
La libertad en la evolución del pensamiento político de Sartre

Francisco Gil Villegas

I. Introducción

El objetivo principal de este ensayo consiste en tomar como hipótesis central la transición del pensamiento de Jean Paul Sartre, de sus tesis existencialistas originales a su actual posición marxista, a través de los conceptos de libertad y determinismo y en relación a las circunstancias políticas y sociales que fueron conformando su pensamiento. Esto es, analizaremos sociológicamente la forma en que los acontecimientos políticos más importantes de la Europa de la Post-guerra condicionaron esa evolución.

Por esto, se pretenderá establecer que entre el primer período sartreano que va de 1936 a 1946, caracterizado por un existencialismo muy apegado a Husserl y Heidegger, y el segundo que culmina en 1960 con la aparición de la *Crítica de la Razón Dialéctica*, hay una transición continua, y a veces casi imperceptible, en el pensamiento de Sartre con relación al concepto de *libertad*. Toda esta evolución se encuentra, por otro lado, condicionada y explicada por los acontecimientos políticos que surgen a raíz de la Segunda Guerra Mundial.

Ahora bien, la obra de Sartre tiene aportaciones a campos tan diversos como la Ontología, la Literatura, el Teatro, la Antropología, la Sociología, la Filosofía Política, la Filosofía de la Historia y la Psicología. Sus debates han incluido a figuras de muy diverso origen como Raymond Aron, Albert Camus, Roger Garaudy y Georg Lukacs, entre otros. Por todo esto consideramos que, frente a esta obra tan profunda y tan vasta en intereses, es conveniente circunscribir y delimitar el tema a sólo dos conceptos, a partir de los cuales se abordan

otros como alienación, conflicto, etcétera, y por lo tanto a sólo algunas obras del pensamiento sartreano. Dejaremos de lado, por lo tanto, las obras de Psicología, la mayor parte de sus aportaciones literarias y teatrales y nos concentraremos en el estudio de sus obras filosóficas y políticas.

II. El Pensamiento de Sartre de 1923 a 1936

Jean Paul Sartre nace en el seno de una familia burguesa en 1905. Su primer contacto con la Filosofía se da en los años 20, cuando la filosofía tomista y las corrientes neokantianas dominaban la Sorbona y la *Ecole Normale Superior*. A pesar de que el intuicionismo bergsoniano y la filosofía de Brunschvig ya eran leídos en esa época por algunos estudiantes, las dos corrientes mencionadas eran las que constituían la base de la enseñanza oficial. (1:234). Incluso el estudio serio de Hegel no se llevó a cabo en Francia sino hasta 1945, pues "a pesar de los trabajos y las traducciones de A. Kojève y de J. Hyppolite, la enseñanza de la historia de la Filosofía en la Sorbona se detenía en Kant". (2:9). El joven Sartre y los estudiantes más aventajados de la *Normale* leían en forma independiente a Nietzsche o asistían a los cursos de Kojève sobre Hegel pero, en general, sentían un gran vacío intelectual.

Resulta irónico que para 1931 Sartre haya oído hablar por primera vez del método fenomenológico, a través de Raymond Aron, con quien luego tendría serias polémicas personales. Este método permitiría transportar las descripciones vivenciales de las novelas de Sartre a una sistematización filosófica más rigurosa. (3:135).

A partir de entonces, las descripciones existenciales a través del método fenomenológico y los

primeros contactos con las obras de Heidegger, en especial, *Was ist Metaphysik?* (3:79), llenaron la ocupación de Sartre. Su interés por la filosofía alemana llegó a tal grado que pudo asistir como becado al Instituto de Berlín durante los años 30.

Por esta época Sartre no manifestaba un gran interés por los acontecimientos políticos de la época. Las urgencias del Partido Comunista Francés y el ascenso del nacional socialismo en Alemania lo tenían sin cuidado. (3: *passim*). Veía con gran escepticismo al compromiso político de amigos íntimos suyos como Paul Nizan. Era la época en que Sartre "se encogía de hombros ante los acontecimientos políticos" (*ibid*), pues consideraba que sólo la existencia personal, desligada de los destinos colectivos, era digna de atención.

Bajo estas circunstancias se desarrolla el crecimiento del joven Sartre. Veamos ahora, en forma un poco más detallada, su evolución posterior sobre todo en el período que siguió a 1936 y que es el más típicamente existencialista.

III. Sartre y el Existencialismo (1936-1946)

Los aspectos más característicos del existencialismo se encuentran admirablemente resumidos en la página 515 de *El Ser y la Nada* de Sartre, publicado en 1943:

Por el sólo hecho, en efecto, de tener *conciencia* de los motivos que solicitan mi acción, esos motivos son ya objetos *trascendentes* para mi conciencia, están afuera; en vano trataría de asirme a ellos, les *escapo* por mi propia existencia. Estoy condenado a existir para siempre *más allá de mi esencia*, más allá de los móviles y motivos de mi acto: *estoy condenado a ser libre*. Esto significa que mi libertad

no podría tener otros límites que ella misma, o, si se quiere, que no somos libres de dejar de ser libres. (4:515). (Los subrayados son míos).

De este párrafo tan rico podemos extraer conclusiones muy interesantes.

1. La libertad del hombre es absoluta e ilimitada, puesto que sus fronteras están determinadas en todo caso por ella misma.

2. La posición ontológica de Sartre, en este momento, presenta características psicologizantes y ahistóricas puesto que, al ser esta libertad constituyente de la esencia humana, es susceptible de ser aplicada a cualquier hombre en cualquier momento histórico y bajo cualquier régimen político: se trata de una libertad de conciencia y los condicionamientos materiales no se han incluido todavía.

3. Las palabras subrayadas: "trascendentes" "les escapo" y "más allá de mi esencia", constituyen notas definitorias del concepto del *Proyecto*. Este concepto será definido y explicitado más adelante. Por ahora basta decir que se trata de la capacidad humana por medio de la cual el hombre se "escapa", a través de su conciencia, de una condición presente a una futura. Es decir, por medio del *Proyecto* el hombre perpetúa su libertad. Este concepto es tan esencial al pensamiento sartreano que aparecerá en sus obras posteriores como un medio para reintroducir la libertad humana.

Las obras de Teatro escritas antes de *El Ser y la Nada* reflejan todas estas concepciones. En *Las Moscas* y en *A Puertas Cerradas*, por ejemplo, los personajes se sitúan en lugares ahistóricos, o por lo menos en épocas históricas no comprometedoras. No es identificable ninguna situación política.

Las moscas es una obra de Teatro que recuerda a las mejores tragedias griegas de Sófocles y Eurípides. Situada en la Ciudad griega de Argos, en un

momento histórico no del todo definido puesto que las situaciones planteadas parecen atemporales, se presenta un drama de asesinatos, traiciones e incestos donde la libertad humana, encarnada en Orestes, héroe y personaje central de la obra, triunfa sobre la necesidad absoluta encarnada en el Dios Júpiter. Orestes descubre su libertad esencial al aceptar toda la responsabilidad del acto de haber asesinado a su madre y la proclama a los cuatro vientos:

Soy libre Electra; la libertad ha caído sobre mí como el rayo (. . .) He realizado *mi* acto y este acto era bueno. Lo llevaré sobre mis hombros como el valdeador lleva a los viajeros, lo pasaré a la otra orilla y rendiré cuenta de él. Y cuanto más pesado sea de llevar, más me regocijaré, pues él es mi libertad. (5:60-61).

La oposición libertad-necesidad se plantea como un acto de conciencia; en el momento en que el hombre reconoce la libertad sojuzga al determinismo de la naturaleza. En su Diálogo con Júpiter, Orestes afirma:

Ayer toda tu naturaleza se estrechaba a mi alrededor [. . .] Pero de pronto la libertad cayó sobre mí y me traspasó, *la naturaleza saltó hacia atrás* [. . .] y me sentí completamente solo en tu mundito benigno, como quien ha perdido su sombra [. . .] Pero no volveré bajo tu ley; *estoy condenado a no tener otra ley que la mía*. No volveré a tu naturaleza; en ella hay mil caminos que conducen a ti, pero sólo puedo seguir mi camino. Porque soy un hombre, Júpiter, y cada hombre debe inventar su camino. La naturaleza tiene horror al hombre. (5:72-73).

Como puede verse el personaje de Sartre afirma una libertad absoluta, esencial al hombre, y sin

limitaciones naturales. El determinismo naturalista queda a un lado frente a esta libertad.

El ahistoricismo Sartreano será más notable en *A Puertas Cerradas*. En esta obra la acción se sitúa en un cuarto "estilo imperial" con varios personajes que, al ser proyectos que chocan con los de los demás, acaban por descubrir que se encuentran en el infierno. Al tomar como escenografía al infierno, Sartre se desliga de la historia y de los acontecimientos políticos. Lo único que cuenta es el individuo, aislado del condicionante socio-económico político, y el choque entre el ego y los otros: de ahí la famosa frase de que "el infierno son los otros".

La novela principal de esta época, *La Náusea*, se encuentra también desligada de las circunstancias políticas y las descripciones psicológicas del individuo, así como la libertad no condicionada de Antoine Roquentin, son los aspectos más importantes.

Sin embargo, de las tres conclusiones que extraímos del párrafo de *El Ser y la Nada* será la segunda, la relacionada con el ahistoricismo de una libertad aplicable a cualquier régimen político, la que constituirá el meollo de la evolución posterior de Sartre. El impacto de la Segunda Guerra Mundial determinaría este cambio; pero en 1944 Sartre seguía aferrado a su idea de la libertad absoluta aunque, ahora sí, enmarcada en un momento histórico definido y en una circunstancia política específica: la ocupación alemana en Francia. En efecto, en 1944 aparece en "Lettres Francaises" un ensayo titulado *La República del Silencio*, que se inicia con la afirmación: "Jamás fuimos tan libres como bajo la ocupación alemana". (6:11). Sartre no puede referirse a una libertad política, o a los miembros de la resistencia, "sino a todos los franceses

que a todas horas del día y de la noche y durante cuatro años, dijeron *no*". (6:12). Se refiere pues, a una libertad de la conciencia, subjetiva, puesto que "una sola palabra bastaba para provocar diez, cien arrestos. Semejante Responsabilidad total, ¿no descubre acaso nuestra libertad?" (Ibid). Aún no se reconocen límites o condicionantes a la libertad puesto que se afirma: "tanto para el jefe como para el soldado había el mismo peligro, la misma responsabilidad, la misma *libertad absoluta* dentro de una disciplina". (Ibid. El subrayado es mío). La libertad descrita resulta subjetiva y en este sentido Sartre tiene razón en no imponerle límites. Pero si se quiere objetivizar tal libertad habrá que reconocer límites objetivos y por lo tanto sociales, económicos y políticos, que lleven los planteamientos a la observación de una totalidad y no de un mero individualismo subjetivo.

El error de este planteamiento es reconocido actualmente por Sartre quien, al referirse a los años previos a la guerra, considera que él y sus allegados seguían "en el marco de las ideas dominantes [. . .] Confundimos durante bastante tiempo lo *total* y lo *individual* [. . .] nos complacía *describir esencias y tipos aislados artificialmente*, antes que reconstruir el movimiento sintético de la verdad devenida". (7:27). (El subrayado es mío.) Fue necesaria una crisis política fundamental, un acontecimiento enorme que cimbrara estos enfoques e implantara la cruel realidad inescudible, para que todo el planteamiento de Sartre, con respecto a la libertad y muchos otros temas, se revolucionara y renovara:

hizo falta toda la historia sangrienta de este medio siglo para que llegáramos a alcanzar su realidad y para situarnos en una sociedad desgarrada. *Lo que hizo que saltase el envejecido marco de nuestro pensamiento fue la guerra.*

La guerra, la ocupación, la resistencia, *los años que siguieron* [...] Comprendíamos por fin que lo concreto es la historia y la acción dialéctica. Renegamos del pluralismo por haberlo encontrado entre los fascistas, y *descubrimos el mundo*. (Ibid. Subrayados míos).

Estas citas pertenecen a “Cuestiones de Método”, publicado en 1957. Pero entre el fin de la guerra y esta fecha hay varios años en los que es perceptible la evolución de Sartre a esta nueva posición. El cambio no se produjo de la noche a la mañana y es necesario analizar esta transición.

IV La Transición (1946-1960).

A. *Materialismo y Revolución* (1946). Al terminar la guerra y bajo una nueva perspectiva, Sartre funda *Les Temps Modernes* y publica el artículo “Materialismo y Revolución”, que para algunos críticos constituye el mejor (8:37). Aunque fue considerado por los marxistas como un “escrito indigesto” (ibid.) porque su tesis central considera al materialismo como una filosofía obsoleta para la revolución, el ensayo se ocupa, por primera vez, del problema de los condicionantes materiales y de los aspectos políticos en una forma sistemática.

Ahora bien, como “los períodos de acercamiento filosófico no lo son necesariamente de acuerdo político y viceversa” (9:53), este ensayo no cuestiona al marxismo en general, sino tan sólo a Engels y los marxistas contemporáneos. Es decir, Sartre aclara que él no critica a Marx sino tan sólo a Engels y el materialismo en general. (7:36). Concretamente pone en duda al Materialismo porque “reduce los movimientos del espíritu a la materia y elimina la subjetividad”. (10:12). La defensa de

la subjetividad va así encaminada a la defensa de la libertad existencialista:

Una razón cautiva, gobernada desde fuera por una cadena de fuerzas ciegas, ¿cómo podría aún ser razón? ¿Cómo podré creer en los principios de mis deducciones si sólo el acontecimiento exterior los ha depositado en mí? (10:17-18) [...] la noción de historia natural es absurda, no puede haber sino una historia humana. (10:23).

Podemos encontrar tres implicaciones, de reminiscencia existencialista, en este párrafo. Sartre pretende defender:

1. La libertad del individuo frente al condicionante material.
2. El humanismo del que supuestamente se ha olvidado el marxismo ortodoxo.
3. La defensa de lo subjetivo como lo esencialmente humano.

Ahora bien, la definición de libertad que Marx da en *El 18 de Brumario* no es de carácter absoluto como la de Sartre, ni está mecánicamente determinada. Se trataría más bien de una libertad parcialmente condicionada por el medio ambiente, de donde es posible extraer la influencia del objeto sobre el sujeto y la realización de los fines esencialmente humanos a través de una *modificación* de la relación sujeto-objeto existente. El pensamiento de Marx no es mecánico causal y por esto queda un margen de libertad para la realización humana, pero esta realización estará condicionada por el mundo material y se encontrará, por tanto, incrustada en este ámbito objetivo. De esta forma permanecen: 1) una libertad objetiva y 2) un humanismo inherente a la teoría marxista; los aspectos subjetivos de ésta, quedan determinados en *última instancia* por la materia.

Por eso, aunque Sartre no dirija sus críticas contra Marx e insinúe que su posición es la del marxista genuino (10:99), su definición de libertad existencialista no ha cambiado mucho y no se acerca a la definición marxista.

Por otro lado, la defensa del elemento subjetivo frente al materialismo es fundamental para Sartre por dos razones: primero, porque supuestamente justifica la introducción de una nueva filosofía para

la revolución; segundo, porque la libertad existencialista, de carácter subjetivo, puede así tener lugar dentro de la revolución. La puerta queda abierta para que la libertad existencial pueda incrustarse en un momento histórico y para un fin político; es decir, la nueva posición de Sartre, sin claudicar de la libertad absoluta del período netamente existencialista, encuentra un lugar en la historia y una justificación política.

La subjetividad viene a jugar un papel muy importante dentro del proceso revolucionario, pero para esto es necesario tomar en cuenta el carácter objetivo del mundo, aunque sea de manera subordinada. Esto implica, de por sí, un nuevo avance en la posición de Sartre:

el realismo revolucionario exige a la vez la existencia del mundo y de la subjetividad, más aún, exige tal correlación de una y otro para que no pueda concebirse una subjetividad al margen del mundo, ni un mundo que no sea iluminado por el esfuerzo de la subjetividad [. . .] Ese era, ni más ni menos, el punto de vista de Marx en 1844, antes de su nefasto encuentro con Engels. (10:99).

Sartre continúa reclamando su legitimidad marxista pero, ¿porque el subjetivismo conduce a la libertad dentro de la Revolución? Sartre dice que:

. . . para que la revolución sea posible, el hombre debe tener la contingencia del hecho y sin embargo, diferir del hecho por su poder práctico de preparar el porvenir, de superar el presente, de escindirse de su situación [. . .] lanzándose hacia adelante, interviniendo en ciertas acciones, así el revolucionario trasciende el presente. (10:105-106).

Por lo tanto, para que haya revolución debe haber subjetividad o, lo que es lo mismo, *un Pro-*



yecto. Esta capacidad de “lanzarse hacia adelante trascendiendo el presente” se posee subjetivamente y es la única forma de superar los condicionamientos materiales del presente que limitan a la libertad. El proyecto implica una libertad subjetiva para superar la materia del presente; es una autonomía del sujeto frente a la materia: “Lo que reclama el revolucionario es la posibilidad para el hombre de inventar su propia ley: tal es el fundamento de su humanismo y de su socialismo”. (10:108).

El problema está en que Marx dice en *El 18 Brumario* que: “Los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen a su libre arbitrio, bajo circunstancias elegidas por ellos mismos, sino bajo aquellas circunstancias con que se encuentran directamente, que existen y transmite el pasado.” (11:233). Resulta difícil así compaginar la capacidad de “inventar su propia ley” que define Sartre, con la nota marxista de que “no hay libre arbitrio”. Es decir, a pesar de todo Sartre no ha acabado de abandonar las tesis existencialistas y en su proyecto no reconoce que este mismo, en su *ipseidad*, está limitado y condicionado por la materia del presente.

Por último, cabe mencionar otro avance en esta obra frente a la primera posición de Sartre. A diferencia de la concentración en el individuo de sus primeros escritos, ahora el pensador francés se ocupa “no de una libertad anárquica e individualista (sino de) una libertad que es, originariamente, reconocimiento de otras libertades y exige ser reconocida por ellas.” (10:102-103). A partir de aquí la atención por los colectivos aumentará.

B. *El Escritor Comprometido (1947-1957)*. La Guerra había transformado la posición existencialista de Sartre; ahora había que comprometerse. En 1947 funda *Les Temps Modernes* y en *¿Qué es la literatura?* define la función del escritor. Este debe

renunciar a los temas universales en favor de los temas de actualidad: “Que esas buenas voluntades abstractas, en lugar de permanecer solitarias se *historialicen* conservando su pureza y transformen sus exigencias formales en reivindicaciones materiales y concretas.” (12:293). Ya no se puede ser abstencionista, la abstención implica una elección y en este sentido hay que tomar partido. “El escritor está en *situación* en su época: cada palabra tiene resonancias. Cada silencio también. Yo tengo por responsables de la represión a La Comuna, a Flaubert y Gouncourt, porque no escribieron una sola línea para impedirlos.” (12:13).

El Sartre ahistórico y apolítico cede el lugar a un Sartre que pide al escritor que se *historialice* y que se comprometa políticamente. A partir de aquí, sus obras tendrán una localización histórica contemporánea y una descripción del compromiso político. *Las Manos Sucias* (1948) describen la situación de los Partidos Comunistas en Europa Oriental al llegar los ejércitos soviéticos y desalojar a los alemanes. Las situaciones que se produjeron en esta situación política, donde los P.C. pasaron de la noche a la mañana a tomar el poder, es descrita brillantemente. Las circunstancias políticas de la Guerra Fría se reflejan ampliamente en esta obra. Los personajes se encuentran en situaciones existenciales pero enmarcadas por un ambiente político.

El compromiso de Sartre no se quedó en la literatura. En 1948 intentó fundar un partido político de izquierda con David Rousset y Gerard Rosenthal, el *Rassemblement Democratique Revolutionnaire* que, aunque fracasó por la falta de apoyo obrero, marcó una toma de posición muy importante en Sartre. (7:69-70). En este intento, Sartre intentaba infundir al Partido algunas de las ideas manifestadas en *Materialismo y Revolución*: “el

primer objetivo es la vinculación de las reivindicaciones revolucionarias con la idea de libertad" (9:75); pero también reflejaba en él las condiciones de la guerra fría, pues frente al acercamiento de Francia con E.U. Sartre se pronunciaba "contra el Pacto del Atlántico y por la neutralización de Europa." (9:80).

Mientras tanto el tono agresivo de *Materialismo y Revolución* frente a los marxistas ortodoxos, daba el lugar al cordial acercamiento con los Comunistas en *Los Comunistas y la Paz* (1952). En este ensayo se considera al Partido Comunista Francés como la conciencia del proletariado y su verdadero representante; la U.R.S.S. buscaba la paz a toda costa y la prueba de esto era que no invadía Europa a pesar de poder hacerlo, etcétera. (13:311). Las razones que llevaron a esta reconciliación fueron: el acercamiento de Francia hacia Estados Unidos, el Macartismo que imperaba en este país y la debilidad del P.C.F. (13:310.) Los acontecimientos políticos se reflejaban más que nunca en los escritos de Sartre; así en este ensayo está muy lejos de afirmar la libertad individual: el obrero debe someterse al Partido pues éste es su representante. Pero esta tesis fue sostenida por mera estrategia política frente al curso que tomaba la Guerra Fría, ya que en 1956, al invadir la U.R.S.S. a Hungría, Sartre regresó a las críticas y ataques contra los Comunistas.

En *El Fantasma de Stalin* (1957), denuncia los crímenes en el seno de la U.R.S.S. y la terrible influencia que tenía la estalinización sobre todos los Partidos Comunistas de Europa. Al condenar la invasión a Hungría y la mecanización de los P.C., consideraba que la libertad debería encontrarse por cauces distintos a los existentes. (13:316-17). ¿Qué tarea propondrá Sartre para su grupo? La que especifica al fin del mismo artículo: "Con nuestros

recursos de intelectuales, leídos por intelectuales, procuraremos contribuir a la desestalinización del Partido Comunista." (9:128).

En estas circunstancias políticas, Sartre manifiesta por un lado un alejamiento frente a los marxistas ortodoxos, pero por otro su creciente preocupación por los acontecimientos políticos y sociales lo llevan a un acercamiento con un marxismo más académico. Bajo este ambiente escribe, en 1957, *Cuestiones de Método*.

C. *Cuestiones de Método* (1957.) El acercamiento a la filosofía marxista llega a tal grado en 1957, que *Cuestiones de Método* la considera la filosofía de nuestro tiempo y el existencialismo queda reducido a mera ideología, como "sistema parasitario que vive al margen del Saber (marxista)." (7:18).

"¿Porqué pues ha mantenido su autonomía el existencialismo? ¿Porqué no se ha disuelto en el marxismo?" (7:27). Esto se explica por que el marxismo no se ocupa del hombre concreto y sólo el existencialismo puede introducir esa antropología. Cuando esto suceda "el existencialismo ya no tendrá más razón de ser." (7:141).

Sartre no pretende introducir nada nuevo en el marxismo. Marx nunca consideró que los hechos se dieran aislados, sino que se dan dentro de una unidad superior que les da sentido; pero eso no le impedía volver a apreciar un suceso como una totalidad *singular*. Sartre pone como ejemplo el estudio de Marx sobre la historia de la República de 1848, en la que analiza a la burguesía "en sus detalles y en su conjunto." (7:30). Este método de analizar a los hombres o los acontecimientos "en sus detalles y en su conjunto", es posible porque Sartre concibe a la unidad superior que da sentido a los detalles "no como una *totalidad* cerrada, sino como una

totalización en movimiento” y que “se totaliza sin parar” (7:34), es decir, de forma abierta y por lo tanto no determinada. En el momento en que Sartre le da un carácter dinámico a la totalización, encuentra un posible escape hacia la libertad (puesto que la totalización en su constante devenir es libre y no determinada) y un regreso a lo concreto (puesto que se plantea la necesidad de que para entender el conjunto es necesario analizar los detalles). Estas ideas las refuerza con la descripción del método marxista, que Marx concibió como una investigación que “se eleva de lo abstracto a lo concreto.” (7:48). Por eso Sartre critica a los marxistas contemporáneos que no quieren ver las características particulares. (7:50-55).

Por otro lado, el carácter dinámico e inacabable de la totalización lleva implícitas un sinnúmero de relaciones (cuyo núcleo son las relaciones de producción), y por lo tanto, el estudio de sociedades y otros colectivos sólo puede hacerse si al marco teórico de Marx se agregan las relaciones concretas que estudian las disciplinas auxiliares, como la Sociología Burguesa y el psicoanálisis (las cuales poseen mucho material empírico pero carecen de una Teoría fuerte). Estas introducen las *mediaciones* concretas que rodean al individuo o al acontecimiento. De esta forma se evitaría el esquematismo del marxismo ortodoxo. (7:38-72). Vemos por tanto la forma en que Sartre va introduciendo lo concreto en el Marxismo; la aportación existencialista será una antropología concreta. El fin que persigue con esto es salvar la libertad individual.

En cuanto al problema del condicionamiento material, la posición de Sartre es muy clara: aunque afirma que el hombre es el que hace su historia, las condiciones materiales anteriores dan “una di-

rección y una realidad material a los cambios que se preparan”. (7:75). Esta es la posición de Marx en *El 18 de Brumario*, pero además, por si pudiera quedar alguna duda sobre su acercamiento al Marxismo, Sartre declara: “nos adherimos sin reservas a esta fórmula de *El Capital*, por medio de la cual Marx define su ‘materialismo’: ‘El Modo de producción de la vida material domina en general el desarrollo de la vida social, política e intelectual’”. (7:36).

Por primera vez Sartre acepta un condicionamiento de este alcance. Pero, con todo, una nueva definición de su concepto de *Proyecto* le permitirá encontrar todavía un camino hacia una nueva concepción de libertad.

Precisamente el Proyecto caracteriza al hombre por ser “la superación de una situación”. (2:77). Esta superación es de aspecto subjetivo; mediante ella se supera una objetividad para llegar a otra objetividad; el proyecto es “una mediación entre dos momentos de la objetividad”. (7:83). Es decir, el hombre puede estar a disgusto con su condición presente que es una objetividad (digamos el ser un asalariado), pero por medio del proyecto puede trascender esa situación (pensando en crear una revolución para dejar de serlo) y llegar a otra objetividad en la que esté superada su condición presente (una sociedad sin clases). Este es el tipo de libertad que Sartre confiere al hombre: su eterna capacidad de trascender subjetivamente el presente. Pero esta libertad tiene un número limitado de posibilidades que precisamente condiciona la estructura material.

Así, este proyecto difiere en gran medida del anterior aunque continúe siendo una puerta abierta hacia la libertad. Precisamente aquí es donde debe de entrar en consideración el método regresivo-

progresivo, introducido por Sartre con la intención de que el análisis reintroduzca lo concreto.

Este método descubre *regresivamente*, a través del Proyecto, la primera objetividad del proceso (condiciones no sólo económicas; por medio del psicoanálisis y la sociología, se descubren motivaciones y relaciones humanas concretas). Después, avanzando *progresivamente* se descubre la segunda objetividad (el resultado u obra en el que desemboca un suceso o un hombre). (7:107-123).

En base a este método se reintroduce lo concreto y el factor de la libertad-proyecto en el marxismo, con lo que para Sartre queda probada la necesidad de renovar el método marxista.

Sea como sea, esta obra muestra el alejamiento político de Sartre con los marxistas en un intento muy loable por acercarse, filosóficamente, al marxismo. El pensador francés ha llegado muy lejos pero irá más todavía. *La Crítica de la Razón Dialéctica* llega a nuevos puntos.

D. *El Sobredeterminismo de la Critique* (1960). Dentro del rico contenido del pensamiento Sartreano en esta obra, nosotros tendremos que hacer a un lado todo aquello que no tenga una relación directa con el problema de la libertad. Así pues, el objetivo central de la *Critica* "consiste en establecer la inteligibilidad dialéctica de los procesos históricos. . . y en proporcionar, al mismo tiempo, una reciprocidad de perspectiva que permita una comprensión del individuo como el agente alienado de la historia". (14:20). Esta inteligibilidad de los procesos históricos se conoce como razón histórica, y *La Crítica de la Razón Dialéctica* constituye un reexamen de la razón dialéctica dogmática que Sartre encuentra en los Hegelianos y el "idealismo materialista" de los marxistas ortodoxos. En otras

palabras, es una crítica de la razón histórica, pero entendida como razón dialéctica, con el fin de no confundirla con el relativismo temporal de la razón histórica Diltheyniana.

El portador de la dialéctica es el hombre, existencialmente entendido como praxis proyecto; por lo tanto, la dialéctica se basa en la existencia (15:218). Sartre tiene una gran fe en la omnipotencia de la razón dialéctica (15:221). De estas dos premisas surge un problema que parece irresoluble: suponiendo que partiendo de la praxis proyecto individual (que es hasta cierto punto libre), se llegue a la historia que, para ser inteligible, debe poseer cierto movimiento dialéctico con una determinación parcial, ¿dónde se encuentra la libertad original del Proyecto?

Frente a esta disyuntiva hay dos posibles soluciones: o bien, la historia es inteligible por su dialéctica interna y entonces la libertad individual está sujeta a este proceso, o bien el proyecto existencial crea la historia pero entonces ésta no puede ser inteligible. Irónicamente, Sartre tendrá que optar por la primera solución.

Al analizar la *alienación* en la *Critica*, ésta es definida como el producto de lo que el hombre produce. (14:27). Entendida más concretamente como una relación sujeto-objeto en donde el segundo nulifica al primero, la alienación elimina la libertad del hombre. Sartre considera en esta obra, por otro lado, que la alienación "no puede ser trascendida por una simple conversión subjetiva" (*ibid.* 26), como lo había podido hacer anteriormente.

La forma en que la alienación se va imponiendo se describe a través de un proceso circular en el que el proyecto existencial queda totalmente subsumido en la necesidad histórica. En una forma

esquemática el desarrollo de esta circularidad se produce de la manera siguiente:

El principal elemento de la Sociedad como conjunto es la *serie*, pasiva e inorgánica y constituida por un conjunto de individuos sin ninguna relación entre sí, excepto la de pertenecer a la serie. El ejemplo que Sartre nos pone de una serie es la fila de personas que espera tomar el autobús.

Aunque pasiva, la serie tiene gran poder pues, por ejemplo, un comerciante debe tomar en cuenta los gustos de la serie de sus clientes. Los miembros de una serie no son libres porque su vida en serialidad determina su comportamiento y el comportamiento de los demás. Con todo, el hombre considera toda situación abierta al cambio gracias al proyecto. Al volverse insostenible la serialidad, el cambio se produce por el levantamiento de un *grupo* que será la negación de la serie.

Este grupo, en su primer período es denominado por Sartre "grupo en fusión". La transformación de una serie en "grupo en fusión" es impulsada por la amenaza que sufre la primera por parte de otro grupo ya existente (lucha de clases) y el punto de unión de este nuevo grupo es su similitud de situación (conciencia de clase). En esta etapa cada uno de los miembros es parte del grupo por libre elección, y ninguna determinación es impuesta. Pero la libertad no dura mucho; el grupo sigue evolucionando y tiene que buscar una autoridad para no disolverse o degenerar en el caos. Al principio la disciplina interna del grupo se logra por medio del *juramento* (implícito o explícito), después surge el *terror*, ya que el juramento debe llevar castigos en caso de que no se cumpla, y una vez alcanzado esto se convierte en grupo "serial" y comienza su evolución hacia la institucionalización; su forma más institucionalizada es la burocracia. En este momento

lo que se conserva es la libertad del grupo y se pierde la libertad del individuo. El individuo vuelve a caer en la serialidad, y aunque tiene la capacidad de liberarse otra vez cuando el proyecto forme otro grupo en fusión, seguirá nuevamente las mismas etapas del círculo alienativo. (16:256-234).

Podemos ver ahora qué es lo que ha quedado de la "libertad absoluta" del período existencial: una libertad lo suficientemente libre como para volver a esclavizarse. La transición de Sartre desde el existencialismo hasta el "marxismo" se ha completado.

¿Por qué Sartre elimina la libertad? Recordemos la cita de la *República del Silencio*: "Nunca fuimos tan libre como bajo la ocupación alemana". La frase puede aplicarse a cualquier régimen político por que se refiere a una libertad subjetiva. Pero el existencialista quiere participar en el mundo, tomar partido y comprometerse. Es necesario, pues, condicionar esa libertad a la objetividad del mundo material; sólo que si quiere conservar aunque sea una de sus características existenciales, la sujeción a cualquier limitante externo aparecerá como terriblemente alienante. Por eso el sujeto siempre aparece aplastado entre dos objetividades. En un momento dado puede salir de ellas en un acto no condicionado: el proyecto; pero fatídicamente regresa a la alienación para reiniciar el proceso.

Conclusiones

Sartre no se da cuenta de que el proyecto y toda la existencia humana están parcialmente condicionados por el medio material. La libertad no se da en un ámbito externo a esa objetividad como sucede en el proyecto; opera dentro del margen de acción

que se da en la objetividad. Por esto, si está dispuesto a comprometerse, tiene que aceptar dicho condicionamiento objetivo en general como el mismo campo de desarrollo de la libertad, y no como algo de lo que hay que salir (por medio del proyecto) para realizar un instante de libertad.

El círculo alienativo obedece así a una identificación de objeto de alienación. Dado que la relación sujeto-objeto no puede eliminarse porque es la base de la aceptación del compromiso político, el sujeto siempre aparece enajenado porque el objeto, el mundo externo en el que actúa, se apodera de él. Es necesario salir de este objeto en un acto de subjetividad para alcanzar la libertad, pero como es necesario regresar al mundo que es objetividad y por tanto alienación el sujeto cae en un círculo alienativo perpetuo.

Así Sartre se aleja de la posición de Marx, quien no se encontró en esta aporía por el hecho de que no identificó objetividad con alienación. En esta forma, la alienación es presentada como una relación sujeto-objeto determinada históricamente; sólo es necesario *transformar* esa relación y la enajenación desaparece con el surgimiento de una libertad, condicionada por un margen que le impone el medio ambiente, pero que no resulta enajenante de ningún modo.

La tragedia de Sartre es que intentó pasar a la posición marxista de la imposibilidad de eliminar la relación sujeto-objeto, conservando la identificación hegeliana entre objetividad y alienación. Hegel no cae en un círculo alienativo porque disuelve el objeto en el *Espíritu absoluto*; para él es posible eliminar la alienación porque elimina la relación sujeto-objeto. Marx no cae en el círculo alienativo porque no identificó objetividad con alienación, por eso, quizá, la relación sujeto-objeto es

ineliminable, pero como es *transformable* es posible desaparecer la enajenación sin disolver la relación dialéctica indispensable de sujeto-objeto. Sartre se da cuenta de la necesidad de esta relación para el compromiso político y la acepta; pero como conserva la herencia hegeliana: objeto igual a alienación, no puede recurrir ni a la posición marxista que concibe la libertad en y con el objeto, ni a la salida hegeliana que disuelve la relación y, con ella, la enajenación.

El resultado es que el sostenedor de una libertad esencial y absoluta ha caído en un determinismo fatalista. Intentó acercarse a Marx sin aceptar su "determinismo" y cayó en un determinismo mucho más cerrado. La transición de una libertad existencial absoluta a un determinismo circular se ha completado.

Por otro lado, hemos visto cómo esta evolución en el pensamiento sartreano se ha ido condicionando por los acontecimientos políticos. La Segunda Guerra Mundial es la crisis política que replantea tal posición. La aceptación de una relación sujeto-objeto no eliminable deriva de la imposición que la Guerra hizo del objeto en el mundo sartreano. Los acontecimientos de la Guerra Fría condicionaron los acercamientos y alejamientos pendulares hacia los marxistas ortodoxos. La *C.R.D.* surge en un ambiente de alejamiento político con los comunistas y por eso sugiere replantear el método marxista, reintroducir lo concreto en su análisis y aportar una antropología existencial que humanice el mecanismo marxista que no es de Marx. Al mismo tiempo, la obra surge en un período de acercamiento, filosófico, con lo que se respeta la figura de Marx.

Finalmente, es factible que Sartre refleje en esta obra la decepción que surge a partir de las Re-

voluciones institucionalizadas. Tal parece que el proceso de descolonización francés provocó muchos movimientos en las ex-colonias pero todos fueron absorbidos en un movimiento institucional. El análisis de estas situaciones, y la imposibilidad de regresar a la fácil posición de Orestes pueden haber determinado la pesimista filosofía de la historia que Sartre nos presenta en la *C.R.D.*

Bibliografía

- Beauvoir, Simone de.** *Memoirs of a Dutiful Daughter*, Londres, Penguin Books, 1965. (1)
- Beauvoir, Simone de.** *The Prime of Life*, Londres, Penguin Books, 1975. (3)
- Burnier, Michel Antoine.** *Los Existencialistas y la Política*, Buenos Aires, Paidós, 1972. (9)
- Caute, David.** *El Comunismo y los Intelectuales Franceses*, Barcelona, Oikos-Tau, 1967. (13)
- Chatelet, Francois.** *Hegel*, París, Seuil, 1969. (2)
- Desan, Wilfrid.** *El Marxismo de Jean Paul Sartre*, Buenos Aires, Paidós, 1971. (8)
- Gorz, André.** *Sartre y Marx*, Córdoba, Pasado y Presente, 1969. (14)
- Gurvitch, Georges.** *Dialéctica y Sociología*, Madrid, Alianza Editorial, 1971. (15)
- Marx, Carlos y F. Engels.** *Obras Escogidas*, Vol. I, Moscú, Ed. Progreso, 1966. (11)
- Sartre, Jean Paul.** *L'Étre et le Neant*, Paris, Gallimard, 1956. (4)
- Sartre, Jean Paul.** *Teatro*, Vol. I, Buenos Aires, Ed. Losada, 1971. (5)
- Sartre, Jean Paul.** "La República del Silencio", en *Situaciones III*, Buenos Aires, Ed. Losada, 1968. (6)
- Sartre, Jean Paul.** "Cuestiones de Método", en *Crítica de la Razón Dialéctica*, Vol. I, Libro I, Buenos Aires, Ed. Losada, 1970. (7)
- Sartre, Jean Paul.** *Situaciones II*, Paris, Gallimard/Blanche, 1948. (12)
- Sartre, Jean Paul.** *Crítica de la Razón Dialéctica*, Vol. I, Libro II. Buenos Aires, Losada, 1970. (16)