

Sartre: grandeza y límites de una filosofía de la libertad

¿Es posible una filosofía de la libertad? ¿Cuáles son los límites prácticos y políticos de la misma?

El caso de Sartre es ejemplar. También lo son los de Nizan, Bourdieu y tantos otros. El intelectual comprometido, en la medida en que no es un pensador puro de la libertad o de la moral, se ve obligado a poner en juego su propia libertad en una experiencia política que lo supera, y en la cual debe probar su fidelidad a una causa que no es en forma inmediata la de su clase o la del grupo social a que pertenece. Por esta circunstancia, la figura del traidor se halla presente en la obra de Sartre tanto como en la de su contemporáneo Nizan y, ocasionalmente, si bien bajo una forma muy ambigua, en la de Ara-

gon (el famoso mentir verdadero). Al intelectual comprometido lo desgarran dos exigencias contradictorias: escribir su obra sin rendir cuentas de su trabajo a nadie más que a sí mismo y responder simultáneamente a las expectativas de aquellos por los cuales combate; escribir en soledad pero también seguir de cerca o de lejos los meandros de las estrategias de los partidos y de las luchas de clase.

Sartre participó en los grandes enfrentamientos sin seguidismo. Se comprometía sin concesiones permaneciendo en el filo de la navaja, siempre en peligro de ser desestabilizado o desbordado. Al radicalismo del pensador respondía la propaganda política, la ideología exigía sospechosos, la salud pública inventaba sus traidores, la polémica distorsionaba

toda discusión. La vida de Sartre fue convulsionada de esta manera en los momentos cruciales de las luchas políticas de la izquierda en la post-guerra. Calificado de “simio con estilógrafo” por los soviéticos en el congreso de Wroclaw, o como gesticulador irresponsable por otros contradictores, Sartre insistió sin descanso en esta idea: “el artista es un sospechoso, cualquiera puede cuestionarlo, detenerlo y conducirlo ante sus jueces... disfruta de grandes ventajas, pero, a cambio, todo ciudadano tiene el derecho de pedirle cuentas”. Sartre respondió con su obra, descubriendo simultáneamente la gloria y el odio, construyendo incansablemente sus caminos de libertad y confrontándose con su época en todos los frentes: el teatro, la ficción, la teoría, las intervenciones puntuales, etc.

Primera idea: se es responsable de sí mismo. Tanto en la desgracia como en la felicidad uno se elige a sí mismo. Irreductible, injustificable, salvaje y astuta, la libertad está condenada a inventar su relación con el mundo. “Ser libre es estar perpetuamente en instancia de libertad”, dice *El Ser y la Nada*. Esta afirmación resulta escandalosa para quienes encadenan la libertad a la ley, a los valores, a la buena voluntad, al Bien o a Dios. El Para-sí está de más en un mundo al que es arrojado sin razón ni finalidad. Condenado a la libertad, este Para-sí correría el riesgo de agotarse si no se descubriera comprometido con el mundo y por tanto responsable: “Una idea en la cual siempre insistí, dijo alguna vez el autor de *El Ser y la Nada*, consiste, al fin de cuentas, en afirmar que cada uno es responsable

de lo que se hace de él, inclusive si no puede hacer nada más que asumir esta responsabilidad. Creo que un hombre en todo momento puede hacer algo con lo que se ha hecho de él”. En este punto se concentran todas las paradojas de la filosofía de Sartre. ¿Qué es esta libertad absoluta, ligada desde el principio al surgimiento del Para-sí? ¿Por qué estamos condenados a ser libres? ¿Cómo ligar contingencia, compromiso, responsabilidad y libertad? Recorriendo algunos escritos de Sartre veremos cómo se pasa de la teatralización de la juventud al arraigo en el marxismo de la madurez. Atrevido en ocasiones, a veces panfletario, siempre subversivo, comprometido con el presente en busca de totalizaciones imposibles, Sartre, detective de sí mismo y de su tiempo, afirma la singularidad irreductible de la aventura humana.

Primera aproximación: la conciencia se identifica con la libertad

En *Los Carnets de la drôle de Guerre*, cuando hace el balance de su juventud, sostiene: “Traté de destruir ideologías pero con el cuidado de construir”. En esa época la construcción pasaba por ensayos sobre la imaginación, por una crítica del ego trascendental husserliano y, sobre todo, por el encuentro decisivo con Heidegger quien, decía Sartre, le hizo ganar mucho tiempo. Descubre simultáneamente lo trágico de nuestra época y una ontología con la que quedará en deuda pero a la que hará girar en su propio beneficio.

El Ser y la Nada, obra paradójica, construye una ambiciosa ontología dualista, del En-sí y el Para-sí, que une la más alta abstracción con deslumbrantes análisis a los cuales la filosofía no nos tenía acostumbrados: la mala fe y el mozo de café, la supuesta fatiga y el ascenso a la montaña, la mano abandonada de la mujer que no quiere confesarse que va a ceder, etc. Teórico, hombre de letras, crítico del psicoanálisis, el escritor inventa ese extraño estilo existencialista hecho de metafísica, de especulación, de literatura. Transubstanciación de la figura de lo universal en desdoblamiento vivido, caza de lo universal concreto que traduce la crisis de la filosofía y la del sujeto. El yo se enuncia tanto en la mala fe como en su responsabilidad. Flotación del ser arrojado al mundo.

Toda conciencia nace orientada hacia un ser que no es ella. La conciencia es un ser para el cual está en su ser la cuestión de su ser, en tanto que este ser implica algo diferente a sí mismo. Fórmulas célebres, enigmáticas, provocadoras que significan una ruptura dentro del ser a partir de la cual la conciencia (el Para-sí) se define como libertad, como capacidad de introducir la nada en el mundo. *El Ser y la Nada* produce en el lector una impresión de heroísmo derivada de la observación de una experiencia fundamental revelada en la angustia, vivida positivamente por la imaginación y manifestada por la libertad. La conciencia, esa continua superación del En-sí, es voluntad, libertad, es decir proyecto, y no existe sino en el proyecto de crearse a sí misma.

¿Qué pensar de esa superación?

¿Cómo justificarla? Sartre se agotó en el intento de definirla y osciló peligrosamente entre el miedo al vacío y una responsabilidad extrema. Recuérdese la bien conocida fórmula: “Se es responsable de todo ante todos”. En ocasiones uno tiene la impresión de que la libertad es tan coactiva como cualquier determinismo; en otros momentos, bajo el nombre de “la conversión asumida”, consiste en una actividad en busca de la emancipación. Como los valores no son dados por un dios, una moral o una sociedad, “la búsqueda de un fundamento exige que se asuma lo que se funda”. Pero, ¿cuál fundamento? Sartre se estrella contra las dificultades. ¿Cómo conciliar la facticidad, es decir el hecho de ser lanzado al mundo, con lo que se hace de la situación? ¿Cómo fundar lo que aparentemente no tiene fundamento? ¿Qué justifica la revuelta, la lucha, mis decisiones?

El Ser y la Nada trata de solucionar esta dificultad a lo largo de cerca de doscientas páginas, señalando que “la libertad es elección de su ser, pero no fundamento de su ser”, lo cual significa que si nada puedo hacer contra la situación que me es impuesta por la sociedad, por la historia o por la genética, puedo sin embargo elegir convertirme en escritor, filósofo, jugador, ladrón o conductor de hombres. Queda en el misterio por qué elegiría ser escritor en vez de ladrón. ¿De dónde proviene esa elección “pre-natal” que Sartre rechazará al reflexionar sobre el psicoanálisis, sobre la historia, en fin, sobre la situación?

En la época de *El Ser y la Nada* el problema no encontró solución. Sartre

es consciente del absurdo aparente de su discurso: “Una elección hecha sin puntos de apoyo y que se dicta a sí misma sus motivos puede parecer algo absurdo”. Hay que distinguir, sin embargo. No se trata del absurdo en el sentido de ausencia de razón, sino del absurdo en el sentido en que la elección está más allá de todas las razones por cuanto escapa a toda determinación en términos de motivos o de móviles. Es necesario liberarse ante todo de la psicología del siglo XIX que sigue siendo una retórica dualista donde se oponen los sentimientos y los valores. El Para-sí es escape perpetuo, creación de sí mismo por sí mismo. Uno es inventor de sus propias prácticas y se hace un sinvergüenza o un santo... Nada se juega de ante mano. ¿Sabe alguien si no traicionaré algún día? Esta idea fija del militante y del escritor, y por consiguiente también el tema del doble y el de la mala fe, constituye una obsesión presente en toda la obra. La teatralización, la estetización, las inversiones: Genet, el granuja que se convierte en escritor, Flaubert que se sobrepone a su propia idiotez...

Sartre precisó en una entrevista: “hay sujeto, o subjetividad si se prefiere, desde el instante en el que hay esfuerzo por superar la situación dada, conservándola. El verdadero problema es el de esta superación. Hay que saber cómo se constituye el sujeto o la subjetividad sobre una base que le es anterior por medio de un proceso perpetuo de interiorización y de reexteriorización”. En este punto reencuentra Sartre un tema que le es caro. Oponiéndose al estoicismo, lanza la idea de que

el esclavo en sus cadenas no es libre espiritualmente, como lo sostiene la tradición, sino que “sólo es libre para romperlas”. Quien aquí habla es el “verdadero” Sartre, el insubordinado, el revolucionario, el que jamás aceptará la situación tal y como ella es. De ahí se desprende ese juego perpetuo entre la mala fe y la autenticidad, entre la complacencia viscosa con el orden del mundo y la búsqueda de lo que las obras de juventud llaman una “conversión asumida”. ¿Cómo acceder a una responsabilidad que se pueda asumir por medio de una “reflexión purificante”? Finalmente, ¿cómo auto-fundarse? Este es el sueño de *El Ser y la Nada*, el sueño de ser Dios, sueño imposible porque el mundo ya existe y porque los otros ya están ahí y me interpelan. “El infierno son los otros”. El otro es esa realidad insuperable que “me afecta en lo más profundo de mi existencia en tanto que no es mi realidad”, como escribirá en la *Crítica de la Razón Dialéctica*. La mirada del otro me hace salir de mi tierna intimidad y me hace acceder a la experiencia de la vergüenza, del deseo, del odio, del sadismo, etc. Todavía en *El Ser y la Nada* sostiene que “la esencia de las relaciones entre conciencias no es el *Mitsein* (el ser-con de Heidegger) sino el conflicto”. Profundizará sobre el significado de esta violencia en la *Crítica de la Razón Dialéctica*.

En el estadio de *El Ser y la Nada*, el conflicto se establece entre dos conciencias, entre dos libertades que son exteriores, una frente a la otra, y que viven sin escapatoria una comunicación imposible. El respeto mismo es una simple coartada: “El respeto

de la libertad de otro es palabra vana: si pudiésemos tener el proyecto de respetar su libertad, cada una de las actitudes que adoptaríamos respecto del otro sería una violación de esa libertad que pretenderíamos respetar". La libertad me condena al infierno de una lucidez solitaria. Esta subjetividad gloriosa todavía no deja espacio al político, inclusive si, en los hechos, Sartre se enrola en la Resistencia y a continuación en las polémicas de la post-guerra. Se requerirá en el futuro lastrar teóricamente la subjetividad con el peso de la praxis.

*Totalización, subjetividad,
práctico-inerte*

La superación de esta libertad constituirá la conquista de la etapa siguiente. Sartre multiplicará las mediaciones abandonando así el gueto de una ontología dualista. Ya no se tratará de fundarse a sí mismo sino de encontrar con los otros las vías de una esperanza de cambio. La libertad enfrentará los grandes desafíos de la época lastrada por el peso de la historia. El escritor no será solamente responsable de su obra sino también, cuando la gloria lo colme, de sus tomas de posición hacia los otros. ¿Para quién se escribe? ¿En qué consiste una escritura comprometida a mediados del siglo XX?

La respuesta de Sartre, al igual que la de una gran parte de los pensadores de su generación, pasa por las complicadas relaciones con el comunismo, con la guerra fría y con las guerras coloniales. Tras la muerte de Stalin en 1953, la esperanza de renovar al marxismo es-

clerosado inspirará en 1960 la *Crítica de la Razón Dialéctica* y transformará la teoría de la libertad. El infierno, de ahí en adelante, ya no será la relación individual con el otro, sino una serie de vuelcos por los cuales la praxis y sus contrafinalidades se plantean y se oponen en una historia trágica. Ya no hay mal absoluto que alcance al hombre desde el hombre. Por el contrario, otra tragedia se perfila: la de las relaciones entre la escasez y la praxis. Sartre substituirá con la oposición entre estos dos últimos conceptos la antigua oposición entre el Ser para sí y el Ser en sí de *El Ser y la Nada*.

¡Extraño por cierto el concepto de escasez! El papel extraordinario que se le atribuye a la carencia originaria es una extraña ficción teórica. La escasez es la situación ontológica que hace que cada sociedad, cada civilización, cada praxis, deba escoger a quien excluir. Esta es la parte maldita de la historia, la parte maldita de cada praxis. Toda sociedad elige sus muertos. Lo hace incluso una sociedad de abundancia, como lo pone de manifiesto lo que hacen las sociedades avanzadas con los enfermos de sida de los países subdesarrollados. El hombre es entonces el producto de una escasez que hace que su praxis sea relativamente libre y, a la vez, determinada por algo: la materia, la muerte, la finitud, el sistema social, etc. Sartre sostiene con aire trágico que todos tenemos la posibilidad de "ser el que haga morir a los otros y al que los otros hagan morir". La opresión no viene solamente de la violencia entre los hombres sino también de esa relación necesaria y contingente con

la naturaleza y con los otros que nos define simultáneamente como humanos e inhumanos. Desde la partida, nuestra reciprocidad original cae en la trampa de la imposibilidad de satisfacer nuestras necesidades a causa de la escasez, lo que convierte desde el origen la relación con el otro en alteridad. ¡Abajo las ideas pastoriles de la edad de oro! ¡Abajo las robinsonadas y los paraísos verdes! La historia se desarrolla desde el comienzo sobre un fondo de violencia ontológica donde cada uno interioriza su propia inhumanidad y la de la situación.

Se trata por lo tanto de explicar la presencia de lo negativo en la historia sin reducirlo exclusivamente a la lucha de clases como lo pretende el marxismo ortodoxo, o a la violencia entre los hombres como hacía Dühring. Hay que instaurar la escasez, es decir la oposición entre la materia y la praxis, como el fundamento ontológico de nuestra relación con la historia. En consecuencia, se rechaza el optimismo de los “mañanas que cantan”. La escasez es insuperable aunque lo sea sólo bajo la forma de la muerte y de la finitud. Es la condición material primera de la historia, el motor pasivo de la historia. Sartre afirmará que esta escasez ontológica, aunque contingente, es el límite absoluto que hace que nuestra historia sea inhumana y que las acciones más positivas se vuelvan contra sí mismas, ya sea bajo la forma del producto, “que designa a los hombres como otros”, o bajo la forma de la alienación, “como regla de objetivación”. Cabría preguntarse aquí si no estamos ante una versión más del Mal radical.

Las consecuencias de la escasez son decisivas para comprender la historia,

la política y los famosos vuelcos en los cuales se pierde nuestra libertad. Se trata entonces de describir las estructuras inertes de la inhumanidad en cada uno de nosotros y de mostrar cómo la praxis original es a la vez activa pero colmada de fisuras. Es el doble juego entre una aventura perversa de la humanidad y los raros momentos de fraternidad. Esta circularidad infernal graba la imagen maléfica del hombre.

No analizaré en detalle los diversos avatares de esta “sartrodisea” descrita en la *Crítica de la Razón Dialéctica*. Los momentos culminantes son conocidos y célebres: la serialidad con el ejemplo de las personas que esperan pasivamente el bus donde cada individuo en su soledad está separado del otro; el momento mítico del grupo-en-fusión cuando la acción de cada uno está mediada por la de los otros; el grito “todos a la Bastilla”, seguido por la tragedia de la Fraternidad-Terror donde cada uno se convierte en sospechoso y donde la libertad se transforma en su contrario. Y, finalmente, está la recaída pasiva en la institucionalización.

Se perfila aquí una nueva figura de la libertad y de las relaciones con el otro. En *El Ser y la Nada* mi libertad absoluta y creativa me separa de los otros en la medida en que les reconozco el mismo poder que me atribuyo a mí mismo. En la *Crítica de la Razón Dialéctica* la escasez engendra una libertad que se vuelve contra ella misma puesto que los hombres acceden a la alteridad sobre la base de una reciprocidad original imposible, ya que cada uno es por principio un peligro para el otro (no hay suficiente comida para todos,

cada sociedad elige sus muertos...). La no reciprocidad es consecuencia de la escasez y no de la lucha de las conciencias, como piensa Hegel. Puesto que la escasez engendra la lucha hay que sostener, contra Hegel, que la mediación de la materia es la causa primera del hecho de que la libertad se vuelva contra sí misma. ¡Eh ahí a Sartre más materialista que todos los materialistas! La inhumanidad del hombre no proviene de su violencia natural, como cree Hobbes, ni del pecado original, ni de la injusticia en la repartición de las riquezas, sino de su relación contingente con la materialidad.

¿Cómo fundar entonces la praxis si “se debe ver en ella no más que el momento inesencial de un proceso radicalmente inhumano? El mito del progreso no juega ningún papel en la *Crítica de la Razón Dialéctica*, como tampoco la búsqueda de la seguridad ni la voluntad de salir de la anarquía. No hay contrato social, filósofo fundador, ni paso progresivo de la familia ampliada a la ciudad. Se abandonan todas las interrogaciones de los filósofos políticos clásicos. Entre el romanticismo revolucionario de las tomas de las Bastillas y la tristeza por los fracasos de las vanguardias, Sartre parece vacilar a veces pasando del optimismo al abatimiento. Pero no se puede negar que estos “vuelcos infernales” ofrecen una perspectiva grandiosa para pensar las violencias de nuestro tiempo, las “reciprocidades antagonistas”, las mistificaciones, etc... Se analiza la libertad en sus contradicciones, en sus desviaciones, en su imposibilidad de fundarse ingenuamente en valores

preestablecidos. Cada sociedad tendrá que inventar sus propias soluciones, pero éstas no pasan por la discusión, como pretende Habermas, sino por la negación de las distintas formas de dominación y sobre todo por el rechazo de la sociedad burguesa moderna.

Esta “violencia de la materia” puede resultar chocante, pero ella es la “partera de la historia” porque “el hombre es justamente la realidad material por medio de la cual la materia recibe su función humana”. En el desarrollo de la praxis se aprehende la libertad en su conflictiva realidad: limitada negativamente, por una parte, por la inercia que la afecta (materia, alienación, serialidad, práctico-inerte, dialéctica), y definida positivamente, por otra parte, como capacidad de superar en la lucha esa negatividad. Con frecuencia, sin embargo, la conciencia-praxis parece engañada por la necesidad y las antidialécticas. Sartre reconoce el atolladero en el que parece encerrarse: “¿Cómo concebir la inteligibilidad de una praxis hipotecada por una constitución pasiva?”. La respuesta provisional de la *Crítica de la Razón Dialéctica* no asombrará a quienes han leído a Sartre: en la lucha se experimenta la primera forma de inteligibilidad de la praxis y de esta manera se sale, al menos parcialmente, del engranaje maléfico.

La libertad indecible de *El ser y la Nada* se substituye con una praxis comprometida que busca escapar al engranaje de las revoluciones fallidas y a las falsas evidencias del realismo bien temperado. Si en *El Ser y la Nada* no se puede fundar la gratuidad de la libertad, en la *Crítica de la Razón*

Dialéctica la lucha lleva consigo la superación de la situación. Una vez más el esclavo no es libre en sus cadenas, es libre para romperlas. La *Conferencia de Roma* de 1961 precisará la función de la subjetividad: “La realidad concreta y social no es la máquina sino la persona que trabaja con la máquina, a quien se le paga, que se casa, que tiene hijos, etc. En otros términos, hay que asumir el ser social, obrero o burgués, y hay que asumirlo de una manera que es en principio subjetiva, lo cual significa que la conciencia social no es el dato primitivo y que está muy lejos de serlo”. Esta es de nuevo una reafirmación del papel del momento subjetivo en la lucha, en contra del marxismo “objetivista”. La conciencia de clase pasa, contrariamente a lo que afirmaba Lukács, por el momento de la subjetivización y, a continuación, por la totalización. Esto es algo que no ignoran los sindicatos y los líderes de acciones políticas y sociales.

¿Qué conclusiones pueden obtenerse de estos análisis?

Es claro que la gratuidad que se les podía reprochar a las primeras obras de Sartre se transforma profundamente en la *Crítica de la Razón Dialéctica*. El peso del mundo adquiere en esta obra una dimensión muy distinta. El dualismo ontológico de *El Ser y la Nada*, que Merleau-Ponty tanto le objetó a Sartre señalándolo como la fuente del ultra-bolchevismo sartriano, se supera en beneficio de una aproximación mucho más compleja a las relaciones de la materia-escasez con la

praxis-libertad. Pero, lo esencial permanece: la libertad comprometida. Sartre se equivocó mucho. Demoró mucho tiempo en adoptar las consecuencias del fracaso de las revoluciones y de los errores del comunismo, pero nunca cedió en la lucha de los oprimidos. Su sentido de la fraternidad le hizo privilegiar los momentos álgidos de las revueltas. Su realismo lo condujo a no despreciar las transformaciones maléficas de la libertad-fraternidad en terror. Pensó las condiciones de una antropología dialéctica y dejó a otros las investigaciones sobre el poder, lo simbólico, etc.

Para terminar quisiera sugerir una hipótesis de trabajo. Gran parte de la filosofía francesa post-sartriana se dedicó a esquivar el problema “metafísico” de la libertad y llegó, aunque por otras vías, a la misma conclusión que Sartre: “la libertad es lo que se hace a partir de lo que se ha hecho de nosotros”. La estrategia consistía en evitar el problema ontológico ser/nada, heredado de Heidegger, para reemplazarlo por una genealogía renovada (Foucault), o por una teoría del campo y una reflexión sobre la violencia simbólica (Bourdieu). Pero siempre se trataba de analizar las relaciones del sistema y el margen de maniobra de cada uno. No se empleaba la palabra “libertad”, muy cargada de significación filosófica idealista, pero se la reemplazaba por el cuidado de **sí** mismo (Foucault) o por la toma de conciencia (Bourdieu). Se trataba de dejar entreabierta una puerta para la revuelta o la protesta en la lucha contra el estructuralismo puro y simple de Lévi-Strauss. En este sentido, pensadores que en algún momento de su reflexión

se habían opuesto a Sartre encontraban por otras vías el mismo problema que éste enfrentó.

Quien me haya leído bien habrá comprendido que es completamente injusto acusar a Sartre de ser partidario de una libertad gratuita. Las ambigüedades de *El Ser y la Nada* se aclaran en la *Crítica de la Razón Dialéctica*. La libertad está en el mundo, en situación. Se trata de romper las cadenas de la esclavitud, contrariamente a la sabiduría estoica, como lo atestigua el título de un ensayo de Sartre, *On a raison de se révolter*. Ante los ataques de que fue

objeto hacía la siguiente precisión: “Se me reprocha mi historicismo. De creerles a algunos, yo hundiría al hombre, al sujeto sin intermediario, en el vasto movimiento indistinto de la historia. Jamás dije eso. Para mí el hombre es producto de la estructura pero en la medida en que la supera. Hay estancamientos de la historia que son estructuras. El hombre las recibe, pero las recibe en tanto y en cuanto está comprometido en forma tal que no puede abstenerse de destruirlas para constituir otras nuevas, que, a su turno, lo condicionarán...”

(Tradujo del francés Guillermo Mina)