

Atmósferas o la violencia en Sartre

JUAN IGNACIO MORERA DE GULJARRO

1. SENTIDO DE LA PERSPECTIVA

Hay palabras cuyo plural las torna en extremo elocuentes. Es el caso de «atmósferas». Su semántica exige contemplación. Cualquier intento posesivo es un acto de estéril fuerza. Atmósferas son respiraderos, ámbitos expansivos, estéticas en posición de evadir la muerte. Atmósferas son, quizá, perennes posibilidades de ser, aglomeración en un enclave de múltiples psicoductos... Desde la posibilidad imaginativa descendemos al canon de toda imaginación: el mundo real. Instalados en él, la única atmósfera singularizada reduce su plural a la más importante de las atmósferas: el hombre. Lo humano se gesta en una conjunción de respiraciones. La comunicación, el otro, la cultura, la vida misma es un juego de atmósferas. Juego dramático, e incluso trágico, en cuanto transido de violencia. En una rápida referencia a Kafka, Sartre nos boceta el encuadre:

«Esa atmósfera dolorosa y huidiza del Proceso, esa ignorancia que, sin embargo, se vive como ignorancia, esa opacidad total que no puede presentirse sino a través de una translucidez total, no es otra cosa que la descripción de nuestro ser-en-medio-del-mundo-para otro»¹.

El hombre es el punto exclusivo de atención dentro de un ámbito que combina el dinamismo de la acción y la ilimitada conciencia de la libertad. Ambito en el que la nada se muestra como el componente mismo de la realidad, mientras el ser, en cuanto existencia humana, es un continuo arrancarse de sí. El hombre es libertad, posibilidad

¹ SARTRE, J. P.: *L'être et le néant*, París, Gallimard, 1980, p. 312. En adelante se citará con las siglas E.N.

absoluta de ponerlo todo en cuestión, es decir, mantenedor de valores, «condenado» a mantenerlos, a decidir —incluso contradictoriamente— sobre ellos. Símbolos de poder y aureolas visten a la contingencia. El hombre se hace a sí mismo, se proyecta, se inventa. Detrás de las cosas no existe nada² y los mismos seres humanos pueden ser arrastrados por el torbellino de lo inconsistente.

«Éramos un montón de existentes incómodos, embarazados por nosotros mismos, no teníamos la menor razón de estar ahí, ni los unos ni los otros, cada existente, confuso, vagamente inquieto, se sentía de más en relación a los otros»³.

Un sentimiento de angustia, de náusea, de absurdo, configura de entrada la falta de esencia que «padece» el hombre, coextensiva con el carácter superfluo y absurdo del mundo. Lo peculiar del hombre es estar arrojado fuera de sí tratando de alcanzar un sentido que no se encuentra a su alcance. La propia conciencia, que es la que nos confiere el carácter personal, nos descubre a nosotros mismos como una presencia-ausente. La ausencia es un sentimiento de insatisfacción respecto a la percepción de nuestras posibilidades, que nos pone máximamente ante la apertura a los demás. Apertura existencial, proyecto íntimo, montado sobre la temporalidad como categoría mental en la que la sucesión de pasado, presente y futuro son simultáneos y omnicomprendidos. El tiempo se revela como la trayectoria del propio acto, flecha múltiple lanzada sobre el blanco de la posibilidad. Situación concreta y libertad se identifican fluyendo: en cualquier momento puede reconsiderarse la elección, rechazarse o consolidarse. He ahí la gran amenaza del instante: manifestar lo que somos bajo la posibilidad constante de dejar de serlo.

Si la libertad es la espada fulgurante del yo descargándose sobre el entorno, el otro es el escudo que contiene el golpe. El ser-para-otro es el límite de mi libertad. Una épica de miradas configura la convivencia porque toda realidad humana es deseo de ser Dios. Pasión inútil, por tanto, pero, mientras no se corona la inutilidad, *pasión*, dramática pasión.

«Ser en sí mismo otro —ideal siempre apuntado concretamente bajo la forma de ser en sí mismo *aquel otro*— es el valor primero de las relaciones con el prójimo; eso significa que mi ser-para-otro está fas-

² Los textos más expresivos sobre el sentimiento que levanta la contingencia y el absurdo se encuentran en *La nausée*. La existencia se percibe como sin razón, como algo que, en su totalidad y en sus partes o componentes, está sobrando, está de más. «... La contingence n'est pas un faux semblant, una apparence qu'on peut dissiper; c'est l'absolu, par conséquent la gratuité parfaite. Tout est gratuit, ce jardin, cette ville et moi-même. Quand il arrive qu'on s'en rende compte, ça vous tourne le coeur et tout se met à flotter...» *La nausée*, París, Gallimard, 1961, pp. 185-186.

³ *La nausée...*, p. 181.

cinado por la indicación de un ser-absoluto que sería sí-mismo en tanto que otro y otro en tanto que sí-mismo y que, dándose libremente como otro su ser-sí-mismo y como sí-mismo su ser-otro, sería el propio ser de la prueba ontológica, es decir, Dios»⁴.

El juego de individualidades, de libertades, nos abre la espita de la conflictividad y de la violencia desde el terreno paradójico de la necesidad recíproca. El sentido que el otro tiene para mí se convierte en la tremenda cuestión del sentido que yo tengo o puedo tener para el otro y para mí mismo a través del otro. Al confrontar necesidad del otro-repulsión del otro, se cae en la tentación de pensar que Sartre anda en la línea de equiparación o paridad entre «atracción» y «conflicto», pero esto no es cierto por cuanto el conflicto tiene para él una acción presidencial en la dinámica comunicativa humana. Esta acción es encarada como categoría prioritaria respecto a cualquier otro nivel interpersonal. «El conflicto nos dice— es el sentido originario del ser-para-otro»⁵. ¿Pesimismo, como muchos autores defienden, o más bien realidad constatable y descarnada, como defendería el propio Sartre? Lo único evidente es que la descriptiva fenomenológica elegida establece algo incuestionable: la situación del hombre es una situación tensa respecto del otro como hombre.

La pregunta sería ahora —en una línea de coherencia «descarnada» con los planteamientos sartreanos—, ¿hasta qué punto compensa una existencia montada sobre la rivalidad? Pero la pregunta siempre llega tarde, porque el existente ya ha llegado, ya está en «su» situación. La compensación requerida, es decir, el sentido de una tal existencia, ha sido saldada desde el mutismo. La alternativa está cumplida desde el absurdo, como diría el protagonista de *La nausée*. Sartre ha elegido ésta y no otra forma de «ver» la realidad, ha generado con su filosofía, y sobre todo con su literatura, un peculiar talante del convivir humano.

2. ONTOLOGÍA DEL CONFLICTO

Se da algo inevitable en el hombre: la coexistencia. El otro está ahí, coactúa con nosotros. No es conjeturable: sólo cabe afirmarlo⁶. Nos

⁴ E.N., pp. 414-415.

⁵ E.N., p. 413. El párrafo completo es sumamente expresivo: «Tout ce qui vaut pour moi vaut pour autrui. Pendant que je tente de me libérer de l'emprise d'autrui, autrui tente de se libérer de la mienne; pendant que je cherche à asservir autrui, autrui cherche à m'asservir. Il ne s'agit nullement ici de relations unilatérales avec un objet-en-soi, mais de rapports réciproques et mouvants. Les descriptions qui vont suivre doivent donc être envisagées dans la perspective du *conflit*. Le conflit est le sens originel de l'être-pour-autrui.»

⁶ «Si donc autrui n'est pas immédiatement présent à moi et si son existence n'est pas aussi sûre que la mienne, toute conjecture sur lui est totalement dé-

es necesario. Le somos necesarios. El *pour-soi* es *pour-autrui*⁷. A partir de este fundamento se despliega la urdimbre de las probabilidades, de las posibilidades, de las libertades, en suma, del conflicto. La dinámica de la paz invoca agriamente a la estática de la guerra. Aflora la ruina. Emerge el escorzo roto. Pero no es la gesta epopéyica el caso. Bajo ella —que siempre es eufemismo—, soterradas, dominadoras, las ventosas implacables de la violencia cotidiana extienden sus hilos entramados. En torno a la atmósfera mundanal, las atmósferas humanas se agolpan ansiosas de oxígeno. Respirar es, cuando menos, un juego dramático.

La unidad yo-otro es imposible. También lo es, a menos que hablemos metafóricamente, el solipsismo, aunque éste, desde la reflexión filosófica, siempre sea un escollo. Yo-otro es una diferenciación necesitante, una recíproca negación desde un contexto de reclamo.

«Así, originariamente, el Otro es el No-yo-no-objeto. Cualesquiera que fueran los procesos ulteriores de la dialéctica del Otro, si el Otro ha de ser ante todo el Otro, es aquel que, por principio, no puede revelarse sino en el sufrimiento mismo por el cual yo niego ser él»⁸.

El mundo es el escenario en el que nos encontramos bajo multiplicidad de posicionalidades, en cuanto que somos seres en situación. La pura percepción o captación del otro nos pone ante una dialéctica conflictiva. *La mirada* constituye la captación vívida de que existimos para los demás, pero está implicando ya, en su primer momento, objetivación. Ver significa ser visto. Objetualizar, ser objetualizado. La mirada es un destello del poder del conocimiento, pero el otro no puede ser simple objeto de conocimiento porque, incluso desde el mutismo, engloba un haz de posibilidades dialogantes. Por ello, al menos en ese sencillo nivel, el puro objeto queda superado: podremos hablar de prójimo-sujeto y de prójimo-objeto, pero sin dejar de lado la sustantividad del otro⁹. En Sartre hay, sin embargo, una constante tensión entre individualidad y colectividad, porque ambos elementos son irreconciliables. La relación humana es, por tanto, *interindividualidad*: lo social está en un segundo plano, quedando manifiesto como presencia de un otro impersonal. La aparición del otro, de su mirada, trastoca mi campo perceptivo e introduce modificaciones esenciales en sí mismo.

pourvue de sens. Mais précisément je ne conjecture pas l'existence d'autrui: je l'affirme.» E.N., 296-297.

⁷ «Ce que le *cogito* nous révèle ici, c'est simplement une nécessité de fait: il se trouve —et cela est indubitable— que notre être en liaison avec son être-pour-soi est aussi pour autrui: l'être qui se révèle à la conscience réflexive est pour-soi-pour-autrui.» E.N., 329.

⁸ E.N., 332.

«Lo primero, la *mirada del otro*, como condición necesaria de mi objetividad, es destrucción de toda objetividad para mí. La mirada del otro me alcanza a través del mundo y no es solamente transformación de mi mismo, sino metamorfosis total del *mundo*. Soy mirado en un mundo mirado»¹⁰.

Al ser mirado, mi propia alienación conlleva la alienación del mundo tal y como yo lo organizo. Todo queda en suspenso. El único sentimiento que permanece, global e impreciso, es que «estoy *en peligro*. Y este peligro no es un accidente, sino la estructura permanente de mi ser-para-otro»¹¹. El miedo, la vergüenza o el orgullo me delatan la mirada del prójimo y me devuelven a mí mismo en el extremo de esa mirada. Lo que está en la base es la constatación de mi libertad tambaleante y agredida, en cuanto objetualizada. Mi libertad no se pierde, se exterioriza, se aliena solidificando mis propias posibilidades¹². El miedo me está expresando que esas posibilidades son ambivalentes. Mirar es establecer una contienda, es decir, una medición de poderes; por eso a través de la mirada se patentiza la esclavitud. Hegel se despereza.

La interobjetividad de la relación hace que aparezcamos mutuamente como *cuerpos*. El otro forma parte de una totalidad de ser —lo intramundano— de la que yo también formo parte, por lo que hay una previa invocación desde la misma mediación del cuerpo¹³. El cuerpo del otro es percibido a partir de una situación total, en tanto que no existe diferencia entre el cuerpo del otro y el otro desde mi perspectiva. Esto no significa que se reduzca la relación fundamental a la simple exterioridad entre los cuerpos. El cuerpo del otro se me aparece como cuerpo en situación, como facticidad, a la vez que unidad sintética de una vida. Análogamente, mi cuerpo para otro es percibido por mí como algo exterior, como lo que somos: una exis-

⁹ «Ainsi c'est au Pour-soi qu'il faut demander de nous livrer le Pour-autrui, à l'immanence absolue qu'il faut demander de nous rejeter dans la transcendance absolue: au plus profond de moi-même je dois trouver non *des raisons de croire* à autrui, mais autrui lui-même comme n'étant pas moi.» E.N., 297.

¹⁰ E.N., 316.

¹¹ E.N., 314.

¹² «Ma chute originelle c'est l'existence de l'autre; et la honte est —comme la fierté— l'apprehension de moi-même comme nature, encore que cette nature même m'échappe et soit inconnaissable comme telle. Ce n'est pas, à proprement parler, que je me sente perdre ma liberté, pour devenir une *chose*, mais elle est là-bas, hors de ma liberté vécue, comme un attribut donné de cet être que je suis pour l'autre. Je saisis le regard de l'autre au sein même de mon *acte*, comme solidification et aliénation de mes propres possibilités.» E.N., 309.

¹³ «En bref, autrui peut exister pour nous sous deux formes: si je l'éprouve avec évidence, je manque à le connaître; si je le connais, si j'agis sur lui, je n'atteins que son être-objet et son existence probable au milieu du monde; aucune synthèse de ces deux formes n'est possible. Mais nous ne saurions nous arrêter ici: cet objet qu'autrui est pour moi et cet objet que je suis pour autrui, ils se manifestent *comme corps*.» E.N., 349.

tencia concreta y contingente en medio del mundo. La problemática alcanza mayor matización al ser afrontadas las relaciones concretas con los otros. A partir de nuestra facticidad, de la existencia como cuerpo en el mundo, surgen diferentes actitudes en relación a los demás cuyo sentido original es conflictivo, y manifiesto, como hemos referido, en la experiencia de la mirada¹⁴. La pugna de miradas, la tensión otro-objeto/otro-sujeto, es una corriente sin reposo, una dialéctica en continuo movimiento. Sobre un fondo de presencia originaria se destaca lo presente o lo ausente de la condición humana.

«y esta presencia originaria no puede tener sentido sino como ser-mirado o como ser que mira, es decir, según que el otro sea para mí objeto o yo mismo sea objeto-para-otro. El ser-para-otro es un hecho constante de mi realidad humana y lo capto con su necesidad de hecho en el menor pensamiento que formo sobre mí mismo»¹⁵.

Hay dos actitudes principales entre las que discurren las restantes posibilidades de relación. O se trata de que el otro quede reducido a objeto para que uno se reafirme como libertad, o la otra alternativa es la de aceptarse como objeto uno mismo y pretender captar la libertad ajena. De cualquier modo no hay salida, y una actitud lleva a la contraria; es decir, fracasa estrepitosamente. La dialéctica conflictiva se convierte en círculo vicioso. Veamos la confirmación de esto partiendo de la búsqueda del otro como sujeto que culmina en su objetualización.

1. El amor se presenta como un conjunto de proyectos que ponen a una persona en conexión directa con la libertad del otro, en tanto que el amante pretende apoderarse de la libertad del amado, apoderamiento que no anula la libertad del otro, sino que pretende poseerla como libertad. El amor es esencialmente proyecto de hacerse amar: el amante exige que el amado realice de forma reiterada una elección absoluta, por eso se presenta como objeto fascinante. Pretender poseer una libertad fijándole límites es un contrasentido, por lo que la seducción establece, como única salida posible, el fal-

¹⁴ «En un mot, ce à quoi se réfère mon appréhension d'autrui dans le monde comme étant probablement un homme, c'est à ma possibilité permanente d'être-vu-par-lui, c'est-à-dire à la possibilité permanente pour un sujet qui ma voit de se substituer à l'objet vu par moi. L'"être-vu-par-autrui" est la vérité du "voir-autrui".» E.N., p. 303. Y más adelante concretiza: «L'épreuve de ma condition d'homme, objet pour tous les autres hommes vivants, jeté dans l'arène sous des millions de regards et m'échappant à moi-même des millions de fois, je la réalise concrètement à l'occasion du surgissement d'un objet dans mon univers, si cet objet m'indique que je suis probablement objet présentement à titre de ceci différencié pour une conscience. C'est l'ensemble du phénomène que nous appelons regard.» E.N., p. 328.

¹⁵ E.N., p. 326.

seamiento del amor. En este sentido aparece el lenguaje como síntesis expresiva de intencionalidad seductora. Por el lenguaje retengo la atención del otro y pretendo seguir orientando su libertad hacia mí. La radicalización de esta actitud, a causa del fracaso que comporta, desemboca en la humillación, en la vergüenza de la condición de cosa, por lo que el amante se torna masoquista. Esta última oportunidad implica el paso de objeto fascinante y significativo a objeto cualquiera, por lo que es degradación y vicio, es decir, «amor al fracaso»¹⁶. El círculo indefinido del amor —querer que me amen/querer que el otro quiera que yo le ame— está transido de fracaso. El mismo sentido contradictorio masoquismo-libertad patentiza el fraude.

2. Una segunda actitud ante el otro, surgida quizá¹⁷ como respuesta a la trampa amorosa, es la que establece la capacidad de constituirme como mirada y de enfrentar mi libertad a la del otro. Mi subjetividad se constituye sobre el derrumbe de la ajena configurando la indiferencia. En ella me encierro en mí mismo, mirando a los otros desde el poder de la distancia solipsista, «ni imagino siquiera que puedan *mirarme*»¹⁸. Pero la insatisfacción que conlleva la misma distancia genera nuevos intentos de apropiación de la libertad ajena.

«Así, mi *ceguera* es inquietud porque se acompaña de una “mirada errante” e imperceptible que amenaza alienarme sin yo saberlo. Ese malestar debe ocasionar una nueva tentativa para apoderarme de la libertad del otro»¹⁹.

El nuevo intento de apropiación llega de la mano de la sexualidad y del deso, lo que implica la complicidad del cuerpo. El deseo nos lleva a la búsqueda de las posibilidades comunicativas ofrecidas por nuestro cuerpo. Me hago carne ante el otro para apropiarme de su carne a través de la caricia. Desear al otro es pretender reducirlo a carne, lo cual conlleva la pérdida de su trascendencia. El placer

¹⁶ «Le masochisme est donc par principe un échec. Cela n'a rien qui puisse nous étonner si nous pensons que le masochisme est un “vice” et que le vice est, par principe, l'amour de l'échec. Mais nous n'avons pas à décrire ici les structures propres du vice. Il nous suffit de signaler que le masochisme est un perpétuel effort pour anéantir la subjectivité du sujet en la faisant réassimiler par l'autre et que cet effort est accompagné de l'épuissante et délicate conscience de l'échec, au point que c'est l'échec lui-même que le sujet finit par rechercher comme son but principal.» E.N., 428-429.

¹⁷ «L'échec de la première attitude envers l'autre peut être l'occasion pour moi de prendre la seconde. Mais à vrai dire, aucune des deux n'est réellement première: chacune d'elles est une réaction fondamentale à l'être-pour-autrui comme situation originelle.» E.N., p. 429.

¹⁸ E.N., p. 430.

¹⁹ E.N., p. 432.

es la muerte del deseo, en tanto que lo sacia²⁰. El otro se me aparece como mero instrumento que utilizo y manejo. Con ello estamos a las puertas del sadismo, cuyo objetivo es la máxima manipulación del otro. La apropiación del otro se lleva a cabo mediante la violencia y el dolor e implica la complicidad de la víctima. Se trata de alcanzar, a través del cuerpo manipulado al extremo, la libertad quebrada y sometida. Esto implica una obcecación y una mayor pérdida de lo que se pretendía apropiarse, que puede conducir a la última posibilidad: la de renunciar a todo intento. Esta renuncia se entiende como supresión del otro, como supresión de su trascendencia. Es la pseudosalida del odio: un acto desesperado en el que culmina la serie anterior de fracasos. Su fin es realizar un mundo donde el otro no exista, por lo que la supresión del otro se extiende simbólicamente a la supresión de todos los otros²¹. La muerte del otro es mi propia muerte y la revelación de la ineficacia del odio. Ya no queda más que el reinicio de la serie, el juego de las variables posibles entre las dos actitudes fundamentalmente analizadas: la objetualización del prójimo o la objetualización propia.

Y al final una esperanzada nota a pie de página, una promesa incumplida:

«Estas consideraciones no excluyen la posibilidad de una moral de la liberación y de la salvación. Pero ésta debe alcanzarse al término de una conversión radical de la que no podemos hablar aquí»²².

Tremenda y aguda rueda, en suma. Vaivén bajo nubes desesperantes. Implacable «rotación de cultivos» que enfría la tierra movida y la deja estéril. El cuadro del «pintor» Sartre llevaría por título *El para-otro*, y los entendidos lo encuadrarían en el realismo artístico. Sartre no lo pintó. Sartre dibujó con palabras que el existencialismo es un humanismo. Y los que «miran» su obra ven que su humanismo es un realismo descarnado y encarnizado, basculante entre una objetualidad —masoquismo— y una subjetividad —sadismo—²³. Su obra es él mismo. Muchos serían los autores que estarían

²⁰ «Seulement le plaisir est la mort et l'échec du désir. Il est la mort du désir parce qu'il n'est pas seulement son achèvement mais son terme et sa fin.» E.N., p. 447.

²¹ «Ce que je veux atteindre symboliquement en poursuivant la mort de tel autre, c'est le principe général de l'existence d'autrui. L'autre que je hais représente en fait *les* autres. Et mon projet de le supprimer est projet de supprimer autrui général, c'est-à-dire de reconquérir ma liberté non-substantielle de pour-soi.» E.N., p. 462.

²² E.N., p. 463, nota.

²³ Para el psicoanálisis la conjunción de masoquismo y sadismo en la relación afectiva es algo sano, normal y natural, siempre que exista una combinatoria equilibrada. Sartre sale al paso de un posible reproche al respecto, argumentando que precisamente el constante oscilar entre ambos términos incide en su

de acuerdo en que manifiesta al máximo su «pasión inútil», la «infernial» percepción de sí a través del otro. Lo cierto es que su descriptiva tiene un decisivo valor filosófico, pero el sentido de la misma sólo a Sartre le es completamente válido.

3. HUMANISMO SIN PRESUPUESTOS

En el jardín de la locura plástica las estatuas se miran complacidas. Son un sin por qué gozoso revitalizándose con sus miradas marmóreas. El artista las conjuntó en el paroxismo del deleite. Son fugaz aliento de conciencia no tejida. Conectan, entre los árboles, con un aroma mixto de en-sí y para-sí. El hombre no tiene libertad para dejar de ser libre. Las estatuas no tienen libertad para ser libres. El espectador mira la obra de arte, ignorando que la mirada esculpida podría, en su deleitosa genialidad, petrificarle.

El mundo de Sartre es el mundo de los hombres, rara especie de aves atrapadas. Individualidades cuyo batir, anárquico y torpe, de alas pretende sorprender a sus congéneres, mientras les hace soñar que en la cumbre de su poder desbaratan nubes.

El conflicto, la violencia del para-otro, tiene como base el hacerse del para-sí, la libertad, la condena a la acción. Elección y conciencia son una misma cosa y revelan al hombre como proyecto fundamental. Proyecto montado en la contingencia irremediable de la situación. Libertad y situación, «libertad-en-situación»: he ahí la continuidad de las paradojas con las que venimos topando. La tesis sartreana afirma que la libertad se encuentra obstaculizada, pero no aminorada. Indudablemente, uno de los obstáculos de la situación es el otro, la amenaza que representa y las alteraciones que impone.

«Del hecho de la existencia del otro, existo en una situación que tiene un afuera, y que por este mismo hecho tiene una dimensión de alienación que no puedo quitarle en modo alguno, además de no poder actuar directamente sobre ella. Este límite a mi libertad está, como se ve, colocado por la pura y simple existencia del otro, es decir, por el hecho de que mi trascendencia existe para una trascendencia»²⁴.

De cualquier modo, el individuo posee una abrumadora responsabilidad ontológica, que se concreta en la asunción de todo acontecimiento que le sobrevenga y en la configuración de su propio ser-en-el-mundo. Venir a un mundo «de otros» implica alienación; alienación

conjunción. «C'est à cause de cette inconsistance du désir et de sa perpétuelle oscillation entre ces deux écueils que l'on a coutume d'appeler la sexualité "normale" du nom de "sadicomasochiste".» E.N., p. 455.

²⁴ E.N., p. 582.

sólo superable por la fuerza de la libertad. «Si quererse libre es elegir ser en este mundo frente a los otros, el que se quiere tal también querrá la *pasión* de su libertad»²⁵.

El proyecto fundamental —lo decíamos al principio— queda, desde la perspectiva existencial, psicoanalíticamente «descifrado» como tendencia al en-sí-para-sí, como el ideal o deseo del Hombre-Dios. Evadiéndose de la contingencia, el para-sí anhela su propio fundamento: la densidad infinita del en-sí. Las disquisiciones realizadas por el autor sobre la categoría del «tener» conducen a la misma conclusión. El tener es apropiación o posesión de los objetos, posesión que también tipifica la relación con los demás en el ansia de posesión de la libertad del otro en mí, o bien, dicho de otro modo, en que el otro sea yo sin dejar de ser el otro, que le posea como libertad. A un nivel más originario revierte a la relación del para-sí respecto del mundo, al proyecto de apropiación del en-sí del mundo. Todo esto lleva al hombre al tormento. La única evidencia de lo humano como tal es lo imperfecto y lo insuficiente, el perpetuo fracaso, la desintegración de lo ansiado.

«Todo acontece como si el mundo, el hombre y el hombre-en-el-mundo no llegaran a realizar más que un Dios fallido»²⁶.

La prometida derivación ética a partir de lo ontológico hay que rastrearla en especial en sus escritos literarios, por cuanto el autor no llegó a escribirla. En dichos escritos se manifiesta una ética radical de la situación, por la que las actividades humanas son equivalentes. Como recuerda Sartre, citando a Dostoievsky²⁷, «si Dios no existe todo está permitido» y no existen valores legitimadores. Moral, por tanto, de la situación y de la libertad, en la que ninguna normativa ajena rige. Situación y libertad «inventan» los valores. El hombre es acción y su única moral es la del compromiso libremente elegido. Moral que emana de la situación y no de la tradición ni del orden establecido, ni de instancia mesiánica alguna o similar.

En *Las mouches*, obra teatral ingenua cuyo valor reside en su mensaje filosófico, plantea el problema de la libertad y su derivación moral. Orestes representa el modelo de libertad propugnado por Sartre. Orestes realiza una elección auténtica, una decisión no mediatizada por ningún agente externo. Su intento establece como meta la liberación de todos los hombres de Argos, es decir, del mundo. La actitud moral se patentiza en Orestes a través de la angustia que le provoca la libertad, mientras Electra representa la debilidad, el

²⁵ E.N., p. 583.

²⁶ E.N., p. 687.

²⁷ SARTRE: *L'existentialisme est un humanisme*, París, Nagel, 1968, p. 36.

miedo y la mala fe. El verdadero poder lo sitúa Sartre en el hombre concreto y singular que se libera de los valores establecidos, y no en el colectivo. El destino, lo sobrenatural, pierde su eficacia ante el individuo que asume su responsabilidad, tanto más cuanto con ello se afirma y se asume a la vez esta responsabilidad ante otros y de otros. La libertad de Orestes es omnipoderosa, se yergue con toda situación: ni la prisión ni ninguna otra circunstancia puede anular su existencia.

«JUPITER: Una vez que ha estallado la libertad en el alma de un hombre, los Dioses no pueden nada contra ese hombre. Pues es un asunto de hombres, y a los otros hombres —sólo a ellos— les corresponde dejarlo correr a estrangularlo»²⁸.

La libertad como hilo conductor, como fundamento del existir humano, es el protagonista incesantemente repetido de las obras de Sartre. La última conversación que mantienen Goetz y Heinrich en *Le Diable et le Bon Dieu* es un patético canto a la soledad del hombre y a su libertad.

«A cada minuto —afirma Goetz— me preguntaba lo que podía ser yo a los ojos de Dios. Ahora sé la respuesta: nada. Dios no me ve, Dios no me oye, Dios no me conoce. ¿Ves ese vacío por encima de nuestras cabezas? Es Dios. ¿Ves esa brecha en la puerta? Es Dios. ¿Ves ese agujero en la tierra? También es Dios. El silencio es Dios. La ausencia es Dios. Dios es la soledad de los hombres. No estaba más que yo; yo sólo decidí el Mal; sólo inventé el Bien. Fui yo quien hizo trampa, quien hizo milagros, quien me acuso hoy, quien puedo absolverme; yo, el hombre...»²⁹.

Las referencias a obras y pasajes se haría interminable. Las críticas recibidas por el crudo mensaje lanzado llevan al autor a defender como humanismo la semblanza del hombre, con expresa alusión al aspecto interpersonal, que su filosofía ha realizado. Ese es el cometido de su conferencia *L'existentialisme est un humanisme*, en donde se insiste en algunos de los aspectos directrices de su pensamiento, pero desde una instancia más vulgarizadora. La esencia del existente reside, como venimos diciendo, en tener que alcanzarla desde su ser-en-situación y libre, por lo que precisamente ahí queda de manifiesto el profundo humanismo de un pensamiento existencial que, según Sartre, no se extrapola o evade hacia caminos teológicos. Su valor depende de su capacidad de elección y de la responsabilidad total de la propia existencia. La gran verdad es la subjetividad, y ésta pasa por la relación con el otro. Frente a la riva-

²⁸ SARTRE: *Huis clos, suivi de Les mouches*, París, Gallimard, 1976, p. 201.

²⁹ SARTRE: *Le Diable et le Bon Dieu*, París, Gallimard, 1951, p. 228.

lidad y al antagonismo de las descripciones precedentes, aquí hay un vago esfuerzo por salvar la solidaridad que se queda en pura inconsistencia, en algo tan obvio como el hecho de que lo humano en cuanto tal tenga un fondo común. Así, se nos dice que el propio actuar es un modo de solidaridad, que al elegirme a mí mismo estoy eligiendo al hombre, que al realizar un tipo de humanidad soy una conciencia responsable conectada con todos los hombres. El modo de ser solidarios recuerda, a pesar de la disparidad de contextos, alguna de las formulaciones del imperativo categórico kantiano: el hombre se elige a sí mismo afirma Sartre— para «crear una imagen del hombre tal como estimamos debe ser». Por esta razón no es posible hablar de materialismo, por cuanto el hombre establece un ámbito humano de valores completamente distinto del reino material. Seguimos, como se ve, montados en la lógica de lo obvio. El sentido de la angustia hay que encontrarlo en la «total y profunda responsabilidad» que implica el hecho de que el acto electivo del hombre está comprometiendo a la humanidad entera.

«En estas condiciones lo que se nos reprocha aquí no es en el fondo nuestro pesimismo, sino una dureza optimista»³⁰.

Hay tres tipos de humanismo. Uno toma al hombre como fin, como visión arquetípica e ideal a la que hay que imitar. El otro es el que, al igual que Comte, propugna rendir un culto a la humanidad. Ambos son rechazables —el segundo, por su carácter cerrado y totalitario— en favor del humanismo existencialista, que entiende al hombre en términos de proyecto, de realización propia. No existe ni trascendencia fuera del hombre, ni legislador distinto de sí mismo, ni corazón parcialista, sino apertura como presencia en un universo humano. Se toma, pues, al hombre como fin en sí, es decir, como libertad. Y esto sería incluso válido aun en el caso hipotético de que existiera Dios.

4. SOCIEDAD Y SOCIABILIDAD

El último Sartre y el joven Sartre son lo mismo. El desenvolvimiento de su pensamiento se enriquece, se perfila, profundiza, se amplía, pero permanece conexas con sus orientaciones fundamentales. Hay intensificaciones o agrandamiento de perspectiva, pero no hay reajustes, cambios de rumbo que impliquen replanteamientos sustanciales³¹. *L'être et le néant* y la *Critique de la raison dialectique*

³⁰ *L'existentialisme...*, p. 58.

³¹ Frente a autores que, como PIETRO CHIODI (*Sartre e il marxismo*, Milán, Feltrinelli, 1965), consideran que entre *L'être et le néant* y la *Critique de la raison*

tienen, como continuidad de fondo, la permanencia de los principios de la primera obra, y como variación, el paso de una teoría del individuo a una teoría de la sociedad y de la historia. La problemática del hombre en sociedad viene cuestionada desde el intento de conjunción marxismo-existencialismo. La concepción del hombre en su libertad, en su propio proyecto, se conjuga con la interpretación dialéctica de la historia.

Dado que la realidad se encuentra transida de contradicciones, deberá entrar en juego la razón dialéctica como intento clarificador, cuya finalidad reside en una inteligibilidad formal —o sea, no determinista— de los conjuntos humanos. La superación de lo contradictorio tiende hacia una síntesis totalizadora que no alcanza, que siempre es curso, es decir, historia. Se trata de una dialéctica empírica, fundada en el mismo hombre³², no en la realidad exterior o en la dogmática. El hombre, en sentido genérico, «hace» la dialéctica en lugar sólo de «sufrirla»: si bien le condiciona el mundo, lo decisivo es que lo transforma. Lo grave, como siempre, reside en la relación cultura-personalidad, o, dicho en terminología sartreana, presión social-proyecto individual.

«Pero, puesto que partimos de la *praxis* individual, habrá que seguir con cuidado los hilos de Ariadna que, en esta *praxis*, nos conducirán a las diversas formas de conjuntos humanos; habrá que buscar, en cada caso, las estructuras de estos conjuntos, su modo real de formación a partir de sus elementos, luego su acción totalizante sobre los elementos que los han formado. Pero no bastará, en ningún caso, con mostrar la generación de los conjuntos por los individuos o los unos por los otros, ni con mostrar inversamente cómo los individuos son producidos por los conjuntos que componen»³³.

La conciliación, pues, de individualidad y colectividad se alcanza poniendo al descubierto las raíces de todo el proceso histórico por medio de la *praxis*. La dialéctica de esta *praxis* revela un mundo sometido a dos tensiones: la necesidad y la escasez, verdaderas configuradoras del respirar humano. La relación de la materia con el hombre está impulsada por la necesidad, de la cual surge la *praxis*, cuya forma concreta es el trabajo. El hombre es un animal de nece-

dialectique hay rechazo total, y autores como Colette Aubry (*Sartre et la réalité humaine*, París, Seghers, 1966), que señalan una perfecta unidad, defendemos, como RAYMOND ARON (*Histoire et dialectique de la violence*, París, Gallimard, 1973), y desde puntos comunes decisivos, una evolución y un contraste entre las dos obras fundamentales de Sartre.

³² «*Toute la dialectique historique repose sur la praxis individuelle en tant que celle-ci est déjà dialectique, c'est-à-dire dans la mesure où l'action est elle-même dépassement négateur d'une contradiction, détermination d'une totalisation présente au nom d'une totalité future, travail réel et efficace de la matière.*» SARTRE: *Critique de la raison dialectique*, París, Gallimard, 1960, pp. 165-166. En adelante se citará con las siglas C.R.D.

³³ C.R.D., p. 153.

sidades que, mediante el trabajo, transforma la realidad circundante estableciendo su propio producto. Este producto se revuelve en contra del mismo hombre, formando lo que el autor llama lo «práctico-inerte»³⁴, combinado de alienación —praxis alienada— y de inercia —inercia trabajada—. En este ámbito o fase los seres humanos son hombres-cosas, colectivos o clase (no en el sentido revolucionario de Marx, sino en el de «colección» o «serie» organizada y programada). A partir de ahí, la nueva fase representa el paso de la negación a la negación de la negación, es decir, el surgimiento de una praxis distinta: la praxis del grupo, en el que los hombres se unen en un fin o proyecto común, superando el nivel de lo individual para alcanzar la posibilidad de la libre acción concertada. El grupo posee, por tanto, capacidad revolucionaria y su acción produce entidades sociales.

En el ámbito de la praxis individual estamos máximamente cercanos a las tesis de *L'être et le néant*. La intersubjetividad personal no es posible. La reificación y la violencia se adueñan de la relación humana, en este caso por causa de la escasez. Del hecho de la falta de alimentos suficientes (¿los buitres de Malthus?) se llega a que la relación primaria de los hombres —la reciprocidad— se torna antagonismo. El otro, pues, de nuevo, también desde esta perspectiva, surge como amenaza. La escasez interiorizada genera una poderosa atmósfera de violencia, que marca a la historia de un aspecto maldito e infernal. Este aspecto no tiene necesariamente que manifestarse en un uso expreso de la fuerza, está presente —en cuanto clima de violencia— en las mismas relaciones de producción establecidas sobre el temor y la mutua desconfianza. Lo decisivo reside en el hecho de que sobrevivir implica o puede implicar la supresión del otro. A través de la rareza de productos, el otro se inviste de inhumanidad³⁵: es lo extraño, un contra-hombre, un peligro constante. Desde la contingencia de la escasez se alcanza la universalidad antagonica.

³⁴ La dialéctica constituyente, captada a través de la praxis individual, tiene como límite el propio producto del hombre, con lo que deviene en antidualéctica, es decir, en su negación. «Cette antidualéctique ou dialectique contre la dialectique (dialectique de la *passivité*) doit nous révéler les *séries* comme type de rassemblement humain et l'aliénation comme relation médiée à l'autre et aux objets du travail, sur le terrain sériel et comme mode sériel de coexistence. A ce niveau, nous découvrirons une équivalence de la *praxis* aliénée et de l'inertie travaillée et nous nommerions *practico-inerte* le domaine de cette équivalence.» C.R.D., p. 154.

³⁵ «La *simple existence* de chacun est définie par la rareté comme risque constant de non-existence *pour un autre et pour tous*. Mieux encore, ce risque constant d'anéantissement de moi-même et de tous, je ne le découvre pas seulement chez *les Autres* mais *je suis moi-même* ce risque en tant qu'Autre, c'est-à-dire en tant que désigné *avec les Autres* comme excédentaire possible par la réalité matérielle de l'environnement... Ou, en d'autres mots, chacun *est* homme inhumain por tous les Autres, considère tous les Autres comme des hommes inhumains et traite réellement l'Autre avec inhumanité.» C.R.D., p. 206,

«En la pura reciprocidad, el Otro que no soy yo es también el mismo. En la reciprocidad modificada por la rareza (*rareté*), el mismo nos aparece como contra-hombre en tanto que *este mismo hombre aparece como radicalmente Otro* (es decir, portador para nosotros de una amenaza de muerte). O, si se quiere, comprendemos en general sus fines (son los nuestros), sus medios (tenemos los mismos), las estructuras dialécticas de sus actos; pero los comprendemos como si fueran los caracteres de *otra especie*, nuestra doble demoniaca. Nada, en efecto —ni las grandes fieras ni los microbios— puede ser más terrible para el hombre que una especie inteligente, carnícora, cruel, que supiera comprender y desbaratar la inteligencia humana y cuyo fin fuera precisamente la destrucción del hombre. Esta especie es evidentemente la nuestra aprehendiéndose por todo hombre en los otros en medio de la rareza. Es, en cualquier caso, cualquiera que sea la sociedad, la matriz abstracta y fundamental de todas las reificaciones de las relaciones humanas»³⁶.

La amenaza que representa el otro conlleva incluso la mayor de las violencias: la muerte. Todo este clima de antagonismo genera una ética maniquea, cuya maldad se nucleiza en torno al otro. Destruir el mal es la proclama que enciende la guerra o el conflicto entre los hombres. La acción se torna violencia como respuesta al mal y a la violencia del otro. La violencia se da siempre como una contra-violencia, se trata de suprimir la libertad extraña como fuerza enemiga. «El primer movimiento de la ética» —como lo llama Sartre— o «la moral inerte del maniqueísmo y del mal radical»³⁷ supone una situación de impotencia, una postura adoptada por la acción humana en un medio dominado por la escasez.

«Los conflictos de rareza (de la guerra de los nómadas a la huelga) oscilan perpetuamente entre dos polos: uno hace del conflicto la lucha maniquea de los hombres contra sus terribles dobles, el otro lo reduce a las proporciones humanas de un desacuerdo que se resuelve por la violencia porque las conciliaciones están agotadas o porque las mediaciones fueron abandonadas»³⁸.

Esta situación de impotencia, bajo el signo del actuar violento, no significa una estructura permanente, sino algo en movimiento dentro del ámbito de las relaciones humanas, «siempre superado y parcialmente extinguido, siempre renaciente». Esta situación emerge entre la supresión por la rareza de las reciprocidades positivas y la aparición de reciprocidades negativas y antagónicas, a través de una falsa relación de reciprocidad entendida como interioridad negada.

³⁶ C.R.D., p. 208.

³⁷ «J'entends montrer par là que la morale inerte du manichéisme et du mal radical suppose une distance subie, une impuissance vécue, une certaine façon de découvrir la rareté comme destin, bref une véritable domination de l'homme par l'environnement matériel intériorisé.» C.R.D., pp. 209-210.

³⁸ C.R.D., p. 209.

Sartre insiste en el carácter contingente de la escasez, lo cual permite salvar la posibilidad de un futuro liberado de tan negro contexto. De cualquier modo, sin embargo, la realidad sigue transida por la violencia —soterrada o expresa—: es el clima de la sociabilidad, es el paradójico pago que hay que dar para convivir.

Frente a la relación entre los individuos de un colectivo, que es serial, pasiva, masificada, el grupo activo representa una forma de comunidad social solidaria. Más precisamente, el grupo surge de la negación del colectivo. Hay identificación de las praxis individuales y paso de la impotencia, como cualificación de una conducta, al poder, de la alienación al objetivo común, de lo puramente cuantitativo e inerte a lo cualitativo y revolucionario. Originariamente el grupo es grupo de fusión, se constituye de forma espontánea en un auténtico brote de libertad. La relación con el otro tiene sentido por la común pertenencia al grupo, por la reciprocidad mediada. Sartre ejemplifica esto en los momentos previos a la toma de la Bastilla, y en la decisión final frente a la amenaza enemiga. El conglomerado de individuos se hace grupo ante la amenaza o el peligro inminente, presentándose como «lo contrario inmediato de la alteridad»³⁹. La libertad, por medio de la violencia, se alza sobre la alienación y se establece como eficacia común. El terror funciona como conjunción y respuesta colectiva. La libertad implantada de este modo, no antagoniza a los hombres, porque surge a partir de su cooperación. Pero, a partir del momento en que el grupo alcanza su fin inmediato su estabilidad se pierde o se modifica, o se disuelve de nuevo en lo colectivo, o se mantiene como grupo estableciendo estructuras organizadoras que le sean válidas.

La persistencia del grupo se logra, según Sartre, mediante un compromiso o juramento (*le serment*) que, más bien que un contrato de tipo social, es la manifestación de la voluntad de mantenerse agrupados⁴⁰. El imperativo o presión exterior se convierte, así, en impe-

³⁹ «Dès ce moment, quelque chose est donné quis n'est ni le groupe ni la série ce que Malraux a appelé, dans *L'Espoir*, l'Apocalypse c'est-à-dire la dissolution de la série dans le groupe en fusion. Et ce groupe, encore non structuré, c'est-à-dire entièrement *amorphe*, se caractérise comme le contraire immédiat de l'altérité: dans la relation sérielle, en effet, l'unité comme Raison de la série est toujours *ailleurs*; dans l'Apocalypse, bien que la sérialité demeure au moins comme processus en voie de liquidation —et bien qu'elle puisse toujours réapparaître— l'unité synthétique est toujours *ici*; ou, si l'on préfère, en chaque lieu de la ville, à chaque moment, dans chaque processus partiel, la partie se joue tout entière et le mouvement de la ville y trouve son achèvement et sa signification... Le groupe en fusion, c'est la ville.» C.R.D., p. 391.

⁴⁰ «Le serment est réciprocité médiée. Toutes les formes dérivées —par exemple, le serment juridique du témoin, le serment individuel sur la Bible, etc.— ne prennent de sens que sur la base de ce serment originel. Mais il faut se garder de le confondre avec un *contrat social*. Il ne s'agit nullement ici de chercher un fondement quelconque à telle ou telle société —entreprise dont

rativo o presión interior, la violencia externa en violencia interna. El juramento es portador de una enorme carga de violencia, hasta el punto de que libertad y terror constituyan la unidad dialéctica del grupo y de la misma fraternidad. No en vano el miedo es el origen del juramento.

«Y este miedo como libre producto del grupo y como acción correctiva de la libertad contra la disolución social, ya lo conocemos, lo hemos visto aparecer un instante durante la acción misma: es el Terror. El Terror, hemos dicho, es la violencia de la libertad común contra la necesidad en tanto que ésta no existe más que por la alienación de alguna libertad»⁴¹.

El derecho de vida y muerte sobre los miembros del grupo conforma su mismo estatuto. En una sociedad religiosa el juramento se hace, en lugar de ante el tercero, o engarce impersonal del grupo, ante la divinidad, siendo ésta «el ejecutante de las altas obras del grupo... el sustituto del verdugo»⁴². De cualquier forma, el sentido de la garantía del grupo juramentado es precisamente la violencia, el terror. Pero esta violencia, este terror, no destruye la libertad ni la reciprocidad, muy al contrario, las hace posibles en plenitud de sentido⁴³, recobra positivamente la dimensión de comunidad y el concepto de especie, es como el comienzo de la humanidad. Las relaciones entre los agrupados son ambivalentes, la convivencia y el amor se desarrollan en un contexto de fraternidad-terror, de modo similar a como lo hace el poder jurisdiccional.

«La violencia es la fuerza misma de esta reciprocidad lateral del amor... La invención del Terror como contra-violencia engendrada por el mismo grupo y aplicada por los individuos comunes en cada agente particular (en tanto que comporta en él mismo un peligro de serialidad) es, pues, la utilización de la fuerza común, hasta entonces comprometida contra el adversario, para el arreglo del grupo mismo. Y todas las conductas interiores de los individuos comunes (fraternidad,

nous verrons plus loin la parfaite absurdité— mais de montrer le passage nécessaire d'une forme immédiate, mais en danger de se dissoudre, à une autre forme du groupe, réflexive mais permanente.» C.R.D., p. 439.

⁴¹ C.R.D., p. 448.

⁴² C.R.D., p. 450.

⁴³ «En ce sens la violence est partout la Terreur comme premier statut commun. Toutefois cette Terreur, tant que les circonstances n'ont pas ébranlé l'unité, est terreur *qui unit* et non terreur qui sépare. Ces hommes, en effet, en tant qu'ils se sont constitués par serment *individus communs*, trouvent leur propre Terreur, les uns chez les autres, comme *la même*; ils vivent *ici* et *partout* leur liberté *fondée* (d'est-à-dire limitée) comme leur être-dans-le-groupe et leur être-dans-le-groupe comme *l'être* de leur liberté. En ce sens, la Terreur est leur unité première en tant qu'elle est pouvoir en chacun et en tous de la liberté sur la nécessité.» C.R.D., p. 451.

amor, amistad al igual que cólera y linchamiento) obtienen su terrible poder del Terror mismo»⁴⁴.

Es la amenaza exterior lo que da consistencia al grupo, en un primer momento. Pero, para su permanencia, necesita de una amenaza interior junto con una estructuración adecuada, requiere el desarrollo de la autoridad y del institucionalismo. El grupo es una totalidad que se destotaliza, que precisa de una organización que le defienda de caer de nuevo en lo inerte, a costa incluso de generar una inercia construida. La dinámica de los grupos se despliega dialécticamente en la historia. El sentido máximo reside en la temporalidad, pues todo se disuelve o todo se inventa en ella. La racionalidad dialéctica de la historia se combina, a nivel concreto, con la lucha para vivir que configura el campo de las relaciones humanas como permanente tensión de violencia.

«El hombre vive en un universo donde el porvenir es una cosa, donde la idea es un objeto, donde las violencias de la materia son "parteras de la Historia"»⁴⁵.

5. EL HOMBRE ENTRE EL CONFLICTO Y LA VIOLENCIA

La densidad del pensamiento de Sartre —su extraordinaria agudeza— exigiría un estudio más detenido de lo tratado, pero hemos preferido el «sobrevuelo» totalizador para esbozar, con ello, una panorámica que nos permita enjuiciar al autor desde la posible unidad de sus planteamientos. Su obra es indudablemente un esfuerzo personal, creador y comprometido, por considerar que la búsqueda del camino de cada cual pasa por los otros. El hombre —se nos dice⁴⁶—, al crear los valores está abriendo la puerta que conduce a la comunidad de los hombres. Esto, que es incuestionable, debe armonizarse —he ahí el problema— con la asfixia del conflicto y la tensión, explícita o implícita, de la violencia. La convergencia en Sartre de un plano de idealidad con otro de realidad facilita las cosas, pero no es suficiente para anular la paradoja. La teorización sobre el humanismo le hace «suavizar» el campo de su descriptiva real, precisamente porque insiste en una abstracta confianza en el proyecto o, mejor dicho, en la posibilidad de proyecto e invención de valores por parte del hombre en beneficio de lo humano.

⁴⁴ C.R.D., p. 455.

⁴⁵ C.R.D., p. 248.

⁴⁶ «Avant que vous ne viviez, la vie, elle, n'est rien, mais c'est à vous de lui donner un sens, et la valeur n'est pas autre chose que ce sens que vous choisissez. Par là vous voyez qu'il y a possibilité de créer une communauté humaine.» *L'existencialisme...*, pp. 89-90.

L'être et le néant nos muestra una unilateral preferencia por las descripciones del sentir humano desde la perspectiva del fracaso comunicativo. Es una obra que, al igual que parte de su producción literaria, no puede ser considerada sin un fuerte arraigo en un contexto histórico del que es deudora. En cambio, *Critique de la raison dialectique*, estando vinculada muy en las líneas básicas de la primera, representa un válido intento de *comprensión* de la realidad socio-política y humana. Posee, por ello, una actualidad, que consideramos en gran parte ilimitada, de la que obviamente carece *L'être et le néant*, obra esta última anclada en conceptos y presupuestos de difícil precisión, junto con un mensaje que gira en torno a un exacerbado individualismo.

El imperativo de la libertad es quien despliega el conflicto. El encuentro de dos libertades se torna, sobre todo en el Sartre de *L'être et le néant* y de la literatura, fenomenología épica, descriptiva bajo el sesgo de la contienda. Violencia y libertad son cambiantes números de un mismo dado: el problema de la alteridad. Dos libertades enfrentadas son máquinas de guerra hirientes. La coexistencia es real, pero, en el mejor de los casos, al precio de una libertad alerta y constreñida. La condena del hombre —el estar transido de libertad— le inviste de defensas, recelos y osadías. El hombre está condenado al conflicto por su naturaleza libre. La libertad emana violencia: ¡he ahí el lema de la antropología sartreana! La libertad es hiperesesia: su cabeza luce perenne el bruñido casco y los temidos ornamentos de Marte.

Pudiera ser quizá la ética, promesa incumplida por Sartre, la que nos permitiese aunar los distintos aspectos tratados por el autor a lo largo de su obra, desde la perspectiva que nos ocupa. Así, nos encontraríamos con los siguientes hechos significativos:

1. El hombre existe como libertad, siendo el proyecto su modo de realización. La moralidad surge a partir de una decisión libre, a partir de un acto intencional del individuo, en función del cual será lícito hablar de autenticidad o inautenticidad. Por otro lado, no hay una moral establecida, válida para una colectividad o una universalidad. Los valores y los actos morales —al margen de la pura coincidencia— son particulares, se generan en una situación y tienen las posibilidades y las limitaciones (autenticidad o alienación) del contexto. El hombre es, pues, constitucionalmente moral por cuanto precisa construir su propio ser mediante sus decisiones, a la vez que con ellas crea los valores. La actuación ética determina la esencia del hombre y no a la inversa⁴⁷.

⁴⁷ «L'homme se fait: il n'est pas tout fait d'abord, il se fait en choisissant sa morale, et la pression de circonstances est telle qu'il ne peut ne pas en

2. El acto moral libre redundante en favor de la libertad del hombre y en favor, por lo tanto, del mismo hombre. Pero esto se encuentra muy limitado por la misma dinámica de la relación humana: la amenaza que representa el otro, la cosificación, la escasez y el juego de necesidades, en suma, el conflicto y la violencia. Estas determinaciones elevan al máximo la dificultad de desarrollo de una moral intercomunicativa.

3. En el ámbito social la moralidad se alcanza por la línea del compromiso, en concreto del compromiso político. Sin embargo, la moral se torna violencia en un mundo dominado por la necesidad y la escasez, por lo que no podrá alcanzarse un nivel ético auténtico hasta haber superado la incapacidad desarrollada por un mundo bajo tales circunstancias.

Por consiguiente, cualquiera que sea la perspectiva elegida, ontológica o social, moralidad y libertad confluyen. Y, en tanto que el otro representa una amenaza a mi libertad, entramos en el conflicto que nos conduce a entender el ámbito social como determinante de la libertad, como constricción de la moral y como alienación o violencia permanente. El mismo grupo de fusión implica, según vimos, el resurgimiento de la libertad y de la ética frente al colectivo mediante la violencia, y perdura, si no se atomiza, en la violencia del juramento e incluso de la fraternidad, llegando a través de su institucionalización a un contexto también opresivo. Según el autor no habría en esto «circulatio», porque la dinámica de la historia es dialéctica y opera, en algún sentido, progresivamente, pero nos parece que en dicha dinámica se dan alarmantes reiteraciones aproximativas que alejan de nosotros la actitud optimista⁴⁸. En este sentido alcanzaríamos una peculiaridad importante de la filosofía de Sartre, y en parte elogiada, a saber: que no es una filosofía de soluciones, sino una descriptiva de problemas tal cual se nos muestran o los percibimos.

Junto a la confluencia moralidad-libertad existe la confluencia moralidad-violencia. En tanto que continuamente creable o recreable o inventable, la moral está próxima a la violencia y, en muchos casos, hay identificación. El ejemplo más claro y general lo tenemos en la formación de los grupos de fusión, pero el más expresivo quizá

choisir vue. Nous ne définissons l'homme que par rapport à un engagement.» *L'existencialisme...*, p. 78.

⁴⁸ Como bien comenta ARON, «la Raison dialectique est violence et la Violence Vérité du marxisme jusqu'au jour où une autre philosophie, entièrement impensable aujourd'hui, une philosophie de la liberté accomplie et non de la liberté s'accomplissant par la violence, mettra un terme au moment du marxisme, achevé et non pas seulement terminé». RAYMOND ARON: *Histoire et dialectique de la violence*, París, Gallimard, 1973, p. 215.

lo encontramos en el prefacio que Sartre escribió al libro de Frantz Fanon *Les Damnés de la Terre*⁴⁹, en donde la recomposición del indígena como hombre pasa necesariamente por su identificación con la violencia. Frente a la violencia inmoral, opresiva, se yergue la violencia ética, legítima y conformadora de humanidad, la violencia poseída de virtud catártica.

Con todo, la violencia resulta polifacética y paradójica⁵⁰. En concreto, la violencia revolucionaria posee un privilegio moral que la violencia establecida no tiene. Es como si, dado un orden consolidado, un colectivo rutinario, oprimido y alienado, la praxis revolucionaria fuera porteadora de una esperanza de humanidad. Esa —la esperanza—, es la síntesis que creemos se esconde en la reflexión realizada por Sartre sobre la violencia como partera de la historia.

⁴⁹ SARTRE: Prefacio al libro de FRANTZ FANON: *Les Damnés de la Terre*, París, Maspero, 1961. Recogido en *Situations, V. Colonialisme et néo-colonialisme*.

⁵⁰ «Toute l'ambiguïté de la violence révolutionnaire réside dans cette cascade de paradoxes à assumer: revendiquer, au nom et en vue d'une non-violence qui est elle-même affichée par l'éthique, une violence qui doit se retourner contre cette dernière vision.» PIERRE VERSTRAETEN: *Violence et éthique*, París, Gallimard, 1972, p. 399.