
La libertad y la nada en el humanismo de Sartre

J. L. Salvan

1. El plano fenomenológico

Es su filosofía paradójica de la libertad absoluta a partir de una situación la que dio su renombre a Sartre después de la Segunda Guerra Mundial, y es esta filosofía, no obstante su fracaso en el plano sociológico, la que ha determinado que, después del purgatorio que experimentó antes de su muerte, Sartre esté presente en este fin de siglo.

La tradición de Maine de Biran, Ravaisson y Bergson sostuvo una filosofía de la libertad frente a la tradición positivista heredada de los discípulos de Locke y de los Ideólogos; pero el vitalismo en que desembocó a principios de siglo fundó la libertad en el plano biológico del impulso vital y de la evolución creadora, mientras que la libertad sartreana encuentra su punto de partida en el *Cogito* cartesiano, existencialmente situado en el *Hic et Nunc*, el *Cogito* prerreflexivo, que según Sartre, antecede a la duda metódica, punto de partida de la fenomenología de Husserl.

La libertad bergsoniana, como es sabido, hallaba su justificación lógica en la continuidad de nuestra vida psíquica subconsciente y en la interpenetración de todos nuestros actos de conciencia, que convertía al acto libre en producto de un proceso de maduración.

La libertad sartreana, al contrario, halla su justificación en la discontinuidad de nuestra vida consciente: la conciencia es negación de identidad con su objeto, sea éste cual fuere, aun si se vuelve sobre sí misma. No es ni esto, ni aquello, ni nada que podamos imaginar, es una nada absoluta, de donde proviene la libertad, porque lo que no es nada escapa a la causalidad.

Sin embargo, esa nada aparece en Sartre como una fuerza prodigiosamente activa, que existe a su manera, que anonada, que reacciona y organiza las estructuras de nuestra temporalidad y de nuestras relaciones con los demás y con el mundo. Será conveniente recordar de qué manera llega Sartre a esta paradoja, antes de examinarla con mayor atención.

Antes que nada, se trata, para Sartre, de demostrar la existencia del mundo exterior en el plano del *Cogito* pre-reflexivo, sin recurrir, como Descartes, a un Dios emanado de la idea de perfección para garantizarlo; y sin embargo, mediante la misma forma de razonamiento, hasta cierto punto, es como Sartre le pide a la conciencia garantizar la realidad del ser contingente: toda percepción posicional del objeto es, al propio tiempo, percepción no-posicional de sí. No puedo tomar conciencia de la silla que tengo delante sin conciencia implícita de que no soy la silla; dicho de otra manera, la conciencia que tengo de la existencia de la silla es también negación de la identidad con la silla. Esta negación hace que la silla exista *en sí*, mientras que la conciencia no existe sino *para sí*. Es correcto decir, como Berkeley: *Esse est percipi*, "Ser es ser percibido", pero también hay que completar esta comprobación: ser es ser percibido por un *percipiens* que es. Este *percipiens*, este observador, es la conciencia.

El ser de la conciencia se identifica, en el plano fenomenológico, con el "fenómeno de ser", que Sartre opone al "ser del fenómeno": esta silla que tengo delante de mí quizás no sea sino una simple apariencia, pero una apariencia tal que sus aspectos son inagotables, lo que hace que, real o no, se encuentre fuera de la conciencia que cobro, y no puede identificarse con esta conciencia. Sin embargo, ni puedo afirmar que exista en sí; ¿cómo ase-

gurarme de su ser y, al mismo tiempo, de la existencia del mundo exterior?

Sartre le pide al "fenómeno de ser", es decir, al ser del *percipiens*, que es la conciencia, y que es en cuanto *Cogito* prerreflexivo, que le garantice el ser transfenomenal del fenómeno: si fijo mi atención sobre esta silla, sobre el simple hecho de su existencia, en su calidad de objeto del mundo exterior, ya no tarda en dejar de ser el ser de la silla el que se manifiesta a mi conciencia, sino el ser en cuanto ser, el "fenómeno de ser", que desempeñaría aquí, por consiguiente, el papel del Dios cartesiano.

Ahondemos un poco en esta aparición del fenómeno de ser. Si este ser caracteriza todo lo que existe, está desprovisto de toda esencia particular. Sería más bien el ser trascendental, al que nos conduce la paradoja herecliteana; si no somos ni en el pasado que ya no existe, ni en un futuro que aún no ha llegado, ni en el presente que, visto de cerca, se escinde inmediatamente en pasado y futuro, no somos en ningún momento y verdaderamente no conocemos sino el devenir, como afirma Montaigne. Entonces, ¿de dónde nos viene la idea del ser, si tan sólo conocemos el devenir? Montaigne la identifica con la de Dios, pero cualquiera que pueda ser el nombre que le demos, este Ser, concebido fuera del tiempo y del espacio, que no es ni esto, ni aquello, ni nada que me pueda imaginar, se parece en resumidas cuentas a la nada, no obstante una problemática plenitud existencial.

Ahora bien, nos explica Sartre, este ser que nos es revelado por el fenómeno de ser, se nos había revelado ya preontológicamente en algunos estados, como el tedio y la náusea.

Sartre se ocupó poco del tedio, que según Heidegger es el sentimiento de la duración, pero

describió extensamente la náusea, en la novela que lleva ese nombre, y constituye para Sartre un punto de partida. Nos es dada como el sentimiento de la contingencia del ser concreto simbolizada por el guijarro que Roquentin tiene en el hueco de su mano; pero esta contingencia, y la opacidad que la acompaña, la cual representa para Sartre la noche de la conciencia, ¿qué es sino el ser del fenómeno? La náusea no es sino la negación por la conciencia de un “ser-en-sí” con el que rehusa identificarse, siquiera simbólicamente. Esta negación nada tiene que ver con la revelación del Ser que se nos aparecería fuera de toda esencia en el fenómeno de ser; la conciencia del fenómeno *no es* el fenómeno y es todo lo que puede decirse. Pero, ¿no ha afirmado Sartre que ser es ser percibido por un *percipiens* que *es*?

¿Tenemos que admitir que la conciencia *es* en cuanto reflejo del ser contingente, y que *no es*, en cuanto absoluto de negación, ya que no es ni esto, ni aquello, ni nada que podamos imaginar? Es en este sentido, en cuanto negación de identidad con su objeto, cualquiera que sea éste, inclusive cuando su atención se vuelca sobre sí misma, como Sartre puede afirmar que la conciencia es y no es. Sin embargo, no se trata de un devenir; el “ser-en sí” de Sartre y la nada anonadora de la conciencia siguen estando radicalmente separados: o Sartre se contradice a sí mismo o tenemos que admitir que su Nada se parece notablemente al Ser hegeliano.

No obstante, como hemos visto, no se trata para Sartre de un Ser indiferenciado, que se asemejaría singularmente al Ser hegeliano. Su “ser-en-sí” no es el ser-en sí de Kant, la realidad trascendental que se ocultaría tras los fenómenos; Sartre aborrece los “trasmundos”; su “ser-en-sí” es el ser opaco,

contingente y absurdo simbolizado por el guijarro de Roquentin, la vida vegetativa de la raíz del castaño en *La náusea* o, en la mayoría de los casos, el cuerpo humano considerado desde un punto de vista puramente fisiológico.

Frente a este “ser-en sí”, el ser-para-sí, o conciencia, representa la irrupción de una Nada absoluta por la negación. La nada, en efecto, no es una pseudo-idea resultante de una espera frustrada, como lo afirma según Sartre, Bergson. Bergson, en realidad, admite la existencia de un momento negativo, pero que para él no es sino el medio de que se vale la conciencia para pasar de una cosa a otra. La nada tampoco es para Sartre, como sí es para Hegel, una pura abstracción que unida al Ser, otra abstracción, produciría el devenir. Heidegger tiene razón en considerar al Ser y la Nada como fuerzas antagónicas cuya tensión produciría la realidad concreta, pero hay que añadir, según Sartre, que el ser es, en tanto que la nada carece de existencia propia. Añadamos nosotros, que el pensamiento de Heidegger se aproxima, en el transcurso de su vida, a la concepción hegeliana de una identidad posible del Ser y la Nada puros; sin embargo, para él, lo mismo que para Sartre, discípulo suyo a este respecto, no es la suma de las negaciones la que produce la nada, sino que la Nada es el origen de todas las negaciones: *Das Nichts nichtet*; la Nada anonada.

Mucho se le ha reprochado a Sartre el absurdo de esta Nada anonadora. Aunque reconozcamos la verdad de sus análisis, nos asombra que una carencia, un vacío, una nada pueda tender a una realización, cualquiera que sea, como si poseyese una energía *sui generis*, un dinamismo particular.

La naturaleza aborrece el vacío, proclamaba la física antigua; en Sartre, es el vacío de la conciencia el que tiene sed del ser concreto al que

quisiera fundar en su transparencia, del que quisiera ser el libre fundamento; pues la nada de la conciencia es lo que permite la libertad; siento vértigo ante un precipicio porque tengo miedo, no de caer sino de arrojarme a él, pues *nada* me lo impediría si me diesen ganas de hacerlo.

Y, sin embargo, esta Nada que en el plano del ser es lo que la negación, de la que es fuente, es en el plano de la acción, por carecer de toda sustancia, no puede provenir sino del ser. Se halla en el ser como el gusano en la fruta; es secretada por el ser.

Esto confirma lo que aseveramos anteriormente: el ser-en-sí de Sartre no aparece en su obra sino como una síntesis del ser y la nada, es decir, como un devenir.

Heidegger, en su antología fundamental, distingue entre el *seinde*, o el *siendo*, el ser en bruto, opaco y contingente de Sartre, un devenir en cuanto participio de presente; el *Dasein*, puramente humano, que se realiza en virtud de una triple acción de trascendencia en el tiempo, en el espacio, hacia los demás; y el *Sein*, fundamento misterioso de todas las cosas, el Ser puro, que sin identificarse con la Nada pura, como Hegel, está muy cerca de la Nada.¹

Sartre hace caso omiso de estas distinciones. Para él no hay más que el ser-en-sí y el ser-para-sí, y es el esfuerzo del para-sí, es decir, de la nada anonadadora de la conciencia para constituirse en en-sí-

para-sí lo que da origen a la reflexión, al ser social, al hacer y el tener, al amor, al deporte y a las revoluciones.

Sartre no tiene por qué justificar este aparente absurdo. Su ontología es puramente descriptiva, pues se desarrolla totalmente en el plano fenomenológico. Su interpretación de los diversos aspectos del ser no puede realizarse sino a través de la de los fenómenos. Habiéndose impuesto esta limitación metódica, es libre de abstenerse de toda interpretación metafísica. El valor del sistema consiste en su congruencia y en la verdad de las descripciones, y éstas, en su conjunto, son notables.

No obstante, para evitar que le quede a su lector la impresión de un absurdo manifiesto, Sartre le presenta algunas perspectivas metafísicas sobre el problema de la nada anonadadora.

2. El plano metafísico

La conclusión que se desprende de la fenomenología de Sartre, es la de que, conforme a una hipótesis que parece inspirarse en Hegel, todo ocurre como si el ser-en-sí, para encontrar su fundamento en sí mismo, no hubiese podido hacer otra cosa que hacerse presencia a sí, es decir, conciencia en virtud de una descomprensión anonadadora.

Sin embargo, no hay que creer que la conciencia haya salido de este proceso aniquilador: para Sartre, el ser-en-sí es anterior al ser-para-sí, pero el surgimiento del para-sí es anterior a la nada.

Podría ser que, antes de la aparición de la conciencia (al parecer Sartre está pensando en un *Weltgeist*, o conciencia del mundo) el movimiento hubiese podido, en su calidad de ser menor, constituir un primer intento de descomprensión anonadadora.

¹ Véase, Wahl, Jean. *Vers la fin de l'ontologie*, Société d'édition de l'enseignement Supérieur, París, 1956, p. 12: "en el pensamiento de Heidegger, la nada y el ser se hallan muy cerca el uno del otro. En efecto, la nada no es ningún siendo, pero hay otra cosa que no es ningún siendo, y esa es el Ser. . . La nada y el ser se identifican porque ambos son la negación de los siendos particulares."

Ahora bien, esta tentativa, en vez del resultado esperado, habría engendrado dos formas de ser, cuya síntesis era imposible: el ser-en-sí y el ser-para-sí. En suma, el fracaso del proyecto humano fundamental de la realización del en-sí-para-sí sería una suerte de eco del fracaso cósmico de esta realización.²

Podríamos lamentarnos aquí de la vaguedad del vocabulario sartreano; el *Ser-en-sí* anterior al movimiento, es decir, al espacio-tiempo, no puede ser sino un Ser hegeliano, indiferenciado e increado y no podría confundirse con el ser-en-sí contingente y opaco que lleva consigo su nada como un gusano; además, el ser-para-sí de que estamos hablando no podía ser, como lo reconoce Sartre, más que una totalidad de conciencia. En entrevista que tuvo con Sartre,³ el autor de este ensayo le preguntó si su "ser-en-sí" no era, en realidad, una síntesis de ser y de nada. Sartre reconoció que, para llegar a la conciencia, había tenido lugar un prolongado proceso de disgregación del ser.

A la observación de que la evolución de la vida constituía un avance hacia lo no-determinado y la libertad, Sartre respondió que no negaba el sentido de la vida, pero que si se la estudiaba desde el exterior, como se disecciona un cadáver, ya no se trataba de la vida, y que si se la identificaba con la conciencia que se cobra, tampoco era la vida y era preciso inventar un método nuevo; al parecer, Sartre estaba muy dispuesto a rechazar por razones de método un problema que no le interesaba.

² Sartre, Jean-Paul. *L'Être et le Néant*, París, Gallimard, 1943, pp. 711-715.

³ Esta entrevista está descrita en mi obra: *The Scandalous Ghost. Sartre's Existentialism related to Vitalism, Humanism, Mysticism, Marxism*, pp. 10-15.

Sartre sabe que su metafísica se contradice con su fenomenología, pero cree que esta contradicción se debe a la naturaleza de las cosas. Cree en la primacía del en-sí que, en su calidad de ser puro, no necesita del para-sí para existir más que en el plano fenoménico. El ser puro es, para él, el en-sí contingente y opaco, el *seinde* y no el *Sein* de Heidegger. ¿Cómo puede ser puro este ser si ya ha sufrido el movimiento, que es una primera disgregación, y aun una enfermedad del ser? Al parecer, en el plano metafísico, Sartre se ha sentido tentado por Hegel y la tradición hegeliana del flujo, pero no puede desprenderse del plano fenoménico.

Igualmente, en lo que concierne al ser-para-sí, o conciencia, Sartre está dispuesto a admitir que, en el plano metafísico, es como si, en el origen, no hubiese existido más que una sola conciencia del mundo, como quiere Hegel; de otro modo, no podría distinguirme del otro negando mi identidad con el otro. Y, en cierta manera, el otro, como conciencia, se halla en lo más profundo de mí mismo (como el Dios *intimior intimo meo*) de San Agustín, pero se halla como no siendo yo. Mi conciencia es negación de identidad con el otro y esta negación es la base de mis relaciones con él. Así pues, el punto de vista de Hegel es el verdadero punto de vista; pero, por otra parte, las conciencias, por negaciones simultáneas, se afirman como incompatibles absolutos. ¿Debemos entender que conservan, fragmentadas en conciencia individuales, el carácter absoluto de la conciencia del mundo original? Sea como fuere, las conciencias se afirman como incompatibles absolutos; de ahí lo "escandaloso" de la multiplicidad de las conciencias. Sólo en el plano del conflicto reconoce Sartre a la conciencia su suprema dignidad y su libertad a partir de una situación.

El tema del “escándalo” de la multiplicidad de las conciencias ha sido desarrollado con gran vigor en *Huis-clos*; pero la insistencia de Sartre en mantenerse sobre el plano de la fenomenología hace que le falte una dimensión a su ontología. Esta dimensión es, en Heidegger, la del *Sein*, en Hegel la del Espíritu, en Descartes la de la sustancia pensante. Sartre ignora el *Sein* heideggeriano, rechaza el Espíritu hegeliano por idealista y la sustancia pensante de Descartes, al reducir el *Cogito* al momento prerreflexivo.

Desprovisto de toda sustancia, el *Cogito* sartreano no puede afirmarse más que como negación de identidad con su objeto, y es esto lo que hace que sea difícil creer en su dinamismo.

La sustancia pensante de Descartes, cierto es, se halla completamente fuera de la sustancia extensa, pero posee una realidad metafísica que es la de la unidad que proyecta en las cosas. Puede insertarse en el punto de coincidencia de las coordenadas cartesianas en la sustancia extensa y reconstituir el mundo de la multiplicidad por la geometría descriptiva, el álgebra y las matemáticas, mientras se mantiene fuera del espacio-tiempo.

Su punto de contacto con el cuerpo en la glándula pineal sigue siendo un misterio, pero no deja de representar para Descartes el principio metafísico de la unidad en el cuerpo al que organiza; los conflictos del alma no pueden provenir sino de los residuos fisiológicos de los cambios que acompañan en los cuerpos a las emociones y las pasiones, que siempre puede superar con medios indirectos; pues el alma es en principio libertad en cuando unidad y Sartre admira mucho a Descartes por haber afirmado que la libertad hacía que el hombre fuese, en cierta manera, semejante a Dios.

Cierto es que esta noción de la unidad de la sustancia pensante, distribuida entre la multiplicidad de los individuos, habría de plantear problemas que los sucesores de Descartes, Malebranche, Berkeley, Spinoza, Leibnitz resolvieron, cada uno a su manera. Descartes era un buen punto de partida.

Al igual que Descartes, Heidegger creyó que la filosofía es un árbol cuya raíz es la metafísica. Aunque haya retomado la tradición cartesiana, Sartre no ha sabido, o no ha podido dar a su obra una base o una conclusión metafísica. Menos aún se ha preocupado de las leyes físicas, de las que la metafísica ha sido tradicionalmente la prolongación o la interpretación. Por una parte, no ha visto en el mundo físico sino el flujo del determinismo universal y, por otra parte, una libertad que se ejerce a partir de una situación gracias a la nada anonadadora de la conciencia.

Sin embargo, el problema de la nada ha existido siempre en la física y plantea en nuestros días problemas harto curiosos, como veremos a través de unos cuantos hechos, de que me ha informado el profesor Michael Satosi Watanabe, antiguo discípulo de De Broglie.

3. La nada y la física

Para la física moderna, es el movimiento el que engendra el espacio-tiempo con las ondas magnéticas las que, en resumidas cuentas, constituyen la materia. El acuerdo a que se ha llegado en física, acerca de la explosión inicial que ha dado origen al universo, no deja la menor duda a este respecto. El Ser cuya descompresión ha constituido el universo no podría ser ese ser-en-sí descrito por Sartre como opaco y contingente. ¿Será ese Ser puro que, según Hegel, es idéntico a la Nada?

Según M. S. Watanabe, podemos equiparar esta concepción del Ser-Nada con la del vacío de la física moderna. El vacío no es una simple negación de todo ser; es antes bien una inmensa reserva de todo ser en su forma latente, durmiente y neutra. El vacío es, al mismo tiempo, la negación del ser y el ser mismo.

El vacío es un no-ser desprovisto de toda esencia y, sin embargo, existe. La experiencia de Einstein sobre la velocidad de la luz es incompatible con la hipótesis del éter. Einstein ha demostrado que las ondas electromagnéticas (la luz) se propagarían en un espacio completamente vacío, de modo que se trata de las *ondulaciones de un no-ser*, y esta hipótesis ha demostrado ser perfectamente utilizable.

Además, según la mecánica ondulatoria de De Broglie, indiscutiblemente correcta, el vacío es no sólo el *medium* de las ondas electromagnéticas, sino también de las ondas electrónicas, es decir, que el electrón es la ondulación de una nada. Y además, un par de electrones, positivo y negativo, puede crearse o surgir de este vacío y puede hundirse y aniquilarse en este vacío. La nada anonada.

Finalmente, cada vez que tenemos una carga eléctrica, el vacío alrededor de la misma se polariza; es decir, un gran número de pares de electrones positivos y negativos emergen del vacío y producen una carga neta opuesta a la carga que ha sido conducida. La nada reacciona.

Señalemos, a modo de conclusión de lo dicho por M. S. Watanabe, que el electrón, culminación de la búsqueda científica de la materia, ha resultado ser finalmente tan complejo que la física, al parecer, ha renunciado a la indiscubrible materia en favor de la formulación de leyes. ¿Las leyes serían, en resúmenes cuentas, la expresión última de la materialidad,

como lo sugirió Berdiaeff? ¿La libertad propondría de una Nada anterior al universo, como lo afirma?

4. Nada y libertad en el plano ético

Es de una Nada posterior al ser de donde, según Sartre, proviene la libertad y es la libertad la que habría de constituir la base de su tratado de ética.

Este tratado jamás lo escribió, pero sus principios están abundantemente formulados e ilustrados en las obras de Sartre.

La moral sartreana, en primer lugar, consiste en darse cuenta de que todos los comportamientos humanos tienen como fin proporcionar a la conciencia, negación pura, la consistencia del ser-en-sí; inmediatamente después, en comprender que la elección de sus comportamientos depende del hombre y que es éste el ser que crea todos los valores.

La ética sartreana hará de la libertad humana el fin de todas nuestras acciones. Cada conciencia, siendo como es un absoluto, será tratada como fin, y no como medio.

Si, para la realización de este ideal, es preciso sacrificar a unos cuantos ciudadanos libres, quien tome la decisión debe asumir la responsabilidad de su crimen y no puede delegarla, en Dios, como las democracias, ni en la historia, como los países totalitarios.

La libertad, único contacto válido con el absoluto, propende a sustituir en Sartre a los valores tradicionales de la belleza, la verdad y el bien.

La belleza no es sino la realización, en el plano simbólico, de la imposible fusión del ser-para-sí con el ser-en-sí: nos parece bella la expresión del sufrimiento en una máscara de bronce porque este sufrimiento se ha solidificado y concretado.

Sartre confunde aquí un poco el sentimiento artístico con el sentimiento estético.

La verdad como valor trascendental aparece en Sartre con el "éxtasis purificador", que permite a algunos de sus personajes disociarse de su vida entera en una iluminación de breve duración. Es el carácter trascendental de la música el que ocasiona este estado de alma, con el descubrimiento de "otro tiempo" en el que todos los instantes encuentran su sentido en la nota final.

Propende a hacer mofa de la noción del bien. A veces se la asocia a la plenitud del ser-en-sí y a la noche de la conciencia que es en realidad, para Sartre, un anti-valor fundamental; el bien auténtico se reduce a la idea de libertad: el libro es una expresión libre que se dirige a mi voluntad, pues lo puedo dejar caer si me fastidia. Un libro, por otra parte, no puede ser bueno si va contra la libertad humana, como lo haría, por ejemplo, un libro antisemita.

Libertad es una de esas palabras a las que Malraux ha llamado "palabras trampa". No existe para él libertad-en-sí, libertad en un sentido absoluto. Sartre concibe claramente que no hay libertad sino a partir de una situación, aun cuando esta situación, en su sentido más amplio, no es más que la condición humana, pero lo obsesiona el sentido de una Libertad total y absoluta, a la que el universo debe su existencia, y la cual implica sus perspectivas metafísicas, sin definirla.

La moral de Sartre depende, por lo tanto, del proyecto humano fundamental, el de fundar su contingencia en la libertad, en pocas palabras, el proyecto de llegar a ser el en-sí-para-sí que corresponde a la idea de Dios.

Pero este proyecto es irrealizable, salvo en el plano simbólico de la literatura, de las artes y del deporte, donde reinamos, como Dios, sobre

un mundo cuyas reglas hemos formulado. Por lo demás, estas actividades, sobre todo en lo tocante a las artes plásticas, dependen más de la apropiación simbólica que del ser.

En el plano del ser, el proyecto humano fundamental del en-sí-para-sí es irrealizable. Por consiguiente, no puede tratarse más que de sus fracasos y la descripción de estos fracasos, que probablemente es la parte más admirable de la obra de Sartre, es demasiado conocida como para que sea necesario recordarla aquí; sin embargo, cabe preguntarse hasta qué punto cada proyecto individual es verdaderamente un fracaso del proyecto humano fundamental, antes que una elección inicial.

Por lo demás, sea cual fuere este proyecto individual, es siempre, según Sartre, un proyecto inicial concebido desde la más temprana juventud. Para unos, éste puede ser la realización del en-sí-para-sí a través del dominio: se trata de reinar sobre el espíritu de los demás, cuando no sobre sus cuerpos; para otros, la libertad es un fardo y echan mano de cualquier excusa para renunciar a ella; otros más, como el inefable mozo del café, juegan a ser lo que los otros opinan acerca de su papel social; y aún otros, como el propio Sartre, convierten en ídolo a la libertad, aun cuando saben de sobra que lo único que pueden hacer es perderla por una causa que valga la pena. La libertad es para él un valor en sí, cualquiera que pueda ser la forma que cobre por su compromiso, pero como este compromiso representa un peligro para la libertad en sí, se cuida de darle una forma absolutamente definitiva.

Cabe señalar que la plena realización de la libertad sartreana y de su carácter negativo en el plano literario se encuentra, en general, en la rebelión y el asesinato: mediante la destrucción de

un jarrón precioso afirma Mathieu, en su primera infancia, su elección original de la libertad como libertad; dando muerte, desde lo alto de su campanario, a los soldados de una patrulla enemiga, se libera del recuerdo de las limitaciones morales que se impuso; dando muerte a su padre y a su madre para liberar a Argos, se libera Orestes; de igual modo, en *Les Mains sales* y en *Le Diable et le Bon Dieu* ¿es por casualidad que la muerte parezca ser la expresión más adecuada del descubrimiento y la realización del proyecto humano fundamental?

En efecto, en la mayoría de los casos, se trata de darle su libertad a una comunidad, pero si, como afirma Sartre, se es igualmente libre a partir de cualquier situación, si la libertad no puede recibirse como un don, ya no se trata ni de libertad en cuanto abstracción, ni de la libertad de los demás, sino de la libertad ilimitada del héroe frente a una situación, lo cual es el conflicto original de las conciencias.

Tal vez sea ésta la situación de la que Sartre quiere hacernos tomar conciencia. Aun cuando haya rechazado, en *El Ser y la Nada*, la posibilidad de todo optimismo, en lo tocante el "escándalo" de la multiplicidad de las conciencias en el plano del ser, admite la posibilidad de un acuerdo lateral, valga la expresión, frente a un fin común, en el plano del hacer; en resumidas cuentas, en el espíritu de equipo. No me parece que Sartre haya calado muy hondo en las implicaciones de este punto de vista.

Por lo demás, si no existe ninguna posibilidad de acuerdo entre las conciencias en el plano del ser, en virtud del hecho de que cada conciencia se considera absoluta, esta situación, como tuvo a bien decírmelo Sartre, implica reciprocidad, lo cual se olvida invariablemente.⁴

⁴ *Ibid.*, p. cit.

Esta realización implícita de reciprocidad entre dos absolutos parece contradecir todo lo que Sartre ha escrito al respecto. Se comprende que haya renunciado a redactar el tratado de moral que había prometido.

5. El plano sociológico.⁵

Es claro que el pensamiento de Sartre ha evolucionado desde la publicación de *El ser y la Nada* hasta la de *la Crítica de la Razón dialéctica* y que esta última obra no es una simple trasposición de la primera al plano de lo sociológico. El marxismo, que había condenado doblemente, en cuanto materialismo positivista y en cuanto materialismo dialéctico, le parece ser ahora, a despecho de sus imperfecciones como método de conocimiento, la verdad insuperable de nuestro tiempo, en tanto que el existencialismo no es sino una ideología derivada. Sobra decir que por "existencialismo" Sartre designa puramente y simplemente a su ontología fenomenológica, olvidándose de todos sus predecesores, sin exceptuar a Heidegger, a quien tanto debe, y que en el momento actual piensa que es Marx, y no Hegel, el fundador de la dialéctica.

El materialismo dialéctico le parece aceptable bajo la forma no metafísica que le dio Marx, al notar simplemente que el modo de producción de la vida material domina, en general, el desarrollo de la vida social, política e intelectual;⁶ y de la dialéctica inherente a la materia misma, dice que es una invención de Engels, y la sigue rechazando.

⁵ Como he desarrollado este tema en *The Scandalous Ghost*, *op. cit.*, pp. 148-177, me limitaré aquí a intentar elucidar la conclusión.

⁶ J-P. Sartre. *Critique de la raison dialectique*, París, Gallimard, 1960, p. 31.

La crítica de Sartre consiste, sobre todo, en el hecho de que, para el marxismo, la verdad del individuo está en la sociedad, en tanto que, para él, la verdad de la sociedad está en el individuo.

Por consiguiente, se trata de demostrar que la sociedad es una suma de individuos, como afirmaba Tarde, y no una totalidad, como quiere Durkheim. Para Sartre, toda totalidad es el resultado de una totalización efectuada por la conciencia humana.



Sartre vuelve a tomar el tema de *Huis-clos* y lo sitúa en el plano sociológico para trazar el desarrollo de una colectividad. Las tres personas que representan el drama social ya no están encerradas en el *Hic et Nunc* en que la acción común es posible todavía. Uno de los tres personajes es un intelectual pequeño-burgués que, desde su ventana, mira trabajar a dos obreros aislados. Mientras que éstos se hallan absortos en su tarea, el *tercer hombre* los identifica como miembros de una determinada categoría de individuos y les confiere la unidad de su clase social. Sartre se imagina, así también, a un chofer de taxi mientras observa a un grupo de personas absortas en la contemplación de algo que ocurre en el Sena: sólo para el chofer del taxi posee este grupo una unidad de la que no tiene conciencia. Para que adquiera la unidad real, es preciso que el grupo cobre conciencia de esa común objetividad que le confiere desde fuera una conciencia otra; pasa entonces del nosotros-objeto al nosotros-sujeto, al hacerse negación de esta objetividad. El grupo se convierte en *grupo en fusión*. El ejemplo que pone Sartre es el de la toma de la Bastilla por los ciudadanos del barrio, cogidos entre los cañones de la Bastilla y las tropas que, al parecer, están apostadas fuera de la ciudad. Cada ciudadano se siente amenazado, no tanto en su calidad de criminal aislado, sino en cuanto habitante de un barrio turbulento. Cada ciudadano se mantiene como espectador del peligro que amenaza a los demás, y al mismo tiempo se siente amenazado él mismo. Así pues, es con perfecta unanimidad como los miembros del grupo afirman su subjetividad personal y su pertenencia al grupo. Las consignas nacen y son aceptadas sin que ningún jefe asuma la dirección. Este fenómeno sólo puede producirse en los momentos de alta tensión histórica. Viene inmediatamente después de él el

momento del *grupo bajo juramento*, luego el del régimen de la *fraternidad-terror* y finalmente, el de la *burocracia*.

En ningún momento puede decirse que el grupo haya adquirido un alma colectiva, que haya revelado ese continuo psíquico que, según la sociología de Durkheim o el unanimismo de Jules Romain, espera tan sólo la oportunidad de manifestarse. Las conciencias se mantienen separadas radicalmente, esencialmente extrañas las unas a las otras. No provienen de una totalidad psíquica y, en verdad, de la conciencia individual proviene toda totalización. Es la conciencia la que totaliza un mundo que *El Ser y la Nada* nos había presentado como destotalizado.

El esfuerzo que realizó Sartre para reformar el marxismo desde el interior no tuvo éxito ni con los marxistas, ni con sus antiguos discípulos. El mérito principal de esta obra estriba en el lugar primordial que sigue reconociendo a la conciencia individual en la evolución de la sociedad. Sin embargo, observamos que la libertad casi no se manifiesta más que en el momento de rebelión del grupo en fusión; que en ninguna parte se trata de resolver el problema de la escasez que ocupa un lugar central en su obra, y que la sociología de Sartre es en realidad un estudio del dinamismo particular de las revoluciones.

Diríamos que Sartre se niega a creer que la humanidad pueda constituir una totalidad, salvo en la unanimidad de la rebelión. Aun entonces, el origen de la totalización del grupo es la conciencia individual en esta situación privilegiada que le permite ser, a la vez, espectadora de la objetificación del grupo y miembro del grupo objetificado.

Sin embargo, si el hombre es la fuente de la totalización, ¿no se debe esto a que, por necesidad lógica, la conciencia humana es en realidad la tota-

lidad original, destotalizada y fragmentada, comprometida en el espacio-tiempo?

Esto nos permitiría conciliar la afirmación de Sartre de que, en el plano metafísico, el punto de vista hegeliano es el único posible, con su observación de que la multiplicidad de las conciencias es un hecho absolutamente irrefutable.

Esta idea de Totalidad hegeliana debería ser examinada a la luz de la identidad hegeliana entre el Ser puro y la Nada pura.

Una vez más, con su concepción de la totalización, Sartre nos trae de nuevo a la problemática de un conflicto insoluble en el plano de la existencia humana, conflicto que refleja vagamente el concepto de una creación libre y absurda que se hunde en un fracaso cósmico.

Conclusión

Desde el punto de vista marxista adoptado por Sartre, si el modo de producción domina la vida social e intelectual, su pensamiento no tiene valor casi más que como reflejo del individualismo burgués en su agonía.

Desde el punto de vista tradicional, este pensamiento se vincula, a la vez, a varios fenómenos literarios y grandes corrientes filosóficas.

Filosófica y literariamente, se comprende sin dificultad que la idea de contingencia pueda engendrar la de absurdo, pero según el espíritu de la época y la personalidad del autor, esta idea de absurdo engendra actitudes harto diferentes, desde "la enorme risotada" de Rabelais, hasta el despego poético extático de Shakespeare, desde la angustia pascaliana hasta la náusea sartreana.

Del sentimiento de la contingencia parte directamente Rabelais para definir el pantagruelismo

como una determinada alegría cordial “conservada a pesar de las cosas fortuitas”, es decir, “preservada en el menosprecio de la contingencia”; este descubrimiento de la contingencia es el punto de partida de Sartre en *La náusea*; en Sartre como en Rabelais va acompañada de la idea del absurdo y de lo gratuito, pero mientras que el sentimiento de lo gratuito de la vida libera a los personajes de Rabelais, aplasta a los de Sartre. Se debe esto, en primer lugar, a que la época en que se desarrolló el existencialismo, y sobre todo la de la ocupación, durante la cual se escribió *El Ser y la Nada*, no permitía la ironía epigramática de Kierkegaard. Sartre comparte el humor sombrío de todos los autores existencialistas o “comprometidos” que han tratado los mismos temas que él. El descubrió su náusea antes de la guerra; la ocupación le permitió identificar su negatividad con la Resistencia y la idea de libertad. Según su famosa declaración, jamás fue tan libre como durante la ocupación.

Podríamos preguntarnos por si verdaderamente no conoció más que la náusea y el horror a la vida que manifiesta en sus obras. Tenía algo de *bon vivant*. Si hemos de creer a Olivier Todd, hasta el final de sus días le gustaron las mujeres, comió abundantemente y bebió sin moderación.⁷ Era buen conversador y buen camarada, y todos los que tuvieron el privilegio de tratar al hombre Sartre han reconocido su encanto y su generosidad, además de sentir por él igual simpatía, sin exceptuar a aquellos cuya filosofía era lo opuesto de la suya, como Aron o como Todd, formado en el neo-positivismo anglo-

⁷ “Bebe, ¡cómo bebe! ... Bebe por el placer del alcohol. Ya no puede drogarse para escribir, su vieja coartada.” Todd, Olivier, *Un fils rebelle*, París, Grasset, 1981, p. 33.

sajón. Este autor parisiense, que jamás aprendió el inglés, debía amar el planeta, puesto que viajó tanto como Pantagruel. La seriedad de su filosofía apenas vela, a veces, lo que Baudelaire llama lo cómico absoluto. ¿Habrá, como Baudelaire, conocido tanto el éxtasis como el horror de la vida?

Olivier Todd nos ha confiado que, al leer por vez primera *El Ser y la Nada*, le impresionó, además de los fragmentos brillantísimos y de la magia de encantamiento de las frases, un cierto carácter de novela alegórica, del género *Roman de la rose*, donde, en medio de personajes medievales como la Mala fe, la Negación y la Trascendencia, el Para-sí perseguía al En-sí a través de miles de peligros.⁸ Añadamos que esta persecución desembocó en la comprobación de que se trataba de una pasión inútil, que podemos comparar con la búsqueda interminable de Panurgo de una solución al insoluble problema de su futura “cornificación”. *El ser y la Nada*, esa obra extraordinaria en la que, de manera por demás concreta, todos los comportamientos humanos parecen proceder de una nada anonadora, a la luz de un valor ideal que puede expresarse en cuatro palabras, ¿no será, como se lo sospecha Todd, sino una “tomadura de pelo lingüística”,⁹ un juego erudito de normalista, equiparable a la demostración de Panurgo para probar que las deudas constituían el principio de cohesión del universo?

Tal juego erudito estaría justificado si propendiese a comunicarnos la intuición de un juego cósmico en el que la libertad absoluta se crea su oposición y sus reglas. ¿No es el juego, según Sartre, una libertad que se da sus propias reglas?

⁸ *Ibid.*, p. 94.

⁹ *Ibid.*, p. 92.

Si se tratase de un juego, sería de un juego que se ha perdido, según la hipótesis expresada una sola vez en *El Ser y la Nada*. En efecto, se diría que una suerte de gnosticismo lleva a Sartre a expresar el Ser con ayuda de imágenes que sugieren el horror a la vida en su forma durmiente o vegetativa, semejante a la descomposición.

No obstante, el razonamiento de Sartre, lo mismo que su vocabulario, nos conducen inexorablemente a los datos inmediatos de la condición humana. Sartre no parece haberse demorado en reflexionar sobre la hipótesis metafísica que convertiría a su obra en el reflejo, sobre el plano humano, de un Juego cósmico. Sólo su Nada absoluta, fuente de todas las negaciones, posee una dimensión metafísica que le falta a su ser-en-sí, el siendo de Heidegger.¹⁰

Así pues, sin llegar a la conclusión de que existe una suerte de gnosticismo sartreano, señalemos que, para nuestro autor, el antivalor fundamental es la idea de la conciencia tragada progresivamente, no sólo por las exigencias del cuerpo, sino también por el dominio del pasado y por la inercia de lo dado, en pocas palabras, por la victoria del en-sí sobre el para-sí; y el Ser-en-sí, que para Hegel es el Espíritu y para Schopenhauer y para Nietzsche, que lo sigue en esto, la Voluntad, es para Sartre el ser contingente y opaco que simboliza el atollamiento de la libertad y la noche de la conciencia.

En Sartre, como en la mayoría de los existencialistas modernos, la tradición heracliteana, en su

forma hegeliana, se une a la tradición agustiniana, que es la del cartesianismo y del humanismo jansenista francés del siglo XVII, pero para Sartre se trata de Descartes y de Hegel reconsiderados desde el punto de vista pre-reflexivo y situados en el *Hic et Nunc*. En cuanto al vitalismo bergsonian, que todavía inspira a Marcel y a Berdiaeff, está desterrado en principio de su obra. Lo que distingue a Sartre de todos los demás existencialistas es que su filosofía se desarrolla totalmente en el plano humanista.

Después de haber dibujado, en *La náusea*, una caricatura harto descortés del humanista en general, y del humanista trágico "a la Malraux" en particular, Sartre parece haberse convertido a un humanismo "a la Camus", en el que el hombre ya no sería la culminación de la evolución sino el producto accidental de esa enfermedad del ser que es la nada anonadora de la conciencia. Podía, de tal modo, como Camus, oponer la razón humana a un universo absurdo. Como está expuesto en *Les Mouches*, es el hombre quien crea el valor ideal del *Ens causa sui* frente al flujo del determinismo universal. Algunos críticos se han preguntado si el proyecto de realizar el valor ideal del *Ens causa sui*, es decir, de la idea de Dios, no era propio particularmente de Sartre, más que de la humanidad, la cual, en general, tiene preocupaciones más inmediatas, sin duda, es particular de Sartre el proyecto de convertir a esta noción en el tema central del nuevo humanismo.

Pues es así como hay que considerar la obra principal de Sartre: una filosofía del hombre, como sostiene la tesis de Jorge Martínez Contreras.¹¹

¹⁰ Véase, "... en ninguna parte encontraremos en el siendo un ejemplo válido para la esencia del ser, verosímilmente porque la esencia del ser es el Juego mismo." Heidegger, Martin, *Questions I. Qu'est-ce que c'est que la métaphysique*, París, Gallimard, 1968, p. 300.

¹¹ Martínez Contreras, Jorge. *Sartre. La filosofía del Hombre*, Siglo Veintiuno Editores, México, 1980.

Ahora bien, es esta obra, y sólo ella, la que ha llegado al gran público, puesto de moda el existencialismo y, finalmente, a todos los autores existencialistas. ¿Cuál fue la naturaleza de este éxito y en qué respondía a algo esperado?

Intrínsecamente, aunque la terminología de la obra no se defendiese muy bien, ofrecía una imagen del hombre perfectamente coherente en su desarrollo, ilustrada, de cabo a rabo, con esas famosas descripciones cuyo valor y fuerza nadie podría negar. Sartre nos arrastraba a regiones de la conciencia a las que sólo él parecía tener acceso y sobre las cuales lanzaban una luz cegadora, gracias a la cual nos familiarizábamos inmediatamente con ellas. Se transformaba, por ello, nuestra visión del mundo contemporáneo.

La vaguedad misma del vocabulario obraba en favor de la obra; la dialéctica sartreana se exponía, sin razones bien definidas, en tres formas: en-sí y para-sí, ser y nada, objeto y sujeto; con esta última forma se popularizó en los Estados Unidos, ambiente que al principio era más bien hostil para con él, hasta en el habla popular, hasta el punto de que, por primera vez, la mujer se sintió conscientemente convertirse en "objeto sexual" bajo la mirada del hombre.

Es verdad que la demostración tenía el defecto de una generalización excesiva. El amor no era ya, como ha observado Martínez Contreras, más que un vaivén entre sadismo y masoquismo.¹² La definición sartreana del amor como esfuerzo para hacerse reconocer como sujeto y como objeto, a la vez,

¹² Una situación normal es conflictiva hasta el punto de que la sexualidad normal se define como un vaivén entre sadismo y masoquismo". *Sartre La filosofía del Hombre*, op. cit., p. 449.

por otra conciencia, no explicaba por qué una conciencia, y no otra, era la elegida para este designio. Si la realización del en-sí-para-sí era el proyecto humano fundamental, era difícil entender la variedad de los proyectos individuales, algunos de los cuales, desde su concepción, eran opuestos a este ideal. Y, en lo tocante a la relación original de las conciencias, que determina que "el infierno son los otros" ¿no nos sentimos igualmente seducidos por la observación de Saint-Exupéry, de que "los otros son nuestro único lujo"? ¿El pesimismo de Sartre, persona hartó sociable, fue enteramente sincero?

A pesar de todas las objeciones que se le ocurrían al espíritu del lector, la tesis general conservaba, y conserva aún, su fuerza. Es cierto que si el hombre es un ser cuya vocación es la de convertirse en Dios, pocos de nuestros contemporáneos serán los que puedan dedicarse a la empresa, pero la proliferación de los "cultos" y la aspiración de sus fundadores a poseer las conciencias y también los cuerpos de sus adoradores masoquistas constituye una curiosa ilustración de lo dicho por Sartre. Y si este proyecto no estuviese tan difundido, no veríamos a tantos de nuestros contemporáneos ponerse, en cualesquiera circunstancias y sin otra razón, lentes oscuros, que hacen invisibles las miradas, como la mirada de Dios.

Lo que mayor sorpresa causaba era, frente al positivismo que desde hacía dos siglos propendía a sustituir en Francia al cartesianismo y había triunfado en Inglaterra, la centelleante y exaltadora paradoja de la libertad absoluta, a partir de cualquier situación, sin exceptuar la de la tortura, ya que, después de todo, es la víctima la que decide en qué momento ceder al sufrimiento. Era también la responsabilidad total del hombre ante su destino; era sobre todo el hecho de que sólo la conciencia

decidía acerca del valor de los actos, lo cual parecía liberar y justificar la inmoralidad.

La imagen del hombre que ofrecía el humanismo sartreano se parecía, mucho más de lo que él creía, a la de los moralistas franceses del siglo XVII, pero la conciencia desempeñaba el papel del Dios jansenista.¹³ Esta imagen ya no tenía su punto de partida en la alta burguesía que evolucionaba en el siglo XVII entre la corte y la ciudad, sino en la pequeña burguesía intelectual, pero no por ello dejaba de conservar su carácter de imagen del hombre universal, transmitida y profundizada a través de los siglos, así como de las grandes corrientes filosóficas que la habían fraguado. Al revivir esta imagen, Sartre reanimaba, hasta cierto punto, la gran tradición filosófica que, según Auguste Comte, no debía haber sido más que una transición entre la edad teológica y la edad científica.

El valor central de su filosofía era la libertad humana; es siempre peligroso exaltar un solo valor, pues, de acuerdo con una dialéctica que no se ha estudiado mucho, evolucionó a menudo hasta convertirse en su contrario. Sartre jamás renegó abiertamente, pero es probable que haya experimentado, ante el marxismo, lo que él mismo calificó de "conversión total". El mismo ha señalado en qué medida y a la luz de cuál fórmula: el modo de producción de la vida material domina en general el desarrollo de la vida social, política e intelectual.

En su terrible sencillez, esta fórmula que Marx había tomado del método histórico de Saint-Simon, condenaba a toda la filosofía a no ser más que la superestructura de un sistema económico o, en el mejor de los casos, a no existir más que en relación

con dicho sistema. La conciencia ya no podía convertirse en negación absoluta de la realidad social, puesto que era su efecto. El propio marxista padecía los efectos de esta relatividad y se convertía en semejante a aquel cretense que decía que todos los cretenses eran mentirosos. Si nuestra filosofía estaba dominada por el sistema económico, la única manera de escapar a este dominio consistía en cambiar el sistema, conciliar filosofía y *praxis*.

El existencialismo sartreano cedía su lugar, como sostiene Martínez Contreras, a una antropología. La conciencia individual seguía constituyendo el centro de referencia de la acción social, pero ni la sociología de Durkheim, ni el unanimismo de Jules Romains habían colocado al alma del grupo fuera de las conciencias individuales. Según la expresión de Alain, el rebaño en desbandada corre en cada borrego. La lucha contra la escasez sería indudablemente una forma excelente de acción común, pero Sartre jamás ahondó en el tema.

Los hechos han desmentido muchas veces a Sartre en la práctica de su filosofía nueva, hasta el punto de que algunos contemporáneos han podido hablar de una "prueba para Sartre" que consistiría en rechazar, por falso, todo lo que había afirmado como verdadero.

Sin llegar a tales extremos, podemos afirmar, con Martínez Contreras, que el valor de su filosofía estriba en la riqueza de los problemas que plantea. Además, la grandeza de una filosofía consiste en la grandeza de las preguntas que hace, y Sartre no habría podido formular interrogantes más graves en su filosofía del hombre. Sin embargo, el hombre es fundamentalmente rebasamiento. Quizás su filosofía se merecería que la retomasen contra el fondo de una metafísica acorde con los datos de la física y de la biología contemporáneas. La hipótesis meta-

¹³ Véase, a este respecto *The Scandalous Ghost*, op. cit., pp. 52-77.

física, apenas tocada por Sartre, del fracaso de un plan —o juego— cósmico que se prolongaría en la condición humana sería digna de desarrollo, y su filosofía —casi inexistente— de la vida valdría la pena de ser precisada.¹⁴ La visión de una libertad y

¹⁴ Al parecer, según lo que dice una nota de Martínez-Contreras en Sartre, *La filosofía del hombre*, op. cit., p. 447, Sartre había concebido un método a este respecto: “. . . nos señalaba las posibilidades de un estudio fenomenológico de animal, al hablar de los comportamientos de objeto que un perro, por ejemplo, adopta frente a su amo para agradarle, para seducirlo.”

de una responsabilidad sin límites, a partir de una situación, era sana en la medida en que tensaba al máximo la voluntad, eliminando toda complacencia en lo que respecta a la contingencia, todo retorno al embotamiento de la vida vegetativa, todo recurso —al menos en principio— a la “gravedad”, o a las numerosas disciplinas o recetas con las cuales el hombre trata de demostrarse que no es ni libre ni responsable.

No obstante todos los reproches que se le han podido hacer, no cabe duda de que Sartre ha denunciado más mentiras que errores haya podido cometer. 