
La libertad sartreana y el fracaso del juego cósmico

J. L. Salvan

A Hegel, no menos que a Heidegger debe Sartre la dialéctica del Ser y la Nada de la que saca la tesis de una libertad humana total a partir de una situación.

Solamente a Hegel le debe la fórmula del valor ideal *an sich und für sich*, “en-sí-para sí”, que le sirve para definir con cuatro palabras el proyecto fundamental que encuentra en todos los comportamientos humanos y en el desenvolvimiento de la historia en los planos existenciales del ser, el tener y el hacer.

Sin embargo, Sartre se aparta desde un principio de Hegel, no, a la manera de Marx, transponiendo su dialéctica del plano idealista al materialista, sino, al modo de Heidegger, negándose a colocarse en el punto de vista de la totalidad, que es el del espíritu hegeliano, y pasando la dialéctica del ser y de la nada al plano de la conciencia individual:

Devons-nous poser que l'esprit est *l'être qui est et qui n'est pas*. . . La question n'a pas de sens. Elle supposerait en effet que nous ayons la possibilité de *prendre un point de vue de la totalité*, c'est à dire de la considérer du dehors. . . (EN 363)¹

Así pues, Sartre retorna al punto de vista del *cogito* cartesiano, pero situado en la etapa pre-reflexiva del *Hic et Nunc*, para emprender su búsqueda del ser, al cual identifica con la pura contingencia, y de la nada que se desprende para negarla, es decir, de la conciencia.

Hace de esto una demostración admirable, gracias a los análisis fenomenológicos, pero no

¹ J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, París, Gallimard, 1943, es la obra que designan las siglas EN.

alcanza a convencernos, por el hecho de que la nada, en su forma activa de negación, no puede provenir, como lo admite Sartre, sino del ser. Así pues, nos las tenemos que ver con un ser que contiene en sí a la nada, "comme un ver", según la expresión del propio Sartre, y nos vemos reconducidos a la dialéctica hegeliana para encontrar el origen de la nada sartreana.

Según Hegel, el ser puro es idéntico a la nada pura y, en efecto, si tratamos de imaginar un Ser absoluto que no sea ni esto ni aquello, ni nada que nos podamos representar, salvo el Ser, nos percatamos de que la idea de Ser se ha *convertido* en la de la Nada. El movimiento en virtud del cual el ser se trueca en su contrario es precisamente el *devenir*. No se suprime la contradicción, pero sí queda rebasada.

Sartre hace caso omiso de este movimiento en virtud del cual la tesis crea su antítesis para constituir una síntesis que hace que *il n'y a rien au ciel ni sur la terre qui ne contienne de l'être et du néant*. No podrá admitir que este proceso lógico corresponda a un movimiento original del Ser que culmina en la existencia del universo. Para Hegel, el Ser y la Nada son abstracciones tan vacías la una como la otra:

... il oublie que le vide est vide *de* quelque chose. Or l'être est vide de toute détermination autre que lui-même; mais le nonêtre est vide d'être. En un mot, ce qu'il faut rappeler ici contre Hegel, c'est que l'être *est* et que le néant n'est pas. (EN 61)

Lo que habría que recordar, contra Sartre, es que el ser *se trueca en su contrario* precisamente para encontrar su identidad haciéndose *an und für sich*, es decir, espíritu: sí mismo y su contrario. Mediante este movimiento del Ser, que en verdad

corresponde tanto al acto como al pensamiento, lo que sin duda le permitió a Goethe escribir: "en el principio fue el acto", Hegel, según Sartre, habría introducido, para empezar, la idea de nada en el ser para poder desprenderla en seguida, mientras que la nada es necesariamente posterior a "la masse indifférenciée" del ser. (EN 363)

La expresión "masa indiferenciada del ser" es reveladora aquí de la concepción sartreana del ser-en-sí y de su tendencia a identificarlo con la materia en su aspecto más inerte; ¿por qué, entonces, el ser sería *masa* antes que energía, como en Aristóteles, o que voluntad, como en Nietzsche?

Y es que la nada, para Sartre, no podría aparecer más que en la superficie del ser con la conciencia humana o ser-para-sí. La noción de devenir es ajena a Sartre, para quien, fuera de la conciencia no hay sino inercia y esto es válido respecto de todas las manifestaciones de la vida vegetal o animal, como se ve con toda claridad en *La Nausée*. Sin dejar de inspirarse en Hegel, Sartre quiere transponer su dialéctica al plano de la fenomenología y el universo entero se convierte, para él, en la creación de la conciencia individual, es decir, del ser-para-sí.

Le Pour-soi n'est pas autre chose que la pure néantisation de l'En-soi; il est comme un trou d'être au sein de l'Être. On connaît cette plaisante fiction par quoi certains vulgarisateurs ont coutume d'illustrer le principe de la conservation de l'énergie: s'il arrivait, disent-ils, qu'un seul des atomes qui constituent l'univers fut anéanti, il en résulterait une catastrophe qui s'étendrait à l'univers entier et ce serait, en particulier, la fin du système stellaire. Cette image peut nous servir ici: le Pour-soi apparaît comme une menue néantisation qui prend son origine au sein de l'Être; et il suffit de cette

néantisation pour qu'un bouleversement total arrive à l'En-soi. Ce bouleversement c'est le monde. Le Pour-soi n'a d'autre réalité que d'être la néantisation de l'Être. Sa seule qualification lui vient de ce qu'il est néantisation de l'En-soi individuel et singulier et non d'un être en général. . . (EN 711)

Al parecer, tenemos aquí una primera formulación del proceso de la totalización que volveremos a encontrar, en el plano sociológico, en la *Critique de la raison dialectique*. Desde ahora, Sartre sitúa el origen de la totalidad en la conciencia individual, a la que convierte en centro de referencia absoluto del universo.

Como no puede existir más que un centro de referencia del mundo, o bien el otro figura necesariamente como un en-sí, es decir, como un objeto psíquico, o bien soy yo el que me siento volverme objeto en el mundo del otro.

Así pues, Sartre coincide con Hegel en su concepción del conflicto original de las conciencias. Siente la tentación de buscar la explicación de este escándalo en la noción hegeliana de la Totalidad:

. . . Hegel semble avoir raison: c'est le point de vue de la totalité qui est le point de vue de l'être, le vrai point de vue. (EN 361). . . La conscience étant un absolu, l'existence d'une pluralité de consciences ne peut être un fait premier et nous renvoie a un fait originel d'arrachement a soi qui serait le fait de l'esprit; ainsi la question métaphysique: Pourquoi y a-t-il des consciences? recevrait une réponse. Mais en un autre sens, . . . si l'on considère l'esprit a partir du fait de la pluralité, il s'évanouit. La question métaphysique n'a plus de sens: nous avons rencontré la contingence fondamentales et nous ne pouvons y

répondre que par un "c'est ainsi". (EN 362)

Así pues, en su conclusión, Sartre retorna al punto de vista de la conciencia individual considerada como centro de referencia absoluto del mundo:

. . . Le pour-soi est toujours en suspens parce que son être est en perpétuel sursis. S'il pouvait jamais le rejoindre, l'altérité disparaîtrait du même coup et, avec elle, les possibles, la connaissance, le monde. (EN 713)

En la medida en que una conciencia no puede reconocer a otra conciencia más que como un objeto psíquico cuyas posibilidades se han convertido en probabilidades, a menos de que ella misma se degrade en objeto, tenemos, según Sartre, el irreducible escándalo de la multiplicidad de las conciencias.

Señalemos, empero, puesto que se trata aquí de las relaciones de la libertad y de la ética, que la teoría demasiado ingeniosa que tan admirablemente ilustró en *Huis-clos* tiene, desde el punto de vista moral, dos consecuencias afortunadas: el acuerdo de las conciencias, imposible en el plano del ser, se efectúa en el plano del hacer en la acción común, es decir, en el espíritu de equipo. El arreglo del planeta podría constituir, entonces, un excelente campo de entendimiento práctico y proporcionar, en principio, las bases de una ética sartreana a escala mundial. Además, y aunque Sartre no haya mencionado este hecho en *L'Être et le Néant*, quiere convencernos de que el carácter absoluto que reconozco a mi conciencia implica reciprocidad, es decir, reconocimiento —en teoría al menos— de la misma cualidad a la conciencia de los demás. Sin que facilite, quizás, las relaciones entre conciencias, este reconocimiento —de principio— les da en teoría su dignidad. No se podría considerar al otro, moral o intelectualmente, como el objeto psíquico en que lo convierten algunas disciplinas como la psicología o como la

psiquiatría freudiana. La psiquiatría, según Sartre, no puede sino recuperar el proyecto original libremente concebido en los primeros años de vida, que constituye la personalidad del sujeto. Lo que nos molesta un poco aquí es la asimilación de la dialéctica de en-sí y del para-sí con la del objeto y el sujeto, dialéctica que hace que el cuerpo, en sus funciones vegetativas, adquiera el carácter del ser-en-sí por excelencia, mientras que en el ejercicio de su trascendencia, es decir, en su impulso hacia una realización futura, adquiera la cualidad de para-sí, que creíamos le estaba reservada a la conciencia.

La misma ambigüedad aparece en el simbolismo existencial del que Sartre hace un empleo sistemático y convincente en sus novelas, sobre los planos del ser, del hacer y de la apropiación, para caracterizar a sus personajes. Estos errabundean en pos del símbolo que los ilumine acerca de la forma que ha cobrado para ellos el proyecto fundamental humano del en-sí-para-sí. Se trata de apropiarse de esta cualidad que corresponde a ese proyecto individual. Conforme a este proyecto individual, las cualidades de las cosas son para unos valores y para otros anti-valores. Lo viscoso debería ser en principio el símbolo del para-sí tragado por el en-sí; ahora bien, hay personajes, como el Ivich de *L'âge de raison* que se complacen en la viscosidad de un licor. Cabe señalar que el sentido de los colores es curiosamente el mismo en Sartre que en el simbolismo del siglo XIX: el azul es trascendencia, pureza inaccesible para Daniel; lo amarillo corresponde como color a lo viscoso en lo que a textura se refiere, como anti-valor para el mismo personaje; el verde, intermedio, es el color intelectual por excelencia, el de la oficina en que Mathieu, es decir, Sartre, comprueba, a la vez, su lucidez y su impotencia al salir hacia España, es decir, al obrar según su conciencia.

El blanco tiene un carácter catastrófico, como en Melville. Es la opacidad vista desde el exterior, en tanto que el negro es la opacidad interior de las cosas o a veces de la conciencia; de tal modo, la iglesia de Bouville envuelve a las tinieblas del interior en su blanca caliza en *La Nausée*.

Es cierto que el empleo que hace Sartre de la irrupción de estos símbolos en la vida de esos personajes es una técnica efectiva y consistente, pero mientras que el simbolismo del siglo XIX se explica por un postulado platónico, el simbolismo sartreano parece descansar sobre un doble postulado, a la vez idealista y materialista, o por lo menos sobre una determinada ambigüedad que le permite afirmar que:

Tout se passe comme si nous surgissions dans un univers où les sentiments et les actes sont tous chargés de matérialité, ont une étoffe substantielle, sont *vraiment* mous, plats, visqueux . . . etc., et où les substances matérielles ont originellement une signification psychique qui les rend répugnants, horrifiants, attirants, etc. . . (EN 696)

¿Cómo admitir, en tal caso, que la conciencia pueda ser, en tanto en cuanto para-sí, una nada absoluta y que el en-sí absurdo y opaco de Sartre pueda estar cargado, así, de significación?

Cierto es que el simbolismo de Sartre ilustra maravillosamente su teoría de la libertad que se expresa por la elección de un proyecto individual respecto del ser, pero ¿de qué manera este proyecto individual puede armonizar con el proyecto humano fundamental del en-sí-para-sí, siendo que es, como ocurre a menudo en la ficción de Sartre, la absoluta contradicción?

Y, sin embargo, inclusive cuando la riqueza de los análisis y la verdad de las descripciones parecen desbordar su filosofía y quebrar a su sistema, la

ética de Sartre se desprende claramente de los valores que representan --o que presentan-- las cualidades de las cosas para sus personajes y también para él mismo. Aun cuando nos resulte difícil vincularla a su filosofía, a menudo nos hace compartirla, pues consiste sobre todo en defender la libertad humana en contra del automatismo en todas sus formas, que la amenaza, y sobre todo de esa tolerancia para con el automatismo a la que simboliza mediante la viscosidad. Es la denuncia de esta complacencia lo que distingue a Sartre de Bergson a este respecto.

Aunque Sartre haya clasificado severamente la concepción bergsoniana de la libertad entre las formas de la evasión, entendida como simple proceso de maduración que hace que el acto libre se desprenda de él mismo como la fruta cae del árbol, hay alguna semejanza en las imágenes por las cuales los dos filósofos representan las derrotas de la libertad, su tendencia a fijarse en el automatismo figurado por la influencia constante de lo dado, del pasado, del determinismo, en pocas palabras, de la vida de las cosas y su materialidad, pero mientras que esta tendencia es asemejada por Bergson a una suerte de recaída del impulso vital, a una forma de la inercia, es en Sartre expresión de una elección que propende a descargarse del peso de la libertad.

En Bergson, es en la periferia de la conciencia, valga la expresión, donde se forma la "costra solidificada" de los conceptos simbólicos tomados del mundo de la materia sobre el cual quiere obrar el espíritu. Tiene lugar una suerte de ósmosis entre la materia y el espíritu que se conforma para triunfar, corriendo el riesgo de adquirir sus atributos: mecanicismo, determinismo, automatismo. Nada de esto falta en Sartre, pero éste va más lejos al afirmar que la influencia del automatismo es resultado de una elección, como se ve claramente en su famosa des-

cripción del mozo del café que juega a ser mozo del café.

Por eso une a sus descripciones de la fosilización en la "seriedad" el símbolo de la viscosidad que representa para él, como paso de lo líquido a lo sólido, una derrota simbólica del para-sí, a la vez temida y deseada.

Gracias a que Sartre hubo formulado la existencia de un proyecto humano fundamental, su ética pudo preservar la orientación general de los valores vitalistas. La conciencia sartreana se opone a la corriente del determinismo universal, al que desearía fundar en su lucidez, pero le añade la desconfianza respecto de la vida misma. No existe para Sartre un impulso vital. Roquentin, en *La Nausée*, cree por un momento que ha descubierto este impulso en el efecto del viento que sacude a las hojas de los árboles en el parque de Bouville, pero se engaña: la persistencia de la vida no es sino inercia, como la del universo.

Las ideas metafísicas que ofrece Sartre, a lo largo y en la conclusión de *L'Être et le Néant*, nos dejan la impresión de que el fracaso de la conciencia para convertirse en *ens causa sui*, para encontrar su justificación en sí misma, en tanto en cuanto ser-en-sí-para-sí, corresponde y se identifica en realidad con un fracaso cósmico.

En efecto, del ser cósmico se trata cuando Sartre escribe: "L'en-soi pour se faire conscience de soi, doit se faire présence a soi par la décompression d'être néantisante. . ." (EN 716)

En la descomprensión de ser descubre Sartre el origen del movimiento, conforme a la sugerencia de Platón: (EN 712)

C'est au métaphysicien que revient la tâche de décider si le mouvement est une première "tentative" de l'en-soi pour se fonder et quels

sont les rapports du mouvement comme “maladie de l’être” avec le pour-soi comme maladie plus profonde et poussée jusqu’à la néantisation. (EN 715)

¿Qué hay que entender, sin embargo, por descomprensión de ser anonadadora? Casi no puede tratarse más que de un Ser cuya densidad infinita está fuera de la extensión, como la sustancia pensante de Descartes, o la suma de todos los posibles, como en Leibniz.

Sartre sugiere la posibilidad de que el metafísico considere a este fenómeno como “événement conçu comme ayant des dimensions spatiales et une dimension temporelle dans l’espace-temps”, como en la física de Einstein. (EN 719) ¿Quiere esto decir que de la descomprensión de ser anonadadora y del movimiento por ella engendrado habría surgido el espacio-tiempo, tal cual de la explosión a la que los anglo-sajones llaman *Big Bang* habría nacido el universo?

En tal caso, se trata de un proyecto cósmico original. El Ser a que alude Sartre se identificaría con el Ser hegeliano, o más bien, con el Espíritu, que es el Ser que se piensa a sí mismo y del que el espacio, lo mismo que el tiempo, constituye el movimiento de rebasamiento, o si no el Ser de Heidegger, “cuya esencia es el juego mismo”.² Sea de esto lo que fuere, si se trata de un juego, es de un juego que, según Sartre, ha fracasado. El Ser no ha llegado a fundarse y se ha escindido en dos formas de ser inconciliables. “Tout se passe comme si l’en-soi et le pour-soi représentaient un état de désintégration par rapport à une synthèse idéale.” (EN 717)

² Martin Heidegger. *Qu’est-ce que c’est la philosophie?*, París, Gallimard, p. 300.

A pesar de sí mismo, quizás, Sartre nos sugiere el fracaso del juego cósmico de un Ser cuya esencia, como dice Heidegger, es el Juego mismo, es decir, en pocas palabras, la libertad que, según él no podría ser sino el producto de la prolongada disgregación del ser, por la nada, pero Sartre es en el fondo más escritor que filósofo, es decir, que su obra vale más por las intuiciones o las hipótesis que se desprenden para nosotros de sus transcripciones de lo real, que por el sistema en el que se esfuerza por encerrarlas.

Desde el punto de vista práctico o ético, poco importa que el origen de la libertad sea la Nada o el Ser hegeliano que tanto se le parece. La libertad sigue siendo el valor supremo para Sartre, aun si el proyecto del en-sí-para-sí es irrealizable y sobre todo si es irrealizable.

Sea como fuere, en virtud del hecho de que debe asumir sus responsabilidades “en face d’une réalité humaine en situation” (EN 720), la libertad sartreana rara vez es tratada como valor absoluto; a veces, tiene las manos sucias y sacrifica los medios a los fines. El propio Sartre ha sido acusado de guardar silencio ante crímenes cometidos contra la libertad humana porque, a su juicio, así convenía a los intereses futuros de la humanidad.

Transpuesta al plano sociológico, es patente que la libertad, para Sartre, no puede realizarse más que en ese momento de alta tensión histórica, a la que llama del *grupo en fusión* cuando, bajo el efecto de una amenaza común, las libertades individuales se fundan en una voluntad común sin dejar de ser distintas y cuando las consignas son anónimas y espontáneas; pero a este momento le sucede inmediatamente el del *grupo juramentado* y el de la *fraternidad-terror*, que antecede al reino de la burocracia. Si el grupo en fusión representa la libertad colectiva, la burocracia es algo así como su congela-

ción; es el triunfo de la rutina sobre la improvisación, de lo inerte sobre lo vivo, del en-sí sobre el para-sí.

Se desprende de esto lógicamente que el gobierno ideal sería no sólo el que opondría el poder al poder, como quería Montesquieu, sino el que constituiría una suerte de revolución permanente estabilizada y mantenida despierta por una fuerza adversa.

El interés que tiene para nosotros esta concepción del grupo en fusión opuesta a la de la burocracia

es el de que transpone sobre el plano social lo que de más valioso hay en las concepciones sartreanas de la libertad y de la ética: el horror de toda complacencia de la libertad para con el espíritu "serio" que sitúa los valores en las cosas, del automatismo, del embotamiento de la inteligencia en el conformismo irracional, de esa aceptación de la vida de las cosas que hace que podamos dudar de la existencia de la libertad humana, si no supiésemos que, como dice Bergson, la palabra conserva aún, durante un tiempo, los rasgos de lo vivo. 