

HABLEMOS DE SARTRE¹.

“Hablamos de Sartre como si perteneciese a una época periclitada. Pero somos más bien nosotros quienes estamos caducos, en el orden moral y conformista actual. Sartre nos permite, al menos, la vaga esperanza de momentos futuros, de renovaciones mediante las cuales el pensamiento se rehabilitará y volverá a elaborar sus totalidades, como potencia colectiva y privada al mismo tiempo. Por eso, Sartre sigue siendo nuestro maestro. El último libro de Sartre, la *Crítica de la razón dialéctica*, es uno de los más bellos e importantes de los que se han publicado en los últimos años. Confiere a *El ser y la nada* su necesario complemento, en el sentido en que las exigencias colectivas vienen a perfeccionar la subjetividad personal” (G. Deleuze, *Fue mi maestro*)

1. ¿Proscrito o marginado?

Hace cuarenta años la voz de Sartre, como la de Voltaire en su tiempo, era referente obligado de cualquier debate cultural o político, filosófico o estético, moral o estratégico. Una larga obra filosófica y literaria, y una indomable voluntad de presencia en los lugares de debate y confrontación, avalaban ese privilegiado estatus del intelectual de prestar voz a quienes no la tienen.

Un texto de G. Deleuze nos ayuda a ilustrar esta idea: “*Triste generación la que carece de maestros*. Nuestros maestros no son únicamente los profesores públicos, aunque tengamos gran necesidad de profesores. En el momento en que alcanzamos la mayoría de edad, nuestros maestros son aquellos que nos impresionan con una novedad mayor, los que saben inventar una técnica artística o literaria y encontrar la forma de pensar correspondiente a nuestra modernidad, es decir, tanto a nuestras dificultades como a nuestros difusos entusiasmos. Sabemos que el arte, e incluso la verdad, no tienen más que un solo valor: lo que es de primera mano, la auténtica novedad de lo que se dice, la musiquilla con la que se dice. Eso fue Sartre para nosotros (para la

¹ Conferencia dictada en el ciclo *Centenari de Jean-Paul Sartre*. Instituto Lluís de Peguera-Caixa Manresa (2-02-2006).

generación que cumplió veinte años en el momento de la liberación) ¿Quién, excepto Sartre, supo decir entonces algo nuevo? ¿Quién nos enseñó nuevas formas de pensar? Por brillante y profunda que fuese, la obra de Merleau-Ponty era profesoral y dependía de la de Sartre en muchos aspectos (Sartre asimilaba de buen grado la existencia del hombre a un agujero del mundo: pequeñas lagunas de nada, decía; Merleau-Ponty las consideraba como pliegues, simples pliegues y dobleces; de ese modo se distinguía del existencialismo duro y penetrante de otro más blando y reservado). Camus, ¡ay!, representaba ora el virtuosismo inflado, ora el absurdo de segunda mano; Camus se reclamaba de la estirpe de los Pensadores malditos, pero toda su filosofía nos conducía a Lalande y Meyerson, autores muy conocidos ya por los bachilleres. Los temas nuevos, cierto estilo nuevo, una forma nueva, polémica y agresiva de plantear los problemas, todo eso procede de Sartre. Entre el desorden y las esperanzas de la liberación, descubrimos o redescubrimos todo: Kafka, la novela norteamericana, Husserl y Heidegger, las infinitas actualizaciones del marxismo, el impulso hacia una nueva novelística... Todo pasa por Sartre, no solamente porque, en cuanto filósofo, poseía el genio de la totalización, sino porque sabía cómo inventar lo nuevo. Las primeras representaciones de *Las moscas*, la aparición de *El Ser y la nada*, la conferencia *El existencialismo es un humanismo...* fueron acontecimientos: en aquellas largas noches aprendíamos la identidad de pensamiento y libertad”².

Palabras de un discípulo, pero incuestionables. Sin la menor duda merecía ese generalizado reconocimiento. Su obra filosófica, literaria, teatral, ensayística, estaba consolidada: *La transcendance de l’Ego, esquisse d’une description phènoménologique* (1936); *L’imagination* (1936); *L’imaginaire* (1936); *Melancolíe* (1936)³, *El Muro* (1939), *Les Mouches* (1943), *L’Être et le Nèant* (1943), *Huis Clos* (1944), *Caminos de libertad* (1945), sus colaboraciones en *Les Temps Modernes* (1944 ss); *L’ Existentialisme est un*

² “El fue mi maestro”, en *La isla desierta y otros textos*. Valencia, Pre-textos, 2005)

³ Rechaza su publicación Gallimard. Se publica en 1938 con el título *La Nausée*, que le ayudó a conseguir el Nobel de literatura.

humanisme (1946); *Les Mots* (1964) ; *Critique de la raison dialectique* (1960); *L'Idiot de la famille* (1972)...

La importancia histórica de su figura se manifiesta de forma contundente en la historiografía, que pronto tuvo que reconocer la peculiaridad del “momento Sartre”, y escindir su relato en términos de *antes* y *después* de Sartre. ¿Qué mayor, más noble y rotundo reconocimiento del valor histórico de un pensador que convertirle en línea de demarcación, o de ruptura, de la historia. Sólo los muy grandes (Copérnico, Maquiavelli, Newton, Einstein, Marx, Freud han recibido ese trato⁴.

Paradojas o misterios de nuestro tiempo, este pensador, filósofo y escritor, rutilante estrella de una época, ha quedado clausurado en el más impermeable de los silencios. En cuanto perdió presencia pública por su enfermedad, a mediados de los 70, coincidiendo con “el fin de una ilusión” política, y sin necesidad de una..... a lo Spinoza, se vio confinado a las golfas de las letras. Podemos discutir sobre si ese silenciamiento se debe a una justa/injusta estrategia o si, por el contrario, se debe simplemente a su devenir anacrónico; o a ambos motivos a la vez. Lo que no es cuestionable es el hecho de su silenciamiento; lo que es evidente es que un intelectual que protagonizó una época, que le dio nombre, ha devenido totalmente desconocido en poco más de tres décadas. Aunque la memoria en nuestros días es corta, tanto silencio parece sospechoso; tan sospechoso como los actuales intentos, muy extendidos y diversos, de su recuperación. Un buen ejemplo: el oportunista libro de Henry Lévy, *El siglo de Sartre*⁵. Sospechoso el silencio de ayer y el reconocimiento de hoy; *sospechoso el olvido de ayer y sospechoso el recuerdo de hoy*.

⁴ Unos ejemplos nos ayudan a ilustrar este hecho: Annie Cohen-Solal, *Sastre* (1985). Buenos Aires, Emecé, 1990. Michel Winock, *Le siècle des intellectuelles*. París, Seuil, 1997 (La tercera parte la titula : «Les années de Sastre, 1945-1956»); Niilo Kauppi, *French Intellectual Nobility. Institutional and Symbolic Transformations in the Post-Sartrean Era*. Albany, State University of New York Press, 1996 ; François Dosse, *Histoire du structuralisme*. Tomo I : *Le champ du signe, 1945-1966*. Paris, Editions La Découverte, 1992 (Titula su primer capítulo: « L'éclipse d'une étoile : Jean-Paul Sartre »). No son los únicos, pero sí suficientes y significativos.

⁵ Traducción de Juan Vivanco en Barcelona, Ediciones B, 2002.

¿Podemos explicar el olvido desde la fatal y trágica mercaderización de las ideas, que somete a éstas a la imparable ley de la precariedad? ¿Podemos explicar el gesto de recuerdo como mera contingencia hagiográfica, ritual de expiación que nuestro mundo dedica a cuanto destruye recuperándolo de la única manera que puede: decretando su obsolescencia al otorgarle un puesto en un museo?

Ya veremos. Hablemos de Sastre. Y tratemos de hablar con la lucidez que él exigía al intelectual. Y, sobre todo, hablemos de Sartre sin ignorar lo que fue *su gran lección*: “*la lección de la mala fe*”. Lección que nos obliga a asumir que ese hablar, ese discurso, se oriente a silenciarlo o darle voz, a recuperar su verdad o mixtificarla, no es una tarea neutra e inocente, de arqueólogo o archivista, sino una toma de posición, una manera de situarnos en la vida, en el mundo, ante los otros; en definitiva, una elección nuestra del tipo de hombre que queremos ser, una elección en la que nos jugamos *ser hombres* y el *tipo de hombre que somos*. La gran lección sartreana es que la “mala fe”, la existencia sin elección, fingiendo que no elegimos, que estamos obligados, que aceptamos el criterio del sabio o del virtuoso..., es eso, falsa existencia, existencia de mala fe. Desvelada la estrategia de enmascaramiento, ya no podemos recurrir a ella: la mala fe no garantiza la inocencia, ni la impunidad; la mala fe es una forma, cobarde, de ser culpable. En cambio, la decisión abierta y lúcida, pone en juego la verdad y el error, la victoria y la derrota, la salvación o el crimen.

Por tanto, aplicado a esta situación, al hablar de Sartre, al decidir cómo hablamos –si reproducimos el silencio o si emancipamos su voz-, en realidad estamos decidiendo sobre nosotros, estamos eligiendo el hombre que queremos ser: decidimos nuestro ser (ser hombre o ser cosa) y nuestro modo de ser o manera de ser en el mundo (ser creyente o ateo, dócil o librepensador, burgués o comunista, y tantas y tantas otras cosas más).

Hablemos, pues, de Sastre, del silenciamiento al que ha sido sometido, sabiendo ya que no es mera curiosidad erudita, ni siquiera un afán de hacer justicia histórica; sino que se trata de decidir qué tipo de hombres queremos

ser: secuestradores o liberadores de otras voces, fieles actores de una historia que nos han escrito o autores que aspiran a escribirla por sí mismos. Lo que quiero decir es que, al enfrentarnos al enigma del silenciamiento de Sartre no hacemos algo para él, sino para nosotros.

2. Lugares del silenciamiento.

¿Cómo se ha silenciado a un pensador cuyo nombre ha devenido epónimo de una época? Hemos dicho antes, como ilustración del reconocimiento, el hecho de que “Sartre” haya devenido epónimo. De todas formas, incluso en ese reconocimiento se aprecian los efectos del silenciamiento. Si se fijan ustedes, Annie Cohen-Solal reduce los “*años Sastre*” a apenas una década, a caballo del fin de la Segunda Gran Guerra; y Niilo Kauppi nos habla de “*Era post-sartreana*”, insistiendo en que los “post” tuvieron que ajustar cuentas con Sartre, tuvieron “*que matar simbólicamente a Sartre*”. Obviamente, la muerte simbólica de un intelectual es su silenciamiento.

Y aunque François Dosse reconoce el peso de Sastre en esta época, insiste en la misma idea de que se trataba de un final de etapa, de un obstáculo que la historia exigía barrer. Dice literalmente: “*El estructuralismo para triunfar debía, como en toda tragedia, matar*”. Noten también la fuga a lo simbólico, en la que hundimos nuestros pies los historiadores del pensamiento. El “estructuralismo” necesitaba matar para triunfar; tal vez habría sido más descriptivo decir que “los filósofo estructuralistas necesitaban matar otras filosofías para introducir la suya en la escena de la existencia humana”. Pero, en cualquier caso, no se llega al fondo si no preguntamos por qué la historia estaba a favor de los enterradores, en este caso el estructuralismo (recuerdo al Marx del proletariado enterrador de la burguesía). Sólo así comenzaremos a comprender lo que estaba en juego.

El silenciamiento intelectual ejercido sobre Sartre se ha desplegado en distintos espacios. Vamos a silenciar nosotros los *más miserables*, los que se derivan del rechazo de su vida privada, de sus prácticas sexuales, de ese

indescifrable mundo de los hábitos y los gustos. ¡Ni una palabra! ¡Ejercemos también nosotros el silenciamiento de ese lado oscuro de la existencia!

Y vamos a silenciar también los *más oportunistas*. Nos referimos al silenciamiento político, en este caso por motivos coyunturales, como su retraso en reconocer los horrores del Gulag, su resistencia o tardanza en criticar los crímenes stalinistas. Esta crítica está justificada, es legítima, sin duda. Pero esta crítica no es silenciamiento: la crítica en tanto tal nunca es silenciamiento. Sólo cuando, como en este caso, ha dejado de ser *crítica* para devenir mero tópico, instancia de devaluación, desautorización (¡y, por tanto, *silenciamiento!*) y descalificación del hombre, de todo su pensamiento y su práctica. El “pro-stalinismo”, en este caso, es una estrategia que hace innecesaria la crítica, una estrategia eficaz de silenciamiento. Estrategia sospechosa cuando, como es habitual, a otros se les perdonan aberraciones más monstruosas diferenciando un gesto existencial irracional, o un error, de *su* filosofía de fondo. Léase Heidegger.

Limitaremos nuestra mirada a otro tipo de silenciamiento, de mayor calado teórico, cuyo efecto ha sido la ausencia, durante estos últimos treinta años, de Sartre, de su pensamiento, de su obra, de los escenarios académicos y culturales. Nos interesa el silenciamiento ejercido por la literatura, por la filosofía, por la crítica política. Y nos interesa de forma particular las causas de la total desaparición de escena del *intelectual sartreano*. Causas entre las que se cuentan, sin duda, el rechazo subjetivo o ideológico por parte de corrientes de pensamiento antisartreanas, estrategias culturales y políticas bien planificadas; pero también, a nuestro entender, sospechamos que existen causas objetivas que han debilitado el proyecto sartreano convirtiéndolo en anacrónico. Es decir, creemos que el intelectual sartreano, con todo su atractivo, es intempestivo para esta etapa del capitalismo de consumo que impone ideologías pluralistas y morales blandas.

Es un hecho que la posición filosófico política de Sartre, el modelo ético y estético que propugnaba, molestaba profundamente en su tiempo. Molestaba al liberalismo y al marxismo, molestaba al positivismo y al estructuralismo,

molestaba a las vanguardias artísticas y a la “nouvelle roman”. La batalla contra Sartre ya comenzó en vida, signo de que su propuesta teórico práctica era rechazada para el presente y para el futuro:

a) Este silenciamiento será ejercido por *la historia literaria y del pensamiento*. Pierre Nora, alto ejecutivo de la editorial Gallimard, responsable de la sección de historiografía, fresco aún el cuerpo de Sastre el 15-IV-80, lanzaba una nueva revista: *Le Débat*. Y en su texto de presentación fijaba la siguiente consigna: “*Le Débat* será lo contrario de *Les Temps Modernes* y de su filosofía del compromiso”. Tenía derecho a hacerlo; tenía poder para hacerlo; y lo hizo. Incluso lo hizo con elegancia intelectual, planteando abiertamente la batalla. Lo que estaba en juego era la “filosofía del compromiso” que había inspirado *Le Temps Modernes*.

Y no se trata de una batalla aislada (aunque de una de las más sólidas empresas editoriales francesas, que luego no dudará de vivir de los réditos del muerto). De hecho ya en los mismos años 60 la revista *Tel Quel*, que agrupaba a filósofos, escritores del movimiento llamado *nouveau roman*, críticos literarios académicos, se había presentado abiertamente contra la literatura politizada (*littérature engagée*).

También tenían derecho a hacerlo y poder para ello. Y lo hicieron en nombre de una práctica literaria ensimismada, estilista, esteticista, consagrada a describir de forma conductista acciones, emociones y sensaciones, y a purgar la escritura y el pensamiento de todo contenido social, de todo compromiso político. Pero comprendemos que les indignara una posición como la de Sastre que afirmaba incansable: “el deber del escritor es tomar partido contra todas las in justicia, vengan de donde vengan”; que argumentaba con temple la primacía de la ética sobre la estética, que servía de mala consciencia de cuantos se obstinaban en vivir en una segunda ciudad de Dios, la *Republique des Lettres*, para enmascarar que vivían en la segunda ciudad de los hombres, la ciudad del lujo burguesa.

Se comprende, como decimos, que se viera de reojo los personajes de sus novelas y obras de teatro, que no eran héroes que encarnaran símbolos, sino personas normales “en situaciones concretas”. Su novela *Caminos de libertad* es ejemplar: es lo que tienen los seres humanos, “caminos”, trayectos, situaciones de libertad. No son libres o determinados, son individuos que forcejean por momentos de libertad, que se las ven a diario con su superego.

De ahí el lugar especial del teatro, que permite recrear y ejemplificar estas situaciones: “teatro en situación”, selección de situaciones de violencia, de solidaridad, de tomas de posición y compromiso, de toma d consciencia. Porque el problema del hombre no es ser libre, sino saber qué hacer con su libertad y poder hacerlo. Qué hacer cuando se está ante el otro, cuando se juega el ser en la mirada del otro, plantea *Huis Clos*. Qué responsabilidad tienen los franceses por su colaboracionismo, plantea en *Les Mouches*. Cómo existir con los principios vendidos, escenifica en *Les mains sales/Las manos sucias*.

b) Pero también ejerció el silenciamiento la filosofía. Molestaban, especialmente, las obras mayores de Sastre, con las cuales no era fácil medirse. Así su *Crítica de la razón dialéctica*, *Cuestiones de método*. Pero también ensayos más ligeros y punzantes, como *El existencialismo es un humanismo* y *Materialismo y revolución*. Con el consabido riesgo que incluye toda simplificación, *nos parece que les preocupaba el horizonte ontológico al que Sastre había llevado el discurso filosófico*. Bajo debates tan intensos y complejos como el mantenido sobre la crisis del humanismo, o sobre el sentido de la historia, de profundas implicaciones prácticas, Sartre llevaba a la filosofía ante el espejo, para que de manera definitiva asumiera su compromiso o su suicidio. Desahuciado el humanismo de la esencia, y privada la historia de cualquier forma sagrada o laica de providencia, la alternativa de la filosofía era: *o la salida imposible de Sartre o la salida suicida de los estructuralistas*. En otras palabras: o el humanismo sin esencia, en rigor impensable, o el

antihumanismo teórico, filosóficamente perverso. Y sus efectos prácticos: o el *compromiso* ontológico o el *nihilismo*.

Para entender esto, recordemos que Sartre, en *Cuestiones de método*, manifestó su propósito de hacer inteligible la historia total, para encontrar en ella “el sentido de la historia” y su “Verdad”⁶. Y desde las primeras páginas de su *Crítica de la razón dialéctica* habla de “constituir una antropología estructural e histórica”⁷. Una antropología estructural e histórica era en la epistemología de la época una impostura, una inconsistencia. Este reto encontraría pronto dura réplica desde el estructuralismo más selecto y triunfante, el de Lévi-Strauss en su *El pensamiento salvaje* (1962). Lévi-Strauss venía a decir que el proyecto sartreano de recuperar el sentido de la Historia desde la historia misma, la pretensión de comprender la Historia desde dentro, era un espejismo. La Historia se declara no interiorizable, no inteligible desde dentro. Inaugura el *giro etnológico*.

Es obvio que, a nivel filosófico, el estructuralismo necesitaba matar simbólicamente a Sartre, a su reto de una nueva subjetividad y un nuevo humanismo, a su propuesta de una nueva historia vertebrada sobre la praxis y de un compromiso con la acción revolucionaria. Los mismos marxistas cientificistas del momento, para quienes el estructuralismo era el final del idealismo y la ocasión del marxismo científico, se unía al rechazo. Los hechos, aunque nunca los hechos son neutrales, lo avalan. L. Althusser sentía desdén por la filosofía de Sartre⁸.

Son conocidos los sarcasmos benevolentes de M. Foucault, al hilo de la crítica sartreana a las tesis de *Las palabras y las cosas*. Decía Sartre al respecto: “Une tendance dominante, au moins, car le phénomène n’est pas général: *c’est le refus de l’histoire*. Le succès qu’on a fait au dernier livre de

⁶ Gallimard, 1960, 156.

⁷ Gallimard, 1960, 9.

⁸ « Sartre, nuestro Rousseau, hombre del siglo XVIII, más moralista y político que filósofo, pero idealista racionalista (...). Sartre es vivo y activo, combativo y generoso, pero no nos enseña nada sobre nada, especialmente sobre los objetos o los autores de los que habla, Marx, Freud, la sociología, la política, etc.... Sartre no tendrá la menor posteridad; está ya filosóficamente muerto, a menos que renazca en un sobresalto que esperamos” (L. Althusser (“Conjoncture philosophique et recherche théorique marxiste », (26-Junio-1966), en *Ecrits philosophiques et politiques* II. Stock/Imec 1995, 40)

Michel Foucault est caractéristique. Que trouvons-nous dans *Les Mots et les choses*? Non pas une archéologie des sciences humaines. *L'archéologue est quelqu'un qui recherche les traces d'une civilisation disparue pour essayer de la reconstruire. (...) Ce que Foucault nous présente, c'est, comme l'a très bien vu Kanters, une géologie: la série des couches successives qui forment notre 'sol'*. Chacune de ces couches définit les conditions de possibilité d'un certain type de pensée qui a triomphé pendant une certaine période. Mais Foucault ne nous dit pas ce qui serait le plus intéressant, à savoir comment chaque pensée est construite à partir de ces conditions, ni comment les hommes passent d'une pensée à une autre. Il lui faudrait pour cela faire intervenir la praxis, donc l'histoire, et c'est précisément ce qu'il refuse. Certes, sa perspective reste historique. Il distingue des époques, un avant et un après. *Mais il remplace le cinéma par la lanterne magique, le mouvement par une succession d'immobilités*. Le succès de son livre prouve assez qu'on l'attendait. Or, une pensée vraiment originale n'est jamais attendue. *Foucault apporte aux gens ce dont ils avaient besoin: une synthèse éclectique où Robbe-Grillet, le structuralisme, la linguistique, Lacan, Tel Quel sont utilisés tour à tour pour démontrer l'impossibilité d'une réflexion historique*⁹. Y culminaba su crítica de forma rotunda: "Derrière l'histoire, bien entendu, c'est le marxisme qui est visé. Il s'agit de constituer une idéologie nouvelle, le dernier barrage que la bourgeoisie puisse encore dresser contra Marx."¹⁰

Las respuestas de Foucault son también contundentes, aunque hechas en tono cáustico: "Hemos percibido la generación de Sartre como una generación ciertamente valiente y generosa que sentía pasión por la vida, por la política, por la existencia. Pero nosotros nos hemos descubierto otra cosa, otra pasión: la pasión por el concepto de lo que yo llamaría el 'sistema'. (...) Sartre trató de mostrar que había *sentido* en todo (...) El punto de ruptura está situado el día en el que Lévi-Strauss, en cuanto a las sociedades, y Lacan, en cuanto al inconsciente, nos mostraron que el 'sentido' tan sólo era probablemente una especie de efecto superficial, un reflejo, una espuma y que lo que nos

⁹ J. P. Sartre, *Sartre répond*, *L'Arc*, nº 30, 1966 (Entrevista con Bernard Pigaud).

¹⁰ *Ibid.*

impregnaba profundamente, lo que ya estaba antes de nosotros, lo que nos sostenía en el tiempo y en el espacio, era el sistema.”¹¹

En 1967, en una entrevista con Raymond Bellour para *Les Lettres françaises*, Foucault afirma que las críticas a *Las Palabras y las cosas* provienen de: “la curieuse sacralisation’ dont l’histoire fait l’objet de la part de certains intellectuels. Le respect ‘traditionaliste’ envers l’histoire, dit-il, est pour eux une façon commode de ‘mettre en accord leur conscience politique et leur activité de recherche ou d’écriture’”¹²

En marzo de 1968, en *La Quinzaine littéraire*, en la famosa entrevista “Foucault responde a Sartre”, cuando el entrevistador hace referencia a la acusación de Sartre de que Foucault desprecia la historia, el mismo Foucault responde: “Ningún historiador me ha hecho ese reproche. Existe una especie de mito de la Historia entre los filósofos (...) La Historia para los filósofos es una especie de grande y tosca continuidad en la que se engarzan la libertad de los individuos y las determinaciones económicas o sociales. (...) Cuando se atenta contra uno de esos tres mitos inmediatamente los hombres de bien claman contra la violación o el asesinato de la Historia. (...) En cuanto al mito filosófico de la Historia, ese mito de cuyo asesinato se me acusa, me gustaría haberlo realmente destruido porque era precisamente contra él con quien pretendía acabar y no con la historia en general. La historia no muere, pero la historia para filósofos, esa, sin duda, me gustaría terminar con ella”¹³

En la misma entrevista Foucault opina sobre el tema del compromiso, esencial en Sartre, lo siguiente: “Una vez más la diferencia no radica en que ahora hayamos separado la política de lo teórico, sucede justamente lo contrario: en la medida en que acercamos al máximo lo teórico y lo político

¹¹ Entrevista con Madeleine Chapsal en *La Quinzaine littéraire*, nº 5, 15 de mayo de 1966, (Cf. Didier Eribon, *Michel Foucault*, Anagrama, Barcelona, 1992, 217-218)

¹² R. Bellour, *Deuxième entretien avec Michel Foucault*, *Les Lettres françaises*, nº 1187, junio de 1967

¹³ « Foucault responde a Sartre ». Entrevista con Jean-Pierre El Kabbach, en *La Quinzaine littéraire*, núm. 46, marzo 1968, 20-22 (Recogida en M. Foucault, *Saber y verdad*. Madrid, La Piqueta, 1991, 42).

rechazamos esas políticas de la docta ignorancia como eran aquellas, pienso, conocidas con el nombre de compromiso”¹⁴

Y en una entrevista hecha a Foucault en una revista de Estocolmo, en 1968, dice: “Comprenderá en qué consiste la maniobra de Sartre y de Garaudy (...) cuando pretenden que el estructuralismo es una ideología típicamente de derechas. Eso les permite tachar de cómplices de la derecha a gente que en realidad se encuentra a su izquierda. Cosa que también les permite presentarse como los únicos representantes de la izquierda francesa y comunista. Pero no se trata más que de una maniobra”¹⁵

También George Canguilhem, profesor más cauto, interviene defendiendo a Foucault de las críticas sartreanas: “Dans un siècle où la religion et la législation ont depuis longtemps cessé d’opposer à la critique l’une sa sainteté et l’autre sa majesté, c’est au nom de la philosophie que l’on proscrirait la mise en question du fondement que certaines philosophies croient trouver dans l’essence ou bien dans l’existence de l’homme? (...) Faut-il perdre tout sang-froid, comme semblent l’avoir fait quelques-uns de ceux que nous comptons parmi les meilleures têtes d’aujourd’hui? Faut-il se comporter, quand on a refusé de vivre selon la routine universitaire, comme un universitaire aigri par l’imminence de sa relève magistrale?”¹⁶.

En fin, merece la pena mencionar la amable y comprensiva crítica de J. Derrida en su obra *Los fines del hombre* (1968). En conjunto parece como si el pensamiento filosófico francés se hubiera conjurado contra el insoportable Sartre. Unos critican su humanismo, otros su historicismo, algunos su ética y casi todos su antropología. Tal vez, como deja entrever Deleuze, lo odian por ser su maestro en filosofía, su mala conciencia en política y su desafío en moral.

De todas formas, Sartre no está sólo. Jacques Milhau, desde *Cahiers du communisme*, interviene con contundencia: “Le préjugé anti-historique de

¹⁴ *Ibid.*, 45-46

¹⁵ M. Foucault, *Bonniers litterära Magasin*, Estocolmo, marzo del 1968, citado por D. Eribon, *Michel Foucault*, op.cit., 225

¹⁶ G. Canguilhem, *Mort de l’homme ou epuisement du cogito?*, *Critique*, nº 242, 1967, 600

Michel Foucault ne tient que sous-tendu par une idéologie néo-nietzschéenne qui sert trop bien, qu'il s'en rende compte ou non, les desseins d'une classe dont tout l'intérêt est de masquer les voies objectives de l'avenir"¹⁷. Y Jeannette Colombel, desde *La Nouvelle Critique*, se posiciona con claridad: "En débouchant sur la pure discontinuité, Foucault présente le monde comme un spectacle et comme un jeu. C'est à une attitude magique qu'il nous convie. (...) Dans cette mesure l'apocalypse rassure. Le structuralisme ainsi compris aura contribué au maintien de l'ordre établi, même s'il nous dévoile que cet ordre est celui d'absurde, même si nous ressentons, de façon intolérable, notre propre fragilité et nous sentons menacés. La folie qui nous guette ne génère personne. Bien plus, sa reconnaissance renforce l'impuissance"¹⁸

Jean-Marie Domenach, director de la revista *Esprit*, toma también posición: "¿Un pensamiento que introduce la coacción del sistema y la discontinuidad en la historia del espíritu, no le quita acaso todo fundamento a una intervención política progresista? ¿No conduce al dilema siguiente: o bien la aceptación del sistema, o bien el llamamiento al acontecimiento salvaje, a la irrupción de una violencia extrema, única capaz de transformar el sistema?"¹⁹.

Y Simone de Beauvoir, en *Les Belles Images*, lo defiende con las mismas palabras que se defendería el propio Sartre: "Mais cette littérature"²⁰, et Foucault en particulier, fournissent à la conscience bourgeoise ses meilleurs alibis. On supprime l'histoire, la *praxis*, c'est-à-dire l'engagement, on supprime l'homme, alors il n'y a plus ni misère ni malheur, il n'y a plus que des systèmes. *Les Mots et les choses* est pour la bourgeoisie technocratique un instrument des plus utiles"²¹.

¹⁷ J. Milhau, *Les Mots et les choses, Cahiers du communisme*, febrero de 1968 (Cf. D. Eribon, *Michel Foucault et ses contemporains*, Fayard, Paris, 1987, 166).

¹⁸ J. Colombel, *Les Mots de Foucault et les choses, La Nouvelle Critique*, abril de 1967 (Cf. D. Eribon, *IOp. Cit.*, 167)

¹⁹ Jean-Marie Domenach, « Une nouvelle passions », en *Esprit*, juliol-agost de 1966 (Cf. D. Eribon, *Op. cit.*, 220).

²⁰ En referencia a la *nouveau roman* i al grup *Tel Quel*.

²¹ Simone de Beauvoir, *Les Belles Images* (Cf. D. Eribon, *Op.cit.* 171

Todo un debate que pone de relieve que la posición sartreana preocupó, apasionó y protagonizó ese fecundo momento histórico de la filosofía.

3. El perfil ontológico del intelectual sartreano.

Todo gran filósofo defiende una posición práctica; todo gran filósofo dibuja, aunque sea en abstracto o surrealista, el intelectual que quiere ser y que propone los otros sean. En el caso de Sartre esta tarea se hace a la luz del día, de forma explícita, como principio.

En una entrevista de Jorge Semprún a J-P. Sastre²² hay un pasaje que me parece esencial para lo que aquí nos proponemos. La verdad es que las respuestas que aquí ofrece Sastre son, por claras y rotundas, suficiente argumento para definir el modelo de intelectual, sin necesidad de ir más lejos. Y si es así, ¿para qué ir más allá, en busca de más erudición y matización, en un escenario como éste, al fin de homenaje a Sastre?

En un momento de la entrevista Semprún dice: “Ahora con su permiso, quisiéramos volver a una cuestión personal. Hace un año, y se trata de un caso único, con el de Bernard Shaw, en la historia de la literatura, usted rechazó el premio Nobel que le había sido atribuido. ¿Cuáles fueron sus razones?”.

Esa fue la pregunta, así de directa. Luego veremos otros argumentos de la respuesta de Sastre. Ahora sólo extraemos una idea de la respuesta. Contesta Sartre: “Son razones de dos tipos. Unas, de tipo subjetivo, y otras de tipo objetivo. La razón subjetiva se desprende de mi concepción del intelectual, del escritor, que tiene que ser un realista crítico y rechazar toda institucionalización de su función. Un intelectual ministro, por ejemplo, me parece algo cómico. Un ministro de la cultura sólo puede ser un funcionario. Pienso que no hacen falta ministros de la cultura, pero, si hicieran falta, que sean funcionarios con una sólida cultura, y no novelistas...”.

Semprún, seguramente, no imaginaba que un día sería Ministro de cultura; en todo caso, cuando le llegó esa hora, olvidó la reflexión de Sartre que un día

²² *Ruedo Ibérico*, nº 3, París, Octubre-Noviembre 1965, 78-86

compartía con Sartre. De todas maneras la idea que pretendo subrayar, como punto de partida, en el dibujo del perfil del intelectual sartreano, es ésta: la radical escisión que establece entre el *intelectual* y el *funcionario*. Escisión que, según el filósofo francés, constituye una condición transcendental de la existencia de las dos funciones.

Hoy, cuando los intelectuales no sólo aceptan los cargos, sino que alquilan su pluma para conseguirlos, ¿cómo recordar a Sartre? ¿No es mejor olvidarlo? ¿No es la voz de la mala conciencia? ¿No resulta insoportable, para los intelectuales instalados en la *función*, pública o privada, esta radical, absoluta, oposición entre las dos figuras, el intelectual y el funcionario, que Sartre pone en escena? Porque se trata de dos actividades de distinta esencia: la esencia de la acción funcional es la lealtad a un orden, a un amo, sea éste particular o medio-universal; la actividad intelectual, en cambio, en la representación sartreana de la misma, es la absoluta entrega a la libertad, la incondicional tarea de ejercer de “hombre”.

Y aquí, en la referencia a la libertad, debemos detenernos un momento, pues no se trata de la llamada banal a la libertad a la que hoy estamos acostumbrados. Libertad no quiere decir para Sartre opinar “libremente”, elegir entre opciones, ni siquiera lo que nos pida el cuerpo, pura espontaneidad... No, no; para Sartre la libertad es una cuestión ontológica. Por eso debemos detenernos un poco en su caracterización.

Alain Badiou²³ ha distinguido tres concepciones de la libertad dominantes en el S. XX, simbolizadas en las posiciones filosóficas de tres autores: Bergson, Gide y Sartre. La de H. Bergson (expuesta en *La Evolución creadora y Memoria y vida*, entre otros textos) es la *libertad de la vida natural*, la potencia de crear nuevos y más complejos organismos, el poder de generar una creciente organización y autorregulación. Esta libertad natural reenvía al tiempo, a la duración. Y resulta paradójal, porque no permite pensar la irrupción de lo nuevo (sino como anomalía o monstruosidad), no pone su centro en la imaginación, en la inventiva, o sea, en la subjetividad, sino que ésta misma

²³ *Les invariants du moralismo: Bergson, Gide, Sartre*. Curso en Fac. Lettres Univ. Reims, 1966

esfera es un fenómeno natural que genera la libertad en el espacio de orden de la naturaleza.

Esta libertad bergsoniana tiene que ver con el personaje: un académico, científico, que mira la totalidad desde fuera, con la mirada de la necesidad, de la explicación causal; una mirada que, como la de Spinoza, sabe que sólo el todo es libre, nunca las partes, nunca sus creaciones.

El segundo tipo, la libertad de A. Gide (que encontramos en obras como *Les Caves del Vaticà*, *Corydon*, *L'Immoralista*, etc.) es la *libertad como innovación*, como irrupción de lo imprevisible, como fuerza que aparece concentrada y discontinua, que irrumpe incontrolable y sin ley; libertad que aparece como instante de separación y ruptura con el orden, como irrupción de lo nuevo creado *ex nihilo*. El hombre, único lugar natural de la libertad, de posibilidad de cambiar el orden de la realidad, es libre en la misma medida en que rompe con la herencia y la tradición, con la inercia cultural y con la sumisión axiológica; en la medida en que se instala en la singularidad. El gesto libre es el gesto singular, irreplicable, excepcional, inconmensurable. Gesto aristocrático, antinatural y anticultural; gesto de disponibilidad e incertidumbre, de innovación y cambio. Su resultado en la esfera humana no es, como en Bergson, la ejemplaridad, la creación de un modelo a imitar y extender; sino la aparición de seres irremplazables, únicos, gestos perdidos de la evolución, simples avisos de la ceguera de ésta.

El tercer tipo de libertad es el sartreano, la *libertad como negatividad*. Libertad que escapa tanto a la determinación de la bergsoniana como a la indeterminación de la gideana. Es el movimiento de la consciencia que escapa a sí misma en su esfuerzo de crearse, que asume que para autocrearse ha de negar sus propias formas conquistadas, que ve su extravío o pérdida en el culto de la afirmación. Es el mismo problema planteado por Negri en la dialéctica entre constituyente/constituido; el mismo que Spinoza entre *natura naturans/natura naturata*. Pero mientras el judío, que miraba desde el exterior, desde la frontera, veían en esa dialéctica la paz, Sartre sólo ve la tragedia de lo imposible: ser libre es crear, pero la creación, lo creado, es un límite, que nos

obliga a negar la creación. Tragedia del hombre creando su esencia y sin poder crearla porque al hacerlo, al conseguirlo, paradójicamente se niega a sí mismo al perder su libertad. De ahí que, siendo su esencia la libertad, sea un proyecto inútil. La libertad sartreana se revela, por tanto, como un gesto que reenvía a lo imposible: un proyecto indefinido, suicida, constantemente reenviado al futuro, a la enajenación en la historia. El hombre libre sartreano no es el sabio (Bergson), ni el artista (Gide); no es ni el santo, ni el héroe, ni el rebelde (Camus); el hombre libre sartreano se da fuera del mundo de la vida, liberado del lastre de las situaciones y los compromisos. O sea, en ninguna parte. Es la nada. Es la existencia sin positividad, la pura negación de la negación; como el reverso de la voluntad de voluntad heideggeriana. Porque, si se renuncia a la esencia, se renuncia a la libertad, sólo podemos vernos a través de la infinita mediación de los otros y de lo otro. Y entonces nos disolvemos en la angustia, en la náusea.

4. *Literatura y compromiso.*

Sartre escribió un ensayo famoso sobre *¿Qué es la literatura?*, donde definía ésta como “esfuerzo por dar una representación total del mundo”. En este texto esbozaba Sartre el ideal del escritor: “el escritor empuña el mundo tal y como es, en toda su crueldad, con todo su sudor y hedor, con toda su cotidianeidad, para presentarlo ante las libertades como fundamentado en una libertad... ¡No basta con reconocerle al escritor libertad para decirlo todo! Es necesario que escriba para un público que tenga libertad para cambiarlo todo. Lo cual significa, además de la abolición de las clases sociales, la de toda dictadura, la renovación perpetua de los mandos, la subversión continua del orden en cuanto éste tiende a establecerse. En una palabra, la literatura es esencialmente la subjetividad de una sociedad en revolución permanente”.

Sartre propone y describe en este texto el modelo de lo que llama “*pensador privado*”. Los pensadores privados tienen dos características: una especie de soledad que no les abandona en ninguna circunstancia; y cierta agitación, cierto desorden del mundo del que surgen y en el que hablan. No hablan más

que en su propio nombre, sin representar nada; pero convocan al mundo a ciertas presencias brutas, potencias desnudas, que no son, por su parte representables.

Destaca, por tanto, la función ideológica, si se quiere, pedagógica, de la literatura. El escritor imaginario sartreano se instala en un escenario legitimado por tres *a priori*: a) Dar sentido al mundo en su totalidad; b) Pasión crítica respecto a toda determinación exterior (mala fe, sumisión, cosificación...); y c) Voluntad de acción transformadora de esos límites.

La literatura, de este modo, queda ligada al *compromiso*; se convierte en una instancia de la existencia: “me parece imposible escribir si el que lo hace no rinde cuenta de su mundo interior y de la manera en que el mundo objetivo se le aparece”, nos dice. Y añade: “la literatura ha de tener totalmente, constantemente, por horizonte el mundo en su totalidad, y al mismo tiempo nuestra situación particular dentro del mundo”.

Literatura de compromiso, literatura militante, que implica ruptura con la época y con la historia, como manifiesta en su rechazo de toda literatura simbolista, formalista, esteticista; rechazo, pues, de toda literatura no existencialmente comprometida. Es cierto que luego -en la entrevista- corrige un poco, y asigna a la literatura una función menos trágica; mantiene la exigencia de la misma función crítica y comprometida, pero centrada y limitada a una época: “debemos contentarnos con dar esa imagen del mundo a las gentes de esta época, para que puedan reconocerse en ella y que, luego, hagan con ella lo que puedan”. En cualquier caso, rechazo de lo que será el “perverso argumento” de la estética de nuestro tiempo: autolegitimación mediante la “expresión”.

Para Sartre la literatura es un escenario del ejercicio de la libertad; en coherencia con ello, la ve como un esfuerzo por ampliar el sentido de los escenarios humanos, por ir más allá de los límites impuestos por lo en-sí, por la cosificación y por la exterioridad; libertad como tarea de dar y ampliar el sentido del mundo y de la vida, unido a una voluntad -intrínseca a la libertad- de transformar las condiciones que imponen esos límites.

No sé si recuerdan la novela *Los hijos de Sánchez*, de Oscar Lewis. Sartre ve en ella un texto sociológico interesante, pero ajeno a la misión de la literatura: “le falta horizonte”, nos dice. Las personas no son personajes: hablan ellas, no el autor; hablan “como nosotros cuando no somos autores”. En las descripciones sociológicas no hay personajes, hay personas; tal vez sirvan para decirnos como está el mundo, pero poco o nada aportan a su negación. En definitiva, un riguroso y documentado texto de sociología no es una buena obra literaria; en ésta no hay personas, sino personajes, que ponen voz a los pensamientos del autor, que sirven para esa tarea irrenunciable de transformar el mundo. Las personas de la no-novela de Oscar Lewis son incapaces de desarrollar los horizontes que les rodean, profundizar en ellos, desplazarlos y combinarlos para encontrar nuevos sentidos. Eso no es literatura, para Sartre. La literatura no aspira a *describir la realidad*; aspira a encontrarle sentido y a transformarla.

Por eso toma distancias respecto a la “nouveau roman”. Se aleja de todo positivismo descripcionista y de todo experimentalismo emocional y esteticista. Escribir por escribir, buscar experiencias del lenguaje, etc., todo eso no es literatura. Todo eso es una manera de “renegar de la literatura”: “Yo pienso que lo que hay que hacer es mostrar al hombre en la infinita red de sus relaciones con un horizonte, y tomarlo como tema”. Para Sartre, en definitiva, la literatura no consiste en describir minuciosamente la jaula, sino en meterse dentro y buscar sus salidas.

En consecuencia, función crítica y función pedagógica unidas; la literatura ha de suministrar elementos de sentido y de rebelión: “Estos tres elementos me parecen indispensables: tomar al hombre, mostrar que está vinculado al mundo en su totalidad, hacerle sentir su propia situación, para que se encuentre en ella, y se encuentre a disgusto; y, al mismo tiempo, darle los elementos de una crítica que pueda facilitarle una toma de consciencia”. ¿Cómo puede combinarse esta actitud con la actual: pluralismo, amoralismo, apoliticismo, apología de la fragmentación y de la indiferencia, exhortación a vivir en los acontecimientos, rechazo de los grandes relatos... Francamente difícil. No es extraño que se intente olvidarlo.

5. *La apuesta humana del filósofo.*

En claves marxistas, para Sartre la filosofía no es mera comprensión del hombre, o de lo real, sino también discurso práctico, compromiso con la transformación de las condiciones -materiales y espirituales- de la propia existencia. En la medida en que es así y la filosofía se aligera de su dimensión contemplativa (lógica, lingüística...), se acerca y tiende a confundirse con la literatura (en el sentido que hemos precisado).

No le es fácil distinguir filosofía y literatura; y sabe que se le ha criticado esa confusión. A veces parece que la diferencia la establece en el horizonte del discurso: la filosofía sería un tratamiento universal del objeto o tema, mientras que la literatura sería un tratamiento individualizado del mismo. Hay veces, dice, en que es necesario “mostrar lo individual con otras palabras y otras perspectivas que las de la filosofía”. En otros momentos dice: “En verdad, como el hombre es uno, lo que escribo se parecerá más o menos a lo que hago como filósofo. Pero, para mí, la verdadera literatura comienza ahí donde la filosofía se detiene. Como la literatura, la política y la filosofía son tres maneras de actuar sobre el hombre, existe entre ellas cierta relación. Yo diría, incluso, que un filósofo tiene que ser un escritor, porque hoy lo uno no va sin lo otro, porque los grandes escritores de hoy, como Kafka, son igualmente filósofos. Esos escritores-filósofos que, al mismo tiempo, quieren integrarse en una acción, yo los llamaría intelectuales: quiero decir que no son políticos, pero que son compañeros de viaje de los políticos”.

El objeto de la filosofía es “el hombre planteándose cuestiones acerca de sí mismo”.. Por tanto un discurso eternamente abierto, pues todo conocimiento científico sobre el hombre deja cuestiones pendientes. La pregunta de la Esfinge a Edipo seguirá siendo pregunta. La filosofía es “la perpetuar lucha del hombre con la presuposición que posee del hecho de ser hombre”. En un mundo sin clases seguirá abierta la cuestión o el problema del hombre: “o sea, ese problema que hace que el hombre sea a la vez juez y parte de su propia realidad, que se ignore en la medida misma en que se conoce”. Y concluye con

una bella imagen del juego de la filosofía, a la vez espejo de lo que uno es y de lo que uno quiere ser: “yo considero que una filosofía marca su impronta sobre el hombre. Un hombre tiene una filosofía que lo caracteriza como perteneciente a una clase, a una época. etc.; pero, al mismo tiempo que lo condiciona, siempre lo rebasa, porque siempre se da ese esfuerzo por ir más allá de la clase, más allá de este mundo, para plantear el verdadero problema”.

5.1. El compromiso moral: rechazo del Nobel.

Es magnífica su explicación del rechazo, que deja ver su compromiso con la coherencia, máxima virtud en una filosofía que asume que soy responsable de todos los efectos de mis acciones en los otros, incluidos los efectos ejemplarizantes no buscados. Vimos ya la “razón subjetiva”, los argumentos de conciencia, que se reafirman en esta cita: “Considero que el premio Nobel es una especie de ministerio, de ministerio espiritual, si se quiere. Si a uno le dan el premio Nobel, firma uno los manifiestos como premio Nobel. Las gentes dicen: nos hace falta la firma de fulano, porque es premio Nobel. Todo eso, para mí, es lo contrario de la literatura. Diría incluso que si la literatura se institucionaliza, pues bien, forzosamente muere”.

Veamos ahora la “razón objetiva”, que revela toda su lucidez. Si uno acepta recibir un premio internacional, nos dice, lo lógico es que exija que sea verdaderamente internacional. El conflicto actual Este-Oeste niega esa internacionalidad. A diferencia de otros Nobel, el de literatura nunca se ha dado a un autor soviético, excepto el de Boris Pasternak; y a éste se lo dieron después de 20 años de merecerlo y, curiosamente, para crear problemas a su país. Por tanto: “Considero que no es posible aceptar un premio que no es verdaderamente internacional, que es un premio del Oeste”.

El premio a Pasternak, aunque lo mereciera su literatura, era político, se lo dieron como parte de una estrategia política, y en función del momento político. Predominaron los motivos políticos sobre los literarios. No es extraño que Sartre extrapolara el análisis y pensara que a él también se le concedió el Nobel por motivos políticos, precisamente “porque soy de izquierda”. Sartre

pensaba, con sutileza, que al ser premiado el Nobel se presentaba con traje de neutralidad, de estar por encima de la política; al fin, un premio a un hombre de izquierda era un guiño al simulacro de neutralidad, a la apoliticidad de los jueces literarios. Pensaba, y no le faltaban razones para ello, que si en escena se premiaba a un izquierdista en el fondo se premiaba al sujeto oculto bajo el ropaje revolucionario: al fin, nos dice, al mismo tiempo “soy un pequeño burgués del Oeste”. Y argumenta también la “oportunidad” del premio, las razones que llevan a los jueces de la literatura a esperar y elegir el momento: “Por consiguiente, se creaba la impresión de que se daba el premio a un hombre de izquierdas, pero al mismo tiempo se daba a un pequeño burgués. ¿Por qué no se me dio ese premio durante la guerra de Argelia? Ya tenía bastante edad para recibirlo, mientras luchaba, junto a mis compañeros intelectuales, por la independencia de Argelia, contra el colonialismo. Pienso que, a pesar de mis principios, si se me hubiera dado en aquel momento lo habría aceptado... Habría considerado oportuno aceptarlo, porque hubiera manifestado el apoyo de la opinión pública a la lucha por la independencia argelina”.

5.2. Posicionamiento político del intelectual.

Con frecuencia se ha subrayado la insistencia de Sartre en incluir la acción como elemento definidor del intelectual. Compromiso práctico que no es necesariamente el del político profesional; pero sin duda el de “situarse al lado del político”, para recordarle, aunque sea torpemente, los principios y fines que guían su acción: “El papel del intelectual, que es, por cierto, un papeo ingrato y contradictorio, consiste a la vez en integrarse completamente en la acción, si la juzga justa y verdadera, y en recordar siempre el verdadero fin de la acción, poniendo siempre de manifiesto, por la relación crítica, si los medios elegidos se orientan hacia el fin propuesto o si tienden a desviar la acción hacia otra cosa”.

El gran problema de la dimensión política del intelectual yace en la dificultad para articular la libertad individual y la colectiva. Especialmente porque Sartre

no lo pone fácil. Por un lado, pone como el problema de fondo de su tiempo el hecho de que la libertad individual sea considerada un fin en sí mismo, absoluto e insobornable; pero, por otro, no disuelve el problema banalizándolo, sino poniendo una ontología en la que la consciencia individual o subjetividad libre es un absoluto.

A partir de que el comunismo exige condiciones de abundancia, se inclina a reconocer que hay que pasar por una “fase autoritaria”, bajo el principio de “a cada cual según su trabajo”, que cree las condiciones de posibilidad de la libertad individual y en las que pueda regir como principio de justicia “a cada uno según sus necesidades”.

6. *Ontología de Sartre: su metafísica de la libertad.*

No comprenderemos bien la filosofía política de Sartre sin ahondar en su ontología, en su concepción del hombre y de la sociedad (pensada ésta como relación entre ellos). Pero su ontología es oscura, enraizada en la fenomenología y travestida en acción. En el espacio que aquí disponemos apenas podremos hacer una reconstrucción sintética de su argumentación, que nos permita un acercamiento.

En este sentido, su punto de partida es que el ser humano (el ser), es *consciencia*. La idea sartreana de consciencia es así de oscura: “*un ser para el que está en su ser la cuestión de su ser en tanto que este ser implica un ser otro que él*”. ¿Qué quiere decir esto? Nos habla, en primer lugar, de la *inesencialidad de la consciencia*. La consciencia no tiene un ser dado, no es algo acabado y fijo. Al contrario, y por ello, su ser tiene que ver con su preocupación por ser; tiene que ganarse el ser. En rigor, su ser es ese ganarse el ser, esa lucha por ser. En segundo lugar, nos habla de la *intencionalidad* intrínseca a la consciencia, como su determinación fundamental. Sartre quiere decir que el ser de la consciencia no puede pensarse aisladamente y en sí; su ser es siempre “ser-en-relación-a-otro”; su ser necesita de lo otro. No es consciencia sin ser reconocida como consciencia; por tanto, sin reconocer al otro como consciencia.

Hay mucha profundidad en la afirmación trivial de que “toda consciencia es consciencia de algo”. Este punto de partida lleva a Sartre a pensar que, si es así, toda consciencia de *algo* es simultáneamente consciencia de sí: o sea, toda consciencia, todo ser-hombre, es un ser “para el cual está en cuestión su ser en tanto que este ser implica otro ser que él”. Y ahí nos abrimos a la tragedia: si la esencia del hombre es la libertad, y su ser, la consciencia, necesita siempre de los otros para ser, resulta que ésta, la consciencia, *no tiene ser propio*, pues es “*pura mirada del ser*”, “*pura intención hacia el ser*”.

El *cogito* pre-reflexivo sólo tiene por contenido la intencionalidad. O sea, no es nada; es la nada. Y si la consciencia no tiene otro ser que la Nada, para ella existir, es decir, ser aquello para lo que se es, es ser *nada*, es *no ser*. Luego, concluye, “*existo antes de ser*”, tesis que funda su existencialismo.

Pero, claro está, siguiendo el argumento, la existencia no tiene (aún) ser; por eso puede ser y es *pura libertad sin determinación interior ni exterior* (pues el ser no puede determinar el no ser). Entonces, el sentido de nuestra existencia ¿de dónde nos viene? Y aquí Sartre recurre a la experiencia de la “*honte*” (vergüenza, mala consciencia): muestra cómo una consciencia existiendo en la modalidad de *para sí* se llena de negatividad y en la modalidad de *en sí* deviene puro objeto; mientras que el Otro, la consciencia que mira y vigila, existe como pura Nada dispensadora de ser. De ahí que la experiencia con el otro sea siempre un fracaso, pues se mueve entre dos límites; sadismo y masoquismo. Por un lado, el *sadismo*, el proyecto de una consciencia tendente a convertir lo Otro en cosa (en el límite, muerte o sufrimiento del otro, reducción del otro al propio cuerpo); por otro, el *masoquismo*, la voluntad de no tener otro ser que aquel que nos confiere el otro (en el límite, deseo de ser muerto por el otro). En ambos casos, el ser está en otro lugar que el que el hombre mira.

Y así puede concluir que el hombre es una *pasión inútil*, pasión inversa a la de Cristo, pues se sacrifica para que lo absoluto exista. El hombre aspira a un *ser en sí y para sí*, a un ser infinitamente auto transparente, infinitamente consciencia de sí, o sea, una consciencia que al fin habría encontrado su ser posibilitando lo absoluto, que habría realizado el proyecto para el hombre de

devenir Dios. Aunque, en realidad, no será nunca más que un proyecto de devenir Dios; o sea, siempre será *mero proyecto* jamás cumplido.

Esta es su tragedia, ahí se expresa su inutilidad. La consciencia no se alcanza en ninguno de sus niveles de organización: a) en su forma inmediata, pre-reflexiva, la consciencia es consciencia del ser, pero no hay ser de la consciencia, ésta no tiene ser, es pura nada; b) en su forma reflexiva, la reflexión de la consciencia capta la consciencia, pero se escapa a ella misma, es impotente para dotar de ser a la consciencia, para dotarse de ser a sí misma; c) en fin, en su relación con el otro, con las otras consciencias, se inscribe entre dos límites ya mencionados, sadismo y masoquismo, ambos insatisfactorios, límites de demarcación entre ser *pura nada frente al otro puro ser*, o a la inversa.

El resultado no puede ser sino trágico: desgracia originaria de la consciencia, con la estructura de un sacrificio inútil. Se proyecta constantemente fuera de ella misma para llegar a ser alguna cosa, que no advendrá, pues cualquier determinación, o auto-determinación, es una negación a su libertad; cualquier acto de darse el ser niega su esencia. Su inevitable lucha por su libertad hace que el hombre renuncie con su negatividad a un ser que no será jamás; no puede hacer otra cosa que tener consciencia del ser imposible de su consciencia o del otro.

7. De la ontología al compromiso político.

Claro está, esta metafísica de la libertad no es fácil de mantener sin incoherencias. Por un lado, y Sartre lo practica, tenderá a pensar la libertad siempre *en situación*. Libertad en situación, o libertad situada, implica concebir la existencia como mosaico de acontecimientos, en cada uno de los cuales el ser humano, lo humano del hombre, consiste en aportar el sentido. Es decir, la libertad consiste en dar sentido a cada situación, en lugar de aceptar la determinación. Pero, si es así, el sentido y la libertad vienen de la consciencia; la subjetividad es puesta en la base de la libertad. ¿Cómo liga con la tesis de que toda consciencia es consciencia de algo?

Es comprensible que, en este marco ontológico, Sartre destaque dos aspectos. Por un lado, Sartre tiene especial interés en las situaciones límites (angustia, horror, derrota, locura, desesperación, aberraciones sexuales, muerte...), que ponen los verdaderos retos al poder de la subjetividad. Por otro, Sartre insiste en que, por tratarse de la cuestión del sentido, y dado que el sentido de la situación cambia con la consciencia, todo se juega en la subjetividad.

Ahora bien, poner la subjetividad en la base de la acción que da el ser plantea la cuestión de articular la *arbitrariedad de la elección de sentido* (que parece intrínseca a la libertad) y la cuestión de la *asimetría entre las significaciones alternativas* (sin la cual no hay moral). Sartre se mueve en este escenario y tiende, con mayor o menor claridad y coherencia, a afirmar que sí, que hay una donación de sentido privilegiada: aquella que tiende a hacer posible la libertad. Lo cual tiene sus efectos morales (contra la *mala fe*) y políticos (por la *revolución*).

Sartre formula así una especie de imperativo categórico sartreano: “actúa de tal manera que tu acción revele lo que la hace posible”. Un imperativo que tiene tres implicaciones. Primera, el primado de la negatividad sobre el orden, en todas sus formas (primado, por tanto, de la revuelta, del oprimido, del excluido, del desviado, del marginal, del asocial.....). Segundo, primado del futuro sobre el pasado, pues el sentido del pasado lo redescubrimos nosotros al ir redefiniendo nuestro proyecto de existencia. Tercero, primado de las estructuras colectivas sobre las individuales, de las revoluciones sobre las rebeldías, alternativa a “l’homme révolté” de A. Camus.

Este es un punto importante de su política. Sartre suele oponer la “moral del aventurero”, es decir, la de quien funda órdenes que no habita, a la “moral de los grupos de combate”. Y, dentro de éstos colectivos, se opone a los que llama “grupos seriales” o “grupos serie”, a los que apone el “grupo en fusión”. En los primeros, según Sartre, la regla es la de determinación de cada uno, de cada individuo, como lo mismo que el otro. Pero, como dice Sartre, esa identificación no pasa de ser yuxtaposición de *lo otro* del otro; es decir, lo que

pueden compartir no es lo mismo de cada uno, radicalmente insustituible e incomparable, sino *lo otro* de cada uno; lo que comparten no es lo propio, sino lo común. Pueden compartir la intersubjetividad o "*subjetividad objetiva*", podríamos decir nosotros, como derechos, reglas, valores; pero no pueden compartir la "*subjetividad subjetiva*", la consciencia personal irreductible e inconmensurable. En cambio, los "grupos en fusión" determinan su identidad y la de cada uno de sus miembros de otra manera, por la *reciprocidad*. Es decir, cada individuo confronta su situación total con la del otro. La identidad no es lo común, no es la yuxtaposición de una dimensión de su subjetividad, sino la puesta en común de la acción de dar sentido a la totalidad. La identidad aquí es el *compromiso* ("*l'engagement*"). Lo que identifica a los miembros de un grupo en fusión, en particular de un partido, no es ni el programa ni los estatutos del mismo, sino la voluntad de cada uno de poner en común con los otros la transformación de la totalidad social, de aportar un nuevo sentido a la misma.

En fin, desde estas claves ontológicas se entiende mejor la figura del intelectual que propone Sartre, y con la cual se identificó, como individuo absolutamente comprometido con la posición de revuelta generada a lo largo de relevantes momentos históricos. En los años 40 adoptó una posición antinazi y radicalmente anti-colaboracionista; en los 50 se posiciona con el PCF frente a al "anti-comunismo" (encarnado en los americanos y en los enemigos de la clase obrera); en los 60, su adhesión al anti-imperialismo, como opción contra la guerra colonial en Argelia y por el Tercer Mundo; en los 70, adhesión al maoísmo, contra el PCF y a favor de los inmigrados, de los mineros del norte, de las revueltas anticapitalistas y antisindicalistas. Compromiso constante, pero con la totalidad, no con las *posiciones* por las que va pasando.

Un problema ontológico –y político- grave en el pensamiento de Sartre es el de pensar la actividad histórica, la historia como lugar de salvación y realización colectiva de la existencia, desde una metafísica de la actividad de la consciencia individual y libre. El marco teórico desde el que aborda el problema puede desglosarse en unas cuantas propuestas. En primero lugar, considera que la libre actividad del individuo es la única garantía de la experiencia histórica. Este punto es clave para garantizar que el individuo no quede disuelto

en las totalizaciones, sean el Estado o el Partido, por ejemplo. La *praxis individual es totalización*, es el ámbito de la comprensión y realización de la historia social.

En segundo lugar, en coherencia con lo anterior, elabora una teoría de la pasividad social, la teoría de la *serialidad*, en la que explica cómo los hombres son tomados en totalidades totalizadas. Este es el gran peligro de los grupos políticos seriales, que disuelven la consciencia individual –y, lo aprendió de Hegel, sólo en los individuos anida la consciencia- en la totalidad o subjetividad objetivada (estatutos, programas, voluntad determinada por lo común).

En tercer lugar, ofrece una explicación de cómo emerge una actividad colectiva libre, figura de la “reciprocidad de las consciencias”, que es el *grupo en fusión*, o grupo revolucionario insurreccional. Esta es, sin duda, una parte de su propuesta muy controvertida, tal vez la que mayor resistencia ha recibido.

En cuarto lugar, Sartre pone la lucha de clases al principio de esta historia: serialidad y pasividad del lado de los explotadores, reciprocidad y actividad en fusión del lado de la clase revolucionaria, restableciendo la actividad totalizante frente a la totalidad totalizada. Así intenta articular estas estructuras formales en un movimiento dialéctico del que surgiría un *Sujeto* de la historia, un centro, una “Ley de la Totalidad”, desplegada sobre el suelo de una multiplicidad de praxis individuales, en suma, una “*Totalización sin Totalizador*”.

No es difícil ver en este esfuerzo la búsqueda de una salida al marxismo, y una salida que corrigiera los errores de la totalización: el triunfo perverso de la pasividad en la subjetividad revolucionaria. De ahí que desentierre y excite las oposiciones: masas/organización, revolución/revuelta, historia/política. Pero todo ello desde la irrenunciable idea de la praxis individual, que queda confrontada a lo exterior inhumano, a lo exterior inerte, tanto lo inerte-natural como lo práctico-inerte. No creemos que sea una impostura decir que el problema filosófico político planteado por Sartre, problema de nada fácil solución, es ese de pensar la necesidad de la libertad de la subjetividad sin renunciar al enfoque marxiano de la historia. O, para decirlo en términos más próximos a nuestro tiempo, el problema de pensar una subjetividad que cree la

realidad sin morir cosificada en su creación. Es el problema que retoma Negri en su dialéctica entre poder constituyente/poder/constituido; es, en definitiva, el problema ontológico de Spinoza entre *natura naturans/natura naturata*. Lo que nos sigue sorprendiendo es que, siendo así, por qué se sigue sumergiendo a Sartre en el silencio.