. 36 (trad. inglesa, p. 33).

quien era inconcebible que se pudiera rechazar la creencia en Dios y seguir no obstante creyendo en valores absolutos o en una ley moral universalmente obligatoria.

La posición de Sartre se puede expresar así: El hombre es libre; y esto significa que depende del hombre lo que él haga de sí mismo. Pero el hacer algo de sí mismo le es inevitable al hombre.⁵² Y lo que él hace de sí mismo supone un ideal operativo, un proyecto básico que él ha elegido libremente o planeado para sí. No hay por qué, pues, someter al hombre a una apriórica obligación moral de elegir sus valores. Pues en cualquier caso los elige. Hasta si adopta, digámoslo así, una serie de valores o de normas éticas que recibe de la sociedad, esta adopción es una elección. Esos valores se hacen *suyos* únicamente por su propio acto, de elección. Se aplicaría esto también a la aceptación de mandamientos y prohibiciones que, según el creyente, emanan de Dios. En efecto. Dios podría castigar a un hombre por su desobediencia; pero, si el hombre es libre, depende de él mismo el aceptar o no los mandamientos divinos como normas de su ética. Desde este punto de vista cabe, pues, decir que es indiferente que exista Dios o que no. Aunque Dios existiese, el hombre tendría que seguir procurando alcanzar las metas que él mismo se hubiese fijado. Y, si no hay Dios, es obvio que no puede haber ningún plan divino preordenado; no puede haber ningún común ideal de la naturaleza humana para cuya realización mediante las acciones del hombre haya sido éste creado. El hombre es remitido enteramente a sí mismo, y no puede justificar su elección de un ideal apelando a un plan divino para la raza humana. En este sentido sí que es diferente que exista Dios o que no exista. Claro que si un hombre acepta las normas éticas que él cree haber sido promulgadas por Dios, esto quiere decir que él ha proyectado libremente su ideal como el de un hombre temeroso de Dios. Pero lo que importa es que, si realmente no hay un Dios que haya creado al hombre para algo, para que cumpla un determinado fin o alcance una meta, tampoco hay ningún orden moral dado al que pueda apelar el hombre para justificar su elección. La noción de que haya unos valores absolutos subsistiendo de por sí, sin pertenecer a una mente divina, en algún reino celestial, es totalmente inadmisibles para Sartre. Cabría en lo posible que éste hubiera enfocado el asunto de un modo un tanto simplista, interpretando los “valores” simplemente en términos del acto de evaluación. Pero aun así seguiría seguramente insistiendo en que, si no hay Dios, tampoco hay posibilidad ninguna de que el hombre justifique su acto de evaluación, digamos como “racional”, apelando a un ideal divinamente determinado de naturaleza

52 Hasta el que comete suicidio hace algo de sí mismo.

humana que sea el canon del autocumplimiento o de la autorrealización. Lo cierto es que Sartre ve al hombre como un afanarse por la realización de un proyecto existencial básico: el de llegar a ser *l'en-soi-pour-soi* o Dios. Pero añade que este proyecto está condenado al fracaso, a la frustración, pues el concepto de la unidad del ser-en-sí y la conciencia es un concepto de suyo contradictorio. Y en este sentido sí que supone diferencia la (necesaria) inexistencia de Dios.

No quisiera Sartre producir la impresión de estar tratando de promover la anarquía moral o una elección puramente caprichosa de valores y de normas éticas. De ahí que arguya que el elegir entre X e Y es afirmar el valor de lo que elegimos (equivale a decir, por ejemplo, que X es mejor que Y), y que “nada puede ser bueno para nosotros sin que sea bueno para todos”.⁷⁵ O, lo que es lo mismo, que al elegir uno un valor elige idealmente por todos. Si yo proyecto una cierta imagen de mí mismo según yo elijo ser, estoy proyectando una imagen ideal del hombre como tal. Si yo quiero mi propia libertad, debo querer la libertad de todos los demás hombres. En otras palabras, el juicio de valor es intrínsecamente universal, no ya en el sentido de que las demás personas hayan de aceptar necesariamente mi juicio, sino en el de que afirmar un valor es afirmarlo idealmente para todos los hombres. Con esto cree Sartre poder sostener que él no está induciendo a la elección irresponsable. Pues al elegir los valores y decidir sobre las normas éticas “yo soy responsable de mí y de todos”.^{53 54}

La validez de la tesis de que al elegir un valor elige uno idealmente por todos los hombres quizá no sea tan clara como Sartre parece creerlo. ¿Es lógicamente inadmisibles para mí el comprometerme a actuar de un modo sin pretender que cualquier otra persona que se halle en igual situación deba comprometerse del mismo modo? Puede que lo sea; pero lo apropiado sería discutirlo más. Una ética filosófica que partiese de las premisas de Sartre tendría, sin duda, que consistir en un análisis del juicio de valor y del juicio moral en cuanto tal. Es innegable que dentro del marco de referencia de sus valores personalmente elegidos podría Sartre desarrollar una moral con un contenido concreto. Y que desde ese marco puede enjuiciar las actitudes y las acciones de las demás personas. Pero su sistema de ética personalmente elegido no podía ser legítimamente presentado como una exigencia del

53 *L'existentialisme eu un bumaním*, pp. 25-26 (trad. inglesa, p. 29).

54 *Ibid.*, p. 27 (trad. inglesa, p. 30).

7 5. Huelga decir que en cualquier caso la idea aparece, dado el análisis sartriano de la común estructura básica del para-sí. El intento de Sartre de admitir una universalidad de la condición humana (tal como el ser-en-el-mundo) y negar a la vez una naturaleza humana universal salta a la vista que no puede tener mucho éxito.

existencialismo, es decir, no podía serlo si el existencialismo alumbraba posibilidades de elección dejando a la vez enteramente a cada individuo el elegir de hecho. La verdad es que a algunos lectores les ha parecido que Sartre considera a fin de cuentas la libertad como un valor absoluto, y que de las premisas existencialistas podrían deducirse los lineamientos de un sistema ético. Mas en tal caso el existencialismo necesitaría alguna revisión. Reaparecería la idea de que hay una común naturaleza humana.⁷⁵ Y quizá no tengamos por qué sorprendernos de que Sartre niegue que él considera la libertad como un valor absoluto. La libertad posibilita la creación o elección de valores, pero ella misma no es un valor. Sin embargo, difícilmente se probará que Sartre consiga hacer afirmaciones que no impliquen que el reconocimiento por el para-sí de su total libertad y la realización de esta libertad en la acción son intrínsecamente valiosos.

CAPÍTULO XVII

EL EXISTENCIALISMO DE SARTRE (II)

Sartre y el marxismo. — Los objetivos de la Critique — La praxis individual. — La antidialéctica y la dominación de lo práctico-inerte. — El grupo y su destino. — Comentarios críticos.

1. El existencialismo sartriano, del que hemos trazado un esbozo en el último capítulo, no excluye ni mucho menos el compromiso personal del hombre en una determinada situación histórica. Con sólo, pues, que Sartre no pretendiera que los valores que él estaba defendiendo fuesen absolutos en un sentido metafísico, no habría ninguna incompatibilidad entre su filosofía existencialista y su apoyo a la Resistencia en la Segunda Guerra Mundial. En cambio, respecto a su apoyo al marxismo la situación es más compleja. Si se tratara simplemente de colaborar con un partido político con miras a la realización de unos fines sociales que se considerasen deseables, tal colaboración tendría poco de incompatible con el existencialismo desde un punto de vista lógico, aun cuando nos sintamos inclinados a poner en duda la prudencia de un campeón de la libertad humana que haga causa común con un partido cuyos procedimientos dictatoriales son notorios. Pero es que el marxismo es una filosofía, con doctrinas, por no decir dogmas, irreconciliables con el existencialismo sartriano. Por ejemplo, mientras Sartre presenta el para-sí como la fuente de toda significación- el marxismo sostiene que la historia es en sí misma un proceso inteligible, un proceso que la mente humana puede discernir y que, cuando se lo afirma en la forma de materialismo dialéctico, representa conocimiento científico más bien que especulación metafísica. Plantéase, por lo tanto, la cuestión de hasta qué punto ha llegado Sartre a aceptar el marxismo como una filosofía, y, si lo acepta, habrá que ver si ha abandonado el existencialismo o trata de combinarlo con el marxismo.

En 1946 publica Sartre en *Les temps modernes* un largo artículo sobre “Materialismo y revolución”.⁵⁵ En él acepta la visión marxiana del hombre como autoalienado y de la necesidad de la revolución para que esta alienación sea superada. Pero se opone al materialismo marxista. Admite, desde luego, que, históricamente, el materialismo ha estado “muy vinculado con la actitud revolucionaria”,^{56 57} y que, previendo las cosas a corto plazo

55 Reimpreso en *Situation III* (1949). Se incluye una traducción inglesa en *Literary and Philosophical Essays*.

56 *Literary and Philosophical Essays*.r. p. 207. La implicación es que el teísmo, por ejemplo, va vinculado a un enfoque conservador.

como lo suelen hacer el político o el activista político, es “el *único mito* que les va bien a las exigencias revolucionarias”.⁵⁸ Al mismo tiempo insiste Sartre en que esto es precisamente el materialismo, un mito, y no la expresión del conocimiento científico o de la verdad absoluta. Más aún, el materialismo dogmático hace imposible entender al hombre como sujeto libre que se autotransciende. Cierto que los marxistas aseguran que su materialismo es dialéctico y diferente del viejo materialismo ya pasado de moda. Y en la práctica apelan, como es natural, a la libre actividad del hombre y cuentan con ella. Pero esto lo único que prueba es que, aunque el materialismo puede tener un valor pragmático temporáneo, una genuina filosofía de la revolución ha de descartar ese mito. Pues tal filosofía deberá ser capaz de asumir y explicar el movimiento de la trascendencia, en el sentido del sujeto humano que trasciende el presente orden social hacia una sociedad que todavía no existe, que por ello no es aún claramente percibida, y cuya creación busca el hombre, pero a la que no se llegará automática o inevitablemente. Esta posibilidad de trascender una situación dada y de captarla en una perspectiva que aúne la intelección y la acción “es precisamente lo que llamamos libertad”.⁵⁹ Y esto es lo que el materialismo es incapaz de explicar.

El artículo al que nos venimos refiriendo suena ciertamente todo él como un ataque contra el marxismo y, al menos por implicación, como una defensa del existencialismo. Sin embargo, Sartre afirma que “el Partido Comunista es el único partido revolucionario”,⁵ y en una nota añadida con posterioridad aclara que su crítica iba dirigida no tanto contra Marx mismo como contra “el escolasticismo marxista de 1949”.⁶⁰ En otras palabras, Sartre considera que el Partido Comunista es la vanguardia de la revolución social y el órgano de la trascendencia del hombre en una situación dada. Y en los artículos que publicó en *Les temps modernes* (1952...) sobre los comunistas y la paz defiende al partido y exhorta a los trabajadores a afiliarse a él. Sin embargo, Sartre mismo no se ha afiliado, y ha seguido creyendo que el marxismo se ha convertido en un dogmatismo que necesita que se le rejuvenezca a base de redescubrir al hombre como sujeto activo libre. Mientras el materialismo dialéctico conserve su forma actual, deberá seguir existiendo el existencialismo como una línea de pensamiento distinta. Pero si el marxismo llegara a rejuvenecerse basándose en el hombre más bien que en

57 Ibid., p. 208.

58 Ibid., p. 238.

59 Ibid., p. 220.

60 Ibid., p 18 5. nota 1.

la naturaleza, cesaría el existencialismo de existir como filosofía distinta.

Este punto de vista halla su expresión en el escrito de Sartre *Question de méthode*,⁶¹ que sirve de prefacio al primer volumen de su *Critique de la raison dialectique*,⁶² Según Sartre, en ninguna época hay más de una filosofía viva, entendiendo por filosofía viva el medio por el que la clase ascendente viene a cobrar conciencia de sí en una situación histórica, ya sea claramente o de manera oscura, directa o indirectamente.⁶³ Del siglo XVII al XX halla Sartre tan sólo tres épocas de auténtica creación filosófica: “hay el ‘momento’ de Descartes y Locke, el de Kant y Hegel, y finalmente el de Marx”.⁶⁴ La filosofía de Marx es, pues, la filosofía viva de nuestro tiempo; y no puede ser superada mientras siga sin serlo la situación de la que surgió.⁶⁵ Por desgracia, la filosofía de Marx ha dejado de crecer y padece esclerosis. “Los conceptos abiertos del marxismo se han cerrado; ya no son *claves*, esquemas interpretativos; se los afirma por sí mismos, como un saber ya perfecto.”⁶⁶ En terminología kantiana, las ideas regulativas se han transformado en ideas constitutivas, y los esquemas heurísticos se han convertido en dogmas impuestos por la autoridad. Esto ha significado que los marxistas falseen acontecimientos históricos como la revolución húngara de 1956, haciéndolos encajar a la fuerza en un rígido marco teórico,⁶⁷ en tanto que el principio heurístico de buscar el universal en sus particularizaciones concretas ha degenerado en el principio terrorista “liquidación la particularidad”,⁶⁸ liquidación que, bajo Stalin por lo menos, tomó una forma indiscutiblemente física.

Para Sartre, una filosofía viva es un proceso de “totalización”. O sea, no una totalidad o un todo ya hecho, acabado, algo así como una máquina totalmente construida, sino más bien un proceso unificador o de sintetización que junta el pasado con el presente y se orienta hacia un futuro que no está determinado de antemano. El filósofo se halla dentro de un proceso en

61 Trad. inglesa, por H Barnes, como *Search for a Method* (Nueva York, 1963).

62 París, 1960. (*Critica de la razón dialéctica*). En las notas siguientes nos referiremos a esta obra con la sigla CRD.

9. Por ejemplo, se dice que la conciencia de la burguesía se ha expresado oscuramente “en la imagen del hombre universal propuesta por el kantismo” (CRD., p. 15).

10. CRD., p. 17.

11 Según Sartre, todo intento de ir más allá del marxismo es, de hecho, retorno a una posición premarxista.

12. CRD., p. 28.

13. Es verdad, sin duda, que sucesos como la revuelta húngara y la liberalización del régimen de Checoslovaquia bajo Dubcek fueron desfigurados por los teóricos y publicistas de la Unión Soviética. Pero también es casi evidente que en el modo de actuar las autoridades soviéticas influyeron otros factores además de las consignas ideológicas.

14. CRD., p. 28.

marcha, y no puede ocupar el puesto de Dios y ver toda la historia como una totalidad. Pero esto es precisamente lo que pretenden hacer los marxistas cuando hablan del futuro como si estuviera asegurado y de que la historia avanza inevitablemente hacia una determinada meta. Es más, hablando así convierten en un sinsentido la libre creatividad del hombre, aunque en su activismo político requieran y presupongan la libertad humana.

Una conclusión que es natural que se saque de la crítica de Sartre es la de que el marxismo no es ciertamente la filosofía viva de nuestro tiempo, aunque sea la ideología oficial de un poderoso movimiento sociopolítico. Sin embargo, Sartre no quiere admitir que el marxismo esté esclerótico por senilidad. “El marxismo es todavía joven, está casi en la infancia, apenas ha empezado a desarrollarse. Sigue siendo, pues, la filosofía de nuestro tiempo.”

⁶⁹ Lo que ocurre es que los teóricos del Partido Comunista han olvidado la inspiración originaria del marxismo. Y si, siguiendo a Engels, el marxista ve funcionar la dialéctica en la naturaleza misma, con total independencia del hombre, y considera que la historia humana es la prolongación de procesos naturales que se desarrollan inevitablemente, el hombre queda reducido a la condición de instrumento pasivo de una dialéctica hipostasiada. Pero, aunque ha sido deformado, el marxismo es capaz de redescubrir su inspiración originaria y su básico humanismo. Sartre cita la conocida frase de Engels, en carta a Marx, de que son los seres humanos mismos los que hacen su historia, aun cuando la hagan en una situación que condiciona su actividad.⁷⁰ Y gusta de aducir textos parecidos en apoyo de su tesis de que el marxismo puede redescubrir dentro de sí la idea del hombre en tanto que definido por su propio proyecto, por su movimiento de trascendencia hacia sus posibilidades, hacia un futuro que, aunque condicionado por el presente, sólo puede hacerse realidad mediante la libre acción del hombre.

Si el marxismo retorna a su inspiración originaria y redescubre dentro de sí la dimensión humanista, “el existencialismo no tendrá ya razón de ser”.⁷¹ O sea, dejará de existir como una línea de pensamiento distinta y será absorbido, retenido y superado en “el movimiento totalizador de la filosofía”,⁷² en la única filosofía viva y pujante de nuestro tiempo. El marxismo es, sin duda, la única filosofía que expresa realmente la conciencia del hombre que vive en un mundo de “escasez” (*rareté*), en un mundo en el que los bienes materiales están distribuidos sin equidad y que, como

69 Ibid., p. 29.

70 Ibid., p. 60.

71 Ibid., p. 111.

72 Ibid., p. 111.

consecuencia de ello, se caracteriza por el conflicto y el antagonismo entre las clases. Y un marxismo humanizado (un marxismo existencializado, podríamos decir) sería la única filosofía auténtica de la revolución. Ahora bien, si se realizase de veras la revolución social y llegase a haber una sociedad de la que estuvieran ausentes la escasez y el antagonismo de clases, entonces el marxismo habría cumplido plenamente su destino y sería sucedido por otra filosofía “totalizante”, una filosofía de la libertad.⁷³ En otras palabras, decir que el marxismo es la única filosofía viva de nuestro tiempo no es decir que sea la filosofía definitiva para todo tiempo futuro.

2. Nos hemos venido refiriendo al ensayo sobre el método (*Question de méthode*), que en un principio se intituló *Existencialismo y marxismo*. Sartre nos hace saber²⁰ que aunque este ensayo lo escribió antes que la *Crítica de la razón dialéctica*, a la que luego le ha servido de introducción, la *Crítica* es anterior desde el punto de vista lógico, puesto que proporciona los fundamentos críticos del ensayo sobre el método. Lo cual no quita que el ensayo sea mucho más fácil de leer que la *Crítica* misma, que es larga, abundante en divagaciones y de un estilo profuso.

En la *Crítica* estudia Sartre el pensamiento dialéctico considerándolo el único modo de entender la historia. Hace una distinción entre el racionalismo analítico y el dialéctico. La razón analítica, representada por el racionalismo del siglo xviii y por el positivismo, adopta la postura de un espectador, de un juez externo. Además, intenta explicar los hechos nuevos a base de reducirlos a los viejos; es, pues, incapaz de entender la emergencia de la novedad. En cambio, la razón dialéctica, que procede mediante la tesis, la antítesis o negación, y la negación de la negación, no reduce lo nuevo a lo viejo; ni intenta explicar el todo resolviéndolo en sus partes constitutivas. Expresa un movimiento irreversible, orientado a la emergencia de la novedad. Se la puede describir, nos dice Sartre, como “la absoluta inteligibilidad de una novedad irreductible *en tanto que* novedad irreductible”.²¹ Ella entiende las “partes”, por ejemplo las situaciones históricas concretas y los grupos sociales, no a la luz de una totalidad en el sentido de un todo completo o acabado, sino en los términos de un proceso de totalización en marcha, orientado hacia lo nuevo.

Está, pues, de acuerdo Sartre con los marxistas en que el movimiento de la historia sólo puede ser entendido por el pensar dialéctico. Pero les reprocha que no fundamenten *a priori* el método dialéctico. Por su parte, él

19. Sartre se refiere, por descontado, a la libertad como liberación respecto a la esclavitud de la producción material según hasta aquí se ha venido padeciendo, no a la libertad como estructura del paraíso. Pues esta última es una realidad siempre presente.

se propone establecer *a priori* “el valor heurístico del método dialéctico, cuando éste es aplicado a las ciencias del hombre, y la necesidad, sea cual fuere el hecho de que se trate, con tal que sea *humano*, de ponerlo en la totalización en curso (*dans la totalisation en cours*) y de entenderlo en este contexto”.²² Así, Sartre desea entender la alienación, en las alienaciones reales de la historia concreta y por medio de ellas, como una “posibilidad *a priori* de la *praxis* humana”.²⁵ En el primer volumen de la *Crítica* no trata de aumentar nuestro conocimiento de los hechos históricos, ni quiere desempeñar el papel del sociólogo estudiando el desarrollo de sociedades o grupos particulares. Sino que prefiere preguntar: “¿en qué condiciones es posible el conocimiento de *una historia*? ¿Hasta qué punto pueden ser *necesarias* las conexiones que se sacan a la luz? ¿Qué es la racionalidad dialéctica, cuáles son sus límites y sus fundamentos?”.⁷⁴ De ahí que Sartre titule esta obra *Crítica de la razón dialéctica*, con un término sugerido obviamente por el uso que hizo Kant del término *Kritik*. Por cierto que en un pasaje observa Sartre que, “parodiando” a Kant, su tentativa podría decirse que es la de sentar las bases de unos “Prolegómenos a toda antropología futura”.⁷⁵

Sin embargo, la mención de Kant puede resultar desorientadora. Pues aunque Sartre pregunte por las condiciones de posibilidad para que la historia sea un proceso inteligible pero no determinado, él no considera su pregunta como puramente formal, como una reflexión que la mente haga sobre un patrón de pensamiento que ella imponga a un proceso de estructura de suyo no dialéctica. El vocablo “dialéctica”, advierte Sartre, se puede emplear de dos modos, para significar o bien un método, un movimiento del pensamiento, o bien un movimiento en el objeto del pensamiento. Y él sostiene que las dos significaciones no son sino dos aspeaos de un único proceso. La razón dialéctica tiene ciertamente que reflexionar sobre sí misma; pues “puede ser criticada, en el sentido en que entendía Kant el término”,⁷⁶ solamente por sí misma. Pero captar las estructuras básicas del pensamiento dialéctico es comprender también las estructuras básicas del movimiento de la historia. La reflexión de la razón dialéctica sobre sí misma puede verse, por lo tanto, como la historia haciéndose consciente de sí.

Lo que intenta Sartre en el primer volumen de la *Crítica* es conciliar la tesis de que el hombre hace la historia, y por lo mismo la dialéctica, con el reconocimiento de que la actividad humana está, de hecho, sujeta a los

74 Ibid., p. 13 5.

75 Ibid., p. 15 3.

76 Ibid., p. 120.

límites que le imponen las condiciones antecedentes, hasta el punto de que puede parecer que el hombre, en vez de ser el hacedor de la dialéctica, la esté “sufriendo”. Para decirlo de otra forma: Sartre está decidido a mantener su visión existencialista del hombre como agente libre, definido por su propio proyecto, y también está decidido a adoptar y defender la interpretación marxista de la historia como proceso dialéctico. Su decisión de hacer de la libertad humana el factor básico de la historia significa que le es imposible aceptar cualquier interpretación mecanicista de la historia que implique que los seres humanos son meras marionetas o simples instrumentos de una ley que opera en la naturaleza aparte del hombre y rige asimismo la historia humana. En la *Crítica* no parece que esté Sartre dispuesto a declarar rotundamente que carece de sentido cuanto se diga acerca de un proceso dialéctico en la misma naturaleza, aparte del hombre. Pero pone en claro que la pretensión de que hay un tal proceso no pasa de ser, a su juicio, una hipótesis no verificada que deberá desecharse. Y él solamente presta atención a la historia humana, insistiendo en que es hecha por el hombre, mientras que la naturaleza “en sí” no es, evidentemente, creación del hombre. Al mismo tiempo, la decisión de Sartre de defender la tesis de Marx y Engels de que la actividad humana está sujeta a las condiciones antecedentes significa que tiene que recalcar más que en *El ser y la nada* el influjo de la situación del hombre. Por ejemplo, el hombre existe en un entorno material, y aunque lo modifica con su trabajo, el entorno (o la naturaleza, no “en sí” sino en relación al hombre) actúa sobre él y condiciona su actividad. Dentro de ciertos límites el hombre puede cambiar su medio ambiente, su entorno; pero entonces el ambiente cambiado constituye una nueva objetividad, un nuevo conjunto de condiciones antecedentes que influyen en la actividad humana y la limitan. Dicho de otro modo: la relación entre el hombre y la naturaleza es una relación dialéctica cambiante. Y análoga observación cabe hacer a propósito de la relación entre el hombre y su ambiente social. Las sociedades y los grupos los crea el hombre; pero cada ser humano nace en un ambiente social, y el hecho de la presión social es innegable, aunque el hombre es capaz de trascender una determinada situación social para el logro de su proyecto, y, si éste se realiza, constituye una nueva objetividad o un nuevo conjunto de condiciones antecedentes.

La conciliación de las dos tesis, que el hombre hace la historia y que su actividad está sujeta a las condiciones antecedentes que la limitan, sólo se conseguirá, según Sartre, descubriendo las raíces de todo el proceso dialéctico de la historia en la *praxis* o acción humana. Nos dice Sartre que en el primer volumen de la *Crítica* busca “exclusivamente los fundamentos

inteligibles de una antropología estructural, en cuanto que, por supuesto, estas estructuras sintéticas constituyen la condición misma de una totalización en curso orientada a perpetuidad”.⁷⁷ Trata primero de la que llama él dialéctica constituyente. Cáptase ésta en y por la reflexión sobre la *praxis* del individuo, sobre su trabajo productivo; y es, en efecto, la dialéctica del trabajador considerado como un individuo. A continuación trata Sartre de mostrar cómo la dialéctica constituyente da origen a su negación, la anti-dialéctica, en la que el hombre deviene prisionero de su propio producto, de lo “práctico-inerte”. Éste es, desde luego, el campo de la alienación, el campo en que los seres humanos están unidos en “colecciones”, como esos individuos a los que se los pone juntos porque han de atender a la conservación y al funcionamiento de una maquinaria. En tercer lugar, el paso de la negación a la negación de la negación se efectúa al constituirse el “grupo”, en el que los seres humanos son unidos por la participación en un fin o proyecto común y trascienden la situación en que estaban individualmente para realizar unas posibilidades mediante una libre acción concertada. Así pues, la tercera fase, descrita como la dialéctica constituida, es en efecto la dialéctica del grupo. El proceso entero, en todas sus fases, hunde sus raíces en la *praxis* humana, en la acción productiva del hombre. Y si podemos decir que en la autorreflexión de la razón dialéctica cobra conciencia de sí la historia, esto significa que la *praxis* humana se luce consciente de sí misma y de sus dialécticos desarrollos como actividad libre que presupone condiciones antecedentes.

En el primer volumen de la *Crítica* sigue, pues, Sartre lo que él llama un método regresivo, retrocediendo hasta la subyacente estructura dialéctica de las relaciones entre el hombre y la naturaleza y entre los seres humanos. Indaga las estructuras fundamentales que posibilitan el sostener con verdad que son los hombres los que hacen la historia, pero que la hacen sobre la base de los condicionamientos previos. Claro que la acción humana puede dar unos resultados que difieran de los que el agente se proponía obtener. Puede que un grupo efectúe una acción concertada que a los miembros del grupo les parezca que ha de ser exitosa y, sin embargo, el resultado a la larga, el efecto “diacrónico” como lo llama Sartre, sea distinto de lo que el grupo pretendía o trataba de conseguir. Para poner un ejemplo sencillo, “la victoria de 1918 crea en el común campo de batalla de Europa la posibilidad de la derrota de 1940”.⁷⁸ Diríase que, a largo plazo, más que de un hacer los hombres la historia, de lo que se trata es de que sufren o están sometidos a una necesidad

77 Ibid.. p. 156.

78 Ibid., p. 635.

que ellos no controlan. Es preciso, pues, emplear el método de “progresión sintética” para unificar las múltiples acciones humanas o, mejor, para patentizar cómo se “totalizan” incesantemente en un inteligible pero indeterminado proceso histórico. Y Sartre nos promete que en un segundo volumen de la *Crítica* “tratará de establecer que hay una historia humana, que tiene una verdad y una inteligibilidad”.⁷⁹

El desarrollo de una filosofía general de la historia no es, por cierto, lo que parecía poder esperarse del autor de *El ser y la nada*. Pero será mejor que dejemos el comentario crítico para después de señalar, aunque de un modo forzosamente breve y esquemático, las principales directrices del pensamiento contenido en el único volumen de la *Crítica* publicado hasta ahora. De momento, bástenos con advertir que Sartre está decidido a probar una tesis, a defender la opinión de que el marxismo es la única filosofía viva de nuestro tiempo, aun cuando necesite que se le rejuvenezca con una inyección de existencialismo.

3. Como ya hemos indicado, Sartre comienza por considerar la acción o *praxis* del individuo. Pues son los hombres los que hacen la historia, y si la historia es una totalización dialéctica de las acciones de los individuos, es esencial evidenciar que la acción humana posee una estructura intrínsecamente dialéctica. “*Toda la dialéctica histórica estriba en la praxis individual, que es ya dialéctica*, es decir, en la medida en que la acción es en sí misma una trascendencia negadora de una contradicción, la determinación de una totalización presente en nombre de una totalidad futura, un obrar real y eficaz de la materia.”⁸⁰

Esta fastidiosa jerga es utilizada para referirse a situaciones de lo más corrientes. Sartre supone que la existencia del hombre es como un organismo vivo. Es decir, lo orgánico niega lo inorgánico. Pero el hombre experimenta necesidad (*besoin*). Necesita comida, por ejemplo: Y de esta necesidad nos dice Sartre que es una negación de la negación, o sea, que el organismo se trasciende a sí mismo hacia su entorno material. Con ello totaliza su entorno como el campo de sus posibilidades, esto es, como el campo en el que trata de hallar la satisfacción de sus necesidades y de conservarse como una totalidad orgánica en el futuro. La acción procedente de la necesidad es un trabajo de la materia.

Totalizando así su entorno, el hombre lo constituye como una totalidad pasiva. “La materia revelada como una totalidad pasiva por un ser orgánico

79 Ibid., p. 635.

80 Ibid., pp. 165-166.

que procura encontrar en ella su ser, he aquí la Naturaleza en su primera forma”. Pero la Naturaleza, constituida de este modo, reacciona contra el hombre mostrándose como una amenaza para la vida del organismo humano, como un obstáculo y un posible peligro de muerte. En este sentido, la Naturaleza niega al hombre. Sartre sigue manteniendo el punto de vista, que mantuvo en *El ser y la nada*, de que es la conciencia la que confiere significación al ser-en-sí. Porque es el trascender del organismo hacia su entorno natural lo que revela este entorno y su peligro amenazante. El que la Naturaleza niegue al hombre se debe, por lo tanto, al hombre mismo. Pero esto no altera el hecho de que la Naturaleza aparezca como una amenaza o un peligro de destrucción. Y, según Sartre, el hombre, para protegerse, se ha de convertir en “materia inerte”. O sea, ha de actuar sobre la materia por medio de un instrumento, ya sea éste un utensilio en el sentido ordinario del término, ya su propio cuerpo tratado como instrumento o utensilio. Ahora bien, este actuar, esta acción es inspirada por un *proyecto* y tiene, por tanto, una función mediadora entre el presente y el futuro, en el sentido de que la acción del hombre sobre su entorno material va dirigida a la propia conservación del hombre, como totalidad presente, en el futuro. “La praxis no es primeramente sino la relación del organismo como un futuro exterior al organismo presente como una totalidad amenazada”. Así pues, es mediante su trabajo productivo, y por lo tanto a través de la mediación de la Naturaleza, como el hombre se totaliza, conectándose como totalidad presente consigo mismo como posibilidad futura, como la meta de su movimiento de trascendencia. Según Sartre, las relaciones entre el hombre y su entorno material toman así la forma de “circularidad dialéctica”,⁸¹ siendo “mediado” el hombre por las cosas en la medida en que las cosas son “mediadas” por el hombre.

Pero aun al nivel de la *praxis* individual es evidente que hay relaciones entre los individuos, por más que el grupo genuino no pertenezca a esta fase de la dialéctica. Considérese, por ejemplo, a dos trabajadores que se ponen de acuerdo para intercambiar sus productos. Cada uno de ellos se convierte voluntariamente en un medio para el otro, en y a través de su producto. Y podemos decir que cada uno reconoce la *praxis* y el proyecto del otro. Pero la unidad no pasa de ahí. En un mundo de escasez es obvio que cada hombre representa una amenaza o un peligro para el otro. Y esta situación lleva al conflicto más que a la auténtica unidad, aun cuando un hombre consiga obligar a otro a servirle de instrumento para el logro de su propio fin. A juicio de Sartre, “la unidad viene de fuera”,⁸¹ tema éste ya familiar desde *El*

81 Ibid., p. 197.

ser y la nada. En algunos casos la unificación es cosa que afecta sólo a la conciencia de un tercer partícipe. Uno de los ejemplos aducidos por Sartre es el de un burgués que, estando de vacaciones, mira por una ventana y ve a dos obreros trabajando, uno en un camino y el otro en un jardín. El espectador los niega al diferenciarse él, como burgués ocioso, de los dos trabajadores; pero, al hacerlo así, los une en los términos de su *praxis*, de su trabajar. Esta unificación tiene, desde luego, un fundamento en lo factual, puesto que los dos hombres están realmente trabajando; pero la unificación misma se produce en la mente del que los contempla, no en las mentes de los obreros, los cuales *ex hypothesi* se ignoran el uno al otro. Sin embargo, en otros casos la unificación (o totalización) se efectúa en una pluralidad de conciencias por la mediación de un tercer interviniente. Por ejemplo, ante un empresario explotador puede producirse en las mentes de los obreros una conciencia-del-nosotros, la de los explotados.

Según se ha hecho notar, el tratamiento explícito de temas como el de la explotación no pertenece, de suyo, a la consideración de la primera fase de la dialéctica. Porque la *praxis* individual en cuanto tal no entraña ni la explotación ni la formación de un grupo. Pero, a la vez, en la *praxis* individual va prefigurada la posibilidad de esos desarrollos. Y esto es lo que Sartre quiere indicar. El sostiene que las condiciones de posibilidad de la dialéctica de la historia, interpretada por supuesto siguiendo las líneas marxianas, están presentes desde el comienzo en la *praxis* individual, de suerte que la acción humana es el fundamento de toda la dialéctica. Para decirlo de otro modo, Sartre procura mantener la posición del para-sí en *El ser y la nada* como dador de sentido. Por ejemplo, arguye que en la Naturaleza en sí no hay escasez. La escasez está presente en la Naturaleza sólo a través de la mediación del hombre, o sea, en relación a las necesidades humanas. Tan pronto como se presenta en el entorno material, haciendo que la Naturaleza aparezca como una amenaza para la vida del hombre, la escasez rebota, por decirlo así, contra el hombre mismo, haciendo que a cada uno le parezca su semejante un peligro amenazador. Esta situación posibilita, a su vez, no sólo el conflicto, la violencia⁸² y la explotación, sino también el que se formen genuinas agrupaciones. De modo que, acogiendo Sartre la concepción marxiana de que el hombre está en una relación dialéctica con su entorno antes ya de que surja el conflicto y de que se desarrolle el antagonismo de clases —por lo menos entendido el “antes ya” en un sentido lógico—, puede también afirmar que las condiciones de posibilidad de toda la dialéctica de la historia están precontenidas en la libre acción del hombre,

35. Para Sartre la violencia es escasez interiorizada.

y que, por lo tanto, la historia es hecha por el hombre.

4. Cuando habla de la escasez refiérese Sartre a la escasez de productos, de instrumentos, de trabajadores y de consumidores. Pero a la que se refiere básicamente es a la escasez de los bienes necesarios para el mantenimiento de la vida humana. Así entendida, la escasez fundamenta la posibilidad de la división social entre poseedores y no poseedores, o al menos entre consumidores y subconsumidores, y con ella la diferencia de clases. Tal diferencia puede ser el resultado de una guerra, cuando a un pueblo se le obliga a trabajar para otro. Pero lo que es inevitable es que en un mundo de escasez haya diferencias de clases. En cuanto a cómo se determinan las relaciones y las estructuras sociales, acepta Sartre la doctrina marxiana de que dependen del modo de producción. “El descubrimiento esencial del marxismo es que el trabajo, como realidad histórica y como utilización de determinados instrumentos en un medio social y material ya determinado, es la base real de la organización de las relaciones sociales. Este descubrimiento *es ya indiscutible*. [...] En el medio de la escasez, todas las estructuras de una sociedad determinada se basan en su modo de producción.”⁵⁶ Al mismo tiempo Sartre atisba, tras la división y la lucha sociales, la negación del hombre por el hombre, “la negación del hombre por la materia considerada como la organización de su ser fuera de sí en la Naturaleza”.⁵⁷

El punto de vista del que es expresión esta muestra típica de la jerga sartriana puede ponerse en claro del siguiente modo: Para superar la escasez, el hombre actúa sobre su entorno material e inventa utensilios con que transformarlo. Pero entonces la materia elaborada por el hombre (*matière oeuvrée*) se vuelve contra el hombre, haciéndose “contra-hombre”. Así los campesinos chinos ganaron “en contra de la Naturaleza” terrenos cultivables a base de seguir una política de desforestación. El resultado fue una serie de inundaciones frente a las cuales no hubo ya protección posible. La Naturaleza mostró una “contra-finalidad” y afectó a la *praxis* humana y a las relaciones sociales. Asimismo, la invención de las máquinas y el desarrollo industrial tenían por fin la superación de la escasez, pero de hecho produjeron una ulterior negación del hombre, al convertir a los seres humanos en esclavos de las máquinas. El hombre cae así bajo el dominio de lo “práctico-inerte” que él mismo ha creado. El hombre hace la máquina; pero la máquina reacciona luego contra el hombre, reduciéndole al nivel de lo práctico-inerte, de lo que puede ser manejado. Ciertamente el hombre sigue siendo el *para-sí*, y, por lo tanto, libre. A la vez, con todo, se somete a la dominación de la materia elaborada (*matière oeuvre'e*), que es obra suya y que

representa al hombre como fuera de sí mismo, como objetivado en la materia. De modo que el hombre queda alienado o extrañado de sí.

Insiste mucho Sartre en el poder que tiene la materia elaborada de afectar a las relaciones sociales. “Es el objeto y sólo el objeto el que *combina* los esfuerzos humanos en su inhumana unidad”. Por ejemplo, lo que diferencia a los obreros en cualificados y no cualificados son las exigencias de la máquina. Y es también lo práctico-inerte lo que determina la estratificación de las clases, siendo una clase para Sartre una colectividad o colección. En ésta los seres humanos están unidos por algo exterior a ellos, a la manera como lo está un número de individuos que esperan un autobús que llegará ya repleto de gente. Puestos en fila, constituyen una “serie” no porque estén así, sino en el sentido de que cada individuo está interesado exclusivamente por obtener una plaza en el autobús; o sea, que es en la serie una unidad para la que los demás miembros de la serie son rivales o enemigos en potencia. De forma parecida, en una fábrica cada obrero se interesa por ganar su sueldo, y lo que junta a unos obreros con otros en esta particular colección es la máquina o la cadena de montaje. Una vez más es la materia elaborada o lo práctico-inerte lo que está en la base de la división de clases. Para decirlo con un término hegeliano: Sartre se refiere a la clase “en sí”, no a la clase “para sí” acepta la tesis marxista de que el modo de producción determina la naturaleza de la división de clases.

Este sometimiento del hombre a la materia representa lo que llama Sartre la anti-dialéctica.⁴⁰ Y pone tanto énfasis en ello que no han faltado quienes tachen su actitud de casi maniquea, como si identificara la materia con el mal o con la fuente del mal. Sea lo que fuere de esto, deberá tenerse en cuenta que para Sartre la materia elaborada es el hombre exteriorizado y que la sujeción del hombre a lo práctico-inerte es en cierto modo sujeción a sí mismo, aunque con autoextrañamiento o autoalienación. Aun esclavizándose a sus creaciones, el hombre permanece libre. Y así como la dialéctica constituyente entraña la posibilidad de una anti-dialéctica, así ésta entraña también la posibilidad de la dialéctica constituida. Con lo que la clase en sí puede llegar a ser la clase para sí, y la serie se puede transformar en el grupo.

5. Esta transición no es, para Sartre, algo inevitable o automático, sino que depende de la libertad humana, de que los individuos nieguen la dominación de lo práctico-inerte y trasciendan la situación social creada por tal dominio yendo hacia una nueva forma social, con miras a constituir la o hacerla “sobre la base de la anti-dialéctica”.⁴¹ La unificación de los trabajadores como un auténtico grupo, que actúe concertadamente para lograr un fin común, debe venir de dentro. La transformación de la serie en un

grupo o de la clase en sí en la clase en sí y para sí se consigue mediante una síntesis, un matrimonio, digamos, de la libertad originaria que se expresa en la *praxis* individual, en la dialéctica constituyente, con la totalización externamente producida en una serie que pertenece a la fase de la anti-dialéctica.

La constitución originaria del grupo representa un brote de libertad. Pero Sartre no se hace ilusiones sobre la estabilidad del grupo. Una vez logrado su fin inmediato, por ejemplo la toma de la Bastilla, tiende a la fragmentación o a dejarse relegar. El peligro de atomizarse se conjura, si acaso, mediante “el juramento” (*le serment*), término que se ha de entender no en el sentido de un juramento formal o de un contrato social, sino más bien en el de voluntad de mantenerse agrupados. Esta voluntad, empero, ha de ir inevitablemente acompañada del ejercicio de la coerción contra aquellos miembros del grupo que con sus acciones tiendan a desintegrarlo. En otras palabras, la conservación de un grupo requiere el desarrollo de la autoridad y del institucionalismo. Y entonces al dirigente o a los dirigentes del grupo quizá les venga la tentación de hacer pasar su voluntad por la voluntad “real” de todos, considerados como constituyendo una totalidad orgánica. Pero Sartre rehúsa el admitir que el grupo sea o pueda ser una entidad orgánica que esté por encima de sus miembros interrelacionados o sea capaz de imponerse a ellos. Verdad es que el líder puede arreglárselas para conseguir no sólo que su voluntad se imponga, sino también que sea aceptada por los demás miembros como suya. Mas entonces el miembro individual queda reducido al estado de entidad cuasi-inorgánica, en tanto que “el grupo es una máquina que el soberano hace funcionar *perinde ac cadáver*”. El grupo puede llegar a parecer, así, una entidad inorgánica, una máquina; pero, quitada la coerción, sus miembros tienden a disgregarse, poniendo de manifiesto que mientras que ellos son entidades orgánicas individuales, el grupo no lo es.

El Estado es, para Sartre, el grupo de organizadores y administradores al que los demás grupos que componen una determinada sociedad han concedido autoridad, probablemente más por impotencia que porque quisieran positivamente concedérsela. Ciertamente que el Estado organizado es necesario para que todos los grupos estén protegidos; pero el Estado no es una entidad orgánica de naturaleza poco menos que sagrada.^{83 84} Y su legitimidad consiste en su capacidad de combinar y manejar los demás

83 Ibid., p. 601. *Perinde ac cadavtr*, como un cadáver (es decir, tan dócilmente como un cadáver: sin ofrecer ni la más mínima resistencia).

84 Ibid., p. 609.

grupos y colectividades. “La idea de una difusa soberanía popular que tome cuerpo en el soberano es una mistificación. No hay ninguna soberanía difusa. La legitimidad del soberano es simplemente un hecho empírico, la habilidad para gobernar. ‘Yo obedezco porque *no puedo* proceder de otro modo’.

Rechaza, pues, Sartre cualquier deificación del Estado. Y, como era de esperar, acepta la tesis marxista de que, en la lucha de clases, el Estado actúa como “el órgano de la(s) clase(s) explotadora(s)”.⁴¹ Al mismo tiempo reconoce que, aunque el Estado actúe como el órgano de una clase dominante, no por eso deja de atribuirse la representación del interés nacional y la capacidad de tener una visión “totalizante” del bien común y de imponer su política mediadora incluso a la clase dominante. Ahora bien, esto equivale a decir que el grupo que constituye el Estado trata de mantenerse a toda costa como el soberano legítimamente aceptado “sirviendo a los intereses de la clase de la que procede, y, *si fuese preso, contra sus propios intereses*”.^{85 86} O sea, lisa y llanamente, que un gobierno que se componga de individuos de una determinada clase puede tener una visión más amplia que la que *prima facie* sugerirían los intereses o ventajas de esa clase. Supuesto éste que, en términos marxistas, se ha de interpretar como una forma sutil de mantener la posición de la clase dominante, que de lo contrario se vería amenazada.

Para ser justos con Sartre, hay que reconocer que está dispuesto a hacer extensiva al Estado comunista su visión un tanto cínica del Estado. En su opinión, lo que le interesa al grupo que domina en el Estado es reducir a los demás grupos a colecciones o series y, simultáneamente, condicionar a los miembros de esas series de tal modo que tengan la ilusión de que forman parte de una auténtica totalidad. No otra cosa trató de lograr el gobierno nazi. Y lo mismo se aprecia también en la llamada dictadura del proletariado. Decir que el proletariado ejerce una dictadura es, para Sartre, “mistificación”. La realidad es que el grupo dominante procura ante todo que no se formen otros grupos auténticos y combina la coerción con los procedimientos conducentes a que se mantenga la ilusión de que su interés coincide con el de la totalidad.

6. La atmósfera de *El ser y la nada* es evidentemente distinta de la de la *Crítica de la razón dialéctica*. En la primera obra es el individuo totalmente libre el que está en el centro del cuadro, el individuo quien escoge sus propios valores y constantemente se trasciende hacia sus futuras

85 Ibid., p. 610.

posibilidades a la luz de su libremente elegido ideal operativo básico, hasta que al morir recae en la facticidad de *l'en-soi*, de lo en-sí. A pesar de sus ejemplos tópicos, la obra puede ser tenida por un análisis abstracto de los dos conceptos fundamentales del para-sí y el en-sí y su aplicación al hombre en todo momento. La segunda obra, la *Crítica*, trae al primer plano el movimiento general de la historia e insiste mucho más en el grupo y en la acción concertada que el grupo efectúa en cuanto que trasciende una determinada situación social con miras a realizar una sociedad nueva. Además, aunque en la primera obra reconoce ciertamente Sartre que cada ser humano existe y actúa en una situación histórica dada, y que el ejercicio de la libertad humana es influido por muchos factores ambientales, fisiológicos y psicológicos, lo que principalmente trata de probar es que las limitaciones de la libertad humana lo son sólo porque el individuo les confiere este significado. En la *Crítica* reaparece, sin duda, este enfoque; pero se recalca mucho más la presión coercitiva de las condiciones antecedentes sobre la actividad humana. “Por encima de todo, que nadie vaya a interpretarnos como si quisiéramos decir que el hombre es libre en todas las situaciones, según lo pretendían los estoicos. Lo que queremos decir es exactamente lo contrario, a saber, que todos los hombres son esclavos en la medida en que su experiencia vital se desenvuelve en el campo de lo práctico-inerte y en tanto en cuanto este campo está originariamente condicionado por la escasez.”⁸⁷

Sin embargo, el llamar la atención sobre las diferencias entre *El ser y la nada* y la *Crítica de la razón dialéctica* no es negar que haya entre ambas obras una continuidad perceptible. En la primera se puede decir que hay una relación dialéctica entre el para-sí y lo en-sí, entre la conciencia y el ser. Negando el ser surge la conciencia, la cual presupone por tanto el ser-en-sí y depende de éste. Y, a la vez, el ser-en-sí necesita que haya conciencia para tener significado y para revelarse como mundo. En la *Crítica* esta relación dialéctica adopta la forma de la que se da entre el hombre y su entorno material. El hombre presupone un entorno material y actúa sobre él; pero el entorno se manifiesta como Naturaleza sólo a través de la mediación del hombre. En *El ser y la nada* hay también una relación dialéctica entre las distintas conciencias, ya que se dice que el para-sí niega al Otro y sin embargo lo necesita. La “mirada” del Otro amenaza al yo y, a la vez, se le manifiesta. En la *Crítica* la amenaza representada por el Otro es descrita en los términos del concepto de escasez más bien que en los del de la mirada; pero se sigue dando la fundamental relación dialéctica. Por lo demás, pese al relieve que otorga Sartre a la idea de grupo, deja bastante en claro con sus

87 Ibid., p. 369.

explicaciones de la génesis, naturaleza y disgregación de éste que el factor básico sigue siendo, a su juicio, el libre agente individual. Y aunque en la *Crítica* se insiste mucho más en la influencia constrictiva de las condiciones antecedentes, la dominación del hombre por la materia es representada como sujeción del hombre a sí mismo en cuanto exteriorizado, como un autoextrañamiento que puede ser libremente trascendido.

Puesto que Sartre no ha abandonado simplemente el existencialismo para pasarse al marxismo, sino que ha tratado de combinar los dos reinterpretaando el marxismo a la luz de una antropología existencialista, es de esperar que se hallen en su pensamiento elementos de continuidad y de discontinuidad entre ambas filosofías. Pero de ello no se sigue necesariamente que su marxismo existencializado carezca en absoluto de ambigüedades. Como hemos visto, intenta combinar dos tesis: por un lado, la de que es el hombre mismo el que hace la historia, y la hace en un sentido que excluye el que pueda afirmarse que quede asegurada en el futuro una determinada situación social, como si fuese, digamos, el resultado inevitable del funcionamiento de una ley dialéctica que rigiera el proceso histórico; por otro lado, la tesis de que el patrón dialéctico no le es simplemente impuesto a la historia por la mente humana, sino que la historia posee una estructura dialéctica tal que tiene pleno sentido decir que el hombre está sometido a la dialéctica o que la sufre. Sartre desea mantener el concepto del hombre como agente libre y al mismo tiempo quiere dar cabida a la idea de que el hombre es esclavo de lo práctico-inerte. Desea afirmar por una parte que es el hombre quien hace libremente el movimiento dialéctico de la historia, y, por otra parte, propone que se vea la historia como un proceso inteligible no determinado de antemano. Si por lo de “inteligible” quisiera decir simplemente Sartre que los historiadores pueden escribir explicaciones inteligibles de los sucesos y movimientos históricos, no habría más dificultad que la de los interrogantes que al filósofo se le ocurriesen acerca, por ejemplo, de lo que tengan que ver la reconstrucción hecha por un historiador en la actualidad y un pasado que ya no existe. Pero cuando Sartre asegura que la historia es inteligible, evidentemente no quiere decir sólo que la historiografía es posible. Su tesis es que la historia, como un todo, aunque inacabado, como un proceso de “totalización”, entraña un movimiento inteligible. Y cuanto más recalca esta tesis, más se aproxima Sartre a un enfoque teleológico de la historia que lleva inevitablemente a la conclusión que él desea evitar, a saber, la de que la historia es gobernada por una ley dialéctica cuyo instrumento es el hombre.

Sartre tal vez replique, por ejemplo, que el afirmar que es el hombre el

que hace la historia, y, por lo mismo, su trama dialéctica, no es incompatible con sostener que el hombre no impone sin más esa trama, ese patrón, sino que lo halla o lo reconoce. Pues el hombre halla aquello que él ha realizado. Si encuentra en la historia su propia autoalienación y su esclavizarse a lo práctico-inerte, es que reconoce en la reflexión lo que él mismo ha efectuado. Mas de aquí no se sigue que el hombre cause deliberadamente su esclavizamiento. Lo que realmente pasa es que la actividad del hombre está condicionada ya desde el inicio por una determinada situación antecedente. El hombre actúa libremente, pero no en un vacío. Su acción tiene unos resultados que constituyen condicionamientos previos a las acciones de los demás. Y así sucesivamente. Dada la situación básica del hombre, el curso de su historia es el que podía esperarse que fuese. Mas no por ello deja de ser la relación de la actividad de agentes libres. A la historia no se la debe representar como una entidad que esté por encima de la acción humana y que la determine. Es la acción humana, en cuanto sujeta a la presión forzosa de las condiciones antecedentes. Y esta presión puede llegar a ser avasallante, aunque no destruya la libertad básica del hombre ni su capacidad de trascender su esclavizamiento.

Sin embargo, por mucho que haga Sartre por conciliar posiciones que a primera vista parecen incompatibles, es difícil quedar satisfecho con su solución. Según hemos hecho notar, Sartre busca en el hombre mismo las condiciones de posibilidad de la dialéctica de la historia. Esto le permite sostener que es el hombre mismo el que hace la historia y su textura dialéctica, y que no hay ninguna ley dialéctica impersonal que funcione independientemente del hombre y se valga de él como de un instrumento. Ahora bien, dado que el hombre actúa en una situación, pudiéramos sentirnos inclinados a concluir que el movimiento de la historia no es más que el despliegue o el desarrollo de la originaria o básica relación dialéctica entre el hombre y su entorno. En otras palabras, ese fundar Sartre la dialéctica en el hombre mismo adolece de ambigüedad. Podría querer decir que el hombre se halla habiendo elegido el actuar de un modo cuando pudo haber actuado de otro modo. O podría implicar también que el movimiento dialéctico de la historia es el desarrollo de una situación básica, desarrollo que en principio es predecible. En este segundo caso, parecería razonable hablar de la operación de una ley, aun cuando se tratara de una ley de la naturaleza del hombre como existiendo en un determinado entorno. No habiendo sido publicado todavía el segundo volumen de la *Crítica*, difícilmente podemos saber cómo se propone desarrollar Sartre su concepción de la historia

humana como poseedora de “*una* verdad y *una* inteligibilidad”^{88 89} sin que esto implique que el proceso histórico sea necesario. Pero no nos sorprendería que la empresa se le hiciese un tanto ardua y que se viese forzado a declarar que la razón analítica es incapaz de captar el movimiento del pensamiento dialéctico.

Las observaciones que preceden son sólo algunas de las dificultades que le saldrán al paso al filósofo que trate de fusionar el existencialismo sartriano con el marxismo. Pero podemos seguir adelante y preguntar por qué Sartre o cualquier otro ha de proponerse tal cosa. No basta con responder que porque el marxismo se ha fosilizado y necesita una inyección de humanismo. Quizá sea así. Pero ¿por qué escoger en particular el marxismo para rejuvenecerlo? Ya vimos que la respuesta de Sartre es que el marxismo es la única filosofía viva de nuestro tiempo. Pero ¿por qué lo cree él así? Desde luego Sartre supone que la historia puede ser dividida en épocas, y que en cada época hay una sola filosofía viva. Y aun concediéndole el primero de estos supuestos, o por lo menos pasándolo por alto, salta a la vista que el segundo es de lo más discutible. Hay, en efecto, hoy día otras filosofías vivas además del marxismo. ¿Qué es lo que da al marxismo más vida que a las otras? No se diga que el hecho de que el marxismo tiene implicaciones prácticas, mientras que el llamado análisis lingüístico, por ejemplo, no está orientado a la práctica. Pues Sartre nos hace saber que “toda filosofía es práctica, incluso la que a primera vista parece ser la más contemplativa.

La respuesta es, con todo, bastante sencilla. Sartre da por supuesto que en cada época hay una clase ascendente. Y la filosofía viva de una época es, para él, la filosofía que expresa en forma explícita las necesidades, los intereses, las aspiraciones y el programa de esa clase. No es menester que sea elaborada por miembros de la clase en cuestión. Marx y Engels pertenecían a la burguesía. Pero desarrollaron la filosofía que convirtió al proletariado de clase en-sí en clase en-y-para-sí y lo transformó, o a una parte de él, de series o colecciones en un grupo. El marxismo da expresión explícita a la conciencia de la clase ascendente y la capacita para trascender la situación social existente hacia un futuro que ha de ser realizado por la acción revolucionaria concertada. Es, pues, la única filosofía genuinamente revolucionaria de nuestro tiempo y, por tanto, la única filosofía viva.

Verdad es que Sartre habla a veces de la filosofía de un modo que, de buenas a primeras, parece diferente. Por ejemplo cuando nos dice que la

88 Ibid., p. 63 5.

89 Ibid., p. 16.

filosofía “debe presentarse como la totalización del saber contemporáneo”. Que “el filósofo logra la unificación de todas las ramas del conocimiento”.⁹⁰ Tomado en sí, este enunciado de la función de la filosofía suena a reintroducción del concepto de síntesis de las ciencias característico del positivismo clásico. Pero Sartre sigue diciendo que el filósofo unifica el saber contemporáneo mediante esquemas o directrices que expresan “las actitudes y las técnicas de la clase ascendente en relación a su época y al mundo”.⁹¹ Así la filosofía viva es aún la filosofía de la clase ascendente, por más que se hable de la unificación de las ciencias.

Tal vez pueda decirse con verdad que toda afirmación sobre la naturaleza de la filosofía expresa una toma de posición filosófica, salvo quizás en el caso en que la afirmación verse simplemente sobre el uso lingüístico. Sea lo que fuere de ello, parece bastante claro que el concepto sartriano de “filosofía viva” expresa una previa aceptación del marxismo. Así como es una previa aceptación del punto de vista marxista lo que le guía en su selección de ejemplos históricos y hasta en su definición o descripción del hombre como “un organismo práctico que vive con otros muchos organismos en un campo de escasez”.⁹² El hombre es, sin duda, lo que Sartre dice que es, aunque esto no sea todo lo que el hombre es. Pero la selección de ciertos aspectos del hombre y de su situación para recalcarlos depende claramente de un convencimiento previo de que el marxismo es la única filosofía viva de nuestra época. A la larga apenas puede evitarse el llegar a la conclusión de que básicamente es el personal compromiso sociopolítico de Sartre el responsable de que elija el marxismo como la filosofía cuyo rejuvenecimiento se propone conseguir.

Si la filosofía viva de una época representa la autoconciencia y las aspiraciones de la clase ascendente, la conclusión obvia que hay que sacar es que tal filosofía sólo es verdadera en un sentido relativo. Pues ha habido otras épocas, con otras clases ascendentes y otras filosofías vivas. Sartre, empero, no quiere vincular el marxismo de una manera exclusiva a la clase ascendente. En la *Crítica* insiste en que el marxismo es la filosofía del hombre alienado, no sólo del obrero alienado. Y, según hemos visto, trata de fundamentar el marxismo en una antropología o doctrina del hombre que muestra que la posibilidad del esclavizamiento del hombre es, cuando menos, lógicamente anterior a la emergencia de la lucha de clases, puesto que se remonta hasta la situación básica del hombre en cuanto tal. Considerado en

90 Ibid., p. II.

91 Ibid., p. 15.

92 Ibid., p. 688.

este aspecto, diríase que al marxismo se le presenta, no ya tan sólo como la filosofía de una determinada clase, sino más bien como la verdadera filosofía del hombre y de su historia. En cierta medida quizá sea posible armonizar los dos puntos de vista. Porque cabe argüir, como el marxista lo haría a no dudarlo, que el triunfo del proletariado traerá consigo, más pronto o más tarde, la liberación del hombre en general. La salvación del hombre se logrará mediante la revolución proletaria. Pero en tal caso el marxismo vendría a ser, no ya sólo la filosofía viva de nuestro tiempo, en el sentido arriba mencionado, sino la única filosofía verdadera, la que habría sido verdadera en cualquier tiempo. Puede que Sartre, en el segundo volumen de su *Crítica*, dedique alguna reflexión a precisar qué reclamaciones de veritatividad quiere hacer en favor de su rejuvenecido marxismo. Por ahora no parece que haya puesto la cosa muy en claro.

Para muchos, no obstante, una crítica como la que acabamos de hacer tiene escaso valor. Quienes son capaces de creerse eso de que el marxismo es la filosofía viva de nuestro tiempo considerarán que tal crítica no es más que un aburrido rollo del tipo de todos los que pueden esperarse de un oscurantista filósofo burgués. En cambio, quienes creen que si el marxismo tiene hoy vida y poder es sólo porque se ha convertido en la ideología oficial de un poderoso partido autoritario que se autoperpetúa impositivamente, y que, abandonado a sí mismo, el marxismo seguiría el camino que han seguido otros notables sistemas, quienes esto creen acaso se impacienten por otra razón. Quizá piensen que Sartre ha dedicado sus muy considerables talentos a echar vino nuevo en odres viejos, y que hay ocupaciones que merecen más la pena que la de andar señalando inconsistencias o ambigüedades en su intento de rejuvenecer una filosofía que pertenece al siglo XIX más que a la segunda mitad del XX. Puede que así sea. Pero el marxismo tiene todavía mucho reclamo. Su influjo es evidente aún hoy. Claro que esto es compatible con que sea un mito, poderoso solamente cuando es creído. Cabe argüir que a Sartre le ha fascinado este mito porque lo ha visto como la expresión y el instrumento de una causa a la que él mismo se ha entregado. Pero también es un mito que puede ser mal utilizado y puede convertirse en instrumento de un grupo opresor cuyo único empeño sea conservar a toda costa su poder. De ahí el intento de rejuvenecer el mito e infundirle nueva vida como llamada revolucionaria a la creación de una sociedad nueva.