
Individuo y sociedad en Rousseau y Sartre

Jorge Velázquez

Son múltiples las referencias que hemos encontrado, a través de la lectura de algunos textos que analizan al conjunto o parte de la obra filosófica de Jean-Paul Sartre, sobre la relación de su filosofía con la de Jean Jacques Rousseau. Son también múltiples las veces que hemos escuchado que el pensamiento de Sartre se encuentra más influido por la obra de Rousseau que por la de cualquier otro pensador, a grado tal que se ha llegado a afirmar que Sartre es sobre todo un roussonian. Es a partir de esta referencia que nos avocamos a la lectura de algunos textos relevantes de la obra de Sartre, principalmente los que abordan problemáticas en relación a la política y al marxismo, con el fin de establecer o llegar a tener una idea más o menos precisa sobre la profundidad de la influencia de Rousseau en el pensamiento de Sartre. De esta manera, el presente trabajo tiene como fin exponer algunas precisiones así como apuntalar algunas bases sobre el carácter y la importancia de esta influencia y de esta relación. Indicando, por otro lado, que desconocemos si existe algún estudio sobre esta influencia o de la relación entre el pensamiento de Rousseau con el de Sartre. Los textos especializados sobre la obra de Sartre solamente señalan la existencia de esta problemática de manera muy circunstancial. Por nuestra cuenta debemos decir que son varios los puntos de acercamiento entre uno y otro pensador. Pero en sí todos aquellos se centran en torno a un sólo problema: La Estructura Antropológica e Histórica del Hombre.

Tanto en Rousseau como en Sartre se presenta una constante preocupación por el hombre, por llegar a conocerlo para determinar, si se quiere aceptar así, el carácter de su individualidad y de su

libertad. El instrumento con que contaron para desarrollar esta empresa fue la crítica al sentido que cada época le asignaba a la razón. Sentido de la razón que, de acuerdo con ellos, era poco o pobre lo que podía decir al respecto del hombre. De ahí que para estos dos pensadores exista un punto de partida común: el llegar a conocer al hombre. Ya que de acuerdo con ellos el hombre es lo no conocido. De esta manera podemos decir que el pensamiento de uno y otro en lo esencial se puede comprender como un intento por establecer los fundamentos para el conocimiento del ser del hombre. En el caso de Rousseau se puede observar que el sentido de dicho intento queda establecido esencialmente a dos niveles: a nivel antropológico y a nivel político. A nivel antropológico por lo siguiente: Rousseau, como sabemos, reflexiona sobre el hombre a partir de lo que es para él la existencia de éste en estado de naturaleza, es decir, colocándolo en la sociedad de la naturaleza para determinar de ahí la naturaleza de la sociedad. En otros términos, Rousseau busca por un lado las razones de la expulsión del hombre de la naturaleza, y por otro busca precisar, de acuerdo a su idea del hombre en relación a su libertad, los factores que influyeron en el desarrollo del devenir de las sociedades humanas como un devenir alienante.

Para él la expulsión del hombre de la naturaleza implicó en esencia que éste perdiese su libertad y la igualdad con sus semejantes, así como la bondad natural del hombre. El establecimiento y desarrollo histórico de la propiedad privada representa para él la alienación y la explotación social de los individuos; representa, el origen de la desigualdad social entre los hombres. Ahora bien, el nivel político queda establecido por lo que es para Rousseau el fundamento que hace al pacto o contrato social.

Es decir, el Contrato Social es en sí el proyecto, para hablar con Sartre, que tiene por finalidad que los individuos renuncien, en primer instancia, a su derecho natural para lograr con ello y dar paso así al establecimiento de un nuevo orden social en el cual su esencia sería la igualdad, la libertad y la fraternidad. Igualdad y libertad que ahora, en tanto que ya no descansa en la naturaleza y mucho menos en alguna de sus leyes, debe implicar una evolución moral y ética entre los individuos así como en el conjunto de la sociedad de la cual forman parte. Otro de los aspectos importantes a resaltar de este contrato social en referencia a lo que definimos como el nivel político, es el hecho de que a través de dicho contrato social Rousseau busca establecer los fundamentos de la soberanía y la voluntad popular; esto es, el contrato social quiere ser la máxima expresión de una sociedad democrática y de un verdadero Estado representativo. De esta manera Rousseau cree encontrar los elementos que definirán la superación de la contradicción entre el individuo y su sociedad, pues dicha sociedad y tal Estado garantizarían la realización de la libertad política y social de cada individuo así como la realización de su individualidad en la sociedad.

Por su lado Sartre pretende establecer los fundamentos para la legitimidad de lo que él define como la razón dialéctica o razón constituida, a partir de un denso trabajo crítico al desarrollo alcanzado por las ciencias sociales hasta la sexta década del presente siglo. De ahí que no sea casual que Raymon Aron considere a la *Crítica de la Razón Dialéctica* (obra fundamental de la filosofía sartreana escrita hacia fines de los años cincuentas), como una "especie de SUMA" de las ciencias sociales de nuestro tiempo; queremos indicar que aquí no nos interesa por el momento calificar a la obra de Sartre y mu-

cho menos dar algún juicio sobre su validez en el sentido del objetivo por el cual fue escrita de acuerdo con su autor; lo que buscamos son puntos de relación entre su obra con el pensamiento de Rousseau, señalando, por otro lado, que consideramos que en relación a la problemática aquí tratada la importancia que tiene para nosotros el trabajo de Sartre, radica en lo siguiente:

Sartre, como ya lo hemos apreciado anteriormente, al igual que Rousseau parte de una crítica al sentido que la época le atribuye a la razón. Para él las ciencias sociales de nuestro tiempo perdieron su dinámica y con ello la validez de sus paradigmas para el estudio y comprensión del hombre. De ahí que para él el hombre no sea conocido y de ahí que afirme que el hombre hace la historia sin conocerse.

Por ello es que considera que si las ciencias tienen como pretensión erigirse en conocimiento vivo y por lo tanto concreto del hombre, deben de tener como punto de partida lo que con él podríamos definir como el principio de su método heurístico. Método que se puede definir como la búsqueda de la individualidad e interiorización del hombre en su relación o mediación con el otro y con los otros así como con el conjunto de las cosas humanizadas. De esta forma podemos encontrar un aspecto fundamental de la influencia de Rousseau en el pensamiento de Sartre: observamos que el autor del *Ser y La Nada*, parte del individuo como un todo constituido pero también como un Yo alienado por una sociedad en la cual los Otros son también seres alienados tanto por sus instituciones como por el mundo de objetos humanizados. Lo paradójico aquí sería entonces la afirmación que hacen Rousseau y Sartre en el sentido de que el hombre es un ser libre. En efecto, para los dos el hombre es un

ser libre. Pero, a pesar de que para ellos el hombre es un ser libre por su estructura ontológica, el hombre es también un ser que se encuentra encadenado por todas partes. Los textos de Rousseau como el *Discurso Sobre Las Ciencias y Las Artes*, *El Contrato Social*, *El Discurso Sobre el Origen y Los Fundamentos de la Desigualdad entre los Hombres* entre otros señalan esta contradicción. Pero son textos que no solamente se quedan a ese nivel, es decir, en el plano del señalamiento de las causas de la enajenación de los hombres, sino que en ellos se deja ver una profunda y visceral crítica a las causas que motivan la negación de la libertad de los hombres, e indican, por otro lado, lo que es para Rousseau la superación de esta contradicción.

Por su parte Sartre afirma que el hombre es un ser libre e incluso es famosa la frase en la cual asienta que el hombre se encuentra condenado a la libertad. Pero el otro lado de esta famosa frase de Sartre radica en una frase menos conocida de él —la cual dice que el hombre se encuentra condenado a la soledad—. Para Sartre la alienación del hombre obedece a lo que define como lo práctico-inerte, esto es, por el universo de objetos humanizados y por la totalidad histórica de la humanidad. Lo práctico-inerte es así lo que permite que la praxis, considerada individual o colectivamente, se encuentre “entrapada” en las cosas y en los Otros. De esta forma lo práctico —inerte representa para Sartre la antidualéctica de la dialéctica constituida, es decir, representa la negación de la praxis. En otros términos, la alienación de la praxis es dada por la materialidad y por la serialidad. “. . . Lo práctico-inerte, escribe Raymon Aron, que en nada difiere de nuestro mundo habitual, aparece, bajo la obscura claridad de la materialidad y la serialidad, como una especie de infierno y, en cierto sentido, como el infierno

más infernal que pueda suponerse, puesto que quienes lo habitan ignoran su maldición”.¹

En suma, la reflexión de Sartre al respecto del sentido de la historia y del devenir humano-social, parte de una profunda crítica al mundo contemporáneo que se define, interpretando a Sartre, por la alienación de los individuos a lo cotidiano, es decir, a meras relaciones o mediaciones entre hombres y cosas; de ahí que la esencia de este mundo cotidiano sea precisamente su inhumanismo, o como veíamos con Raymon Aron, lo cotidiano es ese “infierno que quienes lo habitan ignoran su maldición”. Y, por otro lado Sartre, para apoyar su crítica a este rasgo característico de nuestra época, articula a su discurso el concepto de Reificación dándose una concatenación muy peculiar.

En Sartre la estructura social es lo práctico-inerte. Los individuos tomados como particulares o, si se quiere, como “momentos” de la totalidad de la estructura social, son la reducción máxima de la totalidad histórico-social. En lenguaje sartreano los individuos constituyen la “estructura molecular” de la estructura social. Como podemos observar Sartre considera que las relaciones entre los individuos quedan establecidas por lo práctico-inerte, es decir, están determinadas o sobre-determinadas, para decirlo con Althusser, por lo práctico-inerte. Sartre aquí acepta, a pesar de que en este punto estriba en su posición lo fuerte de su argumentación crítica al marxismo, la tesis marxista de la determinación material de la sociedad. Pero de acuerdo con él esta determinación es un apriorismo del paradigma marxista que contribuye, en efecto, a conocer al hombre en su situación histórico-social, pero

que no nos dice nada más acerca de él. Es decir, que no dice nada al respecto de lo que para él es la constitución de la “interiorización” de los individuos. De ahí que diga que el marxismo solamente haga referencia y considere en exclusiva como lo objetivo para el conocimiento del hombre a la exteriorización de la vida social, haciendo así al margen lo que él define como la interiorización de los individuos.

Sartre observa, tal vez por la difusión que le dio Lukás al concepto de Reificación, que la estructura molecular del todo social no puede reducirse exclusivamente a una relación con las cosas sino que también se debe considerar en su relación con los Otros. Para el marxismo en general la reificación se entiende como la cosificación del trabajo humano en la sociedad capitalista, en otros términos, representa la fetichización de la mercancía. “El carácter misterioso —escribe Marx en *El capital*— de la forma mercancía estriba . . . pura y simplemente en que proyecta ante los hombres el carácter social del trabajo de éstos como si fuese un carácter material de los propios productores de su trabajo, un don natural social de estos objetos y como si, por lo tanto, la relación social que media entre los productores y el trabajo colectivo de la sociedad fuese una relación social establecida entre los mismos objetos al margen de sus productores. Este *quid pro quo* es lo que convierte a los productos de trabajos en mercancía, en objetos físicamente metafísicos o en objetos sociales.”²

A las relaciones entre los individuos Sartre las define como los “conjuntos prácticos”. Conjuntos que se caracterizan por: 1) La Serialidad; 2) La Pa-

¹ Aron, Raymond. *Historia y dialéctica de la violencia*, Ed. Monte Avila. Venezuela, p. 118.

² Marx, Karl. *El Capital*. t. 1 Ed. F.C.E., México, 1976, pp. 37-38.

sividad o Impotencia y; 3) La Alteridad. En sí todo conjunto práctico implica de una u otra forma para el individuo una especie de alienación, pues el individuo ante la dinámica de los acontecimientos sociales se ve "arrastrado" por una "inercia" a la cual Sartre la define como "inercia de los conjuntos sociales." De esta forma podemos comprender que para Sartre la libertad del individuo se encuentra negada a un doble nivel: a nivel de los práctico-inerte y a nivel de la inercia de los conjuntos sociales. Dando un ejemplo de carácter de este doble aspecto de la inercia histórico-social, tenemos una nota biográfica de Sartre. "Viví —dice Sartre— todo el período 1918-1939 como una aurora de paz duradera. Fue necesaria la guerra para abrirme los ojos. Me creía un átomo minúsculo e inmaculado, y he aquí que fuerzas poderosas se adueñan de mí y me arrojaban de frente sin pedir mi parecer." Para Sartre la superación de la alienación social en su doble aspecto, es decir como lo práctico-inerte y como la inercia de los conjuntos sociales, depende de la libertad constituida o praxis. La praxis aquí se comprende a un doble nivel: como praxis individual y como praxis colectiva. En sí, la praxis se puede definir como el "momento" a través del cual la objetividad queda separada por la subjetividad. Y en la medida en como se presente esta relación entre la objetividad y la subjetividad se creará una nueva objetividad. De ahí que la relación no sea entendida solamente como objetividad —subjetividad, sino como objetividad-subjetividad-objetividad; o en términos sartreanos como exteriorización-interiorización-exteriorización. La praxis aquí tiene, por lo tanto, como papel afirmar la subjetividad en la medida de la materialización del proyecto, el cual puede ser individual o colectivo. De esta manera se puede comprender que el esfuerzo teórico de Sartre

para contribuir a los fundamentos de la ciencia del hombre se centra en la importancia que él atribuye al factor subjetivo en todo proceso de formación histórico-social. Esfuerzo teórico que tiene como punto de partida la tesis de que es el hombre el sujeto de la historia.

En relación con el pensamiento de Rousseau la filosofía sartreana da a entender que la superación de la alienación del hombre depende, como hemos insistido anteriormente, del conocimiento del hombre. Pero debemos anotar aquí que la antropología en Sartre comprende a la historia como una totalidad devenida en la cual no podemos tener ninguna certeza concreta de la estructura de ese devenir. La razón dialéctica como antropología estructural histórica debe, por tanto, comprometerse al estudio de la estructura de ese devenir. El Hombre, ya no considerado como individuo sino en su sentido genérico, es decir, como el ser de la totalidad humana debe estudiarse y comprenderse en la totalidad de su devenir, esto es, se le debe estudiar en la medida de la negatividad que lo define. En la medida del conjunto de los posibles que le son imposibles. La realización de lo posible es para él la objetivización del proyecto. Es objeto material o suceso histórico. Las fuentes teóricas de las cuales parte la razón dialéctica para poder definir tanto los términos para el estudio y conocimientos del hombre así como para con el compromiso del estudio del devenir histórico humano, son: la ideología existencialista, el psicoanálisis y la "filosofía" de nuestro tiempo o marxismo. De esta forma Sartre plantea que para poder comprender al hombre en su situación histórica concreta, es necesaria la compleja fusión de estas tres grandes corrientes teóricas de nuestro tiempo.

Siendo la resultante de tal fusión lo que Jorge

Martínez Contreras define como la Antropología Estructural Histórica.³

En Rousseau encontramos también que la superación de la alienación del hombre depende del devenir histórico. Pero Rousseau considera que ese devenir debe partir de un proyecto de regeneración o reforma del ser humano. Es decir, ese proyecto debe buscar superar el sentido negativo que ha tenido para las sociedades del hombre el desarrollo de la civilización. El proyecto de Rousseau, por tanto, plantea transformar ese sentido negativo en un desarrollo positivo de la civilización a partir del reencuentro del hombre con la naturaleza. El devenir histórico humano depende así para él del conocimiento del hombre, del pacto o contrato social y de una educación orientada a reivindicar al hombre con la naturaleza para encontrar así la propia naturaleza humana. La diferencia entre Sartre y Rousseau al respecto de la naturaleza del hombre es que el segundo considera que la naturaleza humana es la libertad del hombre porque éste ha nacido libre, mientras que el primero define que el hombre carece de naturaleza. Esto es, para Sartre, el hombre es libre, o mejor dicho, es libertad. El hombre para él no es un hecho dado sino un hacer, de ahí que de acuerdo con su filosofía, la materialidad del hombre se defina por lo que este ser hace. De lo que Sartre duda es de la primacía de una definición a priori de la esencia del hombre. Ya que para él el hombre concreto, es decir, el individuo en su materialidad y materialización es acción y creación. En esto último pensamos que para Rousseau el hombre es también definido por lo que él hace, sin tener aquí esta definición alguna

concatenación con el existencialismo; y en este sentido para el ginebrino el hombre es pensado en los términos de sus acciones las cuales son, a fin de cuentas, las que definen para él los derroteros y el sentido de la historia. El contrato social es así una acción concreta que define al hombre como agente libre y que define el sentido de la creación de un nuevo orden histórico-social. Creación que no se puede entender como el modelo ideal de una socie-



³ Ver Martínez Contreras, Jorge. "Hacia una Antropología Estructural Histórica". En *Sartre: La Filosofía del Hombre*. Ed. Siglo XXI, México, 1980 pp. 276 y sig.

dad en devenir, sino como el fundamento que define en sí en Rousseau a la sociedad civil. La diferencia pues estriba para Sartre en definir y atribuirle a-priorísticamente alguna esencia al hombre. Por otro lado, un punto importante a resaltar de la influencia del pensamiento de Rousseau en la filosofía política de Sartre, es el significado que tiene para Sartre la realización de la libertad del individuo. Para Rousseau este significado está determinado por lo que para él es la virtud. La virtud de la que habla Rousseau si se traduce a la terminología sartreana no sería otra cosa que la praxis como libertad individual. Pero, en Rousseau la virtud tiene, creemos nosotros, un sentido muy positivo pues ésta se comprende como la elección de cada individuo a participar socialmente de acuerdo con el pacto o contrato social y, por otro lado, la virtud se comprende como la realización de las capacidades que cada quien tiene para efectuar determinado trabajo; el cual en ese nuevo orden social que plantea Rousseau, no debe poseer ningún alienante.

El trabajo como trabajo individual en sí no existe para Rousseau, pues para él de una u otra forma todo trabajo individual es en sí trabajo social. Lo importante aquí es observar que el ginebrino señala el carácter alienante del trabajo; esto por un lado; por otro señala que la virtud individual no puede realizarse en una sociedad que impone a los individuos una alienante división social del trabajo. El trabajo como actividad libre es parte del proyecto de reencuentro del individuo con la naturaleza, y es a su vez la base que junto con el pacto social permite la armonía individuo-sociedad y la armonía entre el hombre y la naturaleza. La importancia que tendría aquí la voluntad popular sería garantizar y no permitir ninguna alteración negativa de la estructura de dicha armonía.

Ahora bien, tanto Rousseau como Sartre consideran que si el individuo desea reencontrar el sentido de su libertad debe imponer su soberanía. La voluntad popular y el sentido radical del planteamiento democrático en Rousseau, estriba precisamente en este punto. La soberanía individual si bien puede interpretarse como un principio anarquista en ellos, también se debe entender, y esto es lo importante, como el fundamento del poder popular. La esencia de este poder que se puede traducir como la máxima expresión de la soberanía individual, consiste en anteponerse y luchar en contra de todo tipo de autoritarismo o gobierno autoritario. Consiste en rechazar a todo tipo de autoridad que se erija por fuera del poder popular o poder del pueblo. Acabando con los gobiernos desaparecerán los ejércitos que oprimen al pueblo a través del pueblo, las universidades que someten al yugo del cretinismo a las mentes jóvenes, que manipulan cerebros, petrificándolos y grabando sobre ellos las imágenes de una sociedad caduca. Hay que ser partidario de la soberanía individual. Pero ya que la soberanía individual no tiene todavía una fórmula real, permaneciendo en estado de pura intuición, es preciso decidirse por lo más aplicable, por la forma de gobierno más democrática posible, a la espera de su abolición absoluta.

En Rousseau la desigualdad social, la explotación, la guerra, la violencia, los gobiernos despóticos y autoritarios y en sí todo aquello que oprime a los hombres, tiene como causa a la propiedad privada. Rousseau considera así a la propiedad privada como la fuente de todas las desdichas e infortunios que ha padecido la humanidad a través de su desarrollo histórico. De acuerdo con él todos los males entre los hombres pudieron ser evitados si desde un principio los hombres hubieran tenido la suficiente firme-

za para censurar el acto de aquel individuo quien cercando un terreno dijo "esto es mío". En Rousseau se puede observar que los conflictos y antagonismos en las sociedades del hombre no parten ni tienen el sentido histórico que Sartre le asigna a la "rareza". Pues Rousseau sigue la premisa de que la naturaleza da al hombre todo lo que éste necesite; y Sartre por su cuenta sigue la premisa de que no hay bastante para todos. En Sartre, por lo contrario, los antagonismos y conflictos entre los hombres parten de la lucha por la "rareza"; de ahí que para él el hombre no sea más que el producto histórico de la lucha por la rareza. En Rousseau la naturaleza afirma al hombre su humanidad mientras que para Sartre la naturaleza afirma la inhumanidad de los hombres.

De esta forma para Sartre la historia del hombre no es otra cosa que la historia de su inhumanidad, la historia de la lucha del hombre contra la rareza "... la materialidad circundante con los individuos se manifiesta en NUESTRA HISTORIA con una forma particular y contingente, ya que toda la aventura humana —al menos hasta ahora— es una lucha encarnizada contra la rareza."⁴

La rareza para Sartre es el motor pasivo de la historia; el motor activo de la historia es la lucha de clases o acción dialéctica. Es en el ambiente de la lucha por la rareza que el hombre se vuelve enemigo del hombre. Pero la rareza representa también para Sartre la alienación del hombre a la necesidad, por lo tanto la naturaleza constituye para él la negación de la libertad humana pues ésta se encuentra atada al mundo de la naturaleza. De esta manera para Sartre el hombre "... a través de la materia socializada y la negación material como unidad inerte, se cons-

tituye como Otro distinto del hombre. Para cada uno el hombre existe en tanto que Hombre Inhumano o, si se prefiere, como especie extraña. Y esto no significa necesariamente que el conflicto esté interiorizado y vivo ya con la forma de la lucha por la vida, sino solamente como que la simple existencia de cada uno está definida por la rareza como riesgo constante de no-existencia para Otro y para todos."⁵

La rareza constituye así el marco a partir del cual se puede explicar al hombre en el sentido de su trayectoria histórica y en el sentido de su acción dialéctica. La rareza constituye el fundamento de la lucha del hombre contra la naturaleza y contra el hombre, y en esta doble lucha se devela el egoísmo de cada individuo, ya que la rareza "... produce todos los conflictos humanos, desde las guerras de los nómadas hasta las huelgas modernas. En el campo de la rareza, no se pueden compartir los mismos bienes: hay que guardarlos para uno mismo y ver que los Otros no los toquen, hay que convertir al Otro en un medio, so pena de convertirse en medio entre las manos del Otro."⁶ En suma, la rareza para Sartre remite a la idea del hombre en estado de naturaleza de Hobbes, y no así al planteamiento roussonian para la superación de la alienación del hombre a través de un proyecto de reencuentro con la naturaleza. Aunque, por otro lado, Sartre abre la posibilidad de la superación de la alienación del hombre en la medida de la superación del reino de la necesidad.

Se puede pensar que para Rousseau y para Sartre el conocimiento del hombre es en sí un instrumento político para la liberación de los oprimi-

⁴ Sartre, Jean Paul. *Crítica de la razón Dialéctica*, Ed. Losada, Buenos Aires, 1979, p. 256.

⁵ *Ibidem*, p. 263.

⁶ Martínez Contreras, Jorge. *Op. cit.*, pp. 343-344.

dos; instrumento político que parte de la crítica al desarrollo y grado de civilización alcanzado por las sociedades humanas. En este sentido es la forma como los dos plantean el conocimiento del hombre, se comprende la respuesta que da el oprimido a la opresión. En Rousseau la antropología como instrumento político para la liberación de los oprimidos es en sí muy determinante en los términos en como es planteado por él el devenir histórico-social del hombre. Para el caso de Sartre la antropología representa únicamente un "momento" para la liberación de los oprimidos, pues no hay que olvidar que para Sartre: "... la violencia se da siempre como una contra-violencia, es decir, como una respuesta a la violencia del Otro. Esta violencia del Otro sólo es una realidad objetiva en la medida en que existe en todos como motivación universal de la contra-violencia. Es, sencillamente, el insoportable hecho de la reciprocidad rota y de la utilización sistemática de la humanidad del hombre para realizar la destrucción de lo humano. La contra-violencia es exactamente lo mismo pero en tanto que proceso de volver a poner en orden, en tanto que respuesta a una provocación: al destruir en el adversario la inhumanidad del contra-hombre, en verdad sólo puedo destruir en él la inhumanidad del hombre y realizar en mí su inhumanidad. . . mi fin es suprimir la libertad extraña como fuerza enemiga".⁷

Para Sartre el ser del oprimido se realiza en la rebelión. La rebelión es considerada por él como el único momento en que el hombre deja de ser enemigo del hombre. La rebelión es así el único "momento" perfecto de la humanidad. En ese momento deja de existir la alienación como estructura negativa de la libertad. La rebelión es el acto histórico-

social por medio del cual la libertad se expresa en toda su pureza. Para Sartre si bien la revolución puede contener un sentido liberador en cualquiera de sus momentos, ya sea como "apocalipsis" revolucionario o como construcción de una nueva objetividad histórico-social, deviene en negación de la libertad. Y si bien la *Crítica de la Razón Dialéctica* fue pensada en términos de fundamentar la objetividad de la clase proletaria con la expresión más representativa de la subjetividad de esta clase: el partido, el escepticismo de Sartre al respecto de la revolución estriba en que para él existe siempre el peligro de que el grupo que dirigió el "apocalipsis revolucionario" se transforme en grupo soberano y con ello en grupo usurpador de la soberanía popular, es decir, ese grupo negará la soberanía individual.

De ahí que él plantee la idea de que la revolución se salve a sí misma si adquiere un retorno a la identidad con la vida, es decir, si adquiere una armonía entre la igualdad, la libertad y la fraternidad. Por su lado, Rousseau considera a la rebelión también como una expresión de la libertad pero no en el sentido en como la considera Sartre, sino como un acto legítimo por medio del cual los oprimidos se erigen en contra de sus opresores. La rebelión es así para él la expresión concreta de la fuerza del poder popular que no queda en un simple acto o momento perfecto, pues trasciende a ese momento precisamente para buscar establecer o restablecer la armonía alterada.

Cabe señalar que para Sartre el pacto o contrato social, no tiene el significado que le asigna Rousseau. Para él más bien lo que se presente es sí un acto libre que permite definir al o a los proyectos de los individuos e incluso permite caracterizar el grado de subjetividad o conciencia de los contratantes; pero no es un acto que busque establecer un

⁷ Sartre, *op. cit.*, p. 267.

orden social como sería el ideal roussoniano, sino que es un acto que se constituye en el elemento que permite la fusión de los grupos o de las colectividades. De ahí que Sartre prefiera hablar del Juramento más que de un contrato social de tipo liberal o roussoniano. Y esto obedece a la razón de que ese juramento si bien no representa en sí la negación de la libertad entre quienes lo establecen, si representa la negación de los Otros: "... mediante el contrato —escribe Raymon Aron en *Historia y Dialéctica De La Violencia*— el ciudadano acepta por adelantado que se le obligue a ser libre, es decir, a permanecer fiel al compromiso que lo ha hecho ciudadano. Mediante el juramento, el revolucionario se somete por adelantado a los rigores de la disciplina y de la depuración; desconfía de su propia libertad, que no puede alienar (el hombre es libertad), pero, al tanto de que corre peligro de traicionar su juramento, jura libremente que pagará el precio de su traición y afirma que él mismo quiere ese castigo. Lo uno conduce a la soberanía de la ley; el Otro al reino del terror."⁸

⁸ Aron, Raymond. *op. cit.*, p. 115.

Lo indiscutible aquí de Raymond Aron es su tesis en la cual plantea que después de la transformación de una objetividad, se instaura una nueva objetividad en la cual reina el terror.

Por último cabe decir que tanto Rousseau como Sartre, se preocuparon —en la medida de una visceral crítica al carácter alienante de los valores morales de la civilización— por definir y establecer un nuevo sentido a dichos valores llegando a proponer cambios fundamentales y radicales al sentido del desarrollo de la civilización.

En toda la obra de Rousseau encontramos elementos que permiten construir su concepción de la ética. En Sartre fundamentalmente tenemos que su teoría ética se encuentra en la *Crítica de la Razón Dialéctica*, obra que es esencialmente política pero que precisamente por tener ese contenido, se puede decir que substituye el prometido trabajo de Sartre sobre problemas morales y éticos. Y en relación a esta problemática la característica que define a los dos en relación a su "actuar en el mundo", es de que ellos elevaron el principio de la virtud por encima de cualquier otra cosa; llegando a tal grado esto que se puede decir y asegurarse que tomaron muy en serio la virtud. 