

Juan José Sanguinetti

Jean - Paul Sartre
CRITICA DE LA RAZON
DIALECTICA
y
CUESTION DE METODO

CRITICA FILOSOFICA
E. M. E. S. A.

Colección Crítica Filosófica

Director: Luis Clavell

Editorial Magisterio Español, S. A.

Quevedo, 1, 3 y 5, y Cervantes, 18. Madrid-14

SEGUNDA EDICION

Copyright © 1975 by Juan José Sanguinetti
y Editorial Magisterio Español, S. A.

Depósito legal: M. 31.291-1980

I.S.B.N.: 84-265-5302-8

Printed in Spain

Impreso en Lipal, S. A. Avda. Pedro Díez, 3. Madrid-19

INTRODUCCION

Las corrientes del llamado pensamiento moderno, aunque diversas y a veces opuestas entre sí, conservan un parentesco de principios. Así se explica que un autor existencialista como Jean-Paul Sartre pueda desembocar en el marxismo, sin tener para eso que abjurar de lo fundamental de su doctrina anterior. El existencialismo subraya la conciencia singular, mientras que el marxismo parece oponérsele en pro de la conciencia colectiva; pero estas diferencias aparecen como marginales —susceptibles, por tanto, de correcciones «sintéticas»— cuando existe un enlace de fondo, en los fundamentos. En la obra que comentaremos se podrá observar en concreto la afinidad entre Sartre y Marx, que ha hecho posible un tránsito tan fácil. Examinando sus razones, se podrá arrojar luz sobre la substancia de estas doctrinas.

Sartre nació en París en 1905. En 1929 recibió el diploma de filosofía en L'École Normale, y fue luego profesor de Liceo en El Havre. Entre 1933 y 1934 permanece en Berlín como pensionnaire del Instituto Francés, y toma contacto con la enseñanza de Edmund Husserl y Martin Heidegger. Fruto de ese encuentro fue el ensayo fenomenológico *L'Imagination*, publicado en París en 1936, cuyas ideas se recogen más orgánicamente en *L'Imaginaire* (1940). El intento de Sartre en esta obra es hacer ver que la «conciencia-de» alguna cosa, además de la intencionalidad descrita por Husserl, se ejerce como libertad de poner objetos bajo

el signo negativo, objetos que son «irreales» y que son un aspecto de la «nada» como obra de la libertad de la conciencia. La conciencia aniquila el mundo, y en este punto Sartre se remite al cogito de Descartes y a la duda, afirmando que el acto de dudar coincide con la intuición de la libertad, como acto que produce la aniquilación del mundo real. Sartre no dejará nunca esta noción de libertad, pese a toda su evolución posterior.

En 1939 fue llamado a filas, y al año siguiente cayó prisionero de los alemanes. Tras su liberación en marzo de 1941, fue profesor en el Lycée Condorcet, en París. Después de la guerra dirige la revista *Temps modernes*.

Su período existencialista va hasta los años cincuenta. Sartre representa el tipo de existencialismo expresamente ateo, cuyas figuras de mayor relieve son Maurice Merleau-Ponty, Albert Camus y Simone de Beauvoir. Se inspira principalmente en Heidegger, Husserl y Hegel, buscando una síntesis entre el «poner» de la intencionalidad de conciencia de Husserl, la negatividad de tradición hegeliana, y el «existente» (*Dasein*) de Heidegger, que él interpreta como la conciencia-en-el-mundo, situada, pero libre porque niega el objeto que pone al pensar. Su obra más importante de este período es *L'Être et le néant* —publicada en 1943—, en la que afirma la primacía constitutiva del Cogito. «Es este cogito el que hay que poner al día explicitando sus estructuras y determinando su alcance y sus derechos»¹. Otras obras significativas de estos años son la novela *La Náusea* (1938), las obras de teatro *Las Moscas*, *El Diablo y el buen Dios*, *Huis clos*, y el divulgado opúsculo *El existencialismo es un humanis-*

¹ «C'est ce cogito qu'il faut mettre au jour en explicitant ses structures et en déterminant sa portée et ses droits» (*L'Être et le néant*, p. 308).

mo (París, 1946), en el que responde a las acusaciones marxistas contra su doctrina de la libertad; en esta obra afirmará que «el hombre no es más que su proyecto, no existe sino en cuanto se realiza», y que «la existencia precede a la esencia», en el sentido de que la conciencia se da a sí misma el ser o la esencia. En *Materialismo y revolución* (1946) y en *Las manos sucias* (1948) todavía condenaba al comunismo. En esta última obra defiende la tesis de que todo crimen está permitido, porque es un acto de libertad; el único crimen sería el arrepentimiento, pues eso significaría traicionar la libertad. El título alude a que la suciedad de la tierra nos ensucia las manos (*les mains sales*), pero que la suciedad más sucia sería arrepentirse².

A partir de 1949 da un giro a su pensamiento filosófico-político y se hace marxista. En realidad, sigue manteniendo íntegramente su doctrina anterior, pero la amplía y completa con el materialismo dialéctico de Karl Marx, junto a la aprobación incondicional de todos los movimientos revolucionarios. Marx había escrito: «El ateísmo, como negación de esta inesencialidad (la religión) no tiene ya sentido, porque el ateísmo es una negación de Dios y por eso pone, mediante esta negación, la existencia del hombre»³. Sin duda

² La misma tesis se leía muchos años antes en *La Sagrada Familia*, de Marx: La degradación máxima —se dice allí— es el arrepentimiento, la misericordia, el perdón (todo lo que esté ligado a la idea de pecado).

³ K. Marx, *Oekonomisch-philosophische Manuskripte*, XI, ME-GA, I, 1, 3, p. 125. Marx quiere decir aquí que ya es innecesario negar a Dios, porque el acto de conciencia del hombre es su misma negación en acto. Es el paso del ateísmo negativo (que busca, por ejemplo, objeciones contra las pruebas de la existencia de Dios) al ateísmo constructivo o Humanismo. También con este significado Sartre habla de «humanismo». Para el marxismo, el ateísmo no es una conclusión, sino su mismo punto de partida, porque nace como autoafirmación del hombre. De ahí la antítesis: o Dios o el hombre. Por eso Marx ha afirmado

Sartre no estaba lejos de Marx cuando en su etapa anterior había puesto un idéntico principio: «Dostoyevski había escrito: "Si Dios no existiera, todo estaría permitido." He aquí el punto de partida del existencialismo. En efecto, todo está permitido si Dios no existe y, por consiguiente, el hombre está solo y abandonado, puesto que no encuentra ni en sí ni fuera de sí una posibilidad a que aferrarse»⁴. La doctrina de Sartre no es fruto de un pesimismo que habría nacido en medio de los sufrimientos de la guerra mundial —como a veces se tiende a creer—, puesto que ya por los años treinta estaba perfectamente formada, sino que nace de ponerse en continuidad con un ciclo de pensamiento que se remonta mucho más atrás. Sartre llegó a darse cuenta —entre los años 1949 a 1956, etapa de su progresivo acercamiento al marxismo— de que el sentido del ateísmo positivo estaba en una noción de libertad en la que el existencialismo y el marxismo coincidían perfectamente, aunque la llevaban a la práctica en dos ámbitos distintos.

Su modo de defender el comunismo a partir de entonces puede parecer sorprendente desde el punto de vista político. Sartre aprobará el más rígido stalinismo y a la vez el anarquismo a ultranza; defiende a Trotsky contra Stalin, a China contra Rusia, condena la invasión rusa de Hungría por haber sofocado un germen revolucionario y, en general, está siempre de parte del que hace la revolución. De ordinario se quiere ver en todo ello a un Sartre contradictorio, voluble, incontroladamente radical, pero es por no entender a fondo su doctrina sobre la libertad como poder cons-

que «la crítica de la religión es el fundamento de toda crítica» («Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel», en *Karl Marx Frühe Schriften*, Erster Band, Cotta-Verlag, Stuttgart, 1962, p. 488).

⁴ *L'existentialisme est un humanisme*, p. 37.

titutivo absoluto y aniquilador. De ahí que no tenga ningún problema en justificar a la vez la dictadura de Stalin —con todas sus consecuencias— y cualquier movimiento anarquista. Llegará a decir, cuando sus amigos se estaban distanciando del stalinismo, que Stalin, la clase obrera francesa y el partido comunista son partes de una unidad y quien quiera separarlos es «un cómplice de la burguesía y un anticomunista, y por tanto, un perro». Califica de parásitos a todos los industriales, campesinos y obreros que no se proclamen revolucionarios. Se opone violentamente a Kruschef, diciendo que fue una monstruosidad «presentar a las masas no preparadas los delitos de una personalidad sacra»⁵, y critica a los soviéticos —y a Camus, por defenderlos— por su tendencia a la coexistencia pacífica. En *El fantasma de Stalin* empieza a elaborar una extraña teoría sobre el culto a la personalidad, según la cual la organización social se confunde con el organismo físico-psíquico del jefe, del individuo. Se prepara así el tipo de marxismo singularista de la Crítica de la Razón Dialéctica, que va a querer ver en todo diseño revolucionario y a la vez en toda estructura de poder la libertad del individuo creador. Comentando su escrito *Los comunistas y la paz* (1955), Merleau-Ponty habla de un «ultrabolchevismo» de Sartre: en esta obra el partido comunista es magnificado de un modo casi idolátrico; si alguien está en conflicto con el Partido, históricamente se ha equivocado; el Partido tiene razón sobre cada uno y contra cada uno. En último término lo justifica como la realización práctica de la conciencia de un singular históricamente situado; la idea de una verdad del todo es una idea vaga, una idealización de nuestra perspectiva particular; no hay ningún sentido objetivo, todos son

⁵ *L'Express*, 9-XI-1956.

subjetivos, o si se quiere, lo objetivo es una cierta perspectiva o elección personal que consigue imponerse sobre las otras.

Estas ideas toman cuerpo definitivo en su obra sistemática *Crítica de la Razón Dialéctica*, publicada en París en 1960⁶, que es una larga y detallada exposición de su nueva doctrina marxista, que quiere ser crítica y no dogmática, más fiel a Marx que el marxismo oficial, el cual según Sartre ha decaído en un formalismo de escuela. Se nota en esta obra un distanciamiento de la política del Partido. Sartre pasa de los grandes movimientos comunistas de masa a los pequeños grupos de combate, que para él son los que verdaderamente proyectan y realizan la revolución. Esto justifica la simpatía que desde entonces empieza a sentir por las posiciones maoístas o, por ejemplo, su gesto de solidaridad con los miembros del grupo terrorista alemán Baader-Meinhof, con quienes recientemente se ha encontrado en la cárcel de Stuttgart, donde estaban reclusos.

En estas páginas se va a tratar en conjunto de la *Crítica de la Razón Dialéctica* y de *Cuestión de Método*, publicados por Sartre en un solo volumen y precedidos por un breve prefacio común. Se utilizará el mismo subtítulo de la obra —señalado por los títulos entrecomillados— añadiendo algunas subdivisiones más que pueden ser útiles para la claridad de la exposición.

⁶ *Critique de la Raison Dialectique*, precedida de *Question de Méthode*; tomo I: «Théorie des ensembles pratiques»; Librairie Gallimard, París, 1960, 755 pp. Promete un segundo tomo sobre la Historia, que hasta la fecha no ha sido publicado. La edición castellana es de M. Lamana, *Crítica de la Razón Dialéctica*, Ed. Losada, Buenos Aires, 1970 (en dos volúmenes). Se ha trabajado sobre el original, aunque las citas se toman de esta edición, con algunas modificaciones que hemos juzgado convenientes.

Se expondrá el pensamiento del autor siguiendo el hilo de la misma obra, con los comentarios oportunos.

Cuestión de Método es una introducción breve en la que Sartre fija sus principios básicos, su posición ante el existencialismo y el marxismo, y el modo en que va a utilizar el método dialéctico. La *Crítica de la Razón Dialéctica* tiene una introducción en la que Sartre sigue fijando sus nociones fundamentales, principalmente la dialéctica y su nuevo concepto de «anti-dialéctica». Lo más importante y revelador de esta obra se halla en esta introducción y en *Cuestión de Método*. El resto no aporta casi nada nuevo en cuanto a principios, limitándose a ser más bien una sociología dialéctica aplicada. La obra se divide en dos partes (libros I y II). En el libro I, Sartre expone su teoría sobre el hombre en relación con la materia, por medio del trabajo. Su concepto fundamental aquí es la «rareza» de materia, como motor negativo originario de la dialéctica. Termina describiendo cómo el hombre se objetiva en la materia y ésta lo transforma dándole un estatuto de clase y determinando las situaciones humanas de masa, que Sartre denomina «colectivos». En el libro II explica su teoría sobre los grupos —revolucionarios por definición— que surgiendo de la masa la instrumentalizan e institucionalizan. La praxis transformadora, que Marx veía en la clase, Sartre la ve en el grupo, aunque al final éste decae y la revolución muere en la burocracia. Esta evolución de la Historia es la marcha y desarrollo a todos los niveles de la «Razón Dialéctica», que es el actuarse de la conciencia humana, de la que Sartre quiere hacer aquí un estudio «crítico». Se podrá notar en esta obra hasta qué punto Sartre exige una radicalización extrema del marxismo.

Una última observación: la filosofía de Sartre está muy divulgada por su fácil cartel, aunque en realidad

tiene poca aceptación, porque repugna instintivamente por su misma fealdad; de ahí que con frecuencia se tienda a separarla de otras filosofías menos radicales —Heidegger, Husserl, Jaspers, o del mismo marxismo ortodoxo— como si fuera una deformación de ellas o como si Sartre no las hubiera entendido bien. Pero hay que recordar que tanto Sartre como estas doctrinas parten de los mismos principios, con la diferencia de que el existencialista francés no tiene ningún empacho en sacar todas las consecuencias y aceptarlas plenamente; nadie como él, por ejemplo, ha proclamado agresivamente su ateísmo. La obra de Jean-Paul Sartre es criticable, sin duda, pero no basta rechazarla. Hay que abandonar los principios que la han hecho posible, y no considerarla como una extraña desviación del «pensamiento moderno», cuando en realidad es uno de sus frutos más característicos. La obra de Sartre puede resultar particularmente reveladora, en este sentido, para los que han creído que de la mezcla de esos principios con la doctrina cristiana podía salir algo bueno, como fue y es todavía el intento de la teología modernista o el de la llamada teología progresista. Por las consecuencias prácticas hoy palpables, aparte del testimonio de Sartre, se comprueba que en esa mezcla había dos factores irreconciliables —o teocentrismo o antropocentrismo— y que, por tanto, uno tenía que predominar sobre el otro y al final destruirlo completamente. La voz de los existencialistas y de la fenomenología ya no se hace sentir en ninguna parte del mundo: sólo la de Sartre ha persistido en los últimos decenios, probablemente porque ha sido la que más a fondo quiso llevar su principio resolutivo. En este sentido, se puede considerar que con Sartre se concluye una etapa iniciada por Descartes.

PREFACIO DE LA OBRA DE SARTRE

tiene poca aceptación, porque repugna instintivamente por su misma fealdad; de ahí que con frecuencia se tienda a separarla de otras filosofías menos radicales —Heidegger, Husserl, Jaspers, o del mismo marxismo ortodoxo— como si fuera una deformación de ellas o como si Sartre no las hubiera entendido bien. Pero hay que recordar que tanto Sartre como estas doctrinas parten de los mismos principios, con la diferencia de que el existencialista francés no tiene ningún empacho en sacar todas las consecuencias y aceptarlas plenamente: nadie como él, por ejemplo, ha proclamado agresivamente su ateísmo. La obra de Jean-Paul Sartre es criticable, sin duda, pero no basta rechazarla. Hay que abandonar los principios que la han hecho posible, y no considerarla como una extraña desviación del «pensamiento moderno», cuando en realidad es uno de sus frutos más característicos. La obra de Sartre puede resultar particularmente reveladora, en este sentido, para los que han creído que de la mezcla de esos principios con la doctrina cristiana podía salir algo bueno, como fue y es todavía el intento de la teología modernista o el de la llamada teología progresista. Por las consecuencias prácticas hoy palpables, aparte del testimonio de Sartre, se comprueba que en esa mezcla había dos factores irreconciliables —o teocentrismo o antropocentrismo— y que, por tanto, uno tenía que predominar sobre el otro y al final destruirlo completamente. La voz de los existencialistas y de la fenomenología ya no se hace sentir en ninguna parte del mundo: sólo la de Sartre ha persistido en los últimos decenios, probablemente porque ha sido la que más a fondo quiso llevar su principio resolutivo. En este sentido, se puede considerar que con Sartre se concluye una etapa iniciada por Descartes.

PREFACIO DE LA OBRA DE SARTRE

Comienza Sartre su obra enunciando una serie de convicciones que juzga incontrovertibles. El cree que el marxismo es la filosofía insuperable de nuestro tiempo¹. La ideología existencial —y su método comprensivo— es un enclave dentro del marxismo. Los que hoy en día se oponen al marxismo se reducen a ser premarxistas, porque representan un modo de pensar propio de clases sociales en bancarrota (por ejemplo, la burguesía). Para Sartre el marxismo tiene valor por ser el pensamiento de la clase ascendente —el proletariado— que toma conciencia de sí. Es inútil que busquemos en esta obra algún intento de justificar esta afirmación: se pone como un postulado. El presupuesto antimetafísico no es original en Sartre, pero es muy claro: las ideas no expresan la realidad, sino que son manifestación de un estado interno del sujeto humano social: el ser de clase. Por tanto, la evolución de las clases es la evolución del pensamiento.

Fiel a Hegel, Sartre afirma luego lo que para él es el centro de la realidad y de todas las cosas: la Historia de la humanidad. Rechaza las verdades fragmentarias, dispersas: la Verdad tiene que ser Una,

¹ «Je considère le marxisme comme l'indépassable philosophie de notre temps» (p. 9, edic. cast., p. 10). Afirmación de la que años más tarde se retractaría pasando a un anarquismo radical (cfr. entrevista en *Nouvel Observateur*, referida por François Bejtö en *Il giornale*, 17-VIII-75).

porque lo exige el pensamiento. Pero esa Verdad total es la Historia, que él siempre escribe con mayúsculas. La Verdad es Una, pero se hace. «Si algo así como una verdad debe poder existir en la antropología, tendrá que llegar a ser, tendrá que hacer su totalización... Semejante totalización está perpetuamente en marcha como Historia y como Verdad histórica»². Reconoce que se trata de una herencia hegeliana que pasa al marxismo, y que debe recoger la «ideología» de la existencia (así denomina al existencialismo, que para Sartre ahora no merece el nombre de filosofía, porque responde a estratos sociales conservadores). La palabra «totalización» es muy utilizada en esta obra, y significa la inserción de lo parcial en lo total, de lo diverso en lo idéntico, de lo relativo en lo absoluto. Ese movimiento totalizante de los procesos históricos es la dialéctica del ser-conocer. Sartre cree firmemente que la historia *debe* tener la cerrada identidad propia del sistema racionalista más rígido: nada es casual, todo es pieza del sistema. Se trata de una divinización de la historia, del tiempo, pero no en el antiguo sentido clásico de Heráclito, sino en la línea estrictamente hegeliana, incorporando las correcciones materialistas de Marx: una historia total que hace cada hombre, según una lucha dialéctica contra la materia y contra los demás hombres.

Por tanto, como Hegel, Sartre postula la estricta identidad entre Verdad e Historia: hay *una* sola verdad, un único sentido de la historia, y no «verdades», «historias». Esta fragmentación —que Sartre llama «positivismo»— sería ininteligible: la rechaza porque no cuadra con la conciencia, que busca férreamente

² P. 10: «Si quelque chose comme une Vérité doit pouvoir exister dans l'anthropologie, elle doit être devenue, elle doit se faire totalisation (...) une telle totalisation est perpétuellement en cours comme Histoire et comme Vérité historique» (p. 10).

la unidad. De ahí que Sartre rechace la experiencia, como punto de partida del conocer o para verificar de algún modo sus afirmaciones. La simple experiencia —dice— no puede fundar más que verdades contingentes, parciales. Viéndose él mismo en continuidad con Kant, que por el mismo problema estableció la creatividad de la Razón Pura, Sartre dice que va a establecer «la validez y límites de la Razón Dialéctica», porque la Razón de Kant era la razón analítica del siglo XVIII, la cual no era más que una etapa de la Historia o de la evolución de la conciencia. Por eso rechaza también la «razón positivista de las ciencias». Se establece, pues, una creatividad o espontaneidad de la razón —principio de inmanencia que se remonta al *cogito* de Descartes— pero como creatividad histórica-dialéctica (Hegel), y materialista-social (Marx). Es inútil querer probarla, porque la experiencia no bastaría, y nada hay anterior a ella: es un primer principio que se pone solo. Por eso, Sartre no admite ninguna concesión o diálogo con nadie. Para él es un principio que no se discute. En esto Sartre no es original, pues estas bases filosóficas son el fondo común a los pensadores marxistas. La única aportación que propone es la del análisis existencial dentro del sistema marxista; como se verá más adelante, para él esto conduciría a una revalorización del singular: la instancia principal del existencialismo.

Por «Razón» entiende una determinada «relación u ordenación en el ser y en el conocer»³, que no es más que la relación móvil de la historia totalizante. A lo largo de la exposición se irá entendiendo mejor este postulado.

³ Cfr. p. 10; edic. fr., p. 10.

Concluye su prefacio —exposición sintética de sus principios— afirmando que cree en una Verdad del hombre, que consiste en tomarlo como «totalidad sintética de referencias a la totalidad en curso»⁴, lo que equivale a verlo como un nudo de relaciones, por las que cada singular sería una cierta totalidad parcial, que se hace total al encuadrarse en la «totalidad en curso», es decir, en la Historia-Verdad. Así todo conocimiento parcial se reduce a la totalidad.

Este prefacio es de por sí una de las más claras profesiones de ateísmo en la línea de Marx. Sartre recoge el «postulado de la identidad» por el que se quiere ver en algo del universo creado o en todo su conjunto una autoafirmación, una posición de independencia o suficiencia de sí. Para Sartre, en el mundo no puede haber «verdades», «historias», sino que debe darse *la Verdad*, que es toda la Historia. Se rechaza así la multiplicidad, la composición, o se busca remitirlas a una Totalidad y Unidad puestas en la Historia.

Las consecuencias de esta posición son tremendas, pues así se justifican todos los crímenes: ya no hay ni bien ni mal. Pero eso no le lleva a Sartre al indiferentismo o al escepticismo: el bien es la corriente actual del pensamiento, el crimen sería ponerse al margen de ella, y lo bueno es comprometerse a fondo con esa filosofía del momento, aunque sepamos que pasará. Así el individuo puede «totalizar». Hay, pues, como una «idolatría» por el momento histórico, por la clase social dominante, que lleva a rendirle homenaje y servicio, antítesis del afán de un cristiano por adorar y servir sólo a Dios y no a las cosas creadas. Sartre desconoce que todas las creaturas son entes por participación, y que siendo parcialmente no encuentran

su fin y el sentido de su vida sino en el Ser subsistente, que es Dios, el único Todo por esencia, pues el conjunto del universo es también un todo por participación. Sartre desconoce que toda verdad sobre las criaturas es verdad por participación y que se fundamenta en la Verdad por esencia que es Dios. En su sistema el individuo se hace parte de un todo que en realidad ni siquiera *es*, porque la historia no existe, no es subsistente, de modo que la persona singular no queda fundamentada, sino destruida en el pasar de una historia que lo destruye todo.

⁴ Cfr. p. 10; edic. fr., p. 10.

CUESTION DE METODO

I

«MARXISMO Y EXISTENCIALISMO»

1. EL CAMINO HACIA MARX

Sartre ofrece una rápida visión de conjunto de la historia de la filosofía, que va a terminar con su adhesión incondicional a Marx. No existe «la» filosofía sino «las filosofías»: cada una vive un cierto tiempo y es expresión del movimiento social de una época. La historia es lucha de clases: unas clases emergen desde abajo, y las clases anteriores se deterioran. Cuando la clase ascendente toma conciencia de sí, hace su filosofía, y ésta forma el Saber de una época. Y así, toda filosofía es práctica, incluso la más especulativa. Jamás hay contemplación, es decir, tener noticia de algo tal como es: conocer es *praxis*, indica una conducta del sujeto, a la vez que es instrumento de esa conducta. Las filosofías nacen de la *praxis*, y la esclarecen, y luego se impregnan en la masa humana, como instrumento de emancipación ante la clase opresora. Notemos que el historicismo de Sartre no le lleva tanto a un conformismo con el «orden establecido» —como era el historicismo del conservador Hegel—, sino más bien, aunque parezca paradójico, a un conformismo

con los revolucionarios del momento. Para Sartre el hombre debería fijarse en la clase en estado de fermento revolucionario, y adherirse a su filosofía, como él ha hecho con el marxismo.

Todo empieza con Descartes. Descartes formula la razón analítica, idea que sirvió para la emancipación religiosa y que pasó al «tercer estado» —la burguesía— preparando su ascensión en la Revolución Francesa.

Sartre menciona, en síntesis, tres momentos importantes de la filosofía, naturalmente encadenados: 1) Descartes y Locke; 2) Kant y Hegel; 3) Marx. Para él son necesariamente el horizonte de la cultura (podríamos añadir que, efectivamente, son el horizonte de cierta cultura anticristiana, que llevaba desde el principio el germen del ateísmo, y que en Marx ya ha tomado cuerpo y consistencia definitiva).

Hegel representa una etapa especial. Para Sartre, Hegel ha alcanzado la mayor totalización filosófica: en él ya todo es Saber, todo es parte del Sistema. La tragedia personal es absorbida por el Sistema, mediatizada, en un pasaje al Absoluto, el «único verdadero concreto»; lo individual es una abstracción. Las vidas y muertes personales son simples momentos que se superan. Lo que triunfa es la Autoconciencia, y nosotros, seres particulares, no tenemos más remedio que integrarnos en la totalización suprema: el individuo queda perdido en el Saber, se exterioriza completamente. Estas son las tesis fundamentales de Hegel, que Sartre va a asumir personalmente, aunque viéndolas no en un plano ideal, sino material.

Contra Hegel se levantaron Kierkegaard y Marx. Para Sartre, Kierkegaard no es un verdadero filósofo, sino un cristiano que se quiso oponer al intelectualismo hegeliano. Su idea fundamental es que el existente singular no es asimilable a un Sistema, que lo real

escapa al Saber. Según Sartre, aunque Kierkegaard tiene de positivo el haber reivindicado al individuo, cayó en el irracionalismo al no saber conectarlo con un Saber sistemático. Es decir, Sartre opta por Hegel contra Kierkegaard; aunque conserva de Kierkegaard un mayor aprecio por el individuo, lo toma como *cogito* singular, bajo el principio de inmanencia; le ataca diciendo que en el fondo busca defender la religión. Es un conservador, un subjetivista religioso, un romántico cristiano, un pequeño burgués puritano y mixtificado. Habría que preguntarse seriamente, dice Sartre con ironía, si Kierkegaard no introducía a sus lectores en las profundidades de la subjetividad con el sólo fin de hacerles descubrir la desgracia del hombre sin Dios. Lo único que Sartre dice aceptar de Kierkegaard es su noción de «existencia», que recogieron los existencialistas ateos posteriores. Pero esa «existencia» ya no tiene nada que ver con la «interioridad» de Kierkegaard —interioridad del sujeto que se sitúa delante de Dios—, sino que Sartre la traduce por el «trabajo». En realidad, esto equivale a afirmar que Sartre opta por Hegel con la corrección de Marx, no la de Kierkegaard: es decir, se recoge el principio de la acción humana creadora, pero como acción sobre la materia y no como producción del concepto. En el vocabulario de Sartre, «existencia» equivale a «trabajo» en el sentido de Marx⁵.

De ahí que Sartre vea con desdén a los demás existencialistas. Para él, esta corriente ha sido una ideología inútil, que no sobrevivió. Reprueba que se hayan opuesto al marxismo, defendiendo su situación de pequeños burgueses. Se refiere concretamente a Jaspers y Heidegger, que aunque ya no hablan de Dios

⁵ Se trata, pues, de una asimilación de la existencia al principio de inmanencia.

ni de la religión, de algún modo quieren resucitar lo trascendente.

Jaspers, dice Sartre, sigue con el tema de la trascendencia, pero ya fuera del cuadro de la religión revelada en que se movía Kierkegaard. Su subjetividad es algo más formal, una trascendencia ausente, que se presiente, que se descubre en los fracasos humanos. El éxito es malo, porque adhiere al hombre a las cosas (ya Kierkegaard decía —explica Sartre— que toda victoria es sospechosa, porque impide al hombre volver sobre sí, adhiriéndolo a cosas exteriores). Jaspers cometió el error de oponerse a Marx, de rechazar el Saber sistemático y la misma noción de *praxis*. Es expresión de una cierta burguesía alemana aristocrática. Representa una regresión en la historia y carece de interés como filósofo.

El único existencialismo válido sería, por tanto, el del que, situándose al margen de Marx, no fue contrario al marxismo: es el de Sartre. Explica aquí cómo llegó personalmente al marxismo. Leyó a Marx a los veinticinco años, pero esa lectura no le cambió; cuando esa filosofía se lee, comenta, no goza de privilegio a los ojos de un intelectual. Lo que le cambió fue ver la realidad histórica arrolladora del marxismo, cosa que desconcertaba a los intelectuales de su tiempo. Y así su paso al marxismo está motivado por ese «conformismo» con la revolución del momento. La justificación de esta conducta la tenemos —si cabe hablar de «justificación»— en que la filosofía es expresión del pensamiento de una clase social emergente, y él se adhiere al marxismo a título de esta convicción, que es ya radicalmente marxista.

El movimiento existencialista queda, pues, reducido a una ideología burguesa que no fue capaz de llegar al Saber sistemático. «Propongo que a estos hombres *relativos* les llamemos ideólogos. Y ya que tengo que

hablar del existencialismo, habrá de comprenderse que para mí sea una *ideología*; es un sistema parasitario que vive al margen del Saber»⁶.

2. PURIFICACION DEL MARXISMO

Se sitúa así Sartre dentro de la corriente marxista. En realidad, más que de «conversión», habría que hablar de simple tránsito de una forma de pensamiento a otra no tan ajena en su fondo. Las consecuencias políticas de este tránsito, aunque aparentemente se notan más, no son tan relevantes desde el punto de vista filosófico. Si Sartre es capaz de conducir toda su doctrina existencial —de la que no abjura, aunque la completa— al marxismo, es porque esa misma doctrina se prestaba a ello. Hay que recordar que la teoría sartriana de *El Ser y la Nada* tiene una fuerte inspiración en Descartes y Hegel. En esa doctrina hay una primacía radical de la conciencia, en choque con la cosa (que corresponde a la dualidad cartesiana de *res cogitans* y *res extensa*), y una dialéctica hegeliana asimilada de un modo personal, negativizante o pesimista. Por tanto, Sartre no pasa al marxismo por el simple hecho de verlo triunfar políticamente, sino porque tiene ya un bagaje de ideas muy afín a él. El existencialismo, el marxismo y las filosofías analíticas del neopositivismo —las tres corrientes que después de Hegel han predominado, aunque ahora el existencialismo parece estar en el ocaso— tienen un matiz cartesiano, y sus principales variaciones obedecen

⁶ «Ces hommes *relatifs*, je propose de les nommer des idéologues. Et, puisque je dois parler de l'existentialisme, on comprendra que je le tiennne pour une *idéologie*: c'est une système parasitaire qui vit en marge du Savoir» (p. 17) (en este y en otros casos los subrayados son del mismo Sartre).

a su modo más o menos directo de depender de Kant o de Hegel. La obra de Sartre, aunque no sea original, representa un esfuerzo de síntesis en este cuadro que hoy ofrece la filosofía del *Cogito*. Se podría decir que la orientación de fondo de esta síntesis la proporciona el marxismo; Sartre toma el análisis existencial más bien como método auxiliar, y ya veremos que así intenta integrar también el método estructuralista y el psicoanálisis. Sería ingenuo pensar que se trata de una asimilación forzada de corrientes. La filosofía del *Cogito* tiene una sola idea de fondo, y unos desarrollos múltiples, y el momento actual parecería ser el de una reconstitución de toda esta multiplicidad, por encima de polémicas parciales.

Una vez asumido el pensamiento marxista, Sartre advierte que no se trata de un marxismo dogmático o de escuela, como el de los rusos. Levanta contra ellos una acusación de idealismo: subordinan lo real a sus ideas fijas, utilizan «entidades eternas» como «imperialista», «reaccionario», etc.; han degenerado en una escolástica que se quiere imponer con una violencia «ideísta», que liquida lo particular, no lo analiza (por ejemplo, los hechos de Hungría). De acuerdo con Lukács, llama a este marxismo «idealismo voluntarista». Sartre dice que la suya es una posición «realista», pero parece que cae en contradicción, porque comete el mismo error que recrimina a los «dogmáticos»: cuando él ve a la filosofía como expresión de un estado social, también está simplificando los hechos y haciéndoles violencia. Sartre se queja de que para los rusos, «si la experiencia no verifica lo previsto, tanto peor para la experiencia». Pero él también ha dicho que la experiencia no es capaz de fundar nada y que para interpretar la realidad total es preciso no partir de ella, sino de una posición *a priori*. Los análisis históricos que va a ha-

cer en esta obra son un ejemplo notable de violencia a los hechos.

Así se entiende que a continuación pase a criticar al marxismo, que para él debería purificarse de un dogmatismo que nace de no prestar suficiente atención a la teoría del conocimiento. Lenin y el mismo Marx habrían descuidado este aspecto.

Dice Sartre que los marxistas de escuela simplifican a Marx, lo utilizan de modo abstracto, careciendo de un método crítico. Sartre se propone hacer un marxismo aún más inmanentista, o si se quiere, más fiel a la verdadera instancia de Marx, para quien el trabajo humano es creador de la naturaleza y del hombre, que a su vez lo realiza «para contemplarse a sí mismo en un mundo que él ha creado»⁷.

3. MAYOR FIDELIDAD A LA CONCIENCIA DIALECTICA

Explica Sartre que si el Marxismo oficial se queda en racionalismo rígido es porque olvida su inspiración hegeliana y la verdadera ortodoxia del mismo Marx. Hay dos principios que deben rechazarse: 1) admitir una Conciencia que afirma la racionalidad del mundo desde fuera (dogmatismo); 2) creer que los individuos son pasivos frente a ella, o que su conciencia particular sería un mero reflejo de aquella Conciencia suprema. En ambos casos, la conciencia se está poniendo fuera de la cosa, y esto es premarxismo. «Estas dos concepciones del conocimiento (el dogmatismo y el conocimiento doblete) son, tanto la una como la otra, *premarxistas*»⁸.

⁷ Cita de Marx en la p. 22. Edic. fr., p. 20.

⁸ P. 36, nota 1: «Ces deux conceptions de la connaissance (le dogmatisme et la connaissance-doublet) sont l'une et l'autre *pré-marxistes*» (p. 30, nota 1).

Notemos que tanto la concepción dogmática que Sartre combate como la que propone están dentro del principio filosófico que pone el pensamiento como acto supremo organizador de las cosas. Se trata sólo de dos etapas: la analítico-racionalista (Descartes, Kant, Wolff, etc.) y la dialéctica de Hegel y Marx. Por eso no debe desorientar el uso equívoco de la palabra «realismo». Sartre dice que quiere una dialéctica «realista», por oposición al «idealismo» ruso, en el mismo sentido que Hegel y Marx (pese a sus diferencias) se enfrentan con el racionalismo que hasta entonces dominaba en Europa, y cuyo representante más sistemático había sido Wolff⁹.

Afirma Sartre, con un recurso a la ciencia un tanto pueril: «La única teoría del conocimiento que puede ser válida hoy en día es la que se funda sobre esta verdad de la microfísica: el experimentador forma parte del sistema experimental (...). La teoría del conocimiento sigue siendo, por el contrario, el punto débil del marxismo»¹⁰. Este principio Sartre lo explica en términos de filosofía existencial: no hay conciencia y mundo separados, sino conciencia-en-el-mundo, en el sentido activo de que la conciencia hace u organiza el mundo, pero también es hecha u organizada por el mundo, no ya como Kant lo entendería —simple rea-

lización estructural—, sino según la dialéctica hegeliana. Y así el Sartre de la *Crítica de la Razón Dialéctica* recoge el de *El Ser y la Nada*. El pensar se pierde en la cosa, y luego se recupera. La conciencia es un momento, la fase de interiorización de la pura exterioridad. El punto de partida de Sartre quiere ser, pues, la «conciencia del objeto», en terminología del método fenomenológico (alusión a la «intencionalidad» de los fenómenos de la conciencia).

Más adelante quedará mejor precisado que en realidad se trata de «conciencia del objeto sensible», conciencia de materia, sensible, y así se tiene la corrección de Marx a Hegel. En este sentido, la posición de Sartre es llanamente materialista, como la del marxismo: «Para ser aún más precisos, nos adherimos sin reservas a esta fórmula de *El Capital*, por la cual Marx define su 'materialismo': 'El modo de producción de la vida material domina en general el desarrollo de la vida social, política e intelectual'»¹¹.

4. DIALECTICA ENTRE CONCIENCIA Y OBJETO

Los marxistas no habrían sido suficientemente fieles a las instancias dialécticas de Marx; volviendo a un «ideísmo» monótono, pero Sartre tampoco recibe a Marx sin añadiduras, sino que más bien lo vuelve al hegelianismo, aunque conservando el materialismo. Se trata de incorporar en el marxismo la teoría del conocimiento según la cual conciencia y cosa pasan la una a la otra completamente, alienándose, en una

⁹ El uso del término «realista» suele ser bastante equívoco en los autores immanentistas, porque cuando ellos quieren decir que tienen razón, dicen que su posición es «realista». Pero eso es apelar fraudulentamente a la honda persuasión metafísica espontánea de que hay una «realidad en sí», cuando sus principios lo impiden. Se trata de un realismo muy *sui generis* y, desde luego, no del realismo fundado en el ser de los entes.

¹⁰ P. 35, nota 1: «La seule théorie de la connaissance qui puisse être aujourd'hui valable, c'est celle qui se fonde sur cette vérité de la microphysique: l'expérimentateur fait partie du système expérimental (...). La théorie de la connaissance, au contraire, reste le point faible du marxisme» (p. 30, nota 1).

¹¹ P. 36: «Pour être encore plus précis, nous adhérons sans réserves à cette formule du *Capital*, par laquelle Marx entend définir son 'matérialisme': 'Le mode de production de la vie matérielle domine en général le développement de la vie sociale, politique et intellectuelle'» (p. 31).

constante reciprocidad que es el mismo avanzar de la Historia.

La dialéctica es materialista: el pensamiento está todo determinado por la cosa material: «Se trata de una dialéctica *materialista*. Entendemos con estas palabras —colocándonos según un punto de vista estrictamente epistemológico— que el pensamiento tiene que descubrir su propia necesidad en su objeto material, descubriendo en él, *en tanto que él mismo es un ser material*, la necesidad de su objeto»¹².

El objeto es llamado «ser» por Sartre. La relación entre conciencia y ser es dialéctica. He aquí una formulación muy clara del principio radical que anima esta obra: «Se hace que *el conocer* se desvanezca si se intenta reducirlo a una modalidad de ser entre otras (...). El ser es la negación del conocer, y el conocer toma su ser de la negación del ser»¹³. Entre ser y conocer media, por tanto, la nada, la negación recíproca del uno por el otro: «Ni el conocimiento ni la verdad pueden ser una relación negativa del ser con el ser, sino todo lo contrario, una relación negativa y mediada por la nada»¹⁴.

Existen, por tanto, como dos grandes bloques, de los cuales cada uno es la negación o disolución del otro: Conciencia y Ser (sensible). La conciencia no

¹² P. 168: «Il s'agit d'une dialectique *matérialiste*. Par là, nous entendons —en nous plaçant du strict point de vue épistémologique— que la pensée doit découvrir sa propre nécessité dans son objet matériel, tout en découvrant en elle, *en tant qu'elle est elle-même un être matériel*, la nécessité de son objet» (p. 131).

¹³ P. 167: «On fait évanouir le connaître si on tente de le réduire à une modalité de l'être parmi d'autres (...). L'être est négation du connaître et le connaître tire son être de la négation de l'être» (p. 131).

¹⁴ P. 226: «La connaissance ni la vérité ne peuvent être un rapport positif de l'être à l'être mais, tout au contraire, un rapport négatif et médié par un néant» (p. 176).

se limita a cambiar el objeto, sino que lo niega totalmente, haciendo que el objeto deje de ser tal, para hacerse conciencia. Y a la vez, la conciencia, que no es nada en sí, deja de ser conciencia para hacerse objeto. Negado enteramente por el otro, cada polo de esta dualidad termina alienado en el otro que lo ha absorbido.

Adoptando esta concepción dialéctica, Sartre recupera el concepto hegeliano de alienación, siendo ésta otra de las correcciones que quiere hacer al marxismo, y en este caso al mismo Marx (para Marx la alienación es un mecanismo falso, como una enfermedad de la objetivación; aquí, en cambio, es una pieza esencial y necesaria de la ley dialéctica).

Nos encontramos con el mismo dualismo de *El Ser y la Nada*, como Sartre hace notar¹⁵, aunque cambien el vocabulario y algunas determinaciones. El «Para-sí» de esta obra corresponde a la conciencia, a la libertad, a la *praxis*, y el «En-sí», al ser, al objeto, a la cosa o materia. También en aquella obra se verifica esta anulación recíproca: el pensar es en sí un nada-de-ser, cuya única realidad es el objeto-otro (en el ejemplo de Sartre: el lápiz que llena la nada de mi conciencia); y a la vez, el objeto no es nada en sí, porque fuera de la conciencia que lo piensa desaparece: el ser es ser-de-conciencia.

Estamos en presencia de una dualidad de origen cartesiano (pensamiento y cosa), y que nace precisamente cuando se establece que el *cogito* es la posición de la cosa, del *sum*. Esta dualidad recorre todo el arco del pensamiento post-cartesiano: se puede observar en Spinoza, en Kant, en Hegel —Espíritu y naturaleza—, y en la fenomenología de Husserl; no es extraño que sea ésta la clave en la que se interpreta

¹⁵ Cfr. p. 366; ed. fr., p. 286.

la «intencionalidad» de los fenómenos de la conciencia, que Franz Brentano descubre en Aristóteles, y que funda el tipo de análisis fenomenológico que Sartre utiliza; el remontarse a Aristóteles se hace interpretando de modo inmanentista su doctrina del conocimiento, en particular la de inteligencia como pura potencia antes de conocer en acto —*tabula rasa*—, y la de la identificación en acto entre cognoscente y conocido, gracias a la cual la inteligencia es informada por lo conocido; pero en Aristóteles el conocimiento no es dialéctico, pues es explicado a la luz del ser, del acto y la potencia.

Esta dualidad es, en última instancia, identidad dialéctica. La recíproca transmutación destructora de conocer y ser, los hace una misma cosa. Hay una sola dialéctica, no dos. «Afirmamos juntamente que el proceso de conocimiento es de orden dialéctico, que el movimiento del objeto (sea el que sea) es *él mismo* dialéctico, y que estas dos dialécticas son sólo una»¹⁶.

Este esquema sartriano será repetido y aplicado con una exasperante rigidez a los análisis de casos concretos, con ejemplos que va a desarrollar ampliamente en su obra —por eso resulta tan voluminosa— como, *verbi gratia*, la descripción del trabajo en las fábricas, su estudio de Flaubert, del oro español en la época de los Austrias, etc.

¹⁶ P. 152: «Nous affirmons tout ensemble que le processus de la connaissance est d'ordre dialectique, que le mouvement de l'objet (quel qu'il soit) est *lui-même* dialectique, et que ces deux dialectiques n'en font qu'une» (p. 119).

II

«EL PROBLEMA DE LAS MEDIACIONES Y DE LAS DISCIPLINAS AUXILIARES»

En este apartado Sartre expone mejor su modo de aceptar el marxismo. Asume afirmaciones de Marx, Engels, etc., pero como «principios directivos», y no como verdades dogmáticas. El se propone en esta obra no exponer nuevos principios, sino explicar mejor las condiciones concretas de su aplicación, hacer análisis dialécticos evitando las simplificaciones o univocismos de los marxistas de hoy.

Los marxistas rígidos tienen *a priori* una serie de ideas, y son incapaces de comprender lo que vaya en contra de ellas. Sartre les critica no por esas ideas mismas, sino porque las aplican a los casos concretos saltándose los detalles, las partes pequeñas o medias, simplificándolo todo de modo unívoco. Sartre quiere ser más «realista» —ya hemos aclarado el sentido de este término en él—; por ejemplo, él acepta, como buen marxista, que la Revolución Francesa tiene motivos exclusivamente económicos, pero añade la corrección de que *no directamente*. No se puede ver en cualquier idea, sin mayor análisis, intereses de clase. Sartre se propone, pues, hacer una *reductio* de todo

a los principios de Marx, pero sin saltarse los pasos necesarios. Hay que integrar las partes en el todo (entiéndase: ver la historia bajo las ideas marxistas), pero «conservando la autonomía relativa de las partes», no suprimiéndolas. Se trata, en cierto modo, de la instancia existencialista por lo individual, aunque lo que prevalece es el Sistema racional de la historia.

Pensar, dice Sartre, es totalizar. Es decir, reducir lo parcial a lo total, lo particular a lo universal, que es la *Ratio* suprema, el supremo principio de la Conciencia de cosa. Pero Hegel dejaba subsistir al particular, en cuanto particular superado. Y también Marx afinaba en sus análisis, pasando de lo abstracto (lo individual) a lo concreto (lo universal). El singular, como tal, no tiene salvación; sobre esto no hay que hacerse ilusiones: Sartre es fiel al Saber sistemático hegeliano. El quiere ver cómo la *Ratio* se realiza a todos los niveles, grandes y pequeños, primeros, intermedios y últimos, operante en todos los casos concretos. Hay que ver, dice Sartre, cómo se aplica esto en las obras literarias, en los sucesos y movimientos históricos, etc.: traza todo un «programa de estudios» de esta filosofía de la inmanencia. El método de estudio consiste en ver los casos concretos como particulares relacionados donde se vive en concreto lo universal, pero verlo *a posteriori*, fenomenológicamente. Para ello hay que encontrar toda una jerarquía de mediaciones entre el singular y el universal (entre el individuo y la Historia o la Dialéctica total). El marxismo dogmático, insiste Sartre, se ha saltado el problema de las mediaciones, limitándose a liquidar lo particular. Con esas mediaciones se realizaría la vida, la persona, los hechos, partiendo siempre de las contradicciones más generales, de las fuerzas y relaciones de

la producción. No existe el azar: el particular sale del universal, pero según escalas de mediaciones.

Una de ellas es, por ejemplo, la familia, mediadora entre las clases y el individuo, y dentro de la familia, la situación de la infancia. La «interpretación» del singular consistiría, para Sartre, en ver cómo el niño recibe las contradicciones de su clase. Para eso se puede incorporar el método psicoanalítico, que se hace así una disciplina auxiliar para interpretar la dialéctica en el seno de la familia y, en particular, de las relaciones del niño con los demás miembros familiares. Se podría estudiar con el instrumento del psicoanálisis cómo el hombre ya está alienado desde niño, porque nace en una sociedad basada en la explotación, y cómo pasa así la corriente dialéctica desde la exterioridad social hasta la interioridad infantil, de acuerdo con los dos polos dialécticos de interioridad-exterioridad que se autotransmutan. Indudablemente esto es descender al detalle y no quedarse en la afirmación genérica de que el hombre o la sociedad son dialécticos, pero es manifiesto que aquí Sartre no hace más que aplicar un esquema completamente gratuito, que distorsiona la realidad, y que lleva a no ver en las familias o en la vida del niño más que ecos de la lucha de clases.

A continuación Sartre afirma que el marxismo debería incorporar también, como «disciplina auxiliar», la sociología. Primero hace una crítica a los sociólogos actuales, que todavía no han asumido la dialéctica. De ordinario estos sociólogos han recibido de la teoría de la *Gestalt* el principio de «totalidad». Para Sartre su error es pretender analizar el todo totalizante desde afuera (crítica así la psicología sociológica de Lewin y Kardiner). Como el experimentador es

parte del sistema experimental, el sociólogo es dialécticamente conciencia activa, praxis¹⁷.

Este es el «programa» de Sartre, un proyecto enciclopédico, de unificación de todo el saber alrededor del materialismo dialéctico, para dar una interpretación «total» de la historia. El mismo dice que no quiere inventar ya nuevos métodos, sino desarrollar mejor el método dialéctico, para que no se quede en el puro esqueleto. La psicología y la sociología occidental, fuera del marxismo, se quedan al margen del Saber total. Pero el marxismo, a su vez, debe integrar estas disciplinas.

El hecho de que Sartre acuda al auxilio de ciencias auxiliares como son la psicología analítica y la sociología o antropología estructural, no es casual. Así como en Marx todo se desprende de la conciencia sensible del género humano en sus relaciones de producción —de ahí la supremacía de la Economía, como saber total—, en Freud todo procede del impulso de la libido, según un mecanismo de sublimación, represión, etcétera, análogo a las alienaciones que en Marx explican la religión, la filosofía, etc. No resulta forzado,

¹⁷ Esta es la posición de Sartre ante el estructuralismo, del cual recibe una considerable influencia, añadiéndole la dialéctica. «In "Questioni di Metodo" la soggiacente polemica con Lévi-Strauss è frequente, radicale, anche se prende come falso scopo la psicosociologia strutturale di Kurt Lewin, anche se si ferma a rilevare i nessi e le opposizioni fra la ragione analitica e positivista e la ragione dialettica. La psico-sociologia e l'antropologia strutturale, egli sostiene, cade in un feticismo della totalizzazione e, invece di vedere in essa il movimento ideale della storia, la ipostatizza e la realizza in totalità già fatte, in sintesi di esteriorità, a cui il sociologo rimane esterno. Il sociologo strutturalista sopprime o maschera l'attività progettante dell'uomo, i fini che egli realizza nel corso dell'azione con determinati mezzi e, pur rimanendo nell'atteggiamento positivo, vuol conservare i benefici della teologia» (Mazzeti, R., *Il feticismo di Marx*, Roma, 1972, pp. 94-95).

por tanto, coger esos mecanismos psicológicos, pero aplicados no ya a la libido, sino a las necesidades de clase, y así, la vida del niño no es más que un eco o reproducción de los conflictos de clases. Lo que de común tienen el psicoanálisis, y en general el psicologismo, con Marx y con el pensamiento cartesiano, es ese hacer derivar todas las cosas de la conciencia humana. Algo parecido ocurre con el estructuralismo, como método de interpretación sociológica.

Los sociólogos contemporáneos, para Sartre, se encuadrarían todavía dentro de la «razón analítica»: antes, por su positivismo o empirismo, en la línea del empirismo clásico del siglo XVIII (atomismo sociológico); ahora, porque «superan» el empirismo burdo a base de «poner» principios hipotéticos generales, «esquemas interpretativos» apriorísticos, gracias a los cuales pueden encuadrar los hechos sociales en categorías de totalidad. Es ésta la solución unívoca de las actuales metodologías científicas inspiradas en la filosofía analítica o en el neopositivismo.

Por otra parte, las actuales orientaciones de la sociología tienden a explicar las diversas manifestaciones humanas, culturales, individuales, jurídicas, etcétera, como un resultado de las formas de organización social, es decir, de la conciencia social del hombre. Esto hace a muchas sociologías más cercanas al marxismo que las tendencias psicologistas, porque el mismo marxismo es una forma de sociologismo. Así se explica que, aunque Sartre quiera utilizar aquellas dos disciplinas auxiliares, de hecho lo operante en su obra sea la sociología; ya se ha visto que él considera a la filosofía, por ejemplo, como la expresión de una situación de clase. El mismo Marx, al reducir el individuo a su ser de *clase*, al elevar la clase a estatuto primario del hombre (el hombre no es, lo hace su clase), es radicalmente sociologista.

Debe quedar claro, con todo, que aquí no se trata simplemente de tomar una ciencia particular y ampliarla desmesuradamente, para interpretarlo todo con sus métodos, sino de aplicar el principio de la espontaneidad creadora de la conciencia a un cierto aspecto del hombre, y esta aplicación hace que las filosofías del *cogito* se hayan visto obligadas a declinar en ciencias particulares del hombre (historia, economía, psicología, sociología, análisis lingüístico, biología humana). Por eso estas ciencias —sean prácticas, como la economía, o especulativas, como la psicología, que se supone debería decirnos qué *es* el hombre— se toman sólo operativamente, es decir, como un acto de conciencia que sirve para «proyectar» una acción futura y así producir un «cambio» en el hombre o en la sociedad. En el neopositivismo cientista ese proyecto suele ser la tecnificación, el programa económico, los planes de desarrollo industrial, etc. En el marxismo, como asume la dialéctica, el proyecto es necesariamente *revolucionario* (destruir el estado presente de las cosas, no reformarlo). Este último es más radical, pero tanto uno como otro identifican conocimiento y *praxis* (piénsese, por ejemplo, en Dewey). En los dos ya no hay ser, sino acción humana. Las ideas del hombre son proyectos de acción, hipótesis que sirven para transformar la naturaleza y la sociedad. El mito del «cambio social» de la moderna sociología la emparenta con el marxismo, aunque se diferencia de él por no aceptar la revolución como modo de cambiar la sociedad.

III

«EL METODO PROGRESIVO-REGRESIVO»

La *Cuestión de Método* y la *Crítica de la Razón Dialéctica* son una obra de síntesis, un programa de unificación de las corrientes dispares de la filosofía moderna, bajo la fuente secreta del principio de conciencia, y según la declinación que toma en el materialismo dialéctico. Ahora Sartre se propone tomar el análisis fenomenológico-existencial —cuya característica es la conciencia singular caída en el mundo, en su actuarse proyectante, en pura historicidad— y aplicarlo al materialismo dialéctico.

Los individuos son hechos por la historia, y la historia es hecha por los individuos (autoproducción del hombre). El individuo hace la historia por medio del *proyecto* (en el sentido que tiene este término en el existencialismo, y que no es más que la versión historicista-fenomenológica del principio de conciencia singular, productora de la realidad). Por medio del proyecto, captamos todo el mundo que nos rodea —cosas y personas— como un campo estable que vamos a *superar*. El proyecto es nuestro modo de estructurar el ser, nuestras ideas, actitudes, modos de ser y de pensar: es la praxis individual, formulada por la con-

ciencia, que va a *negar* el *ser* que nos rodea e incluso el *ser* que somos nosotros mismos. El proyecto del singular se enfrenta, pues, ante todo lo «objetivo», como subjetividad negadora, y ante la «esencia» (lo dado, lo establecido, lo que hay ahora) como la «existencia» o praxis realizadora, que por ser dialéctica es necesariamente revolucionaria. El individuo se sitúa ante todo lo que es —Ser, Esencia, lo superable, etc.— como ante el medio y objeto de su proyecto. Por el proyecto, va a superar todo lo anterior —el pasado: la esencia como pasado superable— en pro de una nueva Esencia futura, una nueva objetivación en la que ese proyecto va a terminar fosilizándose. Esa nueva esencia luego se hace vieja, porque será superada por otro proyecto, y así sucesivamente. Este método se llama «progresivo-regresivo» porque todo se estudia históricamente, desde la vieja objetivación hasta la nueva.

Como vemos, se trata del principio de inmanencia, en su versión hegelianizante-historicista, pero dando una importancia mayor al singular. No hay una Conciencia suprema o Idea, sino un juego de conciencias. No es un historicismo vulgar, porque es dialéctico y porque tiene en la base el principio de la conciencia. La subjetividad que proyecta elige una «posibilidad» —pues está condicionada por su objeto, el mundo—, y se lanza hacia ella, determinando así la vida o vocación de una persona. El «mundo», lo objetivo, es lo que ofrece el «campo de posibilidades», y la conciencia «elige» uno para cambiar el mundo. El proyecto, por tanto, es «trascendencia» (en sentido horizontal, intramundano), que se actúa por la «elección», «decisión», «libertad», etc., hacia la posibilidad en la que el sujeto se «objetiva» o «aliena». Así está hecho ya el ensamblaje entre existencialismo y método dialéctico. Se puede ver cómo Sartre ha «asi-

milado» las principales categorías de Kierkegaard, como la libertad, la decisión, etc., que éste había puesto de relieve para oponerse a la disolución operada por el sistema hegeliano. Pero en Kierkegaard la elección era entre Dios o el mundo, era precisamente el punto en que el tiempo entraba en contacto con la Eternidad, y nos permitía trascender la horizontalidad inconcluyente del tiempo. El existencialismo agnóstico ha tomado estas categorías en una versión mundana, volviendo a Hegel.

El proyecto es alienación. La alienación consiste en que «algo se pierde para que otro exista». El sujeto se pierde para que exista el objeto, el pensamiento se cosifica, el sujeto al final queda «fuera de sí», perdido en «lo otro». Esa objetivación es el nuevo ser que queda como resultado de nuestra acción (un nuevo estado de cosas, externo o interno; las modificaciones que hemos producido en la sociedad, etc.): ese ser de conciencia se adhiere a nuevas personas que nacen así con un «ser» que les viene dado (así como nuestra acción ha partido a su vez de una objetivación que nos vino dada, por ejemplo, por la educación recibida de nuestros padres, por la sociedad, etc.). Las nuevas subjetividades, por su parte, tendrán que superar todo eso con sus nuevos proyectos, y así hay todo un proceso en espiral que no es más que la autoproducción del hombre por el hombre, la historia. La única «verdad» de lo subjetivo es hacerse objeto: cada uno de nosotros existe para objetivarse, alienarse y morir, destruyéndose a sí mismo. La historia es perpetua alienación. «El hombre se define, pues, por su proyecto (...). Perpetua producción de sí mismo por el trabajo y la praxis»¹⁸. Como estamos

¹⁸ P. 119: «Donc l'homme se définit par son projet (...) perpétuelle production de soi-même par le travail et la praxis» (p. 95).

en un materialismo, evidentemente el proyecto *deberá* entenderse a partir de necesidades materiales (Sartre pone como ejemplo: tengo calor), y todo se reducirá a esto como a su *prius*.

IV

CONCLUSION

En la conclusión de *Cuestión de método*, Sartre vuelve a recoger los elementos fundamentales de su marxismo, repitiendo las mismas ideas, explicadas ahora en otro orden. El hombre no es más que *praxis*: ésta es la verdad central de la antropología que Sartre quiere ofrecernos. Según la terminología de Heidegger (aunque sin mencionarlo), el hombre es un ser que se pregunta o cuestiona por su propio ser. Pero Sartre quiere evitar que interpretemos esta afirmación en un sentido normal, contemplativo (preguntar *qué son* las cosas). Preguntar, dice, es una determinación de la praxis. No hay nunca respuestas especulativas, pues jamás se dará una situación contemplativa (en todo caso, se da como momento abstracto o detenido del proceso de la praxis).

Para Sartre este principio es esencial al marxismo. «Por lo demás, el conocimiento mismo es forzosamente práctico: cambia lo conocido. No en el sentido del racionalismo clásico, sino como la experiencia, en microfísica, transforma necesariamente su objeto»¹⁹.

¹⁹ P. 131: «Au reste la connaissance même est forcément pratique: elle change le connu. Non pas au sens du rationalisme

Una vez más menciona el ejemplo de la microfísica, sin ninguna aclaración. Quizá Sartre piensa haber «probado» su principio de inmanencia con sólo aludir a la microfísica. Pero el recurso parece un poco artificial. Habría que ver qué valor epistemológico tiene ese principio microfísico, y —en cualquier caso— mantenerlo en su ámbito propio, sin universalizar indebidamente lo particular. Sartre no hace más comentarios. Resulta algo gratuito basar todo un principio filosófico tan radical en un ejemplo físico citado sólo a nivel divulgativo, y dándole un alcance gnoseológico universal²⁰. Más adelante vuelve a unirlo al tema exis-

classique, mais comme l'expérience, en microphysique, transforme nécessairement son objet» (p. 104).

²⁰ Si el hecho del que se toma ocasión para formular ese principio fuese exacto, de ningún modo afectaría al realismo del conocimiento sensible, porque se trata de una modificación mínima, microscópica, que sólo significa una limitación sensorial, el hecho de que no podamos medir con exactitud total ciertos datos sensibles mínimos. Esto no tiene nada de extraño, pues las potencias sensitivas del alma no dan a conocer todo lo sensible, sino que incluso dentro de su propio objeto sólo tienen alcance dentro de un margen extensivo e intensivo limitado por lo alto y por lo bajo (para la vista, por ejemplo, la intensidad y la frecuencia de la luz). La potencia sensitiva está proporcionada para recibir los estímulos sensibles por medio de su órgano material sólo en ciertas cantidades, debido a que se trata de potencias de conocimiento no espirituales, dependientes de la materia en su mismo actuar. Por encima de esas potencias contamos con la inteligencia, que por su espiritualidad no capta sólo ciertas regiones corpóreas, o ciertos ángulos accidentales restringidos de las sustancias, sino que capta todos los cuerpos y más ampliamente todo ente, aunque no con una intelección perfecta o exhaustiva; gracias a la inteligencia, podemos darnos cuenta incluso de las limitaciones de los sentidos, sabiendo así qué conocemos y qué no conocemos. Por otra parte, el hecho de que la experimentación microfísica produzca modificaciones no significa que cuando nos informa nos engañe: tal experiencia nos da noticia de lo que es en ese momento, aunque antes haya sufrido un cambio a causa de la aparición

tencialista del «cuestionar», explicando que de este modo el que pregunta está implicado en lo preguntado, no puede verlo como es, o preguntar cómo es, «desde fuera». Los marxistas no deberían olvidar esta radicalidad del principio de conciencia, si quieren ser fieles a Marx. «Es en el *interior* del movimiento del pensamiento marxista donde descubrimos un fallo, en la medida en que, a pesar de él mismo, el marxismo tiende a eliminar al interrogador de su investigación y a hacer de lo interrogado el objeto de un Saber absoluto»²¹. Tengamos en cuenta que no es ésta una acusación de realismo, sino simplemente de racionalismo sin dialéctica, es decir, de colocarse en la fase de la razón analítica previa a la época hegeliana. Comprobamos esto porque Sartre no les recrimina a los marxistas conocer poco la realidad de las cosas, sino actuar con ideas fijas e inflexibles. Pero tampoco quiere Sartre corregir esa deformación a base de examinar la realidad en sí misma, fiándose menos de sus propias ideas, sino que él quiere recordar que las ideas cambian las cosas, y que por tanto ellas también deben cambiar. Como vemos, se trata siempre de in-

física del instrumento de medida. Tal cambio previo se debe a que la sensación es un acto que se ejerce por medio de un órgano material, no un acto completamente inmaterial como el entender. También los sentidos *inferiores* modifican algo lo que captan, pues, es indudable, por ejemplo, que al sentir un objeto frío en la piel el calor de nuestro cuerpo calienta algo ese objeto. Pero la sensación como tal es verdadera, si el órgano funciona bien. Estas limitaciones de los sentidos inferiores quedan superadas por los otros sentidos y, en definitiva, por la inteligencia, que se actúa sin acciones ni pasiones físicas por ser potencia espiritual.

²¹ P. 136: «C'est à l'intérieur du mouvement de pensée marxiste que nous découvrons une faille, dans la mesure où, en dépit de lui-même, le marxisme tend à éliminer le questionneur et à faire du questionné l'objet d'un Savoir absolu» (p. 107).

troducir con mayor firmeza en el principio de conciencia el aspecto de historicidad y dialéctica, que fue precisamente lo que hizo Hegel al recibir la herencia cuyo origen estaba en el *Cogito* cartesiano.

Esta crítica del conocimiento le permite a continuación decir a Sartre que, si bien quiere darnos una Antropología, hablarnos del «ser de la realidad humana», la primera verdad de esa Antropología es que no existe una especie humana, una naturaleza humana, lo que ha sido uno de los puntos clave del existencialismo. Este principio para Sartre no viene de la experiencia —el empirismo es mudo— ni de las ciencias humanas —que no interrogan sobre el hombre, sino que lo presuponen—, sino del existencialismo. La realidad humana es *puro hacerse*, pero *hacerse en relación con lo otro de sí* (proyecto), un conjunto de relaciones-alienaciones, de continuos enlaces dialécticos. El proyecto nace de «necesidades materiales» (más adelante veremos que esta idea tiene mucha importancia en Sartre): es más *necesidad* o *pasión* que energía activa; la conciencia singular no se pone como simple afirmación positiva, sino que más bien nace como reacción ante una situación de indigencia material (el ejemplo del calor, del frío, del hambre, que nos obliga a movernos, a reaccionar; nuestro proyecto, siendo algo activo, nace de una pasión; siendo libre, nace de una necesidad). Ese proyecto se enfrenta contra todo lo otro, hombres y cosas, en situación de lucha o negación. El hombre «se define a la vez por sus necesidades, por las condiciones materiales de su trabajo, es decir, por su lucha contra las cosas y contra los hombres»²².

²² Pp. 22-23: «Cet homme qui se définit à la fois par ses besoins, par les conditions matérielles de son travail, c'est-à-dire de sa lutte contre les choses et contre les hommes» (p. 21).

Siendo proyecto, el individuo, con todo el valor que el existencialismo quiera darle, es una pieza dentro de la sociedad, un momento del proceso sustancial: es una reducción de la persona a sus vinculaciones sociales y a la historia, perdiendo toda noción de sustancia y de verdadera personalidad. Las personas «se definen completamente por la sociedad a la que pertenecen y por el movimiento histórico en ellas entrado»²³.

Pero se trata siempre de relaciones sociales materiales, pues es la conciencia sensible la que opera, no la Conciencia hegeliana. «Aceptaremos la idea de que el hombre es un ser material entre otros, y que como tal no goza de un estatuto privilegiado»²⁴. La primacía del pensamiento sigue en pie, desde Descartes, pero con la «declinación» materialista, pues «el pensamiento (...) él mismo es un ser material»²⁵. «No hay espíritus. Como tampoco hay almas. Eso es cosa sabida»²⁶. Paradójicamente, Sartre llega a afirmar que el marxismo es la única antropología «completa» por tomar al hombre como corpóreo, por ser la doctrina «que toma al hombre en su totalidad, es decir, a partir de la materialidad de su condición. Nadie puede proponer

²³ P. 168: «(...) se définissent tout entières par la société à laquelle elles appartiennent et par le mouvement historique qui les entraîne» (p. 131).

²⁴ P. 166: «Nous accepterons l'idée que l'homme est un être matériel parmi d'autres et qu'il ne jouit pas en tant que tel d'un statut privilégié» (p. 129).

²⁵ P. 168: «La pensée (...) est elle-même un être matériel» (página 131).

²⁶ Vol. II, p. 198: «Il n'y a pas d'esprits. Pas plus qu'il n'y a d'âmes. Cela, nous le savons déjà» (p. 527).

otro punto de partida porque sería ofrecer *otro hombre* como objeto de su estudio»²⁷.

El estilo de estas líneas —llenas de afirmaciones tan rotundas como gratuitas— y en general de toda esta obra, se debe a que Sartre no intenta hacernos descubrir algo para que lo contemplemos, sino manifestarnos su pensamiento, sus ideas. En esta introducción ha fijado así su posición frente al pensamiento marxista. El marxismo, termina diciendo, debe integrar al «hombre existencial», pero no oponiendo el individuo al Sistema, como hizo Kierkegaard (eso sería irracionalismo), sino viendo en cada singular irrepetible, en sus aventuras, la realización del Saber sistemático. He aquí el *leit-motiv* de los análisis que Sartre va a emprender en la *Crítica de la Razón Dialéctica*.

De ahí que afirme que él está en profundo acuerdo con la filosofía marxista, pero manteniendo provisionalmente la autonomía de la ideología existencial. Es una solución de síntesis.

El relieve que se concede al individuo es, con todo, parcial, porque la última palabra —y la primera— la tiene la Historia Total. Mantener el individuo para Sartre significa sólo mantener el «detalle pequeño», para no suprimir lo parcial. Pero sigue en pie el principio hegeliano de que el individuo es lo abstracto, mientras que sólo la Historia es lo concreto. «Para nosotros la verdad deviene, ha devenido y devendrá. Es una totalización que se totaliza sin cesar; los hechos particulares no significan nada, no son ni verdaderos ni falsos en tanto que no se remitan, por la mediación de las diferentes totalidades parciales, a la tota-

lización en curso»²⁸. «Lo concreto verdadero (que) sólo puede ser histórico»²⁹.

En la metafísica del ser —diametralmente opuesta a la metafísica de la conciencia, o mejor dicho, a la antropología de la conciencia— el devenir se apoya en la sustancia, en el ente, que tiene *ser* por participación, en composición con una forma sustancial que en el ente material a su vez entra en composición con la materia. De este modo, todas las acciones, relaciones, la historia, la sociedad, etc., se reducen al *ente singular*, y a su vez, este singular, como no es su ser sino que lo tiene por participación, remite a un fundamento primero y último que es Dios, el *Esse Subsistens*. En Sartre, en cambio, el singular es conciencia individual que queda destruida en el intento de fundarla o reducirla al principio de totalidad, que es la Historia, la cual viene así a ocupar el lugar de Dios: el hombre, en su pura afirmación de sí mismo, en un ateísmo radical, tomado no como individuo, sino como Historia general de la humanidad volcada en materia. Algo es verdadero o inteligible sólo en cuanto lo vemos en su referencia a la Historia. Este principio es lo que Sartre llama «Razón Dialéctica» o «totalización en curso».

²⁸ P. 34: «Pour nous la vérité devient, elle *est* et *sera* devenue. C'est une totalisation qui se totalise sans cesse; les faits particuliers ne signifient rien, ne sont ni vrais ni faux tant qu'ils ne sont rapportés par la médiation de différentes totalités partielles à la totalisation en cours» (p. 30).

²⁹ Vol. II, p. 342: «Le véritable concret ne peut être qu'historique» (p. 637).

²⁷ P. 136: «(...) qui prenne l'homme dans sa totalité, c'est-à-dire à partir de la matérialité de sa condition. Nul ne peut lui proposer un autre point de départ car ce serait lui offrir un *autre homme* comme objet de son étude» (p. 107).

**CRITICA
DE LA RAZON DIALECTICA**

INTRODUCCION

A) «DIALECTICA DOGMATICA Y DIALECTICA CRITICA»

La introducción a la *Crítica de la Razón Dialéctica* es el sitio de esta obra donde Sartre explica con más claridad sus principios. El resto será su aplicación, o el desarrollo del «sistema», así como en *Cuestión de método* aclara cómo asume el marxismo, es decir, cómo se sitúa para él el existencialismo dentro del marxismo, integrando la psicología, la sociología y el estructuralismo.

En este primer apartado, Sartre trata del principio dialéctico, principio radical, primero y último inquestionable, originario, inderivable de nada, centro y raíz del Sistema. Todo lo dicho anteriormente, comienza diciendo Sartre, reposa sobre una convicción: la de la verdad del materialismo histórico y dialéctico. Es la convicción de que la contradicción es el motor de la historia, de que la negación de la negación es una afirmación, de que la historia se actúa de totalización en totalización. Los empiristas sólo creen en la coyuntura de sucesos, no quieren el «monismo» histórico. Sartre dice que él no quiere un monismo apriorístico y simple, pero sí cree en un «monis-

mo racional» (el de la Razón dialéctica). Reconoce que la experiencia jamás podrá demostrar eso en lo que él *crea* profundamente, es decir, en «la dialéctica como método universal y como ley universal de la antropología»¹. Lo único que Sartre va a intentar es un tipo especial de fundamentación *a priori*. Después de hacerlo, desarrollará la idea de que el materialismo dialéctico es una ley de la conciencia sensible, no de la naturaleza.

1. INTENTO DE FUNDAMENTACION

El principio del materialismo dialéctico, dice Sartre, es indemostrable. Todo se va a fundamentar en él, pero este principio como tal no tiene otro fundamento fuera de sí mismo. «Este pensamiento totalizador ha fundado todo, excepto su propia existencia»². También la física, dice Sartre, opera con principios que no prueba, cuando supone, por ejemplo, que lo real se comporta racionalmente³. Se le podría decir a Sartre que la física no prueba los principios metafísicos que utiliza, y que se salen fuera de su ámbito —como son los principios del ente—, pero sí prueba inductivamente —no *a priori*— los principios físicos

¹ Cfr. p. 148; edic. fr., p. 118.

² P. 151: «Cette pensée totalisante a tout fondé, sauf sa propre existence» (p. 118).

³ El ejemplo es sintomático, porque la verdadera ciencia —no la epistemología dominada por ciertas interpretaciones— no «supone» sus principios, en el sentido moderno de suposición, sino que los descubre. Además, la ciencia no parte de que lo real actúa racionalmente, sino que los científicos han de discutir racionalmente para acomodarse al *ser de los entes*, y llegar así a la verdad, que sigue al ser. Las cosas obran porque son entes, y en la medida en que son: su obrar nace de su ser.

propios. En cuanto a la metafísica, no prueba los primeros principios del ente porque *son evidentes*, verdades inmediatas que la inteligencia percibe directamente al conocer que las cosas son, en la experiencia de las cosas sensibles. Pero Sartre desconoce este camino. El quiere que aceptemos sin demostración un principio, como el dialéctico, que desde luego no es evidente.

Siendo indemostrable con argumentos, Sartre reconoce que tampoco la experiencia lo prueba. Con todo, *para él* tiene una evidencia total, aclarando que «un saber de esta amplitud no es más que un sueño filosófico si no se descubre ante nuestros ojos con todos los caracteres de la evidencia apodictica. Lo que significa que no bastan los éxitos prácticos: aun cuando las afirmaciones del dialéctico fuesen indefinidamente confirmadas por los resultados de su investigación, esta confirmación permanente no permitiría salir de la contingencia empírica»⁴. En realidad, este texto está ya *suponiendo* que al menos la dialéctica se comprobaría en experiencias particulares, aunque esas experiencias, se dice luego, no son suficientes para establecer un principio universal. A Sartre parece preocuparle más el problema del salto de lo particular a lo universal que el de la realidad de la experiencia dialéctica, y dado su nominalismo gnoseológico, va a justificar ese salto al modo de Kant, es decir, poniendo *a priori* una condición explicativa de

⁴ P. 153: «Un savoir de cette ampleur n'est qu'un rêve philosophique s'il ne se découvre à nous avec tous les caractères de l'évidence apodictique. Cela signifie que les réussites pratiques ne suffisent pas: quand même les affirmations du dialecticien seraient indéfiniment confirmées par les résultats de la recherche, cette confirmation permanente ne permettrait pas de sortir de la contingence empirique» (p. 120).

la experiencia, descubierta en la experiencia, aunque no por la experiencia⁵.

Pero el planteamiento de Kant y el de Sartre no pueden verse como paralelos, como Sartre intenta hacernos creer. Kant no es capaz de explicar cómo percibimos en la experiencia de las cosas sensibles verdades universales como la causalidad, la permanencia de la sustancia, etc., y por eso las pone como categorías *a priori* de la mente humana, actuándose siempre sobre una experiencia sensible y no fuera de ella o en vacío. Lo que hace Kant es poner el principio de conciencia sobre el objeto sensible: el pensamiento humano organiza o *hace* el objeto sensible (es «trabajo», en el sentido immanentista de la palabra). El planteamiento de Sartre repite el esquema, indudablemente, sólo que ya en otra etapa de la trayectoria del principio de conciencia: Sartre sostiene un apriorismo historicista; no es ya el *a priori* de la «Razón Pura», sino de la «Razón dialéctica», que no se limitaría a estructurar objetos estables, sino que haría pasar de objeto en objeto: es una razón en devenir, es decir, que crea destruyendo y destruye creando⁶. Pero no pueden parangonarse, decíamos, porque el principio dialéctico no se verifica realmente en ninguna experiencia particular del ente. No es una verdad de las cosas que luego Sartre querría elevar a categoría *a priori*, como pretendió hacer Kant con las verdades de la causalidad, de la sustancia, etc., o con los juicios físicos y matemáticos. Sartre se plantea

cómo es legítimo afirmar su total universalidad, suponiendo que se nos ofrece en las experiencias *dialécticas* (que son dialécticas porque ya se están interpretando según el principio que se trata de probar). No es evidente en ningún modo que el principio motor de la vida humana o social sea la negación, la contradicción; en realidad lo que mueve es el *bien*, un aspecto del ente. Sartre querría hacernos ver que así como Kant postula sus categorías para justificar los juicios necesarios y universales de la física y de la matemática, así él postula la dialéctica para justificar los juicios necesarios y universales de la Historia, pero el parangón no existe porque en la historia no se observan juicios necesarios y universales ni realizaciones dialécticas.

En otras palabras, Sartre da por supuesto que la experiencia histórica singular manifiesta la dialéctica, y añade que, de todas maneras, para elevar la dialéctica a principio primero de la filosofía no hay más remedio que postularla *a priori*. No se puede probar, pero no importa, dice, porque la dialéctica se probaría a sí misma, en las experiencias «dialécticas». El movimiento se demuestra andando, y así también la dialéctica, dice Sartre. Pero el salto parece indebido, porque el movimiento es evidente, no así la dialéctica. Al poner *a priori* el principio dialéctico que de por sí es un principio ideado, no real, en el fondo lo que quiere Sartre es atajar la tendencia espontánea de nuestro conocimiento, que siendo naturalmente realista, llega a imaginarse como «reales» incluso los principios que, como el de la dialéctica, proceden de una posición subjetivista. Así se explica su terminología de «dialéctica crítica» contra la «dialéctica dogmática», contra las «desviaciones» de los marxistas que, infieles a las verdaderas instancias de Marx, se han imaginado que la dialéctica sería un principio na-

⁵ De ahí que títule a su obra *Crítica de la Razón Dialéctica*, parangonándola a Kant, para oponer a una dialéctica *dogmática* una dialéctica *crítica*.

⁶ Dada la corrección de Marx a Hegel (principio de conciencia dialéctico-historicista, pero sobre la materia sensible) era lógico volver a Kant dentro del marxismo, para ofrecer una metodología crítica del materialismo dialéctico.

tural de las cosas, y no un principio del pensar. La operación de Sartre, como vemos, es extremadamente sutil, pues pone una construcción conceptual que busca establecer la «crítica» de la experiencia dialéctica, el pensamiento como fundamento del pensamiento mismo, para que no se lo confunda con ninguna posición realista.

Argumenta también Sartre que la ley del materialismo dialéctico se pone como principio de inteligibilidad de la Historia; utilizando el esquema kantiano, dice que se trata de una condición de la necesidad de los nexos históricos. Sin la dialéctica, la historia no tendría nexos necesarios, y por tanto, «no se entendería». Ciertamente, si en la historia se quiere ver un encadenamiento necesario de los hechos, una unidad total según el «postulado de la identidad»⁷, y si se entiende por «inteligibilidad» una historia así, la dialéctica puede ser un buen instrumento para «explicarla» con tal suposición. ¿Qué quiere entender Sartre cuando dice que sin la dialéctica la historia no se entiende? A Sartre una historia sin dialéctica le parece ininteligible, así como también le parece incompre-

⁷ Se trata del postulado que busca en las cosas creadas una identidad que sólo conviene a Dios. Lo propio de los entes creados es la composición de acto y potencia, de participado y participante, a diversos niveles. Sólo Dios es su mismo Ser. Todos los entes tienen una primera composición radical de acto de ser recibido en una potencia de ser, la forma o esencia. Además, en los entes materiales, la esencia es a su vez compuesta, porque la forma entra en composición con una segunda potencia, la materia prima. De la composición nace la pluralidad: el acto se multiplica por la potencia que lo divide. El Ser Subsistente, que es Dios, es uno solo; los entes son múltiples, realizan la perfección de ser de una manera múltiple y dividida. La historia, modo de sucesión temporal propia de los entes libres y múltiples, es también múltiple: no hay una historia, sino muchas historias, tantas como personas o entes. Sartre postula, en cambio, la unidad absoluta de la historia.

ble una historia que no sea *una*, con un sentido *único*, jamás fragmentaria o múltiple, con una marcha constante y rigurosa hacia la «totalización», en la que todo sucede por una necesidad que juega con la libertad de cada uno. Para Sartre, una historia múltiple sería «empirismo», «positivismo», y un momento de la vida personal que no pueda encasillarse en el tablero de la Razón dialéctica sería algo «irracional».

Esta posición hace a Sartre merecedor de las mismas objeciones que Kierkegaard levantó en su tiempo contra Hegel. Sartre disuelve al individuo en su Sistema de la Razón Dialéctica, aunque quiera concederle su pequeña iniciativa, del mismo modo en que Hegel disolvía al hombre en la «Esencia» abstracta, a la que Kierkegaard le opuso la «existencia» del singular concreto «delante de Dios», que se actúa no por la mediación dialéctica, sino por la «elección». Ya se ha visto cómo Sartre toma algo de este vocabulario para darle un contenido intramundano y volver a someter al individuo al *cogito* y al Sistema.

Sartre querría ver una sola Historia y con nexos necesarios. En realidad, hay muchas historias —tantas como personas humanas singulares— y el nexo entre los actos sucesivos que la forman es contingente y libre, porque el hombre es un ente contingente y libre: es contingente porque es un ente compuesto por cuerpo y alma espiritual, y en cuanto material participa de la defectibilidad propia de los cuerpos (pueden fallar en sus actos por circunstancias materiales, y muere al corromperse su cuerpo, aunque su alma es inmortal y sigue subsistiendo en el ser para siempre); es libre porque su alma es espiritual, y tiene una voluntad capaz de obrar de un modo o de otro, o de no obrar. La historia «universal», por tanto, es igualmente contingente y libre, y no es la historia de un sujeto, sino que se reduce a la historia

de las personas, ordenadas entre sí en su obrar temporal. Tiene indudablemente una inteligibilidad, porque *es*, y viene dada por las acciones humanas, libres, lo que le da una cierta continuidad, debido a los nexos de causas y efectos en el obrar de los hombres, y a las uniones de las voluntades, que mueven todas las otras actividades humanas, según los bienes comunes elegidos; en definitiva, esa inteligibilidad procede del fin, de los bienes particulares que se buscan y de la posición de los hombres ante Dios, su Fin Último y Bien Común. De ahí que el criterio de selección de datos de la investigación histórica venga dado por los bienes. Cuando los bienes verdaderos no se buscan o se pierden, entonces hay un retroceso en la historia y en la vida de los pueblos. Sartre destruye la naturaleza de la historia, porque no ha comprendido ni la libertad ni el bien, y por eso se imagina un proceso necesario, unívoco, único, y sin finalidad, en el que todo acto humano tiene el mismo valor —de simple pieza del sistema—, porque no hay ni bien ni mal, sino el puro acto del animal-hombre.

En definitiva, la única «prueba» que de hecho Sartre va a darnos del principio del materialismo dialéctico postulado *a priori*, al modo kantiano, es la de querer «comprobarlo» en sus análisis históricos. Pero este tipo de comprobación, como veremos más adelante, no es otra cosa que la aplicación de sus ideas a los hechos, «comprobando» así su propia interpretación. En realidad, a Sartre no le interesa verdaderamente «observar» que las cosas son así, pues la interpretación de los hechos según una cierta idea previa resulta connatural a la posición inmanentista, para la cual las cosas, los sucesos, etc., *son* según nuestros esquemas de pensarlos, de modo que si aplicamos otros esquemas, *son* diversamente. Precisamente éste es el principio de la Razón dialéctica que lo dominaría todo,

según un historicismo trascendental. Las interpretaciones históricas que Sartre va a darnos en esta obra se podrían parangonar a las de aquellas personas que tienen una idea obsesiva, con la cual lo ven todo relacionado, y que ya no son capaces de comportarse normalmente en el trato y en la vida ordinaria, porque siempre y en todo están «comprobando» lo que piensan, aumentando cada vez más su convicción. El principio de inmanencia de algún modo eleva este comportamiento patológico a principio universal: el mundo no es en sí, sino que es una proyección del pensamiento humano.

Desde el punto de vista meramente formal, el principio dialéctico tiene para Sartre la misma radicalidad y primacía que en la metafísica del ser tiene el principio de no-contradicción del ente. Es la única verdad, dice Sartre, pero a la vez es la total «indeterminación» de la verdad, porque es la Verdad de la Historia, del devenir absoluto de la conciencia sensible en su proyectarse. Toda determinación es puesta por esta suprema indeterminación. «El materialismo histórico tiene sobre todo el carácter paradójico de ser a la vez la única verdad de la Historia y una total *indeterminación* de la verdad»⁸. Sartre habla de él en términos solemnes: es la Razón que se constituye en el mundo y por él, disolviendo en ella todas las Razones constituidas, para seguir constituyendo otras, que a su vez disuelve y sobrepasa. Es a la vez un tipo de racionalidad y la superación de todos los tipos racionales. El entiende por «razón constituida» un «modelo racional» ya hecho y estable por un tiem-

⁸ P. 151: «Le matérialisme historique a ce caractère paradoxal d'être à la fois la seule vérité de l'Histoire et une totale *indétermination* de la Vérité» (p. 118).

po (por ejemplo, la forma de pensar de una época, o lo que llama la «razón analítica» o positivista de las ciencias, manejadas todas ellas por la suprema Razón Dialéctica), y por «razón constituyente» aquella que va fabricando los diversos modelos racionales, creando constantemente otros nuevos, y superándolos a todos, pues es el actuarse mismo de la conciencia sensible como pura indeterminación. Pero Sartre se apresura a decir que la Razón dialéctica no es razón constituyente en el sentido de un Principio Absoluto, exterior o immanente al mundo, al modo de Hegel. Por el contrario, dice Sartre, es el actuarse de las conciencias sensibles, su ley proyectiva, y nunca es fuera de las conciencias singulares, aunque como corriente las supera a todas. El dice que esta posición suya es como un «nominalismo dialéctico».

Sea lo que sea, la Razón dialéctica es una modalidad del *Cogito* de Descartes. El estilo mismo de Sartre refleja la posición de certeza absoluta y sin evidencia⁹, de aquel que se aferra a un principio y lo único que quiere es no abandonarlo. La Razón dialéctica es una posición de conciencia decidida. Tanto la razón pura de Kant como la Razón dialéctica de Sartre son la actuación del yo humano pensante, que se autoafirma como tal, dándose el ser a sí mismo. En Sartre, con toda la instancia existencialista agnóstica, es aún más claro el *voló* inicial que precede a este *cogito*, porque la *praxis* de la conciencia humana es la «decisión», la autonomía soberana del querer, la libertad que ha dicho *no* a Dios y quiere querer a sí misma y darse el ser a sí misma.

⁹ Para esta expresión y su sentido en la filosofía moderna, cfr. C. Cardona, *Metafísica de la opción intelectual*, Rialp, Madrid, 1973 (2.ª ed.), p. 161.

2. LA DIALECTICA, LEY DE LA CONCIENCIA HUMANA

La crítica de Sartre a los marxistas, y en cierto modo al mismo Marx, es la de haber olvidado la verdadera naturaleza de la dialéctica, cayendo en una concepción *naturalista*. Eso sería pasivismo, sería pensar que el ser se disuelve en el puro hacerse al modo clásico, como el *fieri* de Heráclito, algo exterior al hombre, que le viene impuesto desde fuera. La inexorable ley dialéctica no debe entenderse como el *fatum*, el destino de los antiguos, como una fuerza fatal, immanente o trascendente al mundo. La dialéctica es, por el contrario, la ley de la misma conciencia sensible en su proyectarse. El individuo —llamado por Sartre «agente práctico»— *hace* y *sufre* su dialéctica, en su praxis y en su proyecto: se hace a sí mismo y hace a los demás, pero a su vez sufre la determinación hecha, por parte de sí mismo y de los demás; hacer-padecer son como el anverso y el reverso de la rigurosa dialéctica.

Muchos marxistas, dice Sartre, no se dan cuenta del fondo humanista de esta concepción, y recaen en el naturalismo. Se imaginan a la dialéctica como una ley de la naturaleza, a la manera de las leyes físico-químicas, al estilo de la ley de la gravitación de los cuerpos. Todo se reduciría así a historia natural, y la historia del hombre sería un capítulo dentro de la Historia Natural, una historia que comenzaría no en el hombre mismo, sino en las nebulosas (aludiendo a las hipótesis evolucionistas que buscan explicar la formación del mundo a partir de ciertos procesos cósmicos primitivos). Esto no es el auténtico marxismo. Sartre dice que esta postura es *inhumana* (entiéndase: no suficientemente antropocéntrica), dogmática.

y no crítica, *irracional* (entiéndase: no según el racionalismo de Sartre), idealista y no realista¹⁰.

Este inhumanismo dogmático comete el error de olvidarse del sujeto pensante, de disolver las cosas en meros fenómenos naturales, considerando la Naturaleza «sin adición extraña» —como a Sartre le gusta repetir—, es decir, al margen de que el hombre la constituya.

Los marxistas de hoy serían materialistas dogmáticos, pues se olvidan de la importancia del pensar. El hombre, entonces, desaparecería. Para Sartre dejar el inmanentismo equivale a destruir el conocer, quedándose sólo con el ser. En uno de los pocos textos donde emplea el término «realismo» en su verdadero sentido, dice Sartre que «para quien quiera tener sobre el mundo un punto de vista realista es, pues, perfectamente exacto que el conocimiento se suprime a sí mismo para *devenir-mundo*»¹¹.

Atacando ese materialismo dogmático, dice: «Sabemos de sobra que este materialismo no es el del marxismo, pero sin embargo su definición la encontramos en Marx: "La concepción materialista del mundo

¹⁰ Los adjetivos que Sartre emplea contra los que se oponen a su doctrina podrían desconcertar, si se desconoce el sentido que tienen para él. Por «realismo» a veces entiende su opinión, y a los que mantienen una postura diversa, pero firme, los llama dogmáticos y, con alguna frecuencia, *idealistas*. Los marxistas rusos, por ejemplo, para él son idealistas, porque mantienen sus ideas sin darse cuenta de que deben cambiar con la praxis. La posición auténticamente realista —no inmanentista— suele ser denominada por Sartre como «irracionalismo», «empirismo», «positivismo».

¹¹ P. 158: «Il est donc parfaitement exact pour qui veut prendre sur le monde un point de vue réaliste que la connaissance se supprime elle-même pour *devenir-monde*» (p. 124).

significa simplemente la concepción de la Naturaleza tal y como es, sin ninguna adición extraña..." Este materialismo de lo exterior impone la dialéctica como exterioridad: la Naturaleza del hombre reside fuera de él en una regla *a priori*, en una naturaleza extra-humana, en una historia que comienza en las nebulosas»¹².

Por eso le resultan ridículas las pretensiones científicas de fundamentar la dialéctica por los datos experimentales, y desprecia las pruebas que Engels propone con sus ejemplos de la electricidad. «Cuando el materialismo dialéctico pretende establecer una dialéctica de la Naturaleza, no se descubre como un intento por establecer una síntesis muy general de los conocimientos humanos, sino como una simple organización de los hechos (...) (menciona a Engels). Llamaremos, pues, a este ensayo gigantesco —y abortado, como se verá— de dejar que el mundo se desvele por sí mismo y *para nadie*, el materialismo dialéctico de *fuera* o trascendental»¹³.

¹² P. 159: «Ce matérialisme nous savons bien que ce n'est pas celui du marxisme et pourtant c'est chez Marx que nous en trouvons la définition: "La conception matérialiste du monde signifie simplement la conception de la Nature telle qu'elle est, sans aucune addition étrangère" (...). Ce matérialisme de l'extérieur impose la dialectique comme extériorité: la Nature de l'homme réside hors de lui dans une règle *a priori*, dans une nature extra-humaine, dans une histoire qui commence aux nébuleuses» (p. 124).

¹³ Pp. 158-159: «Quand le matérialisme dialectique prétend établir une dialectique de la Nature, il ne se découvre pas comme une tentative pour établir une synthèse très générale des connaissances humaines mais comme une simple organisation des faits... (menciona a Engels) ... Nous nommerons donc cet essai gigantesque —et avorté, comme on verra— pour laisser le monde se dévoiler de lui-même et *à personne*: le matérialisme dialectique du *dehors* ou transcendantal» (p. 124). Otras interpretacio-

El error del materialismo dialéctico dogmático es querer imponer al mundo físico como ley de actividad de los procesos del orden natural. Esto es volver al *fatum* antiguo, y perder al hombre. Sartre reconoce que las ciencias naturales hoy en día no llevan a pensar en un comportamiento dialéctico de la naturaleza, pese a las ilusiones de otros tiempos (Engels). Pero de ahí Sartre no pasa a dudar de la universalidad del principio dialéctico, sino que se contenta con decir que es una hipótesis metafísica insegura, que no quiere descartar *a priori*, pero que tampoco es clara. Pero eso no importa, añade Sartre, porque la dialéctica vale en el interior de la historia humana: es un materialismo dialéctico e *histórico*. En realidad, no se trata propiamente de una restricción del principio, como podría parecer a primera vista, sino de una mayor radicalización. Sartre quiere poner al hombre como dueño del universo, y por eso no se empeña mucho en hablar de una «ley natural» dialéctica, como otros marxistas. La naturaleza es algo pasivo, la dialéctica es la ley de la conciencia en el mundo, no ley del mismo mundo, pues es la actuación del pensar del hombre. Los científicos podrán decir lo que quieran sobre la actividad de los cuerpos: esto a Sartre no le interesa, porque el mundo, actúe como actúe, para la conciencia siempre será un ser inerte y organizable.

nes del marxismo ven, por el contrario, una identidad de pensamiento entre Marx, Engels, Lenin y Stalin. Aquí no importa tanto la cuestión de la verdadera ortodoxia marxista sino la radicalización que Sartre exige al materialismo dialéctico. Para Sartre la línea Engels-Lenin se equivocó al pretender aplicar la dialéctica a la naturaleza, y el mismo Marx, para él, no llegó a sacar todas las consecuencias de la primacía de la conciencia pensante.

«¿Hay, por tanto, que *negar* la existencia de nexos dialécticos en el seno de la Naturaleza inanimada?»¹⁴ De ningún modo. A decir verdad, yo no veo que estemos en condiciones de negarlo o de afirmarlo, en el estado actual de nuestros conocimientos; cada uno es libre de *creer* que las leyes físico-químicas manifiestan una razón dialéctica, o de *no creerlo*; de todos modos, en el dominio de los hechos de la Naturaleza inorgánica, se tratará de una afirmación extracientífica»¹⁵. Es más: para Sartre, si la dialéctica fuera una ley exterior que se impone al hombre, y no algo que el hombre hace, en realidad ya se destruiría como dialéctica, se caería en el positivismo, en la no autonomía del hombre. «Si, como ciertos autores quieren, se entiende por materialismo dialéctico un monismo que pretende gobernar desde el exterior la historia humana, entonces hay que decir que no hay —o que no hay todavía— *materialismo dialéctico*»¹⁶. La naturaleza no es dialéctica en sí misma, pues la dialéctica es exclusiva de la conciencia. Se vuelve así al dualismo de Descartes y de *El Ser y la Nada*. Pero concien-

¹⁴ Por Naturaleza inanimada debe entenderse todo el mundo natural, menos el hombre pensante. Para Sartre, como buen cartesiano, el mundo se divide en dos esferas: la conciencia (*res cogitans*, el *para-sí*), y el ser (*res extensa*, lo *en-sí*), que es un ser-de-conciencia.

¹⁵ Pp. 164-165: «Faut-il donc nier l'existence de liaisons dialectiques au sein de la Nature inanimée? Nullement. A vrai dire je ne vois pas que nous soyons, dans l'état actuel de nos connaissances, en mesure de nier ou d'affirmer: libre à chacun de croire que les lois physico-chimiques manifestent une raison dialectique ou de n'y pas croire; de toute façon, dans le domaine des faits de la Nature inorganique, il s'agira d'une affirmation extra-scientifique» (p. 129).

¹⁶ P. 166: «Si comme certains auteurs le veulent, on entend par matérialisme dialectique un monisme qui prétend gouverner de l'extérieur l'histoire humaine, alors il faut dire qu'il n'y a pas —ou pas encore— de matérialisme dialectique» (p. 130).

cia y mundo no están separados, sino que uno se da al otro recíprocamente y en forma negativizante, tema que desarrollará más en el apartado siguiente¹⁷. De ahí que Sartre no tenga ningún interés por el evolucionismo, ni por buscar el origen del hombre en procesos naturales, ya que tal explicación se pondría en un punto de vista trascendental o dogmático. Apoya su argumentación recordando que el evolucionismo es una hipótesis poco segura. «De nada sirve decretar que la evolución de las especies o que la aparición de la vida son momentos de la "dialéctica de la Naturaleza", mientras ignoramos cómo ha aparecido la vida y cómo se transforman las especies (...). Todo ello es posible, pero no es seguro»¹⁸.

Estas consideraciones manifiestan mejor la posición de Sartre dentro del inmanentismo general. Sartre rechaza el idealismo, es decir, el reducir todo a Conciencia, como hizo Hegel. En el idealismo, ser y conciencia se conmensuran exactamente. Según Sartre, Marx y Kierkegaard, cada uno a su modo, demostraron que, en realidad, ser y saber son inconmensurables entre sí. Lo real queda así salvaguardado, no es reductible a un puro saber. Pero esta instancia realista no puede ser la única, dice Sartre. No se puede aceptar que el conocimiento refleje el ser de las cosas, que sea contemplativo y no praxis. Porque ésa sería la posición opuesta, que reduce todo a Ser, sin conciencia. Esta sería para Sartre la desviación natura-

¹⁷ Por tanto, no se trata de reconocer un cierto «realismo», el de la naturaleza, porque ésta es puro objeto de trabajo para la conciencia. La materia no piensa —no todo es conciencia—, pero su ser se reduce a ser pensada.

¹⁸ Pp. 166, en nota: «Il ne sert à rien de décréter que l'évolution des espèces ou que l'apparition de la vie sont des moments de la "dialectique de la Nature" tant que nous ignorons comment la vie est apparue et comment les espèces se transforment... Cela se peut mais n'est pas sûr» (p. 130).

lista de muchos marxistas, que él califica de positivismo o de empirismo. Por tanto, ni conciencia sin ser, ni ser sin conciencia (téngase en cuenta que «ser» para Sartre significa, como más adelante se podrá ver con claridad, ser de conciencia sensible). Admitir el pensar sin el ser equivaldría a privarle de su materia propia, a dejarlo en vacío, inoperante. Pensar es pensar el ser: es decir, praxis de la conciencia sensible que está operando o transformando una cosa sensible. No se puede admitir, dice Sartre, ni el experimentador solo, sin sistema experimental (idealismo: conciencia sin ser), ni el sistema experimental sin experimentador (ser sin sujeto pensante: realismo o positivismo, que reduce las cosas a hechos fácticos, irracionales).

Para Sartre ninguna de las dos posiciones son auténticamente dialécticas, pues él entiende la dialéctica sobre todo como la relación mediada por la nada entre conocer y ser. Los marxistas son idealistas, porque piensan dogmáticamente, y así se forjan «ideas eternas» como las de «obrero», «imperialista», etc. Es un materialismo falso, que se queda sólo con la «idea» de la materia. La posición de Sartre, por tanto, radicalmente inmanentista, es antiidealista, y en esto participa de las características que tiene el pensamiento filosófico contemporáneo posterior a Hegel (tanto el existencialismo y la fenomenología, como el marxismo y el neopositivismo). Se consigue así un inmanentismo más concreto, que se sale del orden académico y que tiene el aliciente propagandístico de presentarse con astucia como «realismo», y que con su crítica a Hegel y al idealismo absoluto, se imagina haber criticado también el realismo metafísico.

La sustancia del pensamiento de Sartre en esta obra y, a la vez, la concreta modalidad del *cogito* que él sostiene, consiste en su idea de la conciencia sensible

del hombre como actuación del ser material. Conciencia y ser son indisociables y se niegan recíprocamente. De ahí que su inmanentismo no le lleve a un puro hacer del hombre, sino a una reciprocidad entre hacer-padecer, libertad-necesidad, existencia-esencia. «El ser es la negación del conocer y el conocer toma su ser de la negación del ser»¹⁹. En este punto las tesis de *El Ser y la Nada* y de la *Crítica de la Razón Dialéctica* son idénticas²⁰.

B) «CRÍTICA DE LA EXPERIENCIA CRÍTICA»

Esta segunda sección explica cómo se produce la marcha de la Razón dialéctica, en la concepción de

¹⁹ Cfr. p. 167; edic. fr., p. 131.

²⁰ La posición de Sartre, como la de muchos otros pensadores contemporáneos, podría calificarse sólo con cierta simplificación como un camino intermedio entre el idealismo y el realismo, o como Sartre prefiere decir, entre el idealismo y el empirismo. En realidad, se trata de un camino intermedio entre el puro pensar y la pura sensación, entre lo universal y lo singular, entre apriorismo y experiencia, entre la esfera esencial-ideal y la esfera fáctica, pero siempre dentro del principio de la primacía de la conciencia sobre el ser, principio que no admite componendas. Para el inmanentismo el acto fundamental es el acto de conciencia, mientras que en la metafísica del ser el acto radical es el acto de ser. La «realidad» que estos autores dicen «recuperar» no es más que el «objeto», como contrapartida del «sujeto», el mundo fáctico, de suyo irracional, sobre el que se aplican las actividades constituyentes del sujeto espontáneo, algo bien distinto del mundo formado por entes, cada uno con su naturaleza y sus fines propios, ordenados unos con otros, y actuados todos constitutivamente por su propio *actus essendi*.

Sartre; viene a ser también una introducción al engorroso vocabulario que se va a utilizar en el cuerpo de la obra, y a los complicados mecanismos dialécticos que Sartre ha ideado. Tiene el interés de clarificar algunos puntos que luego se van a aplicar en el cuerpo de la obra.

1. TOTALIDAD Y TOTALIZACIÓN

Aquí Sartre busca explicar el desarrollo dialéctico del todo y la parte. Va a insistir en que las totalidades no son fijas, sino que van transformándose por obra de la conciencia pensante, incluso en el mismo acto de la percepción. De otro modo, según Sartre, nos quedaríamos en el estadio de la razón analítica meramente científica.

La totalidad es un ser distinto de la suma de sus partes, pero que se encuentra todo entero, bajo modos distintos, en cada parte (por ejemplo, una sinfonía). Pero la totalidad existe sólo en la imaginación, dice Sartre. Tiene como base extramental sólo el conjunto fragmentario de materia, la cosa inerte y en sí que como tal carece de unidad, pues no es más que dispersión al infinito (pone el ejemplo de la divisibilidad al infinito de los cuerpos materiales). Las cosas exteriores (por ejemplo, una mesa) tienen sólo una apariencia de unidad, porque esa unidad le viene dada por el trabajo humano, que resucita la inercia de la materia, la totaliza. Esta totalidad es denominada por Sartre «lo inerte» —es algo estático—, o lo «práctico-inerte» (práctico porque es construido, nunca contemplado, y porque no tiene más sentido que ser la materia para nuevas construcciones, de acuerdo con la marcha general de la totalización).

Hay que hacer notar la superficialidad de esta argumentación. Para «probar» que la totalidad existe sólo en la imaginación se busca el ejemplo de un todo sucesivo, como es el continuo temporal, que no se da todo en acto por la imperfección del movimiento. Después, pasa a utilizar ejemplos de cosas artificiales. Parece desconocer que las cosas naturales tienen una estructura real, que no son pura fragmentación, y que la indeterminación al infinito de la materia cuantificada está determinada por el acto formal sustancial. He aquí la técnica argumentativa de toda la obra: la selección parcial de ejemplos incompletos, en los que la falsedad de la tesis pasa más inadvertida.

Al hacer el análisis de la totalidad, de las relaciones entre el todo y las partes, Sartre vuelve a introducir la dialéctica. La parte sería negación de las demás partes y del todo. El todo elimina las partes que más lo niegan (las más resistentes o conservadoras), es decir, las partes que querrían ser todo. Cada parte es determinación, y toda determinación es una negación, afirma Sartre, aludiendo sin duda al principio spinoziano de que *omnis determinatio est negatio*²¹.

Pero lo radical para Sartre es la totalización, que va creando conjuntos provisorios o inertes, las totalidades (pone el ejemplo del acto de habitar una casa, que unifica la totalidad inerte de la casa). El

²¹ Sartre desconoce la doctrina de Santo Tomás sobre el bien común —el bien del todo— y el bien de la parte. Las partes participan del bien común, no son su negación, aunque al recibirlo lo limitan como el participante limita lo participado. Bien común y bien parcial se potencian mutuamente cuando las partes están rectamente ordenadas en torno al bien común. La oposición destructora empieza cuando la parte se desordena, no participa del bien común. Además, las partes o bienes particulares son principio de división del todo sólo en el caso de los bienes materiales, no así en los bienes espirituales, cuya participación no los disminuye.

acto en curso unifica los diversos conjuntos múltiples estables, y pasa de totalidades en totalidades: la existencia va creando así las esencias superables. Esta totalización es la misma praxis humana, la conciencia singular. Se ha hecho así, una vez más, la *reductio* de todo al *cogito* del hombre²².

2. EL DUALISMO DE SARTRE: PRAXIS Y MATERIA

Explica ahora Sartre el mecanismo dialéctico, que en sustancia consiste en un paso negativizante entre la conciencia y cosa, pensar y ser.

El individuo, la conciencia singular, es llamado técnicamente por Sartre el «agente práctico» (para subrayar que nunca es contemplativo, y que carece de una perfección interior, ya que su actuación consiste en estructurar algo exterior), o también «organismo práctico» («organismo» para hacer ver que carece de alma, espíritu; viene a ser como un aparato vital que proyecta el mundo —actúa— sólo en base a necesidades orgánicas; este punto quedará más claro en los siguientes capítulos). El agente práctico *hace* la dialéctica (es agente), mediante su proyecto o *praxis* individual. La praxis individual es llamada por Sartre «dialéctica constituyente». De la praxis del hombre singular nace una praxis común, general, de grupo, que aunque supera al individuo y se le impone, es re-

²² En realidad, efectivamente el principio radical no es la potencia —la esencia es *potentia essendi*—, sino el acto; pero el acto supremo que pone toda la esencia y la sostiene a ella y a sus manifestaciones accidentales es el *actus essendi*, interior a cada cosa, participación del *Esse Subsistens* que es Dios, y no el obrar humano a lo largo del tiempo. El acto de ser es *acto* de la acción de una persona de habitar en una casa, y la casa también participa del ser, de otro modo.

sultado de la acción de los singulares. Es la llamada «dialéctica constituida» (la conciencia social). Para destacarse de Marx, introduciendo la instancia existencialista, Sartre subraya a menudo que la dialéctica constituyente hace la dialéctica constituida, es decir, que la conciencia social es un producto de las conciencias individuales²³.

Pero como veíamos antes, la praxis es un proceso en curso que va teniendo unas «paradas» estacionales en las totalidades hechas: es el mundo de lo estático, de la esencia, etc., que Sartre denomina la Antidialéctica (la negación de la dialéctica en el seno de la misma dialéctica).

Queda así más determinada la dualidad *conciencia-ser*:

1) *Dialéctica*: es la Praxis, tanto en el orden individual (dialéctica constituyente), como en el orden colectivo (dialéctica constituida);

2) *Antidialéctica*: es lo que Sartre suele denominar con tres nombres que coinciden en su significado: Ser, Materia, o lo Práctico-inerte.

La Praxis se identifica con la conciencia, la libertad, la totalización en curso, la existencia, el acto o la actividad, la subjetividad, el trabajo.

Lo Práctico-inerte, por el contrario, se identifica con la materia (llamada con frecuencia «materia obrada»,

²³ En Marx y en el marxismo oficial, en cambio, la primacía la tiene la conciencia social, y reconocer el valor de las personas se califica de «individualismo». Pero eso no quiere decir que en Sartre haya algo de lugar para la interioridad personal: al contrario, el único acto del individuo es proyectar el mundo entero, todo el ser, y perderse en él, saliendo de sí absolutamente. En la dialéctica de Sartre el individuo se apropia del ser, del todo —lo destruye, lo aniquila— y termina siendo absorbido y aniquilado por un ser que lo vacía de sí enteramente. El dice que de estas dos negaciones sale la historia, pero esta síntesis es tan *nada* como las dos nada que la preceden.

puesto que nunca es en sí), con el ser, con la esencia, lo pasado-superable, la necesidad, la opacidad, la esclavitud, la totalidad hecha, lo pasivo, la objetivación.

Son cualidades de la praxis la mismidad, la unidad, la identidad, la inteligibilidad, la Verdad, la interioridad. Son cualidades de lo práctico-inerte, en cambio, las contrarias: la alteridad u otredad, la multiplicidad, la exterioridad, la dispersión en el espacio y en el tiempo (duración).

Esta dualidad —como ya se ha señalado— está en constante negación recíproca. La praxis se vuelca toda entera en su objetivación en el ser, en el que se aliena, quedando así esencializada, exteriorizada, reducida a rígida necesidad. Luego el nuevo ser va a condicionar una nueva praxis, y así, de negación en negación, la historia iría procediendo.

Captando bien esta dualidad —y sus diversos modos de nombrarla— se puede entender más fácilmente el engorroso vocabulario de Sartre al interpretar hechos tan sencillos como el trabajo en una fábrica, un partido de fútbol, o el acto de mirar por una ventana. Los sucesos de la vida ordinaria van a recibir la aplicación rígida y formal de estos principios²⁴.

²⁴ Es difícil entender cómo Sartre puede haber llegado a esta construcción mental. Obsérvese cómo por ser se entiende la esencia, y por esencia se entiende la materia. El acto de pensar se reduce al acto de pensar la materia, no tiene otro ser más que la materia, que llena u ocupa su nada; su ser está fuera de sí. En la doctrina tomista el conocimiento es participar de algún modo del ser de las cosas, beneficiarse de aquella perfección intrínseca que es acto de la forma y —en las cosas materiales— por medio de ella es acto de la materia: el acto de ser de los entes. De este acto procede la unidad, bondad, inteligibilidad de las cosas, que no es absoluta, porque está limitada por la potencia que participa del ser. Pero potencia no quiere decir negación, sino participación en una perfección.

3. CONCEPCION DE LA MATERIA: CONSTRUCCION HUMANA

En estas páginas Sartre aclara su noción de materia. Dos características importantes se podrían señalar:

1) La materia es siempre «materia obrada» (*ouvrée*), hecha por las manos humanas, o al menos, pensada o totalizada por el acto de conciencia. No es algo en sí, trascendente al hombre. Sartre aceptará que la materia produce a los hombres (tesis del materialismo clásico y del mismo Marx), pero como ella misma es un producto humano, el hombre resultará *un producto de su producto* (de acuerdo con la mecánica de la alienación: la conciencia hace al ser y el ser hace la conciencia). Por tanto, si la materia condiciona a los hombres, los cambia, impone nuevas modalidades al proyecto de cada uno, etc., es el mismo hombre que se crea a sí mismo²⁵.

²⁵ En realidad, Sartre parece ignorar que el hombre y las cosas materiales tienen una naturaleza específica y estable, y según esa naturaleza pueden ejercer una causalidad mutua, pero eso no hace ni al hombre producto de la materia ni a la materia producto del hombre. Las cosas materiales producen ciertos efectos en el cuerpo humano, condicionando así la vida humana a determinadas circunstancias materiales, de orden accidental. Y el hombre puede también, por el trabajo, perfeccionar accidentalmente los entes corpóreos, haciendo uso de las potencias operativas proporcionadas. La acción humana, en este caso, actúa sobre los accidentes, provocando transformaciones en las cosas: es una causalidad limitada, porque el hombre —como toda causa segunda— no tiene dominio sobre el acto de ser —no crea—, y tampoco tiene dominio sobre la materia como tal (que sólo Dios ha creado, y que sólo Dios puede aniquilar); por eso esta causalidad se ejerce sólo si se actúa sobre las causas próximas, y partiendo siempre de una sustancia anterior, para producir por transformación lo que aquella sustancia ya es en potencia.

Se opone Sartre a Hegel, que reducía la materia a conciencia (para él la materia era la idea objetivada). La conciencia pura es abstracta; Sartre reconoce sólo la conciencia-de-materia, de modo que se puede decir con Marx —explica— que la idea es la misma materia, subjetivada. En el fondo, son el anverso y el reverso de lo mismo. Hegel enfrentaba la Idea con la Naturaleza; Sartre también las opone dialécticamente, pero traduciendo la «Idea» por la acción material (la conciencia sensible) y la «Naturaleza» por la «materia obrada»²⁶.

2) La materia, en su momento inicial, es pura cantidad discreta, número, dispersión al infinito, sin nada cualitativo²⁷.

El siguiente texto recoge estas características y en cierto modo toda la teoría de Sartre: «La historia del hombre es una aventura de la naturaleza. No sólo porque el hombre es un organismo material con necesidades materiales, sino porque la materia trabajada, como exteriorización de la interioridad, produce al hombre, quien la produce o la utiliza en tanto que está constreñido, en el movimiento totalizador de la multiplicidad que la totaliza, a reinteriorizar la exterioridad de su producto (...). No habrá que perder nunca de vista que la exterioridad —es decir, la cantidad, o en otras palabras, la Naturaleza— es a la vez (...) (la materia) es la *esencia* del hombre, en el

²⁶ Más adelante va a ilustrar su teoría con otro ejemplo de cosas artificiales: en el lingote de oro hay una idea, la moneda de oro; así, nuestra conciencia sería de *otra* cosa —el oro—, pero de otra cosa ya obrada —construye el oro como moneda.

²⁷ Una nueva reducción: la materia no es más que número. Se ve con claridad la dualidad cartesiana de *res cogitans* y *res extensa*.

sentido de que la esencia —como pasado superado²⁸— es inerte y deviene la objetivación superada del agente práctico (...) ella es el motor inerte de la Historia²⁹ (...) motor inerte y memoria creadora (...) es la exigencia absoluta de que haya una necesidad de la Historia en el centro de la inteligibilidad»³⁰.

Los ejemplos utilizados para «demostrarnos» que la materia es una construcción del hombre siempre son de cosas artificiales: una máquina, una silla, etc. Extrañamente, no parece advertir que estas invenciones se apoyan en sustancias naturales previas, a las que se añade una perfección accidental; de ahí que para poder realizar cualquier trabajo sea preciso conocer antes la estructura y naturaleza de esas sustancias. Pero Sartre en la materia quiere ver al hombre: la materia, es decir, el ser, es el reflejo pasivo de la praxis, de las empresas humanas³¹.

Hay, por tanto, una constante transmutación de la conciencia al ser, del hombre-productor al hombre-

²⁸ La terminología «esencia como pasado superado» es de Hegel: «Wesen ist was gewesen ist»: la esencia es lo que ha sido.

²⁹ En el sentido de antidialéctica.

³⁰ Pp. 203-204: «L'histoire de l'homme est une aventure de la nature. Non seulement parce que l'homme est un organisme matériel avec des besoins matériels mais parce que la matière ouvrière, comme extériorisation de l'intériorité, produit l'homme, qui la produit ou qui l'utilise en tant qu'il est contraint, dans le mouvement totalisant de la multiplicité qui la totalise, de réintérioriser l'extériorité de son produit (...). Il ne faudra jamais perdre de vue que l'extériorité —c'est-à-dire la quantité et, en d'autres mots, la Nature—, est à la fois, etc. (...) (la materia) elle est l'essence de l'homme en ce sens que l'essence —comme passé dépassé— est inerte et devient l'objectivation dépassée de l'agent pratique (...) elle est le moteur inerte de l'Histoire (...) moteur inerte et mémoire créatrice (...) est l'exigence absolue qu'il y ait une nécessité de l'Histoire au cœur de l'intelligibilité» (pp. 158-159).

³¹ Cfr. p. 296; edic. fr., p. 231.

producido o cosificado. Necesidad (materia) y libertad (conciencia) se identifican: la vida de cada uno se descubre, en su libre desarrollo, como rigurosa necesidad, como la «libertad de la necesidad» y la «necesidad de la libertad»³².

Esta identificación de elementos contradictorios tiene su origen y fundamento último en el principio de inmanencia, que en su evolución histórica ha terminado por resolverse en dialéctica entre pensar y ser. Sartre no admite de ningún modo que se hable de una materia en sí, porque una hipotética materia real no se podría presentar al pensar y, por tanto, para Sartre no tendría sentido: la única materia que conocemos es la que nosotros pensamos. «Si la materialidad se vuelve a encontrar por todas partes, y si está indisolublemente ligada a la significación que graba la praxis (...), ¿dónde se encuentra entonces la materia, es decir, el Ser totalmente privado de significación? La respuesta es simple: no se presenta en ninguna parte de la experiencia humana. En cualquier momento de la historia que nos coloquemos, las cosas son humanas en la exacta medida en que los hombres son cosas»³³.

³² Hablar de libertad en un sistema como el de Sartre parecería una burla, pero ha de entenderse en el mismo sentido de su célebre frase, «estamos condenados a ser libres» (*L'existencialisme est un humanisme*, p. 37). Es la libertad con que se da un paso libremente, pero porque no había más remedio que darlo. Desaparece toda responsabilidad personal. A fin de cuentas, la praxis no es voluntad, sino necesidad, una pasión más que acción. Se vuelve a la conclusión de *El Ser y la Nada*: el hombre es una pasión inútil.

³³ P. 316: «Si la matérialité se retrouve partout et si elle est indissolublement liée aux significations qu'y grave la praxis (...) où donc se trouve la matière, c'est-à-dire l'Être totalement pur de signification? La réponse est simple: elle ne se présente nulle part dans l'expérience humaine. A quelque moment de

Las cosas son humanas porque son obras del hombre, y los hombres son cosas porque son producidos por la materia. Para Sartre no hay hombre sin cosas ni cosas sin hombres: es el encadenamiento total de pensar a su único contenido: la materia.

No hay materia real, ni puede haberla, porque para Sartre toda la materia es ya pensada, idea: «La materia se nos escapa en la misma medida en que se da a nosotros y en nosotros»³⁴. Citando a Hegel, dice que «la Naturaleza se muestra como la Idea bajo la forma del Ser Otro»³⁵: pensamiento desprendido de sí y autonegándose (en este texto se puede ver la vinculación entre principio de conciencia y dialéctica). En vez de Idea, corrige Sartre, basta poner la «acción material», y el Ser-Otro de Hegel se resuelve en la «materia obrada». Así abandona el idealismo, reduciendo a Hegel al campo material, pero siendo más fiel a él que Marx. No es idealismo, dice Sartre con razón, porque el único contenido del pensar es la materia que lo llena; el hombre *es materia* en este sentido: es un hombre-cosa, a la vez que toda materia, sea cual sea, es una cosa-humana. Son dos caras de una misma moneda. Cuando un objeto material mata a un hombre, Sartre llega a decir que es el hombre que se mata a sí mismo: «Una erupción volcánica puede destruir a Herculano: en cierto modo, es el hombre que se hace destruir por el volcán»³⁶.

l'histoire que l'on se place, les choses sont humaines dans la mesure exacte où les hommes sont choses» (p. 247).

³⁴ P. 317: «La matière nous échappe dans la mesure même où c'est à nous et en nous qu'elle se donne» (pp. 247-248).

³⁵ P. 316: «La Nature se montre comme l'Idee sous la forme de l'Etre autre» (p. 247).

³⁶ P. 316: «Une éruption volcanique peut détruire Herculaneum: c'est, d'une certaine manière, l'homme qui se fait détruire par le volcan» (p. 247). Ante frases como éstas, podría pensarse dónde están las pretendidas experiencias dialécticas parciales que Sartre

4. DIOS Y EL REALISMO

En una auténtica metafísica, el conocimiento nos descubre el ser de las cosas, como un acto de ellas mismas, que no se lo damos nosotros, sino que accedemos a él de algún modo. El ser participado de los entes remite a un principio originario, causal, que posee en plenitud y totalidad aquello de que las cosas participan, y es el acto puro de Ser Subsistente, Dios, que otorga como Creador el ser a todos los entes.

Para Sartre, en cambio, el acto de las cosas es nuestro acto de conciencia, desarrollándose como *ratio* a lo largo de la temporalidad histórica. Al privar a las cosas de su ser, ha cortado la vía que conduce al conocimiento del Creador, porque el ser es el efecto propio de Dios.

De ahí que Sartre advierta con claridad que así como el principio de inmanencia concluye en el ateísmo —en la pura autonomía del hombre—, el realismo metafísico conduce a Dios. «La materia no podría ser materia más que para Dios o para la pura materia, lo que sería absurdo (...) este mundo por y para el hombre no puede ser más que humano»³⁷.

No se puede *contemplar* la materia, pues para esta filosofía de rasgos demoníacos eso sería una «tentación teológica», una «tentación» que haría que el hombre se convirtiera a Dios, en vez de amarse a sí mismo y por sí mismo. «El único monismo que *parte del mundo humano* y que *sitúa* a los hombres en la Naturaleza es el monismo de la materialidad. Es el único realista, el único que descarta la tentación *puramente*

suponía evidentes. Pero hay que reconocer que ni el mismo Descartes sería capaz de explicar de otro modo el fenómeno que Sartre menciona.

³⁷ P. 316: «La matière ne pourrait être matière que pour Dieu ou pour la pure matière, ce qui serait absurde (...) ce monde pour et par l'homme ne peut être qu'humain» (p. 247).

teológica de contemplar la Naturaleza 'sin adición extraña'³⁸. Sartre quiere anular ese estímulo real del ser sobre la inteligencia, que hace que la contemplación del universo creado nos descubra a Dios.

La raíz de todo esto la encontramos en una teorización del mismo pecado, elevado a principio filosófico. El propósito de Sartre es dar gloria al hombre, afirmarlo como mismidad, no subordinarlo a ningún «otro» del cual dependa; paradójicamente, esto le llevará a ponerlo en una total dependencia de la materia, de modo que su libertad se vuelve esclavitud en su mismo acto de afirmarse como autonomía pura.

Sartre está dispuesto a salir al paso de cualquier ambigüedad que pudiera debilitar el principio de autonomía. Por eso se opone a Heidegger, que negando a la praxis humana un carácter radical, hace del hombre meramente «el portador de la apertura al ser». En palabras de Waelhens —dice Sartre— Heidegger opina que «el Ser es lo Otro en mí (...) (y que el hombre) (...) no es él mismo sino por el Ser, que no es él». Comenta Sartre: «Pero toda filosofía que subordina lo humano a algo Otro fuera del hombre, ya sea un idealismo existencialista o marxista, tiene por fundamento y como consecuencia el odio del hombre: la Historia lo ha probado en ambos casos³⁹. Hay que escoger:

³⁸ P. 317: «Le seul monisme qui *part du monde humain* et qui *situe les hommes dans la Nature*, c'est le monisme de la matérialité. C'est le seul qui soit réalisme, le seul qui écarte la tentation *purement théologique* de contempler la Nature "sans addition étrangère"» (p. 248).

³⁹ Los dos casos a los que Sartre se refiere son el totalitarismo nazi —que Heidegger apoyó en un tiempo— y el totalitarismo ruso o chino. Como suelen hacer los marxistas, Sartre está aquí atacando la religión subrepticamente, a través de su ataque al idealismo y a ciertas consecuencias políticas que ha tenido. Pero es claro que el «Otro» del idealismo, o del marxismo, es el mismo Hombre tomado de otro modo; de un antropocen-

o el hombre es sí mismo desde el principio, o desde el principio es otro de sí»⁴⁰.

Hay que elegir —según Sartre—, entre Dios o el hombre, y él elige en favor del hombre, contra Dios. Quiere basar su elección en un razonamiento inconcluyente: si se elige la segunda doctrina (que el hombre dependa de Otro), se cae en la alienación (esta premisa postula la identidad del hombre con su ser: si el hombre no es su ser, no es, estaría alienado, sería otro de sí), y la alienación —sigue Sartre— supone que el hombre es radicalmente acción, con lo que la elección por la segunda doctrina se resuelve a su vez en la elección por la primera, por el ateísmo (si el hombre es otro de sí, razona Sartre, es porque se ha hecho otro, y por tanto, antes es acción, por la que pasa de sí a lo otro)⁴¹. Es una petición de principio, porque se concluye que el hombre es su acción partiendo de que el hombre es su acción.

Para Sartre dependencia, limitación, participación, significarían alienación. Es como decir: o el hombre es acto puro, o no es nada; o somos el ser o no somos. Lo asombroso es que al elegir la autonomía, la identidad total, se termina en la nada, en la medida en que ello es posible: en la nada relativa, es decir, en el mal, en el fracaso del sentido de la vida humana.

trismo más individualista como el de Sartre no cabe esperar mejores consecuencias prácticas.

⁴⁰ P. 318: «Mais toute philosophie qui subordonne l'humain à l'Autre que l'homme, qu'elle soit un idéalisme existencialiste ou marxiste, a pour fondement et pour conséquence la haine de l'homme: l'Histoire l'a prouvé dans les deux cas. Il faut choisir: l'homme est d'abord soi-même ou d'abord Autre que soi» (p. 248). Esta crítica no absuelve a Heidegger de sus errores. Aquí hacemos notar el grado de radicalización que exige Sartre, que por eso se opone a cualquier ambigüedad en este sentido, como las que encuentra en Jaspers y Heidegger.

⁴¹ Cfr. p. 318; edic. fr., p. 248.

Compárese esta doctrina con la metafísica del ser: «La misma sustancia del alma no es su ser, sino que se relaciona con él como la potencia con el acto»⁴²; no hay alienación, pues el ser, que la sustancia creada tiene por participación, es la mayor perfección intrínseca, que da a las cosas su bondad, su unidad, su verdad. «De todas las cosas, el ser es aquello que más inmediata e íntimamente conviene a las cosas»⁴³. «El ser mismo es lo más perfecto de todo, pues se relaciona con lo demás como acto suyo. Nada tiene actualidad, sino en cuanto es, de donde el mismo ser es la actualidad de todas las cosas, incluso de las mismas formas»⁴⁴. El hombre no es su ser, es ente por participación: «Es distinto lo que es el hombre, y ser hombre; sólo en el primer Principio del ser, que es esencialmente ente, el mismo ser y su esencia son uno e idénticos; en todos los demás, que son entes por participación, su ser es diverso de su esencia»⁴⁵.

La «otredad» del ser de Heidegger se queda en la pura presentación del presente, en su desvelación en el tiempo, y no es vista como *acto* que, entrando en composición con la esencia, integra el *ens* singular. De ahí que la doctrina de Heidegger concluya en un historicismo, tan fácilmente vinculable a fórmulas tem-

⁴² «Ipsa substantia animae non est suum esse, sed comparatur ad ipsum ut potentia ad actum» (S. Tomás, *De Anima*, a.1, ad 6).

⁴³ «Inter omnia, esse est illud quod immediatius et intimius convenit rebus» (S. Tomás, *De Anima*, a. 9).

⁴⁴ «Ipsum esse est perfectissimum omnium: comparatur ad omnia ut actus. Nihil enim habet actualitatem, nisi in quantum est: unde ipsum esse est actualitas omnium rerum et etiam ipsarum formarum» (S. Tomás, *S. Th.*, I, q. 4, a. 1, ad 3).

⁴⁵ «Aliud est quod quid est homo, et esse hominem: in solo enim primo essendi Principio, quod est essentialiter ens, ipsum esse et quidditas eius est unum et idem; in omnibus autem aliis, quae sunt entia per participationem, oportet quod sit aliud esse et quidditas eius» (S. Tomás, *In II Post. Analytic.*, lect. 6).

porales pasajeras, y que lleva al hombre a comprometerse con ellas o a no comprometerse con nada, mientras que la realidad del hombre como *ente* otorga una libertad ante todo lo creado, y lleva a comprometerse libremente con Dios, y por Él con los afanes diarios.

La doctrina sartriana reduce el ser a una construcción del poder práctico del individuo singular. Esta aparente exaltación del hombre va a terminar en una situación de pesimismo trágico —como podremos comprobar—, y en un nihilismo metafísico. Sartre no se hace ilusiones sobre la suerte que le espera al hombre al querer ponerse como un absoluto, y llega a calificar al Ser (el práctico-inerte) como el «infierno» mismo, en el que el género humano permanece encadenado, libremente sometido a una esclavitud sin esperanza⁴⁶. Como en *El Ser y la Nada*, por momentos se observa en Sartre lo que se podría llamar una «metafísica de lo demoníaco», pues su ateísmo, consciente y calculado, no oculta el estado trágico en que deja al hombre que opta por él. Sartre mismo ha dicho en *El existencialismo es un humanismo* que «el existencialismo no es más que un esfuerzo para sacar todas las consecuencias de una posición atea coherente»⁴⁷.

⁴⁶ «L'existence du champ pratique-inerte autrement dit l'enfer (...)» (p. 388, en nota; edic. fr., p. 302). «L'enfer tournant du champ de passivité pratique (...)» (p. 358; edic. fr., p. 279). «La découverte de l'Etre est terrifiante» (p. 385; edic. fr., p. 301).

⁴⁷ *L'existentialisme est un humanisme*, p. 94: «L'existentialisme n'est pas autre chose qu'un effort pour tirer toutes les conséquences d'une position athée cohérente». Y unas líneas más adelante: «Il faut que l'homme se retrouve lui-même et se persuade que rien ne peut le sauver de lui-même, fût-ce une preuve valable de l'existence de Dieu. En ce sens, l'existentialisme est un optimisme, une doctrine d'action» y se queja de que los cristianos llamen desesperados a los existencialistas. Comenta

La trascendencia del acto de ser respecto del hombre implicaría la necesidad de fundamentarlo, descubriéndonos a Dios. Pero esta inmanencia, al disolver enteramente el ser en manos de la conciencia, va a terminar en un nihilismo total, formulado técnicamente en la ley de la dialéctica o de la nada. Ante la opción por Dios o por el hombre, la elección en favor del hombre, como absoluto, terminará en el nihilismo, cumpliéndose las palabras del Evangelio: *Qui amat animam suam, perdet illam* (Ioann. 12, 25).

El fundamento filosófico de esta conclusión ha sido el *cogito* de Descartes. Lo hemos comprobado en las páginas anteriores, pero además, el mismo Sartre lo afirma explícitamente: «Nuestro punto de partida es, en efecto, la subjetividad del individuo (...). No puede haber otra verdad, en el punto de partida, que ésta: *pienso, luego existo*, ahí está la verdad absoluta de la conciencia aprehendiéndose a ella misma. Toda teoría que toma al hombre fuera de ese momento en que él se aprehende a sí mismo, es en primer lugar una teoría que suprime la verdad, porque, fuera de ese *cogito* cartesiano, todos los objetos son solamente probables, y una doctrina de probabilidades, que no depende de una verdad, se hunde en la nada»⁴⁸. Pero por las consecuencias se pueden juzgar los principios. «El razonamiento no deja de ser paradójico. Porque si una doctrina elaborada como Sartre pretende, acaba efectivamente hundiéndose en la nada y en el absurdo

C. Fabro esta posición de inútil defensa: «Ma come si concilia questa baldanzosa conclusione con la negatività della coscienza e la finitezza dell'essere che gli aveva fatto concludere nell'opera maggiore («El Ser y la Nada») che l'uomo è una passione inutile, precisamente perché il suo essere mancava dell'asse teologico?» (*Introduzione all'ateismo moderno*, vol. II, Studium, Roma, 1969, página 980).

⁴⁸ *L'existentialisme est un humanisme*, París, Ed. Nagel, 1964, páginas 63-64.

radical (que es lo mismo, en el plano lógico) toda verdad, resulta evidente que la verdad sobre la que se ha edificado no era la verdad absoluta o primaria que necesitábamos, aunque fuese efectivamente simple y fácil de aprehender. Sin embargo, Sartre no saca esta conclusión, sino la de que hay que conformarse con que todo sea absurdo y sin sentido. Pero eso mismo, ¿es ya razonable, o es un absurdo? El aferramiento al *cogito* como verdad absoluta y primera no proviene, pues, de su capacidad de sustentar una inteligibilidad general, ya que, por el contrario, se ha revelado totalmente incapaz de sustentarla»⁴⁹.

⁴⁹ C. Cardona, *Metafísica de la opción intelectual*, Rialp, segunda edición, Madrid, 1973, p. 95.

LIBRO I: «DE LA PRAXIS INDIVIDUAL A LO PRACTICO-INERTE»

En los dos libros en que se divide este volumen ya no encontraremos prácticamente nuevos principios, sino aplicaciones del materialismo dialéctico al trabajo y a la sociedad.

En este primer libro, Sartre trata de la praxis del individuo (el trabajo), que constituye o produce lo práctico-inerte (por ejemplo, una máquina, una casa, etcétera). En una fase posterior, la materia trabajada vuelve sobre los hombres y los constituye (de modo mecánico, no por praxis, porque las cosas son inertes). Los hombres son *hechos*, organizados, programados por las cosas hechas: así nace el *ser* de clase y el llamado «colectivo». Así se fabrica el *ser* del hombre, su aspecto práctico-inerte, su esencia. Aquí el hombre no es praxis, sino *ser* (hecho) por la cosa (trabajada). En una nueva fase, a partir del *ser* del hombre (identificado con el *ser de clase*), va a surgir una nueva praxis, no ya individual sino colectiva: la praxis de Grupo (para Sartre el verdadero fermento revolucionario viene del Grupo, no de la clase, a diferencia de Marx). Por último, la acción del grupo va a crear un tipo de *seres* instrumentales, como son las instituciones, la ética, la religión, la cultura, etc.

De modo que tenemos estas fases:

1) Praxis individual, que se aliena u objetiva en un primer práctico-inerte: las cosas humanas (libro I).

2) Paso del práctico-inerte primero (la cosa-humana: fábricas, máquinas, etc.) al práctico-inerte segundo (los hombres-cosas: el ser de clase, los colectivos) (libro I).

3) De los hombres-cosas surge la praxis colectiva del Grupo (que como tal es revolucionario) (libro II).

4) La praxis colectiva produce entidades sociales, dando así lugar a diversas etapas en esta misma praxis (libro II).

Como es lógico para Sartre, las relaciones entre estos elementos son siempre dialécticas, de transmutación alienante: el hombre se hace máquina, la acción se hace ética, etc.

A) «DE LA PRAXIS INDIVIDUAL COMO TOTALIZACION

La dialéctica histórica nace de la praxis individual. El momento más simple del que Sartre parte es el de un individuo que trabaja una materia obrada. Pero, ¿por qué nace la praxis? No por un impulso positivo, sino por algo negativo, que para Sartre es el comienzo de todo: *la necesidad material (besoin)*. El hombre es

un organismo material, que se opone a las cosas o a lo inorgánico. Lo inorgánico y lo orgánico no son más que dos estados de la misma materia (las moléculas que los componen son las mismas). La necesidad es «lo que le falta» al organismo, o sea, negación de negación.

La necesidad hace que el individuo trascienda hacia la materia, encontrando su ser fuera de sí: en lo inanimado. Lo inorgánico es ya captado por el organismo como objeto de necesidad, y así recibe una primera unificación, una unidad pasiva. Así nace la «Naturaleza» o el «Ser», construido desde este primer momento¹.

Notemos lo arbitrario de este comienzo negativo. Ciertamente, las necesidades vitales implican una indigencia, una limitación de la vida en cuanto recibida en un cuerpo —por tanto, de la vida vegetativa—. Pero estas necesidades proceden del acto positivo del vivir, que tiende a conservarse y se ordena al crecimiento y a su propagación. La vida de por sí resulta fecunda, el bien nace del bien, positivamente. Si de aquí resultan algunas actividades negativas (lucha contra los obstáculos), estos elementos negativos están en función de lo positivo, de donde han nacido, y hacia cuya afirmación se orientan. Las sustancias con vida vegetativa cuentan, para renovar el cuerpo que se desgasta y que es el sostén de su vivir, con la potencia activa nutritiva, que actúa la alimentación del organismo. La asimilación del alimento implica la transformación de la sustancia alimentada en parte del cuerpo viviente sólo porque en el mundo corruptible la materia prima no puede estar actuada por dos actos sustanciales. Sartre, en cambio, lo mezcla todo, de un modo que puede calificarse de poco cien-

¹ Cfr. p. 213; edic. fr., p. 167.

tífico. Aquí se está hablando *del hombre*, no de la vida vegetal, con lo que Sartre está reduciéndolo nada menos que a vida vegetativa, a pura necesidad de comer, y en ello pone el origen del pensar, del trabajo, de la historia, de la creatividad dialéctica, etc. Ver al mundo material como naturaleza no sería percibir una realidad de sustancias, sino crearlo como «objeto de alimentación para el organismo». No se comprende cómo de la pura vida vegetativa salte al pensar. No se comprende tampoco cómo quiere ver en todo sólo negaciones, cuando únicamente son limitaciones que se fundan en algo positivo. Es también inexplicable que diga que lo inorgánico y lo orgánico son dos estados de la materia, cuando los vivientes se caracterizan por tener ese acto vital, el alma, que es una forma sustancial peculiar, que está organizando, informando o vivificando una porción de materia orgánica.

Describe luego Sartre la totalidad del organismo, y su relación con las partes orgánicas, aplicando la dialéctica del todo-parte que ya había expuesto en la introducción. Dice, por ejemplo, que las partes son el todo que se niega a sí mismo particularizándose, y que hay una perpetua lucha o conflicto entre el todo y la parte. Sigue interpretando la potencia, lo parcial, como negación y no como participación en el acto.

De la *necesidad* material nace el trabajo, la praxis. El organismo práctico va a añadir una nueva *negación* a toda esta cadena de negaciones: va a negar a la materia (organizar o transformar para Sartre es negar: fabricar una silla equivaldría a *negar* la madera), para satisfacer sus necesidades vegetativas. El trabajo es así la relación dialéctica entre el hombre-cosa y la cosa-humana. «La libre praxis es la negación de todo dato particular, en el curso de una acción particular, y se hace *negación de la materia* en tanto que la reorganiza en su ser pasivo, a partir de un objetivo futuro cuyo

origen es la satisfacción de una necesidad»². En el trabajo interviene el proyecto de conciencia, que niega todo el campo perceptivo dado en acto, en función de un fin, que es una negación, un futuro que *no es*. La causa final del obrar se interpreta así dialécticamente, como no-ser futuro puesto por la conciencia, y que sirve para el acto del agente, que es negar, revolucionar. «El *conocimiento* aparece como el desvelamiento del campo perceptivo y práctico por el fin, es decir, por el no-ser futuro»³. Y así el conocimiento se reduce a puro proyecto práctico, que consiste en superar el pasado, a partir de un futuro que no es, que se ha concebido como respuesta a una necesidad de alimento. De ahí se concluye que el conocer no es una relación positiva de ser a ser, sino una relación negativa y mediada por la nada.

Comentar estas afirmaciones que chocan contra el conocimiento natural de las cosas parecería innecesario. Habría que recordar que el trabajo material es transformación de la materia, pero a partir de sustancias anteriores, educiendo de cada sustancia sólo lo que ésta puede dar, lo que posee en potencia. Organizar algo, producir un cambio, no es negar, porque el cambio va de lo potencial a lo actual, y si implica una cierta corrupción —sólo en el caso de los entes materiales— eso no es lo fundamental. Pero el texto de Sartre entra ya en lo caótico, y obedece sólo a un esfuerzo para *pensar* las cosas en términos de materialis-

² Pp. 476-477: «La libre praxis est la négation de tout donné particulier, au cours d'une action particulière, et se fait *négation de la matière* en tant qu'elle la réorganise dans son être passif à partir d'un objectif futur dont l'origine est l'assouvissement du besoin» (p. 370).

³ «La connaissance apparaît comme le dévoilement du champ perceptif et pratique par la fin, c'est-à-dire, par le non-être futur» (p. 176).

mo dialéctico: de ahí la sorprendente búsqueda de negaciones y de contenido material. Reducir el conocimiento a una negación de la materia que nace de una ausencia de materia no es más que aplicar el rígido *a priori* del materialismo dialéctico.

B) «DE LAS RELACIONES HUMANAS COMO MEDIACIONES ENTRE LOS DIVERSOS SECTORES DE LA MATERIALIDAD»

El título de por sí es significativo: Sartre va a poner la esencia de las relaciones humanas en el choque brutal de las conciencias debido a la escasez de alimento. Pero antes de llegar a esta conclusión trata de las mismas relaciones entre los hombres, o como Sartre suele decir, de las «relaciones entre los organismos»⁴.

No hay naturaleza humana, sino sólo interrelación de proyectos, de modo que cada uno construye a todos los demás y es a la vez construido por ellos, al entrar en su campo perceptivo. No hay otro modo de explicar las relaciones entre las personas según el *cogito*. En la relación entre dos personas «hay que ver bien, en efecto, la manera por la cual cada uno de los dos existe —es decir, *se hace ser*— en presencia de lo Otro

⁴ «Organismo» es uno de los términos con los que suele referirse a las personas humanas, para dejar claro su materialismo.

y en el mundo humano; en este sentido, la reciprocidad es una estructura permanente de cada objeto: definidos *desde el principio* como cosas por la praxis colectiva, superamos nuestro ser produciéndonos como hombres entre los hombres, y nos dejamos integrar por cada uno en la misma medida en que cada uno debe ser integrado en nuestro proyecto (...) es la praxis de cada uno, en tanto que realización del proyecto, la que determina sus vínculos de reciprocidad con cada uno. Y el carácter de *hombre* no existe como tal»⁵.

En el fondo, poco se diferencia la relación de la conciencia con la materia, con los demás hombres, o con nuestro propio ser: es lo mismo, «lo Otro», la antítesis del pensar, que todo lo cosifica. Tanto nuestro ser, como la naturaleza y las personas son *mi* materia de trabajo; Sartre advierte que no son nunca fin, sino *medio*. Cada uno se trata a sí mismo como medio, y no puede tratar a lo Otro como fin. Cada uno, con su proyecto, está perpetuamente reorganizando o construyendo lo Otro y, por tanto, creándose a sí mismo por medio de la producción. Pero a la vez, cada uno es un puro instrumento para los fines de las demás conciencias, para la proyección de los organismos. Y así resulta que la *mediación* entre los hombres es la materia, lo Otro, como el contenido de cada conciencia pro-

⁵ Pp. 241-242: «Il faut bien y voir, en effet, la manière dont chacun des deux existe —autrement dit *se fait être*— en présence de l'Autre et dans le monde humain; en ce sens, la réciprocité est une structure permanente de chaque objet: définis à l'avance comme des choses par la praxis collective, nous dépassons notre être en nous produisant comme des hommes parmi les hommes et nous nous laissons intégrer par chacun dans la mesure même où chacun doit être intégré dans notre projet (...) c'est la praxis de chacun, en tant que réalisation du projet, qui détermine ses liens de réciprocité avec chacun. Et le caractère d'*homme* n'existe pas comme tel» (p. 189).

yectiva. En definitiva, cada uno no es más que medio del futuro, de lo Otro que será.

La relación entre los hombres, además, tiene una nota de negatividad: es *lucha*. Hay oposición porque cada uno se niega a ser medio del otro, y lo quiere como medio de su fin. Sartre desconoce el bien común. El bien es absolutamente particular de cada individuo, que busca esclavizar a todos, y choca dialécticamente con el propósito que tienen todos los demás de esclavizarle a él. Pero esa lucha, añade Sartre, surge sólo de la escasez de alimento para el organismo, o dicho de un modo menos prosaico, de la «rareza de materia» (*rareté*), punto que desarrolla más en el siguiente apartado. Hace notar Sartre que ya Hegel había puesto la lucha como esencia de las relaciones humanas, pero olvidando la materia como mediación entre los individuos. Sartre dice que las relaciones entre las conciencias pueden adoptar indefinidas formas, pero lo que decide sobre esas formas en cada caso concreto es la mediación de la materia.

Por tanto, así como la falta de materia en el organismo hacía surgir el trabajo, como relación dialéctica del hombre con la naturaleza inorgánica, esa misma escasez provoca el enfrentamiento entre los organismos, la permanente situación de lucha entre los hombres. La lucha o enemistad no procede de nada positivo (intereses, tendencias, etc.), sino de una razón negativa y material: la rareza de productos. No se podía reducir la vida humana a una condición más brutal.

C) «DE LA MATERIA COMO TOTALIDAD TOTALIZADA Y DE UNA PRIMERA EXPERIENCIA DE LA NECESIDAD»

1. «RAREZA Y MODO DE PRODUCCION»

Entramos ahora en uno de los lugares de esta obra donde más se exasperan las consecuencias negativas de la filosofía sartriana. Aquí el autor se separa explícitamente de Marx. Es verdad —dice— que el fundamento de la vida humana es la producción material unida a la lucha de clases. Pero esa lucha no surge por sí sola, como un impulso positivo a producir. Si la actividad humana naciera de intereses, de la tendencia hedonista, utilitarista, egoísta, altruista, etc., que luego entraría en conflicto provocando la lucha, se podría pensar que todos los hombres tienen una cierta naturaleza o modo de ser común, y esto es inadmisibles, sería irracional, pues de algún modo sería partir de un «hecho natural» que como tal carece de toda inteligibilidad⁶.

Toda actividad humana, directa o indirectamente, nace sola y exclusivamente de la escasez de materia, y la vida humana no es otra cosa que lucha contra la rareza. La lucha no nace de una tendencia, porque si lo negativo naciera de algo positivo, ya no sería inevitable. El conflicto no se produce por la diversidad de intereses, sino que la diversidad de intereses es producto del conflicto motivado por la rareza. «La única inteligibilidad posible de las relaciones humanas es dialéctica, y esta inteligibilidad, en una historia concreta

⁶ Una vez más observamos la extrema radicalización del principio de conciencia que Sartre exige.

cuyo verdadero fundamento es la rareza, no puede manifestarse sino como una reciprocidad antagónica»⁷.

Fiel a Descartes, Sartre establece que este fundamento de todo no es simplemente algo material negativo, sino un hecho cuantitativo: hay sustancia material en número insuficiente para el número de personas. El organismo y lo inorgánico se encuentran originariamente en una situación de desequilibrio cuantitativo, que es llamada por Sartre la «negación original», casi como un sucedáneo del pecado original. Es lo originario absoluto: una negación de materia, una falta de cantidad. Es el «aspecto maldito de la historia», la tensión *ab initio* de donde arrancan las hostilidades⁸.

De la rareza nace la *violencia*, que para Sartre es la condición normal de las relaciones humanas. Cada sociedad debe elegir los que van a sobrevivir y los que están de más, y así se producen las diversas formas de violencia, como son la guerra, la explotación, el control de natalidad, la subalimentación de un grupo, etcétera. Esto no es ni bueno ni malo: es necesario, aunque sea doloroso y cruel. Sartre —como todos los marxistas— no lamenta la situación de opresión por un motivo moral o de simple compasión humana: la esclavitud y la tiranía no son más que el «rigor» de la dialéctica, «el infierno» del práctico-inerte raro.

⁷ «La seule intelligibilité possible des rapports humains est dialectique et cette intelligibilité, dans une histoire concrète dont le véritable fondement est la rareté, ne peut se manifester que comme une réciprocité antagonistique» (p. 744).

⁸ La obra de Sartre es a partir de aquí un esfuerzo racionalista incomprensible por reducir todo a la falta cuantitativa de materia. En *Cuestión de Método* había dicho que llegará un momento en el que el condicionamiento material se va a superar gracias a la técnica, y entonces se abrirá «el reino de la libertad» y el marxismo deberá ceder a una nueva filosofía superadora, la filosofía de la libertad. Pero Sartre no imagina más que la libertad de un animal bien alimentado.

El marxismo de Sartre va apareciendo así como la teorización de la violencia motivada por el miedo. La escasez de alimento enfrenta a los individuos entre sí, porque cualquiera podría ser un excedente del grupo. La existencia se define como riesgo constante de ser eliminado. Los otros son para mí un peligro de que yo pueda desaparecer, estar de más: los otros son inhumanos, son el mal. Toda actividad humana es siempre un acto de hostilidad, de violencia⁹. Cada hombre se presenta ante los demás como una «bestia extraña y feroz», repitiendo así el *homo homini lupus* de Hobbes. «El proceso histórico no se comprende sin un elemento permanente de negatividad, simultáneamente exterior e interior al hombre, que es la perpetua posibilidad, en su propia existencia, de ser el que hace morir a los Otros, o que los Otros hacen morir, o dicho de otro modo, la rareza»¹⁰.

Así nace un primer estadio de la ética, que para Sartre no es más que luchar contra el único mal: la escasez, el «mal radical», el «contra-hombre». Su mandamiento supremo es el «imperativo destructivo»: «hay que destruir el mal». Para hacerlo, la acción toma la estructura de violencia, que siempre es respuesta a la violencia, al menos posible, de los demás. No tiene por

⁹ Añade Sartre que es cierto que también hay grupos que luchan entre sí, aunque no les falte alimento, pero que no importa, pues esta causa no tiene por qué estar explícita. Pero esta aclaración no resulta convincente. Empieza después a poner divisiones artificiales para mostrar la coherencia de este principio: por ejemplo, cuando hay superproducción, en realidad habría una rareza «derivada». Todo esto hace ver que poner la escasez como principio es una superficialidad arbitraria, aunque sea materialista y dialéctica.

¹⁰ Pp. 282-283: «Le processus historique ne se comprend pas sans un élément permanent de négativité, à la fois extérieur et intérieur à l'homme, qui est la possibilité perpétuelle dans son existence même d'être celui qui fait mourir les Autres ou que les Autres font mourir, autrement dit la rareté» (p. 221).

qué ser manifiesta. Puede asumir solapadamente la forma de «miedo», «temor», «desconfianza». Lo esencial es que los demás son el mal. «El hombre es violento —a lo largo de toda la Historia y hasta ahora— (...) contra el contra-hombre (es decir, contra cualquier otro hombre), y contra su *Hermano*, en tanto que aquél tiene la permanente posibilidad de volverse él mismo un contra-hombre»¹¹. Es decir, vemos en todo hombre un contra-hombre; en nuestro Hermano —dice Sartre para recalcar que ésta es la esencia de la fraternidad— veo a alguien que puede matarme¹².

Estamos en una filosofía que se pone en las antipodas de la vida cristiana y del orden natural creado por Dios. Estas afirmaciones son de por sí un testimonio del potencial negativo que tienen los principios iniciales de esta doctrina. De algún modo, son afirmaciones que rayan en la locura, y que son tristemente verdaderas en el caso desgraciado de las personas que viven aplicando en su vida las ideas marxistas¹³.

Poner la escasez de materia como el motor de los conflictos es completamente gratuito. Hay conflictos en medio de la abundancia material también (por motivos de prestigio, honor, ambiciones), mientras que la

¹¹ Vol. II, p. 409: «L'homme est violent —dans toute l'Histoire et jusqu'à ce jour— (...) contre le contre-homme (c'est-à-dire contre n'importe quel autre homme) et contre son *Frère* en tant que celui-ci a la possibilité permanente de devenir lui-même un contre-homme» (p. 689).

¹² El riesgo de muerte «est le rapport originel des hommes par la médiation de la matière» (vol. II, p. 409; edic. fr., p. 689).

¹³ Sartre se complace en pintar lo desgraciado de una manera blasfema, porque lleva a odiar la creación, que para él es una tierra maldita y mal hecha. Pero notemos que tan materialista es su «ética» de ver en la escasez «el único mal», como la ética del economismo de Marx, sólo aparentemente más positiva, porque ve en la producción material «el único bien», la realización del hombre como género, lo que comporta una deshumanización del hombre.

falta de alimento ha sido con frecuencia ocasión de unión social, de empresas comunes, pues un solo individuo no se basta para conseguir todos los bienes materiales que necesita. Es falso que la falta de alimento enfrente a los hombres como enemigos feroces. Lo normal es la búsqueda común, la asociación de trabajo físico e intelectual para encontrar el alimento y los demás bienes del cuerpo, que no son los únicos ni los más altos. Por otra parte, la alimentación no es propia o principalmente un hecho cuantitativo, sino más bien *cualitativo*, pues es la necesidad de que el viviente posea una materia orgánica debidamente proporcionada, que pueda estar participando del vivir por su principio vital.

La escasez de alimento, además, no es un hecho radical y universal. Es cierto que al hombre le cuesta más sustentarse, por un castigo impuesto por Dios al género humano a causa del pecado original: «Y dijo Dios al hombre: por haber escuchado a tu mujer, comiendo del árbol de que te prohibí comer, diciéndote que no comieras de él, por ti será maldita la tierra; con trabajo comerás de ella todo el tiempo de tu vida; te dará espinas y abrojos, y comerás de las hierbas del campo; con el sudor de tu rostro comerás el pan» (*Gén.*, 3, 17-19). Pero esto significa sólo una mayor dificultad, una penalidad especial que tiene el hombre en su trabajo y en los medios que debe poner para su subsistencia material. El hombre sale al paso de esa necesidad trabajando y asociándose con otros, consiguiendo con su inteligencia y con la vida social lo que los animales consiguen por instinto. Además, la escasez grave de alimentos no es universal ni en el espacio geográfico ni en el tiempo, y se presenta más bien como un hecho accidental, superable, que con frecuencia obedece a faltas de previsión humana. Si, en cambio, nos fijamos en el orden natural y universal, éste consiste

precisamente en que Dios ha entregado al hombre toda la naturaleza inferior, para que le sea útil en sus necesidades corporales y le sirva para conocer a su Creador. Quienes desconocen este orden natural evidente, y viven excesivamente preocupados del comer y del vestir, son los que el Señor en el Evangelio llama paganos (cfr. Mt. 6, 30). Lo son porque desconocen la Providencia, y se centran en una clase de necesidades que no son las únicas del hombre, ni las más importantes.

La vinculación del hombre a su prójimo para ayudarlo y recibir ayuda de él pertenece también al orden natural. Las mismas necesidades humanas corporales y espirituales, que un único individuo no puede solucionar de modo satisfactorio, son la ocasión natural por la que se encauza el vínculo de amistad de cada uno con su prójimo —que no es más que querer el bien para los demás: un bien que resulta *común* para todos, del que cada uno puede participar personalmente, y que en definitiva es Dios mismo, el Bien sumo del hombre—. De esa amistad natural procede luego el trabajo común, la organización social, la división de funciones.

La ordenación entre los hombres procede de la misma difusión del bien: «La creatura se asemeja a Dios en dos cosas: en cuanto Dios es bueno, también lo es la creatura; y en cuanto Dios es causa de la bondad de otros, porque una creatura mueve a otra al bien»¹⁴. Por eso, «el hombre es naturalmente un animal civil, por lo que los hombres apetecen convivir y no estar solitarios, incluso aunque ninguno necesitara de otro

¹⁴ «Creatura enim assimilatur Deo quantum ad duo: scilicet quantum ad id quod Deus bonus est, inquantum creatura est bona; et quantum ad hoc quod Deus est aliis causa bonitatis, inquantum una creatura movet aliam ad bonitatem» (Santo Tomás, *S. Th.*, I, q. 103, a. 4).

para la vida social»¹⁵. El amor al prójimo es natural: «Es natural que los hombres se amen unos a otros. Una señal de ello es que el hombre ayuda a cualquier hombre, incluso desconocido, en la necesidad, como por un instinto natural (...) como si todo hombre fuese para todo hombre naturalmente un familiar y un amigo»¹⁶. Pero como el hombre puede elegir el mal pecando, también puede ocasionar el mal en los demás. Querer a los demás por sí mismos es una inclinación natural puesta por el Autor de la naturaleza en todos los hombres; el egoísmo es una inclinación contraria, una de las heridas que el pecado original ha dejado en la naturaleza humana. Por eso, cuando brota el odio y la enemistad, y se difunde más o menos entre los hombres, se trata siempre de un desorden, de algo contrario a la naturaleza. Además, no es nunca absolutamente negativo, porque está en función de lo positivo, de un amor desordenado a un bien secundario o inferior, por el que se pospone o se va en contra de un bien más alto.

2. «LA MATERIA TRABAJADA COMO OBJETIVACION ALIENADA DE LA PRAXIS INDIVIDUAL Y COLECTIVA»

En este apartado, Sartre pasa a hablar de la objetivación del hombre en la materia trabajada. De la ne-

¹⁵ «Homo naturaliter est animal civile; et ideo homines appetunt ad invicem vivere et non esse solitarii, etiam si nullo unus alio indigeret ad hoc quod ducerent vitam civilem» (Santo Tomás, *In III Polit.*, lect. 5).

¹⁶ «Est autem omnibus hominibus naturale ut se invicem diligant. Cuius signum est quod quodam naturali instinctu homo cuilibet homini, etiam ignoto, subvenit in necessitate... ac si omnis homo omni homini esset naturaliter familiaris et amicus» (Santo Tomás, *C. G.* III, c. 117).

gación en la que se encuentra el individuo afectado por la necesidad, y de la negación de la escasez o rareza de materia, procede el trabajo, que consiste en un accionar negativo sobre la materia y sobre todo lo que es. Pero la praxis laboral del individuo se «objetiva» o se hace objeto, cosa muerta, en la materia trabajada. Esa materia creada constituye ahora la negación del individuo: es el Ser que niega al conocer. Para «demostrarnos» esta negación, Sartre pone ejemplos del condicionamiento material que trae consigo el desarrollo: la aparición del carbón como factor de energía crea nuevos condicionamientos de la vida, produce medios para utilizarlo, crea el ferrocarril para ir a la mina, y así surge el hombre industrial, el minero moderno. Los nuevos tipos de máquinas definen los modos de ser esclavos (tanto el obrero como el industrial serían esclavos de la máquina), determinan el tipo de siervos; en definitiva, hacen a sus hombres. Todo el mundo humano, en sus distintos niveles, es organizado y determinado mecánicamente por la dictadura anónima de las máquinas, de la materia, del Ser. Una casa, por ejemplo, es un objeto-vampiro, que absorbe la actividad humana, se alimenta de la sangre humana, vive en simbiosis con el hombre. Una fábrica exige que el individuo trabaje para conservarla, constituyéndolo en su satélite.

Así surge el «interés» que para Sartre es la cosa inerte y sus exigencias, el hombre fuera de sí (por ejemplo, la moneda). Los hombres no actúan libremente, sino por interés, en el sentido explicado. El hombre es aquí un esclavo de la cosa, del Ser pasivo: se subordina a la materia para conservarse él mismo en lo que es, es decir, como práctico-inerte, como pasividad mecánica. El hombre está amenazado siempre por una fatalidad mecánica.

Así se va produciendo el hombre en la materia y por la materia. Estamos en otro estadio ético: la ética es el imperativo de la praxis, y todo imperativo viene de la materia obrada (por ejemplo, si quieres vivir, tienes que ir a la fábrica).

Desarrolla luego Sartre un largo ejemplo: la afluencia de oro a España en el siglo XVI, y desde España a todo el Mediterráneo. El Mediterráneo fue el vampiro-cosa que absorbió la energía de España y terminó por depauperarla.

La realidad de los hechos no responde a esta interpretación. Sartre se fija sólo en los condicionamientos, pero olvida que los instrumentos de trabajo son fundamentalmente *medios*, no fines, y que aunque pueden dañar si se usan mal, de ellos se sacan muchos bienes y llegan a dar al hombre una mayor libertad de movimientos, librándole de muchos condicionamientos y limitaciones que se tenían en las épocas de incivilización y que ahora se han superado. Las descripciones de Sartre quizá puedan servir para ciertos estados sofocantes del trabajo, pero lo ordinario es que el trabajo sea un medio para satisfacer las necesidades materiales, intelectuales, culturales y espirituales del hombre, y no una penosa esclavitud. El hombre que cuida de su casa no es su esclavo —salvo un caso patológico, como sería un avaro para el ejemplo de la moneda—, pues la tiene como un instrumento para la vida de su familia, para la educación de sus hijos, para poder cumplir su misión en la tierra. Hablar del instrumento de trabajo como de un objeto-vampiro es una metáfora que sólo puede valer para aquel que se apega excesivamente a sus medios de trabajo o a su trabajo mismo, olvidando que todo eso es medio para ir a Dios, el fin último del hombre.

Las cosas artificiales pueden efectivamente condicionar la vida humana, pero este condicionamiento no

es necesariamente negativo —las invenciones, las ciudades, los transportes, etc., favorecen la vida humana, amplían su radio de acción—; pueden ser algo negativo sólo accidentalmente (por ejemplo, los daños que pueda producir una fábrica en malas condiciones), pero esto no es ninguna ley universal de la historia, como quiere Sartre. Además, cuando las cosas hechas por el hombre le resultan dañinas —a menudo por no vivir las virtudes necesarias, y por no ordenarlas debidamente a Dios—, estos daños le afectan sólo en el orden de los hábitos y de las cualidades, dejando intacta la naturaleza humana y lo que de ella se deriva. El obrero no es un ser hecho por la máquina: es una persona, con una naturaleza humana, a la que un determinado trabajo puede recortarle la vida o facilitársela. Los cambios producidos en las personas por las condiciones del trabajo tienen un límite: nunca alterarán las inclinaciones universales de todos los hombres —derivadas de su alma espiritual informando un cuerpo, y que además sufre las consecuencias de un pecado de origen—, sino que hacen que esas inclinaciones se vivan de diversos modos concretos.

Por otra parte, el trabajo profesional no es todo en la vida humana: hay otros aspectos, como son la vida familiar, la vida social, el culto a Dios, la educación, la vida cultural, la diversión o el deporte. Sartre parece estar obsesionado por ciertos casos-límite del trabajo industrial: él busca ejemplos inhumanos, para ver en ellos negaciones y objetivaciones que a nadie convencen. El caso que refiere de España es un ejemplo de violencia a los hechos históricos. Si España se depauperó fue por ciertas coyunturas económicas, unidas a otras circunstancias políticas, no ciertamente por una fatal ley dialéctica. De otro modo, ¿por qué no se depauperaron también Inglaterra o Francia?

Prosigue Sartre el apartado diciendo que, en definitiva, el individuo práctico «se pierde» en la cosa hecha, desaparece para que la cosa-humana exista, pone toda su vida interior como pieza de la maquinaria, es hombre-máquina que se integra a la máquina-humana. El que hace una casa, por ejemplo, deja toda su vida interior objetivada en los muros, puertas, mobiliario, etcétera. La conciencia se ha alienado en la cosa, según una «transubstanciación», dice Sartre, que gusta de aplicar a sus ideas denominaciones teológicas¹⁷.

También esto es una visión deforme de la realidad. El resultado del trabajo no es alienación, porque el hombre se enriquece con su actividad, no se pierde en sus productos, como una acción transeúnte propia de las cosas materiales. Quien edifica una casa lo hace con una actividad de inteligencia, voluntad, imaginación, que *queda* en él y lo mejora (hábitos, virtudes). Por tanto, por el trabajo el hombre —aunque materialmente se desgaste en el cuerpo, según el ciclo orgánico de la vida humana— perfecciona un objeto, y a la vez se perfecciona a sí mismo, a los demás y a la sociedad. La alienación en el sentido literal hegeliano es completamente imposible, porque el hombre no pierde su *ser* trabajando, sigue siendo persona, y al morir, su alma inmortal sigue participando del ser por su acto. En un sentido más metafórico se podría admitir la alienación sólo cuando el hombre pone en su trabajo el fin último de su vida, que está en Dios. Pero decir que el constructor se exterioriza en su obra, o es metáfora, o significa sólo que las cosas hechas *reflejan* el alma de sus autores, por la semejanza natural de lo causado con su causa, pero bien entendido que dan a las cosas esa semejanza sin perder

¹⁷ Costumbre típicamente hegeliana, y que es un síntoma de la reducción antropológica de la teología.

su alma. Incluso los trabajos más materiales y mecánicos, si se hacen libre y conscientemente, dan al que los realiza una cierta perfección intelectual y moral, siempre que se hagan con la rectitud del fin debido, para Dios y por amor al prójimo.

De todo esto Sartre quiere sacar una confirmación de su principio de conciencia. Un obrero —dice— no es más que el producto de una fábrica, pero como la fábrica es un producto del hombre, tenemos que el hombre es el «producto de su producto». El hombre es sólo lo que hace y que lo pone fuera de sí: «Yo soy lo que he hecho (y que se me escapa, constituyéndome en consecuencia como un otro). La necesidad de esta relación fundamental permite comprender por qué el hombre se proyecta, como ya he dicho, en el medio del En-sí-Para-sí. La alienación fundamental no viene de una elección prenatal, como *El Ser y la Nada* podría hacer creer equivocadamente: viene de la relación unívoca de interioridad que une al hombre como organismo práctico con su medio circundante»¹⁸. No hay que perder de vista la amplitud que da Sartre a su noción de materia trabajada: el objeto del trabajo no es sólo la naturaleza, sino los demás y nosotros mismos, en una palabra, todo «lo que es», incluido «lo que somos», porque el ser es la materia práctica del proyecto del individuo en cuanto agente dialéctico. El trabajo niega al ser, pero al negarlo, se aliena en ese mismo ser: la conciencia segrega ser, lo otro, el ob-

¹⁸ P. 365: «Je suis ceci que j'ai fait (et qui m'échappe en me constituant aussitôt comme un autre). C'est la nécessité de cette relation fondamentale qui permet de comprendre pourquoi l'homme se projette, comme je l'ai dit, dans le milieu de l'En-Soi-Pour-Soi. L'aliénation fondamentale ne vient pas, comme 'L'Etre et le Néant' pourrait le faire croire, à tort, d'un choix prénatal: elle vient du rapport univoque d'interiorité qui unit l'homme comme organisme pratique à son environnement» (p. 285).

jeto inhumano cuya nota es la «alteridad», mientras que la conciencia es la «mismidad». Para Sartre, en cuanto *somos*, llevamos dentro lo Otro, para trabajarlo.

Los demás, cosas y personas, son objetos de mi conciencia y, por tanto, inhumanos, porque son transformados por mi libertad proyectante en puros instrumentos o seres. Y así Sartre sostiene un solipsismo radical. No hay comunicación entre las personas, sino deshumanización. Es como si sólo existiera una conciencia, cuyo único sentido es deshumanizarlo todo. El yo subjetivo pensante es lo único «humano»: lo demás, lo Otro, es «inhumano». «En este nivel sólo existe un hombre: el que se realiza como hombre (como libre praxis) por la transformación del Otro en objeto no humano. Y este hombre es aprehendido precisamente por el vencido como la realización libre de lo humano produciéndose por el medio de la deshumanización del Otro»¹⁹. Se puede ser hombre sólo deshumanizando a los demás. Y cada uno, en cuanto cae bajo el proyecto del otro, se reconoce como esclavo de su libertad soberana de pensarlo o de hacerlo objeto. Estas son las tremendas consecuencias a las que llega Sartre tomando con firmeza el principio del *Cogito*, que antepone el pensamiento al ser²⁰.

¹⁹ Vol. II, p. 486: «A ce niveau, un seul homme existe: celui qui se réalise comme un homme (comme libre praxis) par la transformation de l'Autre en objet non-humain. Et cet homme est précisément saisi par le vaincu comme la réalisation libre de l'humain se produisant par le moyen de la deshumanisation de l'Autre» (pp. 749-750).

²⁰ La falta de comunicación en el bien y en la verdad, en el ser, es uno de los efectos de poner la primacía en el sujeto o en lo dado al sujeto —en el sujeto, o en el objeto como contrapunto del sujeto—: «¿No es acaso la "incomunicabilidad" una de las consecuencias más palmarias de la cultura establecida sobre el principio de immanencia? Perdida la función de lo real,

3. «LA NECESIDAD COMO NUEVA ESTRUCTURA DE LA EXPERIENCIA DIALECTICA»

Como la conciencia, que para Sartre es autonomía absoluta, termina objetivándose en el ser, que es la necesidad total, la libertad coincide con la necesidad, alienándose en la cosa inerte. Pero Sartre insiste sobre todo en la necesidad: a él le interesa mostrar que la libertad no es más que un truco de la dialéctica, y que en el fondo no es más que esclavitud. No se trata, aclara, de que nuestros actos sufran una violencia exterior, sino de que el mismo impulso libre es en su fuerza secreta algo necesario, por la ley dialéctica.

En este punto Sartre es muy explícito: «Que no se nos haga decir, sobre todo, que el hombre es libre en todas sus situaciones, como pretendían los estoicos. Queremos decir exactamente lo contrario: a saber, que los hombres son todos esclavos en tanto que su experiencia vital se desarrolla en el campo práctico-inerte y en la exacta medida en que este campo está originariamente condicionado por la rareza»²¹. La esclavitud de la conciencia radica en su carácter material: si todos los proyectos son producidos como una reacción ante la escasez de materia del organismo práctico individual, se deduce que el hombre no podría obrar ni pensar de otro modo²².

cada entendimiento es un mundo cerrado sobre sí mismo, con total independencia de la coherencia formal de sus razonamientos» (C. Cardona, *Metafísica de la opción intelectual*, p. 99).

²¹ Pp. 474-475: «Qu'on n'aille pas nous faire dire, surtout, que l'homme est libre dans toutes les situations, comme le prétendaient les stoïciens. Nous voulons dire exactement le contraire; à savoir que les hommes sont tous esclaves en tant que leur expérience vitale se déroule dans le champ pratique-inerte et dans la mesure expresse où ce champ est originellement conditionné par la rareté» (p. 369).

²² En realidad, hay que distinguir en Sartre entre la *necesidad*, por la cual no podemos obrar de modo distinto, aunque nadie

Experimentar esta necesidad, dice Sartre, es darse cuenta de que lo que uno ha hecho, no podía ser de otra manera, aunque uno haya hecho todo lo que pudo; todas nuestras acciones se hacen proyectando un resultado ya inscrito en las cosas²³. En el fondo, Sartre hace una cínica identificación de términos opuestos: cuanto más responsable y consciente fue una acción, tanto más necesaria²⁴. «La experiencia elemental de la necesidad (...) es la negación de la libertad en el seno de la plena libertad, sostenida por la misma libertad, y proporcionada a la plenitud misma de esta libertad (...) es la experiencia histórica de la materia como praxis sin autor»²⁵. ¡Pero aquí se habla de libertad sólo verbalmente! Si nuestras acciones no podrían ser de otro modo, desaparece toda responsabilidad, y hay que hablar sólo de necesidad.

Esta necesidad de Sartre tiene dos aspectos: primero, en cuanto nace de la materia, tiene las características de las necesidades orgánicas (actuamos, en este sentido, como puros animales); segundo, en cuanto se identifica con el ser (el ser de conciencia, el ser pensado, el objeto) tiene aquella necesidad del racionalismo, que en Spinoza y en Hegel coincide con la libertad cuando llega a ser consciente; también la

nos obligue a ello —cuya raíz es la necesidad material—, y la *esclavitud*, que es un concepto más amplio (la necesidad del obrar es sólo uno de sus aspectos): consiste en pertenecer a otro (en tanto que me integra en su conciencia) y en hacerse otro, ya que todo el obrar termina alienándose en las cosas. La negación de la libertad de Sartre se refiere a los dos sentidos.

²³ Cfr. p. 364; edic. fr., p. 284.

²⁴ Cfr. p. 365; edic. fr., p. 285.

²⁵ P. 365: «L'expérience élémentaire de la nécessité (...) c'est la négation de la liberté au sein de la liberté plénière, soutenue par la liberté elle-même et proportionnée à la plénitude même de cette liberté (...) c'est l'expérience historique de la matière comme praxis sans auteur» (p. 285).

libertad sartriana, en este segundo aspecto, es la *conciencia* de la necesidad de mis actos. Se nota esta característica en su mismo modo de expresarse: afirma así que uno llega a «experimentar» la libertad cuando, mirando su vida, no puede más que decir «yo no quería esto», pero a la vez, «yo comprendo que eso es lo que he hecho, y que no podía hacer otra cosa...»; es allí donde se capta, en un movimiento dialéctico inmediato, la necesidad como *destino en exterioridad de la libertad*. ¿Diremos que se trata de una alienación? Ciertamente, porque el hombre *vuelve a sí como Otro*²⁶. Aclara Sartre que se trata de la alienación no en el sentido marxista —como explotación—, sino en el sentido hegeliano, como objetivación inevitable del proceso dialéctico. Este es, por otra parte, el sentido de la alienación al que propone volver el nuevo marxismo de Sartre.

Esta disolución de la libertad en la necesidad procede de querer poner en el hombre una libertad inicial absoluta, que ya Descartes veía en la posibilidad de la duda radical y de hacer el mal.

Es de notar que, para Sartre, Descartes es el clásico de la libertad por excelencia²⁷. «Tal libertad (de Descartes), que en Dios es solamente positiva y por lo

²⁶ «"Je comprends que c'est cela que j'ai fait et que je ne pouvais rien faire d'autre" (...) c'est celui-là qui saisit, dans un mouvement dialectique immédiat, la nécessité comme *destin en extériorité de la liberté*. Disons-nous qu'il s'agit d'une aliénation? Certainement puisqu'il *revient à soi comme Autre*» (p. 285). La «necesidad» del ser de Sartre nada tiene que ver con la *necessitas essendi* de las criaturas no contingentes, que no pueden perder su acto de ser, precisamente por la mayor plenitud de participación en él. Esta necesidad —*ab alio*, recibida de Dios— no se opone a la libertad. La necesidad del ser en Sartre, en cambio, es la necesidad del objeto de conciencia en cuanto pensado: objeto fosilizado, que no es acto, sino inercia objetiva.

²⁷ Cfr. Descartes, Genève-Paris, 1946, p. 9.

tanto creadora, en el hombre puede ser negativa en cuanto puede elegir el mal, y en esta elección del mal él realiza lo que es más suyo y que Dios no puede tener y en lo que ciertamente no se puede decir que dependa de Dios: en esta capacidad de retirarse, de darse a la fuga, de romper todo empeño, Descartes ya anticipaba la negatividad activa hegeliana. La nada hegeliana corresponde, por tanto, a la voluntad y a la capacidad de dudar de todo, y Sartre justamente, a nuestro parecer, afirma que la duda metódica llega a ser para Descartes el tipo mismo de acto libre²⁸. Sartre pone más en evidencia así que el *cogito* es fundamentalmente un *volo*, y ésta es la intuición fundamental de su filosofía, en todas sus etapas. La esencia del *cogito* consiste para él en «aniquilar» el ser, y esto realiza al hombre como libertad. «Yo estoy en el pleno ejercicio de mi libertad —dice Fabro, explicando la postura de Sartre— cuando, siendo vacío y nada yo mismo, *aniquilo* todo lo que existe (...). Es por este motivo profundo que la libertad antecede y funda al ser (del *cogito*) y por tanto produce la verdad: por esto el hombre es ateo y hace auténtico su propio ser y su propia libertad como afirmación del Yo que es la negación de Dios»²⁹. Explica Sartre esta noción de libertad: «Descartes comprendió perfectamente que el concepto de libertad encerraba la exigencia de una autonomía absoluta, que un acto libre era una producción absolutamente nueva cuyo germen no podía estar contenido en un estado anterior del mundo y que, por consiguiente, libertad y creación eran lo mismo (...). Se necesitarán dos siglos de crisis —de crisis de la Fe, crisis de la Ciencia— para que el hombre recupere esta libertad creadora que Descartes ha puesto en Dios y para que

²⁸ C. Fabro, *Introduzione all'ateismo moderno*, p. 978.

²⁹ *Ibid.*, p. 978.

vislumbra por fin esta verdad, base esencial del humanismo: el hombre es el ser cuya aparición hace que un mundo exista»³⁰.

Pero la libertad queda completamente absorbida por la materia, tumba de la conciencia, que con su férrea necesidad va programando la vida de los hombres, obligándoles a dar pasos libres o que ellos creen libres. La decisión o proyecto de cada uno es un modo de evadirse de esa opresión anónima, pero la praxis libera tan sólo de un ser pasado, para alienar a los hombres en un nuevo ser, el futuro, que a su vez otros van a superar para afirmar su libertad. Este mecanismo, concluye Sartre, hace de la libertad una condena. «Pero todas estas falsificaciones, que convierten la libertad en condenación, suponen que la relación del hombre con la materia y con los otros hombres reside ante todo en el *hacer* como trabajo sintético y creador. Y el ser, como pasividad inorgánica, le viene al hombre en su acción»³¹. El último párrafo es una vuelta al fundamento de su filosofía: la acción humana es darse el ser, y el ser como tal es lo pasivo, lo que no tiene vida, lo inorgánico, el objeto. El ser de Sartre se coloca exactamente en la situación inversa del acto de ser

³⁰ «Descartes a parfaitement compris que le concept de liberté renfermait l'exigence d'une autonomie absolue, qu'un acte libre était une production absolument neuve dont le germe ne pouvait être contenu dans un état antérieur du monde et que, par suite, liberté et création ne faisaient qu'un (...). Il faudra deux siècles de crise — crise de la Foi, crise de la Science — pour que l'homme récupère cette liberté créatrice que Descartes a mise en Dieu et pour qu'on soupçonne enfin cette vérité, base essentielle de l'humanisme: l'homme est l'être dont l'apparition fait qu'un monde existe» (Descartes, pp. 47 s. 51).

³¹ P. 471: «Mais tous ces truquages, qui font de la liberté une damnation, supposent que le rapport de l'homme à la matière et aux autres hommes réside avant tout dans le *faire* comme travail synthétique et créateur. Et l'être de l'homme, comme passivité inorganique, lui vient dans son action» (p. 366).

(*actus essendi*): el acto es la conciencia, es decir, la libertad, y el ser se reduce a lo actuado.

4. «DEL SER SOCIAL COMO MATERIALIDAD, Y PARTICULARMENTE DEL SER DE CLASE»

Entramos ahora en una tercera fase de la marcha de la Razón dialéctica. En la primera, el individuo ejercía una praxis destructora sobre la cosa. En la segunda, el individuo termina por objetivarse en las cosas-humanas. Ahora se produce un movimiento de retorno de las cosas a los hombres: las cosas hechas van a producir a los hombres, dándoles un «ser» pasivo, una actuación nueva que para Sartre es el «ser social» —opuesto a la praxis social, a lo revolucionario—, en el que entra el «ser de clase» y sobre todo los llamados «colectivos».

Cada uno, antes de nacer, dice Sartre, ya tiene su ser prefabricado por las condiciones materiales de la vida, y no va a hacer otra cosa sino realizar «espon-táneamente» ese destino que la dialéctica le ha programado. Es inútil querer rechazarlo, evadiéndose en la vida privada. Se está jugando con nuestra libertad: explica que es como un ejército enemigo que engaña al adversario, y le hace ir libremente allí donde encontrará su destrucción³².

Las máquinas dan un ser a los hombres: el ser de clase. Las fábricas, las empresas, etc., fijan *a priori* la selección de hombres, determinan quiénes serán los seres inferiores (por ejemplo, los que no tienen condiciones para ser obreros cualificados), y los superiores (obreros cualificados, o dirigentes de empresa, que

³² Alusión indudable a la «astucia» que Hegel veía en la Idea.

tendrán el «honor» de ser siervos superiores). La máquina va estructurando todo el universo como un sistema solar, organizándolo de modo mecánico, fatal, como por azar. La máquina crea y programa las vidas de los hombres de modo anónimo e infernal; crea las nociones de honor, valores, intereses, etc.; produce a la vez al explotador y al explotado, y forja la ilusión del honor del trabajo profesional, como orgullo de esclavos. Todo destino humano está escrito ya en la máquina: a cada uno le espera antes de nacer, es su porvenir-fatalidad. Nuestra libre vida no será más que vivir un mecanismo que nos viene dado por el mecanismo de la máquina. Las relaciones humanas son la máquina misma actuando a través de sus siervos.

Esta descripción no es original de Sartre. Está inspirada en la conocida crítica a las consecuencias negativas de la excesiva tecnificación hecha por autores y orientaciones muy diversas³³. Lo propio de Sartre es asumir esas consecuencias negativas como fase de la dialéctica y como etapa posterior al dominio del hombre sobre la tierra en el sentido marxista. Desde el punto de vista del recto orden natural de las cosas, el juicio es bien diverso: la técnica en sí misma es positiva, porque libera al hombre de muchos condicionamientos que le vienen de la naturaleza; se hace negativa cuando se pretende con ella una conquista del mundo como medio para que el hombre alcance así su total humanización, y esto es el centro del marxismo y del cientismo; el hombre pone así en la tierra su fin último, y es lógico que entonces se haga esclavo de las cosas. Estas consecuencias negativas del «tecnicismo» son reales y características de la época contemporá-

³³ Por ejemplo, Heidegger, Jaspers, el poeta Rilke (que denunciaba que la máquina pretendía regir el mundo y configurarlo), Claudel, Marcel, Thibon, Genou, etc.

nea: técnica, trabajo y conquista de la naturaleza material siempre se han dado, desde que el hombre existe; pero lo propio de esta época, en los ámbitos donde no ha habido una verdadera vida cristiana, ha sido el espíritu nuevo con que se ha llevado a cabo, que responde al humanismo en la línea que ya siglos atrás anunciaban Bacon y Descartes hablando del «reino del hombre sobre la tierra».

Continúa Sartre diciendo que, como resultado de esta esclavitud a la máquina, nace el *ser de clase*, es decir, el ser del hombre, pues el hombre *es* su clase. Lo que en nosotros hay de «ser» o «esencia», como oposición a la conciencia proyectiva, es la clase a la que pertenecemos, y que es un estatuto que proviene de nuestra referencia a la máquina o al mundo del trabajo material.

Este «ser» no procede de la materia obrada a modo de praxis —la materia obrada no actúa, es esencia— sino de una manera mecánica, puramente cuantitativa, o atomizada. En el fondo, no se trata más que de una remoción cuantitativa de la materia que produce una remoción cuantitativa en los hombres. El ser de clase es pura dispersión numérica de individuos —materia, como cantidad discreta—, y es fundamento de cualquier realidad individual. La clase no es un grupo organizado por fines, sino pura agrupación inerte y pasiva de los hombres.

En todo este caos de ideas hay una rígida aplicación de la dialéctica sartriana: pensar (praxis, dialéctica) es negar el ser, segregando nuevo ser; ser (anti-dialéctica, materia, número) es negar el pensar, producir otro modo de pensar. El ser de clase tiene las notas opuestas de la praxis: es algo pasivo, resistente, a lo que se va a oponer más adelante una nueva praxis de la conciencia humana, que será esta vez la conciencia revolucionaria. Presenciamos aquí las vuel-

tas y circuitos sin fin del principio de conciencia materialista: la revolución (conciencia sensible del grupo) va a negar el ser (de clase), un ser producido por el ser de la materia —la máquina—, la cual a su vez lo ha recibido de la conciencia individual por medio del trabajo.

Cada uno nace con un *ser*, que no es más que él mismo en cuanto práctico-inerte. Lo único que le cabe en su vida es negar ese ser con su futura praxis, para objetivarse y morir en otra esencia; nuestra vida es superar lo viejo, y luego, ser superados por lo nuevo: existimos exclusivamente para lo que vendrá después. Somos una conciencia que pasa; cada uno de nosotros es lo que va a morir, lo que será superado y olvidado.

Sartre reduce así al hombre a sus relaciones de clase y, además, tiene una idea deformada de la clase social, pues la ve exclusivamente como un conjunto de personas que sirven de instrumento a ciertas maquinarias. En realidad, la clase es una división de los hombres hecha en base a su situación *accidental* de trabajo o de posición social, según ciertos criterios como pueden ser sus bienes materiales, culturales, su edad, su grado de responsabilidad en la sociedad, etcétera. No toda clase procede del trabajo *material* o de la posición económica (hay una clase intelectual, universitaria, militar, dirigente, etc.). No es verdad que la clase venga dada inexorablemente al individuo, porque la situación social de cada uno depende bastante de su iniciativa y de su libertad. Por otra parte, hay que tener en cuenta que estas características accidentales, que dan pie para dividir a los hombres en grupos, son —especialmente hoy en día— bastante variables y en muchos casos se entrecruzan, con lo que la clase resulta algo real, pero muy flexible y móvil; la utilización marxista del concepto de clase tiene mucho de artificial e incluso de violento: no ve a la clase en

función de las personas reales, sino a las personas como partes de su «idea» de clase. Sartre comparte este modo bastante cómodo de simplificar las cosas. Para él toda clase vendría de la «máquina», tan determinante de las vidas humanas que llega a ser como una mala caricatura de la Providencia divina sobre todos los hombres, por la que Dios da el ser a cada uno y cuida de él con previsión en todos sus actos, contando siempre con su libertad, para que en la situación concreta a la que Dios ha querido llamarle pueda alcanzar su fin último, que es Dios mismo.

D) «LOS COLECTIVOS»

En este último apartado del libro I se pueden apreciar mejor las diferencias entre el materialismo dialéctico de Sartre y de Marx. Expone aquí el autor su filosofía de la sociedad, como lo seguirá haciendo en la otra parte de la obra.

Marx había concebido la sociedad como lucha de clases, mientras que Sartre ve en la *clase social* algo fundamentalmente pasivo, incapaz de plantear una lucha: lo revolucionario para él es el grupo que se suscita dentro de las clases. Pero Sartre aquí amplía su noción de *ser social* (es decir, de aspecto pasivo y numérico de la sociedad, formado por las condiciones de la producción) a la de Colectivo, noción que tiene en él una importancia mucho mayor que la de clase. La clase es sólo una forma de «colectivo». Existen muchos

«seres sociales», dice Sartre, que son siempre conjuntos inorgánicos, con una unidad puramente pasiva: la unidad del montón, del número. Bajo el término «colectivo» está latente en Sartre la noción sociológica de masa. De la masa no se puede esperar la revolución, sino sólo de grupos activos particulares, *élites*, que son lo que Sartre denomina *grupos*. En la terminología de Sartre, el grupo es al colectivo como el equipo revolucionario activo a la masa ³⁴.

Los colectivos son «seres sociales» —no praxis—: tipos de amontonamiento cuantitativo de los individuos, creados por la cosa-humana. Por ejemplo: la multitud de espectadores, los lectores de una revista, la opinión pública, una clase social, la masa de alumnos de una universidad, etc. En el colectivo los individuos se han reunido por casualidad, y cada uno es un puro número, perfectamente intercambiable por otro o por cosas. El hombre que forma parte del colectivo es como una cosa: es lo mismo hablar de que las máquinas precisan aceite, o de que los obreros necesitan medicinas, pues las necesitan sólo porque la enfermedad frena la producción: son una cosa ³⁵.

³⁴ Esta «corrección» interna del marxismo se ha dado también en otros autores. Lenin, por ejemplo, se dio cuenta de que la clase obrera jamás cumpliría el plan de Marx espontáneamente, y dirá que la revolución tenía que salir de intelectuales burgueses, como lo eran Marx y Engels. Desde entonces, los marxistas apelan a la clase obrera sólo demagógicamente, pues ella no tiene parte en la iniciativa revolucionaria, sino sólo en la ejecución controlada. El proletariado cae así en manos de la manipulación del Partido. Esto es lo que Sartre advierte y lo celebra como rigor de la dialéctica. En esta obra Sartre viene a hacer una teorización de este estado de cosas.

³⁵ Las descripciones de Sartre sobre el individuo en estado de masificación son en parte bastante comunes a las de la sociología divulgada de este siglo. Con todo, conviene recordar que el tema tiene su origen en Kierkegaard, cuya filosofía en cierto modo es una protesta contra el aniquilamiento del in-

Son llamados «colectivos» también ciertos instrumentos que sirven para reunir de algún modo a series anónimas de individuos: la moneda, un café, una plaza, una estación, el mercado, la bolsa, o el sistema económico de un país.

La relación entre los individuos de un colectivo es *serial*: cada uno se limita a ser el número ordinal de una serie (por ejemplo, la serie de alumnos de una universidad). El nexa serial tiene dos características, que no son más que las notas de los elementos de un montón inerte, susceptible de medición estadística:

1. *Alteridad*: cada uno es, respecto a los demás, un *otro*; con esto quiere decir que el montón es pura dispersión molecular, sin unión; recordemos que la Alteridad para Sartre es la nota del Ser o de lo práctico-inerte;

2. *Impotencia*: se deriva de la inercia del Ser; cada uno, en cuanto ser, no puede hacer nada, es miembro impotente. Sólo podrá *actuar* si niega el Ser, si sale de la serie, suscitando una praxis revolucionaria. En la metafísica del ser, se actúa en tanto que se es, porque la potencia activa procede del acto de ser, en composición con una naturaleza. Para Sartre, en cambio, el poder está del lado de la conciencia que pone el ser.

dividuo por la masa. En la masa anónima el hombre delega su responsabilidad; para la masa es verdadero lo que ha votado la mayoría; se cuela uno en la masa —según Kierkegaard— cuando se quiere cometer una fechoría, cuando el policía deja el uniforme porque quiere meterse por caminos ilegales; la masa azuza para el crimen, y cuando se ha cometido se retira cobardemente. Pero salir de la masa y adquirir la verdadera interioridad personal, en Kierkegaard tenía un sentido religioso: el individuo sale de este estado cuando se pone delante de Dios. En Sartre, en cambio, salir de la masa tiene un sentido intramundano y revolucionario.

Esta interpretación de los estados masivos de la agrupación humana no responde a una correcta metafísica de la sociedad. La masificación es una agrupación de personas en vistas de un bien común —como toda asociación—, caracterizada por su poca cohesión o unidad, porque los individuos están menos identificados con ese bien común, lo que puede obedecer a diversas circunstancias, no siempre materiales. Pero incluso la masa tiene una cierta unidad (por ejemplo, el público de una sala de teatro); no es puro atomismo, y no es verdad que cada uno sea un puro número, sino una persona real que busca participar de ese bien común (los individuos serán puro número sólo en abstracto, para el que los cuente, como hacen las estadísticas).

Sartre unifica con demasiada simplificación realidades muy complejas bajo el apelativo de colectivo, pero habría que estudiar cada una de ellas cuidadosamente. La opinión pública, por ejemplo, no es una «entidad serial» que funciona sola, que se propague sin que nadie la piense, como dice Sartre, sino que es el conjunto de opiniones de muchas personas, que tienen entre sí una particular causalidad mutua, según ciertos medios peculiares de comunicación. El comportamiento de la masa es la peculiar ordenación del comportamiento *personal* de la multitud de personas que la integra. Los procesos económicos, el alza de precios, el valor de la moneda, etc., obedecen a una compleja causalidad en la que intervienen multitudes de personas, con sus intenciones, en relación con el valor real de los bienes materiales, significado por medio de determinados instrumentos de medida. Es demasiado simple decir que se trata de una causalidad anónima de no se sabe qué entidad subsistente. La «serialidad» a la que alude Sartre como nota de la relación entre los individuos del «colectivo» es una

noción meramente aritmética, estadística, pero no se puede olvidar que los miembros de la masa no son puros números, sino personas numeradas.

La masa es una forma inferior de unión social —sus miembros participan menos del bien, con poca responsabilidad personal, a veces de un modo anónimo, por lo que esa unión se puede comparar a la de una suma—, y por eso el modo de actuar, de tomar iniciativa, de integrar más a las personas, no es proyectar una revolución, manipular a la masa, «pensarla», o hacerla parte de mi praxis, sino hacer que los miembros vivan mejor la unidad en torno al bien común específico, hacer que participen más del bien, que es un aspecto del ente. Y así, el modo de causar en la sociedad y de transmitir bienes a los demás depende del bien y de la unión efectiva que las personas tengan con el bien, para que así puedan comunicarlo.

Explica Sartre más adelante la aparición del Grupo, según su apriorismo dialéctico. El destino del Ser está en ser negado por la praxis. El grupo surge para luchar contra la inercia de la colectividad, rompiéndola por dentro y superándola. Dentro de la masa, ciertos grupos mínimos empiezan a introducir algunas contradicciones. Las pequeñas rebeliones locales pueden ser sofocadas, pero a base de ellas se va creando una conciencia más alta, de solidaridad activa de clase, y al final estalla la contradicción general o revolución. La masa va a morir por acción de una negación de su negación, en manos del «grupo», que ya no es praxis individual —impotente ante la monstruosidad de la masa— sino praxis colectiva o social, negadora del «ser social». El grupo es la «conciencia» del «ser» que es la asociación inerte de los hombres. La sociedad se constituye así, conforme al principio de inmanencia, como proyección de una conciencia.

Hace notar Sartre la peculiaridad de su teoría. El marxismo habría descuidado el momento antidialéctico, de alienación en lo objetivo. Los marxistas querían eliminar toda alienación. Sartre, en cambio, acudiendo a Hegel, vuelve a poner la alienación como momento esencial e incluso positivo del proceso dialéctico³⁶. Marx quiere que el hombre sea dueño de su producto, pero Sartre añade que a continuación el hombre queda dominado por su propio producto, prisionero de un mundo que él ha fabricado, y que a su vez fabrica al hombre, y así sucesivamente, en un proceso cíclico que es objetivación de la conciencia en las cosas e interiorización de las cosas en el pensar³⁷.

En la vida social, este proceso circular para Sartre es una salida y vuelta del colectivo en el grupo y del grupo en el colectivo (es el tema del libro II): la revolución es una conciencia que surge en la masa, pero que al final se empobrece o burocratiza, decaen-

³⁶ También el marxismo de Luckács, por ejemplo, se caracteriza por una mayor valoración de la dialéctica y un retorno más pleno a Hegel. «Luckács se sitúa entre los que subrayan fuertemente la dialéctica, la importancia de Hegel y del Marx filosófico, el conocimiento como mediación de la praxis, y, en general, la conciencia humana (...). Ve al hombre como transformador de la naturaleza, ensombreciendo su carácter de parte de ella. La alienación es vista como algo inevitable: como la ruptura o desdoblamiento que se da cuando el sujeto pone el objeto al conocer y actuar» (L. Clavell, *Luckács, Historia y conciencia de clase*, en prensa). Son rasgos que Sartre comparte igualmente.

³⁷ Antidialéctica: las creaciones humanas son «petrificaciones de la libertad», «reino de la necesidad», «reino de la tierra sobre el hombre», «anti-hombre», «praxis invertida», «punto de vista de lo inorgánico en el hombre». La libertad, la praxis, «sale» o «cae» en materia, pero luego resucita por una nueva «toma de conciencia». La Dialéctica es la «anti-naturaleza», el «reino del hombre sobre la tierra» (aludiendo a la expresión de Bacon: *regnum hominis super terram*). Este es el vocabulario hegeliano que utiliza Sartre constantemente.

do en una ulterior colectivización general. Los grupos revolucionarios —dice Sartre— se suscitan en los colectivos, pero al final van poco a poco disolviéndose en serie, recayendo en *ser*, en desaparición de conciencia. Marx sólo habló de la dialéctica, mientras que Sartre dice que la dialéctica es negada por el objeto sensible, por la antidialéctica.

Llegamos así al final del libro I. El proceso de la Razón Dialéctica tiene cuatro fases, que en su orden sucesivo y de actuación son las siguientes: 1) La rareza suscita la praxis individual, o primera dialéctica; 2) La praxis se objetiva en las cosas-humanas (materia trabajada), o primera antidialéctica; 3) Las cosas-humanas fabrican a los hombres-cosas (colectivos, ser de clase), o segunda antidialéctica; 4) De la masa inerte surge la praxis del grupo, o segunda dialéctica. La dialéctica es la conciencia-libertad; la antidialéctica es el ser-necesidad, el práctico-inerte, la materia, el producto. Este es el esquema rígido con que Sartre hace su interpretación de todas las cosas: una cadena de negaciones, cuyo origen está en el acto de conciencia de un organismo sometido al fenómeno de la rareza.

LIBRO II: «DEL GRUPO A LA HISTORIA»

A) «DEL GRUPO. LA EQUIVALENCIA ENTRE LA LIBERTAD COMO NECESIDAD Y LA NECESIDAD COMO LIBERTAD. LIMITES Y ALCANCE DE TODA DIALECTICA REALISTA»

El esquema que Sartre va a seguir en este segundo libro es bastante claro. Del «ser» humano, que es ser-social, va a nacer una praxis social negadora o revolucionaria: el grupo. Pero los grupos pasan por diversos estadios, que no son más que grados de intensidad de la conciencia práctica y, por tanto, lejanía o proximidad respecto del *ser* (social). Estos estadios de los grupos van creando todos los elementos activos que tiene la sociedad: instituciones, autoridad, Estado, filosofía, religión, ética. Pero no son estadios ascendentes, elevados por encima del colectivo en forma piramidal, sino más bien cíclicos; hay grupos fuertemente activos, que poco a poco se van anquilosando hasta perderse en la inercia del ser-social (colectivo). Por ejemplo, las instituciones son el estadio más degradado de la conciencia de grupo, tanto que ya ter-

mina por confundirse con un colectivo. Las revoluciones nacen de los amontonamientos colectivos inhumanos, y terminan muriendo en nuevos tipos de amontonamiento, y así procede la historia, de totalidad en totalidad.

Para entender los puntos fundamentales de la exposición, conviene tener en cuenta lo siguiente:

— la primacía del individuo: en la acción colectiva aparece con especial relieve el papel de la conciencia singular, que va a inspirar la teoría sartriana del «tercero», de la «soberanía» y del grupo como «totalidad destotalizada»; ya hemos visto que en esto quiere distinguirse de Marx, introduciendo un elemento existencialista;

— en la dualidad conciencia-ser, un polo necesita del otro, en su modo propio. No hay conciencia sino de la materia, en la cual se va a apoyar, para negarla, y no hay materia sino como objeto de conciencia. De ahí que todo grupo deberá apoyarse en un colectivo como en su materia;

— el ser es instrumento, medio: la praxis que lo niega, lo instrumentaliza. De ahí que los grupos manipulen los colectivos, y que se transformen a sí mismos en *ser* (por ejemplo, institución), objetivándose en algo inerte. Es la conciencia que produce una cierta esencia, y la utiliza para sus fines proyectivos;

— conciencia y ser se mezclan, dando lugar a combinaciones intensivas, en las que hay mucha o poca conciencia; si la conciencia es muy fuerte (por ejemplo, el grupo cohesionado espontáneamente), hay poco ser; si la conciencia se duerme, reaparece el ser (es el caso de la institución, situada en la frontera con el colectivo). Este criterio inspira la descripción de los estadios del grupo (grupo en fusión, grupo organizado, etc.), que veremos a continuación.

1. EL GRUPO EN ESTADO DE FUSION

Según Sartre, el grupo nace, por la praxis, como negación del colectivo: por ejemplo, las clases proletarias pueden pasar de un estado serial a la praxis revolucionaria.

En un primer estadio, todo ocurre espontáneamente, sin autoridad, sin instituciones. Es el «grupo en fusión» (que tiene mucha praxis, y poco ser). Sartre pone el ejemplo de los que corren a tomar la Bastilla. Como toda praxis, el grupo se produce por una contradicción material que va a ser negada, y en la cual el grupo terminará por alienarse.

La masa de individuos está en condiciones de hacerse grupo cuando es sometida a una tensión contradictoria, que suele ser una amenaza inmediata, un peligro inminente (por ejemplo, cunde el terror contagioso en un barrio, lo que obliga a la gente a agruparse en la calle, a correr buscando un refugio, a huir del fuego, del enemigo, etc.). Para Sartre así nace necesariamente toda agrupación activa. Una vez constituido un grupo, ya se han puesto las condiciones para que surjan grupos antagonistas, sobre la base de nuevas contradicciones cuyo origen está en la rareza de materia.

Veamos ahora las relaciones entre los miembros del grupo. Los individuos del colectivo, en su reciprocidad, son llamados por Sartre «segundos»; cada miembro de la serie es uno más, y ve en los otros sólo un número serial, sin identificarse con ellos; los segundos son entre sí «otros». En cambio, el miembro del grupo, llamado «tercero» o «individuo» común, ya realiza una praxis común, identificándose con todos los demás y conjugando el «nosotros». A Sartre le interesa recalcar la acción del tercero, para indicar que la praxis común la hacen las conciencias singulares

reunidas, y no un organismo superior. Contra el idealismo hegeliano, dice que no hay una Conciencia universal que actúe. Lo común actúa sólo particularizando en el individuo que lo contiene y lo encarna.

El individuo común se llama «tercero» porque está en un grupo en cuanto capta a dos o más individuos como formando una unión en la que él se integra (por ejemplo, la huida de un grupo de personas que van a buscar un refugio, o la cuadrilla de muchachos que apedrean a la Policía). Sartre dice que las relaciones en el grupo son ternarias (habla de una «trinidad», como esencia de las relaciones sociales): las relaciones binarias no son constitutivas.

Las relaciones entre los terceros ya no son de alteridad, sino de *mismidad*, pues se unen en una praxis común, no en un ser, que de por sí disgrega. Cada uno ve a los demás como un sí-mismo, porque está haciendo lo mismo que él (por ejemplo, todos huimos del enemigo, es «nuestra huida»). La serie colectiva tenía las notas del ser, la alteridad y la impotencia; el grupo, en cambio, se caracteriza por la mismidad y la potencia, que son las propiedades de la praxis.

Pero debemos recordar que el grupo es negación del colectivo del que nace. Por eso, debe ejercer una lucha dialéctica contra un doble frente: 1) contra la cosa que va a cambiar, como en todo trabajo; éste es el objetivo del grupo, lo que lo define, y que es siempre una cierta materia trabajada para negar (tomar la Bastilla, ir a buscar agua, etc.); 2) contra sus residuos de ser colectivo, que amenazan disolverlo: para eso el grupo debe proceder a aniquilar dentro de sí toda alteridad, eliminando a los miembros que no se le integran (purgas, expulsiones, etc.) e imponiendo así la violencia como ley de su unidad; así actúa la dialéctica.

Este segundo aspecto procede, según Sartre, de una contradicción esencial a todo grupo, un desequilibrio

constante y oscilante. Sólo existe la conciencia singular, el organismo práctico individual; el grupo, pese a su praxis común, no es un organismo, no existe, no piensa, no actúa, es una esencia fabricada por los singulares. De ahí que el grupo nunca podrá eliminar la alteridad, el residuo de ser; no llegará nunca a ser una identidad total. Es una «totalidad que se destotaliza», dice Sartre, una unión de conciencias que no llega a ser una sola conciencia. Los terceros, aunque sean inmanentes al grupo (se identifican con él), siempre son trascendentes a esa unidad falsa (son «otros»: no llegan a hacerse parte de un hiperorganismo). Cada tercero, en cuanto inmanente al grupo, se identifica con su praxis; en cuanto cuasi-trascendente, lo trata como un objeto o ser, como un instrumento práctico manipulable (por ejemplo, en los jefes, la tiranía; en los subordinados, la evasión). Esto hace que el grupo, en su misma unión, lleve en sí el germen de su autodestrucción. Pero como el grupo tiende a persistir, negándose a ser negado, va a «defenderse» de tal destrucción por mecanismos violentos, que se verán en los apartados siguientes, y que son el origen de toda sociedad, de la religión, de las vinculaciones éticas, etc.

Una doctrina como la que hemos expuesto nace del esfuerzo sartriano por poner la identidad en lo humano. Tengamos en cuenta que Sartre tiene una dialéctica que ha «recuperado» dos instancias que el Idealismo hegeliano había dejado de lado: 1) la instancia de la materia, por la corrección de Marx a Hegel, a través de Feuerbach; 2) la instancia del singular, que vino con la protesta de Kierkegaard¹. Estos dos aspectos se

¹ Por estas dos instancias Sartre habla de una dialéctica «realista». Pero si Marx es hegeliano, no así Kierkegaard en su segunda época, que negó que la realidad fuera dialéctica, afirmando que eso disolvía la trascendencia, la diferencia cualitativa infi-

toman bajo el *Cogito* como acto radical, que es así el acto singular de pensar la materia. De ahí la lucha entre las conciencias —cada una busca la «soberanía» absoluta, como se verá más adelante—, la unificación dictatorial que el grupo va a imponer en las conciencias, en la medida misma en que las conciencias se van separando, singularizando. Extrañamente, se pasa de un atomismo pulverizado —el colectivo— a una identificación pensante violenta, y viceversa (es un paso de las *res extensa* a la *res cogitans*).

La explicación de Sartre sobre el origen de la sociedad parece responder al propósito de ver nacer todo bajo la presión de contradicciones materiales. No es verdad que los grupos se formen siempre bajo peligros inminentes, y además, en muchas ocasiones, tales peligros provocan una dispersión, el fenómeno exactamente contrario al que Sartre alude (el pánico por un incendio, por una inundación, con frecuencia provoca una huida dispersa de cada uno por su lado, para salvarse la vida). Los mismos ejemplos que da le traicionan, y la increíble interpretación que hace refleja que en el fondo Sartre siempre tiene ante los ojos un modelo político. Además, cuando se forma un grupo, diferenciándose del resto de la comunidad, no se entiende por qué necesariamente tengan que enfrentarse grupos antagonistas. Lo sorprendente es que de aquí quiera Sartre sacar el origen de toda sociedad, diciendo que cuando tales peligros inminentes han desaparecido, el grupo se mantiene unido violentamente por los vínculos —puestos por la conciencia— de lo moral, de la religión, del derecho. Su teoría del «ter-

nita entre Dios y el mundo. Sartre no acepta la justa crítica que Kierkegaard hizo a Hegel, extensiva a todo el marxismo, de que el individuo singular no es asimilable a un Sistema Racional. El «tercero» en Sartre es agente, pero como parte de la dialéctica total, o del Todo histórico en evolución.

cero» es un reflejo de la incapacidad que tiene Sartre para reconocer una relación *personal* de uno a otro: para él o captamos a los demás como cosas, o los totalizamos dentro de un grupo; decir que las «relaciones binarias» no son constitutivas equivale a despreciar la comunicación personal y la amistad como bases de cualquier sociedad normal, diluyéndola en lo comunitario. En último término, Sartre olvida que cualquier forma de agrupación social nace de un *bien común*, espiritual o material. Los ejemplos que pone son casos particulares de asociaciones defensivas ante un obstáculo que se opone a un bien corporal, a la vida física; pero la defensa y la lucha no son lo primario, pues están en función de la posesión del bien². Las descripciones que hace Sartre de los estadios de la sociedad, como grados intensivos de conciencia revolucionaria, no tienen en cuenta que el factor de cohesión social radica en el amor a un bien común, y los grados y modalidades de ese amor son la causa de la mayor o menor unión de un grupo. Cuando falta la unión personal —de inteligencias y voluntades— en pro de algo común bueno, tenemos la masa anónima y dispersa.

² De ahí que, por ejemplo —en el orden psicológico— las pasiones irascibles —audacia, miedo, ira, etc.— nazcan y vuelvan a las pasiones concupiscibles, y fundamentalmente al amor del bien, como enseña la profunda metafísica de la afectividad de Santo Tomás (Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 25, a. 1). Como Sartre quiere extremar lo negativo-material, pone como motor de la sociedad el pánico, el miedo, el terror a morir, al dolor físico. Su ejemplo de la huida a una cueva para refugiarse podría valer también para grupos de animales asustados, que huyen en masa de un incendio y buscan un refugio. Con todo, la concepción de Sartre es incluso infraanimal, porque ni siquiera la vida de los animales se desarrolla sólo en base al miedo. En Sartre, no sólo hay reduccionismo a lo inferior, sino deformación y simplificación.

2. EL GRUPO JURAMENTADO

Prosigue Sartre su exposición diciendo que, cuando aquel peligro o situación de emergencia ha cesado —lo que suele suceder muy pronto—, ya se ha pasado el momento revolucionario. El grupo, entonces, o se disuelve en serialidad, o se mantiene unido por un peligro «ideal», posible, remoto. Un grupo así está en vías de desorganizarse o destotalizarse, y las conciencias se podrán mantener unidas sólo si el grupo se sostiene produciendo una inercia o ser inventado, ficticio, instrumental, que lo va a cubrir como una capa. El grupo empieza así a decaer en ser: es el pensamiento que se objetiva. Entonces surgirían las estructuras organizativas, que son una nueva antidialéctica —algo pasivo, estático, esencial—, pero con un sentido diverso de los colectivos, porque son una antidialéctica perfectamente ideada por el grupo, que le sirve como un instrumento dócil para no disolverse y unir sus conciencias.

En un primer estadio, para Sartre este mecanismo se produce cuando los terceros se obligan a mantenerse en el grupo por medio de un juramento o compromiso (*el serment*). Por ejemplo, después de la toma de la Bastilla viene el Juramento de *Le Jeu de Paume*³.

El juramento es una negación de negación: se niega la disolución del grupo. A partir de este momento, ya no está unido a causa de una presión material externa, sino de una presión material interna. La forma de producirse esta presión es por medio del Terror. Dice Sartre que el estatuto de todo compromiso social es siempre el terror físico. El juramento obliga bajo pena de muerte, que todos aceptan libremente. Si no hu-

³ Se nota en Sartre una cierta universalización de los pasos de la Revolución Francesa.

biera tal peligro, el juramento no obligaría de verdad (para Sartre la esencia del Derecho es la coercitividad mortal). Todo grupo en este estadio es coercitivo. Como falta la violencia exterior, se hace necesaria una violencia interna, que reina recíprocamente entre todos los miembros. Después del Juramento de *Le Jeu de Paume*, por ejemplo, viene el período del Terror⁴. Vivir unidos en base al terror, dice cínicamente Sartre, es una posición del hombre como poder absoluto sobre el hombre. En los grupos religiosos ese terror quedaría sustituido por el miedo a la sanción del infierno⁵.

El grupo coercitivo es una construcción, una invención humana, no una relación natural, y es, además, el «comienzo de la humanidad». Sartre no quiere ver la sociedad como un orden entre los hombres que dimana de su naturaleza, sino como posición del *co-gito* enfrentado con otras conciencias.

Explica luego la «igualdad» en términos de identidad de las conciencias en su reciprocidad práctica, rechazando la comunidad de naturaleza: se trata de

⁴ Muchos marxistas se han visto obligados a teorizar sobre el terror para justificar la violencia totalitaria de los países comunistas. Merleau-Ponty, en *Humanisme et Terreur*, lo defiende como instrumento imprescindible de la revolución. Rechazar el terror porque es desagradable sería un «punto de vista individualista».

⁵ La mayoría de las sociedades no se fundamenta en ningún terror. En cuanto a las sociedades religiosas, muchas no creen en el infierno, equivocadamente. Pero Sartre aquí apunta subrepticamente contra la única verdadera religión, el catolicismo, que mantiene en toda su integridad el dogma revelado de la pena eterna del infierno, a diferencia de las herejías, que con frecuencia se han apartado precisamente de esta verdad de la fe. Pero es evidente que todas las asociaciones católicas normales se han mantenido unidas no por el temor servil de la pena, sino por amor a la tarea que Dios quiere de ellas, y que ésta ha sido la fuente de muchas iniciativas apostólicas. Y en cuanto al infierno, cabe decir que éste existe porque existe el cielo, y no al revés.

una igualdad producida. Habla luego de la «fraternidad» humana —recordando de algún modo los ideales de la Revolución Francesa—: el juramento es una producción del hombre por sí mismo⁶, de modo que se puede decir que nosotros somos hijos de nosotros mismos, hijos de nuestra construcción paternal y somos hermanos en tanto que tales. Cada uno murió como individuo aislado para renacer como individuo común, y encuentra en sus hermanos una comunidad que es su propia construcción, y que los hace a todos partes de una nueva «especie».

Pero la base de la fraternidad es el terror, repite Sartre, en medio de una exasperación inmanentista que ya no conoce ningún límite. «Yo soy hermano de violencia para todos mis vecinos»⁷. Todas las conductas interiores de los individuos comunes (amor, amistad) toman su fuerza del miedo terrorífico. «La violencia es la fuerza misma de esta reciprocidad lateral del amor»⁸. Si alguien deja de ser hermano, morirá; si deja que en él aparezca la alteridad, será aniquilado. La traición y la ejecución del traidor, dice Sartre, son una relación fraternal.

El juramento es la causa de los aspectos institucionales del grupo. Sartre dice que es un poder jurídico constituyente⁹ que pone la comunidad cuando se da cuenta de que es una totalidad que se destotaliza.

Del juramento nace la categoría de lo «Sacro»¹⁰. El poder omnímodo del hombre sobre los demás (el poder

⁶ Se nota aquí operante el principio spinoziano de la *causa sui*.

⁷ P. 105: «Je suis frère de violence pour tous mes voisins...» (p. 455).

⁸ P. 105: «La violence est la force même de cette réciprocité latérale d'amour» (p. 455).

⁹ Es decir, la fuente del Derecho.

¹⁰ Introduce aquí Sartre su filosofía de la religión, que es una vulgar explicación sociologista.

jurídico) es algo que se pone como «sagrado»¹¹. Pero lo característico de lo sacro se daría sobre todo en los sacrificios religiosos, que Sartre interpreta como una afirmación simbólica de la soberanía absoluta del hombre sobre las cosas materiales: sería la libertad total del hombre que destruye una cosa, expresando así la «sumisión total de la materia»¹², en palabras que Sartre subraya. «Lo Sagrado constituye la estructura fundamental del Terror como poder jurídico. Lo Sacro (...) es la libertad produciéndose en una materia trabajada, a la vez como soberanía absoluta y como cosa»¹³. Es un texto que no hace más que recoger el principio de subjetividad creadora, en clave materialista, y que según la dialéctica conduce al sujeto a alienarse en lo que pone.

En pocos autores se observa una tan lamentable desnaturalización de las acciones por las cuales los hombres honran a Dios. No sólo quedan deformadas, sino invertidas, reducidas al elemento formal del pecado mismo. Estamos en una de las partes de la obra donde la teoría de Sartre se manifiesta con toda su carga de

¹¹ Sartre quiere que el hombre se someta al hombre con la misma radicalidad con que la criatura humana debe servir y adorar a Dios, su Creador. De ahí su utilización de la terminología religiosa en clave netamente inmanentista. Merleau-Ponty, describiendo el marxismo sartriano, dice que para él el Partido comunista es un duplicado de la conciencia, y sus dirigentes ejecutan un verdadero sacerdocio; las relaciones del proletariado con el Partido se expresan en esta frase: «el que no está con el Partido está contra él» (M. Merleau-Ponty, *Les Aventures de la dialectique*, Gallimard, París, 1955, pp. 313, 339 y 353; el autor está comentando la obra de Sartre *Los comunistas y la paz*).

¹² Cfr. p. 108; edic. fr., p. 457.

¹³ P. 108: «Le Sacré constitue la structure fondamentale de la Terreur comme pouvoir juridique. Le Sacré (...) c'est la liberté se produisant dans une matière ouvrée, à la fois comme souveraineté absolue et comme chose» (p. 457).

una igualdad producida. Habla luego de la «fraternidad» humana —recordando de algún modo los ideales de la Revolución Francesa—: el juramento es una producción del hombre por sí mismo⁶, de modo que se puede decir que nosotros somos hijos de nosotros mismos, hijos de nuestra construcción paternal y somos hermanos en tanto que tales. Cada uno murió como individuo aislado para renacer como individuo común, y encuentra en sus hermanos una comunidad que es su propia construcción, y que los hace a todos partes de una nueva «especie».

Pero la base de la fraternidad es el terror, repite Sartre, en medio de una exasperación inmanentista que ya no conoce ningún límite. «Yo soy hermano de violencia para todos mis vecinos»⁷. Todas las conductas interiores de los individuos comunes (amor, amistad) toman su fuerza del miedo terrorífico. «La violencia es la fuerza misma de esta reciprocidad lateral del amor»⁸. Si alguien deja de ser hermano, morirá; si deja que en él aparezca la alteridad, será aniquilado. La traición y la ejecución del traidor, dice Sartre, son una relación fraternal.

El juramento es la causa de los aspectos institucionales del grupo. Sartre dice que es un poder jurídico constituyente⁹ que pone la comunidad cuando se da cuenta de que es una totalidad que se destotaliza.

Del juramento nace la categoría de lo «Sacro»¹⁰. El poder omnímodo del hombre sobre los demás (el poder

⁶ Se nota aquí operante el principio spinoziano de la *causa sui*.

⁷ P. 105: «Je suis frère de violence pour tous mes voisins...» (p. 455).

⁸ P. 105: «La violence est la force même de cette réciprocité latérale d'amour» (p. 455).

⁹ Es decir, la fuente del Derecho.

¹⁰ Introduce aquí Sartre su filosofía de la religión, que es una vulgar explicación sociologista.

jurídico) es algo que se pone como «sagrado»¹¹. Pero lo característico de lo sacro se daría sobre todo en los sacrificios religiosos, que Sartre interpreta como una afirmación simbólica de la soberanía absoluta del hombre sobre las cosas materiales: sería la libertad total del hombre que destruye una cosa, expresando así la «sumisión total de la materia»¹², en palabras que Sartre subraya. «Lo Sagrado constituye la estructura fundamental del Terror como poder jurídico. Lo Sacro (...) es la libertad produciéndose en una materia trabajada, a la vez como soberanía absoluta y como cosa»¹³. Es un texto que no hace más que recoger el principio de subjetividad creadora, en clave materialista, y que según la dialéctica conduce al sujeto a alienarse en lo que pone.

En pocos autores se observa una tan lamentable desnaturalización de las acciones por las cuales los hombres honran a Dios. No sólo quedan deformadas, sino invertidas, reducidas al elemento formal del pecado mismo. Estamos en una de las partes de la obra donde la teoría de Sartre se manifiesta con toda su carga de

¹¹ Sartre quiere que el hombre se someta al hombre con la misma radicalidad con que la criatura humana debe servir y adorar a Dios, su Creador. De ahí su utilización de la terminología religiosa en clave netamente inmanentista. Merleau-Ponty, describiendo el marxismo sartriano, dice que para él el Partido comunista es un duplicado de la conciencia, y sus dirigentes ejecutan un verdadero sacerdocio; las relaciones del proletariado con el Partido se expresan en esta frase: «el que no está con el Partido está contra él» (M. Merleau-Ponty, *Les Aventures de la dialectique*, Gallimard, París, 1955, pp. 313, 339 y 353; el autor está comentando la obra de Sartre *Los comunistas y la paz*).

¹² Cfr. p. 108; edic. fr., p. 457.

¹³ P. 108: «Le Sacré constitue la structure fondamentale de la Terreur comme pouvoir juridique. Le Sacré (...) c'est la liberté se produisant dans une matière ouvrée, à la fois comme souveraineté absolue et comme chose» (p. 457).

«filosofía de lo demoníaco». «En lo Sagrado, la libertad se manifiesta en una cosa, sobre la destrucción misma de esta cosa»¹⁴. Así interpreta luego el origen de las ceremonias litúrgicas (las califica de objetivación de la libertad), para llevar al mismo acto de adoración: «Y la adoración consiste precisamente en una libre praxis (...) una creación procedente de la libertad inerte como poder sagrado»¹⁵. El cinismo es total.

En la adoración el hombre expresa su sumisión a Dios Creador, su condición de criatura: «De nuevo le toma el diablo y le lleva a un monte sobremanera elevado y le muestra todos los reinos del mundo y la gloria de ellos, y le dijo: 'Todo esto te daré si postrándote me adorares.' Entonces dícele Jesús: 'Vete de aquí, Satanás, porque escrito está: Al Señor tu Dios adorarás y a él sólo darás culto'. Entonces le dejó el diablo, y he aquí que llegaron ángeles y le servían»¹⁶. En los sacrificios que precedieron a la Redención, los hombres ofrecían a Dios sus bienes, para expresar el supremo dominio de Dios sobre los hombres y sobre las cosas, y para reparar por los pecados. Pero desde la Redención el único sacrificio válido es el de la Cruz, por el cual aplacó Jesucristo la justicia de Dios, y que se renueva en la celebración del Santo Sacrificio de la Misa. «Si la sangre de machos cabríos y de toros y la ceniza del becerro santifican con su aspersion a los contaminados en orden a la purificación de la carne, ¡cuánto más la sangre de Cristo, que por el Espíritu Eterno se ofreció a sí mismo inmaculado a Dios, purifi-

¹⁴ P. 108: «Dans le Sacré, la liberté se manifeste dans une chose, sur la destruction même de cette chose» (p. 457).

¹⁵ P. 108: «Et l'adoration consiste précisément en une libre praxis (...) une création procédant de la liberté inerte comme pouvoir sacré» (pp. 457-458).

¹⁶ Mat. 4, 8-11.

cará vuestra conciencia de obras muertas, para que rindáis culto al Dios viviente!»¹⁷. Además del sacrificio, otras partes de la liturgia o de las ceremonias litúrgicas expresan la adoración, la oración, el obsequio a Dios con la mente y el cuerpo, y forman lo que se llama culto o religión. El culto de latría se debe sólo a Dios porque es causa de nuestro ser (*esse*): «El culto a Dios también se llama religión, pues por estos actos el hombre de algún modo se *liga*, para que no se separe de él. Y también porque como por un cierto instinto natural el hombre se siente obligado a Dios para darle la reverencia debida a Aquel que es principio de su ser y de todo bien. La religión toma también el nombre de *piedad*. Pues por la *piedad* damos el debido honor a nuestros padres. De donde convenientemente el honor que exhibimos a Dios, Padre de todas las cosas, se llama *piedad*. Por eso los que se oponen al culto de Dios se llaman *impíos*. Pero como Dios es no sólo causa y principio de nuestro ser, sino que todo nuestro ser está bajo su potestad, y todo lo que en nosotros hay a El se lo debemos, por lo cual es verdaderamente nuestro Señor, aquello que manifestamos en honor de Dios también se llama *servicio*»¹⁸.

Las afirmaciones de Sartre son idolátricas, y el contraste con la realidad no puede ser mayor. «En los actos de latría —explica Santo Tomás— el más singular es el sacrificio, pues las genuflexiones o postraciones, y otras muestras externas de honor, también se pueden hacer a los hombres, aunque con otra intención diversa de la que se tiene al hacerlas a Dios; en cambio, nadie ofrece un sacrificio sino a Dios o a lo que estima ser Dios. El sacrificio exterior es representativo del sacrificio interior verdadero, en cuanto la

¹⁷ Hebr. 9, 14.

¹⁸ Santo Tomás, C. G., III, c. 119.

mente humana se ofrece a sí misma a Dios. Nuestra mente se ofrece a Dios como principio Creador, como autor de su operación, y como fin de su beatitud. Y esto conviene sólo al supremo Principio de todas las cosas (...). Como es indebido que se rinda culto de latría a otro fuera del Primer Principio, a este acto indebido no puede más que incitar una criatura racional mal dispuesta: es manifiesto que los hombres fueron incitados al culto idolátrico por instigación de los demonios, que incluso se presentaron ante los hombres en el lugar de Dios, apeteciendo el honor divino»¹⁹.

«La razón de amar al prójimo es Dios, pues esto debemos amar en el prójimo: que esté en Dios»²⁰. El amor total del hombre debe recaer en Dios, y secundariamente en las criaturas, porque «el prójimo no tiene la bondad de Dios del mismo modo que la tiene Dios: Dios la tiene esencialmente y el prójimo la tiene por participación»²¹. De aquí resulta que la primera causa de la unión social es Dios, el Bien Común único y máximo; si el fin último de la sociedad o su principio se pone en otro bien, la sociedad tiende a disgregarse, y las voluntades se desunen o se oponen: falta el verdadero Bien común pleno que es Dios, y sólo queda el desordenado amor al bien propio (del individuo, de la clase, de la nación, etc.), el cual desune o provoca la enemistad y la lucha. Por eso, Sartre se ve obligado a poner el origen de la sociedad en una vinculación artificial y violenta, el «juramento», que recuerda de algún modo el «contrato social» de Rousseau, pues tanto una como otra teoría reniegan del orden social natural. Los vínculos jurídicos positivos

—promesas, juramentos— no son el origen radical de las sociedades, pues valen —cuando son necesarios, como en el caso del contrato matrimonial— cuando se sujetan a la ley natural, fuente de la ley positiva. La causa eficiente del matrimonio, por ejemplo, es el mutuo consentimiento de las voluntades en establecer el vínculo ordenado, pero si el mutuo acuerdo o contrato cae fuera del recto orden del matrimonio, no se establece el vínculo matrimonial.

No se comprende por qué toda unión de personas hermanadas en un grupo tenga como vínculo el terror. Es más, lo contrario parece ser lo más evidente: el miedo y la desconfianza desunen a las personas del grupo, mientras que los vínculos verdaderos de fraternidad, amistad, familia, etc., son siempre espontáneos, interiores, y quedan deteriorados precisamente cuando surge la falta de confianza. Sartre, que en este apartado intenta hablar de las sociedades máximamente cohesionadas, no dice ni una sola palabra de la familia, probablemente porque le resultaría muy difícil encuadrar en ella su teoría del terror como relación esencial de la fraternidad. Da la impresión de que sólo tenga a la vista las sociedades totalitarias que, como buscan un dominio absoluto de las personas, no pueden conseguirlo más que por la violencia total. Sartre querría poner la unión interior como fruto de presiones externas físicas; pero sólo cuando en una sociedad ha desaparecido la unión interior, positiva, puede sobrevivir como primaria y determinante la coacción penal. Tal coacción es justa si la sociedad es buena y hay quien culpablemente se desordena en contra del bien común. Sin embargo, eso no hace que la esencia de la ley sea la coactividad; la ley esencialmente ordena actos buenos, y si prohíbe el mal y lo castiga es en función del bien; la coactividad es una consecuencia derivada, para el caso anormal de incum-

¹⁹ Santo Tomás, *C. G.*, III, c. 120.

²⁰ Santo Tomás, *S. Th.*, II-II, q. 25, a. 1.

²¹ Santo Tomás, *S. Th.*, II-II, q. 26, a. 2, ad 3.

plimiento de la ley; las personas honradas cumplen la ley justa espontáneamente, y la ley penal se pone para los delincuentes, para que la cumplan al menos por temor a la pena²². La coacción también puede ser injusta, si se trata de una sociedad desordenada —como la que describe Sartre—, que se quiere mantener unida por la sola presión psicológica o física.

No es verdad que la causa del amor sea el miedo: ocurre exactamente lo contrario: «Todo temor es causado porque amamos algo. El amor es causa del temor»²³. Se tiene miedo a un mal que amenaza destruir o causar un daño a algo que estimamos. En Sartre hay una doble reducción: en primer lugar, de lo positivo a su negación (reduce el amor a miedo, cuando en realidad el miedo terrorífico del que él habla está causado por el amor a la conservación de la propia vida); en el segundo lugar, una reducción a lo material (porque el único amor que se reconoce es el que se tiene hacia la propia vida física, que se pone como determinante de la existencia humana y que engendraría un miedo radical a los demás). No sólo el temor, sino que toda la complejidad de la vida afectiva del hombre procede siempre del amor, el primer movimiento del apetito: «Todos los afectos son causados por el amor»²⁴. Se trata de una inclinación de la voluntad humana hacia lo que tiene razón de bueno —amor a lo que es bueno por participación y amor a Dios, el Bien por esencia; los animales, en cambio, no pueden trascender el bien corporal—: «Sólo el bien es la causa del amor»²⁵. Se llega así a la raíz última del amor, el bien, lo que es, lo que resulta apetecible en tanto que es. Las afirmaciones de Sartre, por contras-

te, demuestran un inútil esfuerzo de coherencia por ser fiel a un principio de pensamiento —el materialismo dialéctico— que él se ha puesto. Es lógico que según este *a priori* la única fuerza que una sea la física, y que los nexos de unión sean negativos. De ahí que el tipo de sociedad que Sartre describe sea el totalitario, en el que la unión violenta se hace a costa de destruir la personalidad de los individuos. En cambio, la verdadera unión social no destruye el bien propio de sus miembros, sino que lo ordena y fortalece, y es de experiencia que la unión interior de inteligencias y corazonas en un bien auténtico es el mejor estímulo para que cada uno se dedique con toda su iniciativa y con todas sus capacidades al fin común.

La fraternidad y la filiación han quedado completamente desnaturalizadas en la concepción sartriana. Se olvida que la fraternidad humana natural radica en la filiación a unos padres, que en un sentido más universal se basa en el hecho de que todos los hombres descendemos de una sola pareja, Adán y Eva, y en un sentido más radical e igualmente universal se fundamenta en que Dios Creador y Providente es Padre de todos los hombres²⁶.

3. EL GRUPO ORGANIZADO

Explica ahora Sartre las características organizativas de los grupos nacidos bajo la presión del compromiso, utilizando a gran escala las descripciones de sociólogos y estructuralistas como Lévi-Strauss, Moreno, Lewin y Kardiner, a los que menciona explícitamente.

²² Cfr. Santo Tomás, *S. Th.*, I-II, q. 95, a. 1; C. G., III, c. 146.

²³ Santo Tomás, *S. Th.*, I-II, q. 43, a. 1.

²⁴ Santo Tomás, *S. Th.*, I-II, q. 29, a. 2.

²⁵ Santo Tomás, *S. Th.*, I-II, q. 27, a. 1.

²⁶ En el orden sobrenatural, la fraternidad entre los cristianos radica en la filiación divina, por la que cada bautizado es hecho hijo de Dios.

te. Une a esas descripciones la interpretación dialéctica. Se puede comprobar aquí que la dialéctica sartreana termina por ser una forma de inmanentismo sociologista.

La tesis filosófica de base es que el grupo es «una totalidad que se destotaliza», organización que se desorganiza, y para defenderse de la inercia que le amenaza, debe recubrirse de una inercia construida, a la que puede manejar cómodamente para sus fines dialécticos (por ejemplo, creando un sistema de valores, una cosmovisión, etc.). Así se llega a la Organización (una empresa económica, un club deportivo, etc.). La exposición de Sartre se puede sintetizar en los tres puntos que siguen a continuación.

A) RELACION DE LA ORGANIZACION CON SUS INDIVIDUOS COMUNES: CREACION DE ALTERIDAD

En el compromiso inicial cada individuo se ha tenido que desprender de toda su alteridad, en una donación totalitaria, bajo la dictadura de *Lo Mismo*. El grupo posee todas las conciencias, y las va a utilizar, modelar, fabricar, organizar, para la realización de sus fines destructivos respecto de la materia y de la sociedad. El grupo provoca entonces un renacimiento de alteridad en sus individuos comunes, repartiendo tareas, entrenando y haciendo a su gente. La alteridad que resulta ya no es negativa, como la de las series colectivas, sino positiva, en el sentido de que el grupo la maneja como quiere.

Habla luego Sartre del trabajo individual del miembro del grupo. Ya no es un agente solitario, sino un individuo que ejecuta parcialmente la tarea revolucionaria o de dominio sobre la materia. El obrero que trabaja con su máquina en un campo práctico determinado ya no es un organismo aislado, pues su grupo

le ha conferido todo un mundo, al cual él está cambiando o revolucionando con su pequeña aportación. Pero al final el individuo debe negarse y entregar su libertad, en función de los fines del grupo cuya posesión a él se le escapa. La acción del individuo del grupo (por ejemplo, el trabajo en equipo, la competición deportiva) se le escapa del todo, es perfectamente transeúnte. Cada individuo del equipo realiza una acción pequeña, mediadora, que se niega o se aliena para ser superada por la acción de otro individuo común, hasta llegar a la alienación final, en la que ya todo el grupo termina perfectamente alienado, y «llevado al límite, el grupo (...) se confunde rigurosamente con su objeto; es decir, que no es ya su praxis, sino todo el grupo entero, quien pasa al ser objetivado»²⁷, quedando absorbido por la pesadilla del práctico-inerte material. La facilidad con que Sartre ve en cualquier cosa una negación revela que aquí estamos en un planteamiento mental, que lleva a afirmaciones ridículas, como la siguiente: «En el partido de fútbol, por ejemplo (...) (el jugador) este individuo común (...) sufre en la misma praxis una alienación de su libertad»²⁸, y explica que al pasar el balón *se niega* a sí mismo; el jugador debe realizar un acto de libertad, pero no para sí, sino para su equipo y, por tanto, su libertad se aliena, negándose a sí misma; así ocurre con todos, hasta llegar al gol, que sería la alienación final del equipo.

Sartre se niega a ver que el fin de todo trabajo en equipo o de cualquier organización es un bien común,

²⁷ P. 340: «A la limite le groupe... se confond rigoureusement avec son objet; c'est-à-dire que ce n'est point sa praxis, c'est lui-même qui passe tout entier dans l'être objectif» (p. 636).

²⁸ P. 125: «Dans le match de football, par exemple (...) cet individu commun (...) subit dans la praxis même une aliénation à la liberté» (pp. 470-471).

al cual se ordenan los bienes particulares de los individuos, pero no totalitariamente; cuando se trata de sociedades con fines temporales, los individuos ofrecen su tiempo, sus esfuerzos, etc., pero relativamente, de modo secundario, nunca incondicional, en la medida en que los fines segundos de esas sociedades se ordenen debidamente al fin último del hombre, que es Dios. Además, la coordinación, subordinación y finalización, según la cual el bien particular se ordena al bien común²⁹, no vacía a cada individuo de su acto y de su bien, sino que hace que todos y cada uno puedan participar ordenada y personalmente del bien común poseído. Al integrarse las partes en el todo, el bien común revierte participativamente en todas las partes bien ordenadas, comunicándose a todos. Por eso los hombres se reúnen y trabajan distribuyéndose las tareas parcialmente, según partes integrales o temporales, y al final todos llegan —en las condiciones normales— a participar del fruto de ese trabajo en común (aunque sea de una manera indirecta y mediata)³⁰. En cambio, del trabajo en grupo, tal como Sartre lo concibe, no participa nadie.

B) LA «ESTRUCTURA» DE LA ORGANIZACION

Para accionar sobre sus individuos, el grupo —dice Sartre— crea dentro de sí unas realidades inertes, seres, que son instrumentos de la praxis: su pensamiento, su filosofía, su armazón jurídica, etc. A todo esto Sartre lo llama «estructura». Coincide en parte con la «estructura» de Marx y con el «espíritu objetivo» de

²⁹ Cfr. Santo Tomás, *S. Th.*, I, q. 65, a. 2.

³⁰ Cfr. para este punto y más en general para las bases de una filosofía de la sociedad, C. Cardona, *Metafísica del bien común*, Rialp, Madrid, 1966.

Hegel, pero Sartre dice que aquí toma el análisis estructural de Lévi-Strauss.

La «estructura» es una canalización de la praxis del grupo: es lo que le da una «duración» o «permanencia» (para Sartre, otra nota del ser, o de la esencia, es su continuación en el tiempo, que constituye otra forma de inercia). Esta construcción es modificable por el trabajo, pues viene a ser como el objeto del acto de conciencia del grupo.

La estructura hace más rutinaria la incorporación de un nuevo miembro al grupo, estableciendo una segunda forma de «juramento» (*serment*), que es el modo burocrático por el cual alguien se apunta en el grupo. Pone como ejemplos el Bautismo para la Iglesia, y el casamiento para ciertos grupos sociales; de este modo, interpreta el matrimonio de un modo puramente sociológico, como la incorporación a una clase, e igualmente ve en el Bautismo el mero hecho de afiliarse a una comunidad. Las dos afirmaciones son de una notable superficialidad.

Sartre se detiene algo más en explicar que una parte importante de la estructura es la «idea» que el grupo produce de sí mismo, del universo y del hombre. El único fundamento de esa «idea» y también su único contenido «real» es la organización del grupo. La idea del hombre que tiene el grupo no es más que la idea que se hace de sí mismo, su autoconciencia. «La organización material del grupo es una sola cosa con la organización de sus pensamientos»³¹. La «verdad» y la «moral» son enteramente prácticas; son la verdad para ese grupo, la moral para ese grupo, su idea de sí mismo. Se puede ver aquí otro resultado del *cogito* cartesiano: el mundo, el hombre y los individuos que

³¹ P. 167: «L'organisation matérielle du groupe ne fait qu'un avec l'organisation de ses pensées» (p. 503).

forman parte del grupo no son más que partes del «pienso» del grupo, son lo pensado de tal pensamiento. El grupo, dice Sartre, posee un conocimiento silencioso de cada miembro suyo. Ser fieles a este pensamiento es ser fieles al juramento inicial. Estas afirmaciones se conectan con lo que Sartre decía al principio de su libro: cada filosofía es expresión e instrumento de la clase ascendente.

También la moral es «estructura». No poder superar un sistema ético es lo mismo que no poder superar una vinculación a un grupo, dice Sartre³². Más atrás había dicho algo parecido: «Lo que significa, según el punto de vista de la ética, que los valores están unidos a la existencia del campo práctico-inerte, dicho de otra manera, al infierno como la negación de su negación (lo que muestra que su pseudo-positividad es completamente negativa) y que si —cuestión que examinaremos en el momento de la experiencia progresiva— tiene que haber una liquidación posible de esas estructuras, los valores desaparecerán con ellas para redescubrir a la *praxis* en su libre desarrollo como única relación ética del hombre con el hombre, en tanto que dominan juntos a la materia. Lo que hace la ambigüedad de toda moral pasada y de toda moral actual (...)»³³.

³² Cfr. p. 167; edic. fr., p. 503.

³³ Vol. I, p. 388, en nota: «Cela signifie, du point de vue de l'éthique, que les valeurs sont liées à l'existence du champ pratique-inerte, autrement dit à l'enfer comme la négation de sa négation (ce qui montre que leur pseudo-positivité est toute négative) et que si —question que nous examinerons dans le moment de l'expérience progressive— il doit y avoir une liquidation de ces structures, les valeurs disparaîtront avec elles pour redécouvrir la praxis dans son libre développement comme seule relation éthique de l'homme avec l'homme en tant qu'ils dominent ensemble la matière. Ce qui fait l'ambiguïté de toute morale passée et de toute morale actuelle... etc.» (p. 302).

Explica luego Sartre que cuando en el grupo surgen contradicciones, problemas, discusiones internas, etcétera, no se solucionan según un criterio de verdad, y se opone a la idea de «acuerdo de los espíritus». Es imposible, dice, que los hombres estén de «acuerdo», porque son radicalmente otros (es la tesis de la incomunicación total, que depende, como se ha visto, del *cogito* radical). Critica dos posiciones que juzga opuestas —pero que son igualmente inmanentistas, aunque no dialécticas—: 1) el acuerdo organicista: los individuos se someten a la conciencia de un genio supremo, de un inventor o de un sabio; 2) el acuerdo analítico: todos están de acuerdo porque un mismo acto mental se reproduce en todos³⁴. El acuerdo para Sartre surge de un «tercero regulador» que proyecta un nuevo futuro para todos, contradiciendo el pasado³⁵. Sartre se hace eco de tópicos que bastantes sociologías han impuesto en la opinión pública, y que a un nivel elemental responden al principio de la primacía del «pienso»: lo importante es provocar cambios en la sociedad, hacerla dinámica, no se sabe ni por qué ni para qué; lo que cuenta no es la verdad ni

³⁴ En realidad, el único y verdadero acuerdo es el acuerdo en la *verdad*, que se produce cuando muchas personas conocen con su inteligencia que algo es así. La tesis del acuerdo analítico, por «coincidencia» de todos, recuerda de algún modo el principio de Leibniz de la armonía preestablecida, y más en general, la dificultad que tuvo el cartesianismo para explicar la comunicación entre las sustancias y las peregrinas soluciones a las que tuvo que llegar (por ejemplo, Geulincx).

³⁵ No se sabe por qué los demás deberían estar de acuerdo con ese futuro, o en base a qué criterios viene propuesto. A Sartre esto no le interesa, porque en estas páginas está polemizando con el idealismo, y el inmanentismo se da por supuesto. Pero de este modo, por ejemplo, se justifican los mayores crímenes políticos, como una nueva «proyección hacia el futuro».

el bien, sino la contradicción, la posición de una «mentalidad» y su «superación».

C) ESTATUTO ONTOLOGICO DEL GRUPO

La expresión es del mismo Sartre y responde a su intención de oponerse al idealismo, afirmando repetidas veces que el grupo *es* (es decir, es un ser-de-conciencia, un práctico-inerte), pero *no existe*, porque el único existente, o el único *cogito*, es el del individuo singular común, o el del organismo práctico. Con otra terminología, llama a la praxis del grupo «dialéctica constituida» —es decir, producto—, y a la praxis individual la denomina «dialéctica constituyente» —producción, acto, conciencia—, y afirma, como tesis contra el idealismo, que la dialéctica constituyente tiene una primacía sobre la constituida. De ahí que en todas sus explicaciones siempre conceda un gran relieve al individuo del grupo, o como él lo llama, al «tercero».

Esta discusión no debe confundirse con la cuestión clásica de la filosofía social sobre las relaciones entre individuo y sociedad, porque el planteamiento es completamente distinto. Sartre no se pregunta *qué es* la sociedad, o dónde está la *subsistencia en el ser* dentro de un orden social, sino quién proyecta y *qué es* lo proyectado.

En la metafísica del ser, es el individuo o *suppositum* el sujeto que está participando del *actus essendi*, acto fundante del individuo entero, de su esencia, de su materia, de sus accidentes; la sociedad no es propiamente, puesto que no es un *suppositum*, pero forma parte de la realidad, o participa del ser, pues consiste en la *ordenación* entre los hombres, de modo que se resuelve en relaciones —accidentes— de las personas. En Sartre la primacía del individuo es la pri-

macía del sujeto pensante que se da a sí mismo el ser y lo da a todo lo que le circunda, incluida la sociedad, que viene a ser así una sociedad pensada: no pensante, contra los organicistas, como Hegel.

En la metafísica del ser, el individuo, por participar del acto de ser (*esse*), no es su propio fundamento, sino que requiere una causa que lo ponga en el ser que él no se da; el acto de ser de cada ente es un acto limitado por la potencia que lo recibe —la esencia— y, por tanto, es causado, y tiene que provenir de una causa que sea el mismo ser, pero subsistente, y es el *Ipsium Esse Subsistens*, que es Dios. «Como el ser (*esse*) se encuentra comúnmente en todas las cosas, que en cuanto son, se distinguen entre sí, es necesario que ese ser les venga atribuido no de sí mismas, sino por una causa»³⁶. «Todo lo que es por participación, es causado por aquello que lo es por esencia»³⁷. Es cierto que en Sartre tampoco el individuo es la última instancia, pero porque se resuelve en la Historia, en la corriente dialéctica que no subsiste fuera de las conciencias singulares, sino que pasa por todas ellas, negándolas y destruyéndolas a todas. En cambio, en la metafísica del ser el ente singular queda verdaderamente fundado en Dios, el Ser Subsistente, que le otorga por la creación el acto de ser; en Sartre la conciencia singular queda aniquilada al hacerse parte de un todo que no subsiste y que se consume en el tiempo —la historia—: es un inútil esfuerzo por poner la autonomía total del hombre en la historia, como

³⁶ «Cum ergo esse inveniatur omnibus rebus commune, quae secundum illud quod sunt, ad invicem distinctae sunt, oportet quod de necessitate eis non ex se ipsis, sed ab aliqua una causa esse attribuat» (Santo Tomás, *De Pot.*, q. III, a. V, c., ad 1 et ad 2).

³⁷ «Omne quod est per participationem, causatur ab eo quod est per essentiam» (Santo Tomás, *S. Th.*, I, q. 65, a. 1).

Marx lo hacía con el hombre como género. La diferencia con Marx está en que Sartre descubre el nihilismo que se esconde detrás de esta pretensión, ya que para él lo negativo es lo fundamental. Al mismo tiempo, Marx y Sartre se distinguen de Hegel, pues éste lo fundamentaba todo en un Absoluto Infinito (esto Sartre no lo admite de ningún modo: el principio de conciencia lo aplica sólo a lo finito; de ahí su crítica, en esta obra, al idealismo). Pero el Absoluto de Hegel era immanente al finito, no separado o trascendente: era un Infinito que iba haciéndose en los finitos. Los hegelianos de izquierda tomarán sólo la dialéctica para el finito, y Sartre, como hemos dicho, pone más en evidencia el nihilismo, que estaba latente en Descartes, Spinoza, Kant y Hegel, al querer hacer una filosofía antropocéntrica.

Tal nihilismo se manifiesta en Sartre como una tensión por «totalizar», por conseguir la identidad, que se resuelve en alienación o vaciamiento. En el caso del organismo práctico, o de la conciencia, ésta proyecta el ser, y se disuelve en él. A este propósito, conviene recordar las esclarecedoras palabras de *El Ser y la Nada*, con las que Sartre explica cómo el hombre es el ser que proyecta ser Dios: «Cada realidad humana es a la vez proyecto directo de metamorfosear su propio Para-sí, en En-sí-Para-sí, y proyecto de apropiación del mundo como totalidad de ser-en-sí, bajo las especies de una cualidad fundamental. Toda realidad humana es una pasión, en cuanto ella proyecta perderse para fundar el ser y para constituir a la vez el En-sí que escapa a la contingencia siendo su propio fundamento, el *Ens causa sui* que las religiones llaman Dios. Y así la pasión del hombre es inversa de la de Cristo, pues el hombre se pierde en tanto que hombre para que Dios nazca. Pero la idea de Dios es contra-

dictoria y nosotros nos perdemos en vano; el hombre es una pasión inútil»³⁸.

En el caso no ya del organismo práctico, sino del grupo o, más ampliamente, de la historia, la tensión por totalizar es la que mueve a Sartre a definir el grupo y la organización como una «totalidad que se destotaliza», como un unidad de conciencias que quiere «existir» —hacerse un único organismo— y no puede, busca la identidad y se desmembra en «los otros», y supera esta tensión estructurándose más, para persistir como inercia en base a la religión, el Derecho, a la política, etc., pero como «no puede» alcanzar esa identidad —el *Ens causa sui*—³⁹ se pulveriza negándose una y otra vez; el nihilismo de *El Ser y la Nada*

³⁸ «Chaque réalité humaine est à la fois projet direct de métamorphoser son propre Pour-soi en En-soi-Pour-soi et projet d'appropriation du monde comme totalité d'être-en-soi, sous les espèces d'une qualité fondamentale. Toute réalité humaine est une passion, en ce qu'elle projette de se perdre pour fonder l'être et pour constituer du même coup l'En-soi qui échappe à la contingence en étant son propre fondement, l'*Ens causa sui* que les religions nomment Dieu. Ainsi la passion de l'homme est-elle inverse de celle du Christ, car l'homme se perd en tant qu'homme pour que Dieu naisse. Mais l'idée de Dieu est contradictoire et nous perdons en vain; l'homme est une passion inutile» (*L'Etre et le Néant*, p. 711).

³⁹ La alusión a Dios como *Ens causa sui* es sintomática, porque no es ese el «Dios de las religiones», sino el Dios de Spinoza, cuya «Ética» se abre definiendo la *causa sui* como aquello cuya esencia envuelve su existencia. El Dios de Spinoza, la Substancia, no es el verdadero Dios trascendente y Creador, el *Esse Subsistens*, sino el Infinito, al cual pertenece necesariamente lo finito como «modos» o atributos de una Substancia única. Dios no puede ser *causa sui* porque la *causa* implica dependencia en el ser, lo que no cabe en Dios. En Spinoza ya hay una filosofía antropológica, que culminará en Hegel. (Cfr. C. Fabro, *Introduzione all'ateismo moderno*, pp. 1048-1049). Sartre busca ya abiertamente la *causa sui* en lo finito, como hace el marxismo. De ahí su noción del hombre como «producto de su producto».

se traslada en esta obra al plano social. «La organización concreta es perpetua negación de negación, es decir, negación práctica y eficaz de la desorganización en curso»⁴⁰.

Bajo esta tesis de fondo, se entiende mejor la complicada interpretación que ahora dará Sartre de la actividad del grupo y de sus relaciones con otras partes de la sociedad.

**B) «EL SER-UNO LE LLEGA AL GRUPO
DESDE FUERA, POR EL OTRO,
Y BAJO ESTA PRIMERA FORMA,
EL SER-UNO EXISTE COMO OTRO»**

El subtítulo quiere explicar filosóficamente cómo el grupo organizado (y *a fortiori* cuando llegue a ser institución) se presenta ante la masa de personas «seriales» que lo ven desde fuera e incluso son sus usufructuarios (por ejemplo, la serie de personas que se sirven del correo, de los transportes, de la policía, o que asisten a un encuentro entre «grupos» deportivos).

Ante ellos, el grupo se presentaría no como «totalidad que se destotaliza», sino como unidad cerrada, Ser-Uno u objeto perfectamente totalizado. De ahí que los individuos de un grupo, para Sartre, queden reducidos para la gente de fuera a algo inesencial, a pura

⁴⁰ P. 213: «L'organisation concrète est perpétuelle négation de négation c'est-à-dire négation pratique et efficace de la désorganisation en cours» (p. 538).

encarnación accidental del grupo (cuando veo al encargado de correos, dice Sartre, no veo en él nada personal, sino un puro producto del grupo; cuando un «terrorista» castiga a un comunista no lo hace como persona, sino como encarnación de su grupo). Y a su vez, ante los demás, el militante se presenta como puro grupo, de modo estereotipado, esquemático, como simple representante.

De aquí resulta una alienación, pues el grupo es uno-ser sólo para afuera, merced a la captación *gestáltica* (formal-total) de los demás, y por eso se tiene la contradicción de su «ser uno» en tanto que «otro».

En esta explicación se puede ver cómo en el sociologismo de Sartre el individuo queda disuelto en la comunidad que lo produce, sin personalidad, sin posibilidad de una actuación responsable y libre. Una persona que llevara a la práctica esta descripción de Sartre llegaría a un comportamiento inhumano. Precisamente una deformación en las relaciones sociales es tratar a los individuos de un grupo de modo impersonal, como si no formaran parte de él con iniciativa y responsabilidad; a la vez, otra deformación de grupos inauténticos o de individuos que no saben participar de un grupo es la de comportarse como miembros no responsables, que actúan estereotipadamente, porque les mandan sus jefes, porque lo dice el reglamento, etc. Es una deformación que con no poca frecuencia se observa en militantes «oficiales», en funcionarios que ejecutan su trabajo de modo rutinario, y que obedece a una escasa participación en los fines de la sociedad en cuestión. Si en las personas que forman parte de una institución se ve la encarnación del grupo, es porque esas personas están participando del bien que busca tal institución, de modo que no se diluye la persona real, sino que se capta con un atributo accidental que le viene de la pertenencia a una socie-

dad. El grupo mismo es lo que es para afuera y para adentro: una unidad de orden, es decir, la unión constituida por múltiples individuos sustanciales que mantienen relaciones entre sí, en vistas de un bien común a todos y participable por todos, según su modo propio; la unidad de orden (por ejemplo, una ciudad, una nación) fuera de los supuestos que lo integran es sólo de razón, pero en los supuestos relacionados es real⁴¹. Sartre argumenta engañosamente que el grupo se captaría desde fuera como una sustancia cuyos accidentes son individuos, cuando en realidad se capta como conjunto ordenado de individuos reales, cada uno de los cuales es un *habens esse*. No hay alienación, sino *participación* de los individuos en los fines corporativos, participación conocida como tal por las personas de la institución y por todos los demás.

C) «EN LA INTERIORIDAD DEL GRUPO,
EL MOVIMIENTO DE LA RECIPROCIDAD
MEDIADA CONSTITUYE EL SER-UNO
DE LA COMUNIDAD PRACTICA COMO
UNA PERPETUA DESTOTALIZACION
ENGENDRADA POR EL MOVIMIENTO
TOTALIZADOR»

Esta difícil formulación no es más que volver a decir que, para adentro, el grupo es una «totalidad

⁴¹ Cfr. Santo Tomás, *De Pot.*, q. 3, a. 16, ad 16.

que se destotaliza», tesis cuyo significado inmanen-tista ha sido aclarado anteriormente. Por Ser-Uno se entiende el carácter de producto de conciencia o ser-de-conciencia. El grupo, como se ha dicho antes, no es «existencia», sino «esencia»⁴², una elaboración de la praxis: la existencia, o *cogito* subjetivo, pone el ser o la esencia. Pero para afuera era una esencia esquemática —pues los demás la «piensan» así: un objeto pensado invariable o inerte—, mientras que por dentro es una esencia que se deshace, debido a que las conciencias no se identifican, sino que se oponen dialécticamente: por eso Sartre dice que la especial modalidad de ser-uno (o esencia) del grupo visto por dentro procede del «movimiento de la reciprocidad mediada», es decir, de la reciprocidad de conciencias en constante *praxis* creadora unas sobre otras. El grupo está en «destotalización perpetua», se disuelve porque las conciencias no alcanzan la identidad perfecta para hacerse una sola conciencia, un único organismo práctico; es una destotalización «engendrada por el movimiento totalizante», es decir: tal disolución nace del pensamiento práctico de cada conciencia.

Recordemos que para Sartre el ser-de-conciencia admite grados de intensidad, de mayor cercanía al acto de conciencia o a la pura inercia mecánica cuantitativa; en este sentido, el grupo es el tipo de esencia más activo y, a medida que se va disolviendo, decae en formas de ser-de-conciencia más inerte.

Todos estos desdoblamientos proceden de la gran dificultad que encuentran los autores del *cogito* para

⁴² «Existencia» para Sartre significa el yo pensante. La única existencia es la *mía*; lo demás no existe, ni tampoco existo yo como ente: lo demás *es*, es-pensado; yo soy, soy-pensado por mi *cogito*. En este sentido hay que entender el principio sartriano de que «la existencia precede a la esencia» (*L'existentialisme est un humanisme*, pp. 17 y 21).

explicar la pluralidad de sujetos inteligentes. Sartre sólo admite una dualidad: la de sujeto y objeto, mutuamente interdependientes. No rompe nunca el círculo cerrado de la inmanencia de todas las cosas en el pensamiento del sujeto.

1. EL GRUPO INSTITUCIONALIZADO Y LA AUTORIDAD

Explica Sartre a continuación cómo desde esta lucha entre conciencias va a surgir el Poder político, y el grupo en su último estadio, la Institución.

Cada organismo tiene sobre su campo de acción un «poder práctico»: su acto de conciencia, que piensa el ser como objeto, negándolo. Este poder es denominado por Sartre la «soberanía», y en ella ve el fundamento de todo poder político. Esta soberanía es absoluta, sin límites: el hombre es un absoluto para cualquier otro hombre. Pero a la vez, como todos son absolutamente soberanos, sus poderes chocan y se limitan recíprocamente. A esta limitación que viene de que cada uno, además de pensar, es pensado por los otros, la llama cuasi-soberanía, y es la causa de que el grupo sea una totalidad en destotalización. Sartre rechaza que la soberanía venga del grupo como tal (sería idealismo, implicaría admitir que el grupo existe), y de paso rechaza que la autoridad venga de Dios.

«Desgraciadamente, no tienen existencia real ni Dios ni el grupo totalizado. Y si verdaderamente hubiese que encontrar un fundamento de la soberanía, pasaríamos mucho tiempo buscándolo, porque no lo hay. No lo hay *porque* no es necesario... La soberanía es el hombre mismo en tanto que acto, en tanto que trabajo unificador, en tanto que toma al mundo y lo

cambia. El hombre *es* soberano. Y en la medida en que el campo material es también campo social, la soberanía del individuo se extiende sin ningún límite sobre todos los individuos. Estos organismos materiales tienen que ser unificados como medios en el campo total de su acción soberana. El único límite de la soberanía del hombre sobre todos los Otros es la simple reciprocidad, es decir, la entera soberanía de todos y de cada uno sobre él. Cuando esta relación original está vivida fuera de toda institución, constituye a todo hombre como un absoluto para cualquier otro hombre»⁴³. Es un texto que resume con claridad el pensamiento de Sartre. No hay derechos ni deberes, ni bien ni mal. El ejercicio de la autoridad va a salir de este poder ilimitado que cada organismo material o individuo tiene sobre todos: cada uno es como un absoluto, una autonomía total, que puede hacer todo lo que desee, y el único límite es que «hay otros», con lo que —como ahora veremos— deberá alienar esa libertad en un tirano.

El origen de la autoridad o de la Institución —cuya característica para Sartre es que en ella ya hay je-

⁴³ P. 279: «Par malheur ni Dieu ni le groupe totalisé n'ont d'existence réelle. Et s'il fallait vraiment trouver un fondement à la souveraineté, nous pourrions chercher longtemps: il n'y en a pas. Il n'y en a pas parce qu'il n'est pas besoin (...) la souveraineté c'est l'homme lui-même en tant qu'acte, en tant que travail unificateur, en tant qu'il a prise sur le monde et qu'il le change. L'homme est souverain. Et, dans la mesure où le champ matériel est aussi champ social, la souveraineté de l'individu s'étend sans aucune limite sur tous les individus: ces organismes matériels doivent être unifiés comme des moyens dans le champ total de son action souveraine. La seule limitation de la souveraineté de l'homme sur tous les Autres c'est la simple réciprocité, c'est-à-dire l'entière souveraineté de tous et de chacun sur lui. Cette relation originelle, quand elle est vécue en dehors de toute institution, revient à constituer tout homme comme un absolu pour n'importe quel autre homme» (p. 588).

rarquía, mandos superiores e inferiores— es el siguiente: en el grupo en fusión o en el juramentado hay algunos que tienen la iniciativa, y Sartre los llama «terceros reguladores»; en la organización es el «jefe»; pero cuando se pone un poder supremo ya se tiene la «autoridad», que hace del grupo una «institución». El que detenta la autoridad recoge todos los «poderes». Esta autoridad surge de un traspaso de la libertad de todos en la libertad de uno solo, el «Soberano», como suele llamarlo Sartre.

Sartre no intenta describir la monarquía absoluta o imperial, sino toda autoridad institucional (son instituciones la nación, el ejército, la policía). Hay soberano en las democracias, en las monarquías o en la dictadura del proletariado: se trata de un proceso dialéctico necesario.

El soberano, dice Sartre, es un individuo común, un «tercero regulador», que se pone como «tercero insuperable», o «no regulado», es decir, un tercero que ya no tiene recíproco, nadie que lo controle. Al ponerse como insuperable, ya es Otro para los demás: nadie se identifica con él, y se hace extraño a todos; se pone fuera del grupo y lo trata como objeto, como cosa manipulable.

La libertad de todos se pierde libremente en la libertad omnímoda del soberano. En el grupo el único libre es el Soberano; los demás son como máquinas que él hará funcionar como quiera, o como su prolongación física (sus ojos, sus oídos, etc.). El soberano debe recoger toda la fuerza física, y concentrar todos los mecanismos del Terror.

Los demás aceptan al soberano porque no tienen más remedio: eligen alienarse en él para no alienarse en la masa colectiva. El nacimiento del Poder total es necesario para evitar que el grupo se pulverice en serialidad inerte; cargando más las tintas de su abe-

rrante concepción, Sartre llega a decir que así el nacimiento del poder radica en la nada: «Esta parte de nada, esta 'Parte del Diablo', es el verdadero sostén de la soberanía»⁴⁴. Estamos en «una nueva forma de alienación: la de todos y cada uno en uno solo»⁴⁵.

De aquí nace, para Sartre, el mandamiento y la obediencia. Los mandamientos y las leyes son la praxis del tirano sobre sus esclavos, el modo de hacer funcionar la máquina del grupo. La obediencia es la aniquilación de la libertad, hacerse «otro» libremente, transformarse en cadáver: «El grupo es la máquina que el soberano hace funcionar (*perinde ac cadaver*)»⁴⁶. Aunque haya sido elegido democráticamente, nunca el grupo se sirve del soberano, sino que el soberano se sirve del grupo.

Sartre advierte nuevamente la primacía del individuo o de la dialéctica constituyente⁴⁷. Ejemplifica esta primacía con el fenómeno del culto a la personalidad del comunismo ruso y chino.

Una vez más se revela el nihilismo de Sartre que resulta de haber perdido la noción auténtica de ente y de bien. En realidad, el orden social hace necesaria la autoridad como función de servicio de un grupo de personas especialmente encargadas de orientar la comunidad hacia el bien común; aunque todas las partes de la sociedad deben tender al bien común, el gobierno tiene la función específica de dirigir esa or-

⁴⁴ P. 299: «Cette part de néant, cette "Part du Diable", est le véritable soutien de la souveraineté» (p. 604).

⁴⁵ P. 298: «Une nouvelle forme d'aliénation: celle de tous et de chacun à un seul» (p. 603).

⁴⁶ P. 295: «Le groupe est la machine que le souverain fait fonctionner (*perinde ac cadaver*)» (p. 601).

⁴⁷ Como se ve, esta primacía nada tiene que ver con el singular de Kierkegaard, cuya característica fundamental era situarse «ante Dios». El individuo de Sartre es el *cogito* tomado como acto singular.

denación mutua para que tal bien se alcance⁴⁸. El gobierno es justo si atiende al bien común, y se corrompe —haciéndose despótico— si sólo busca el bien personal de los que gobiernan o el bien de una parte.

2. EL ESTADO

El conjunto institucional unificado por el soberano —sigue diciendo Sartre— es el Estado. El Estado no es nunca producto de la mayoría popular, que es un colectivo, una masa serial impotente. Las elecciones son una ilusión, una manipulación de lo serial hecha por un grupo activo-revolucionario que busca el poder. Creer en la acción espontánea de la masa obrera es una ingenuidad. De ahí que Sartre critique la noción de «dictadura del proletariado» como contradictoria, porque la masa proletaria es inerte. Realmente —dice— nunca ha existido la dictadura del proletariado, sino la de un grupo activo que se sirvió de ellos. «Y la razón que hace que la dictadura del proletariado no haya aparecido en ningún momento (como ejercicio real del poder por la totalización de la clase obrera) es que la idea misma es absurda, como compromiso bastardo entre el grupo activo y soberano y la serialidad pasiva»⁴⁹.

Como en otros puntos de su filosofía del *cogito*, Sartre no tiene ningún pudor por mostrar los aspectos negativos que encierra, aunque él los aplaude sarcásticamente, afirmando que así son las cosas en todo

⁴⁸ Cfr. Santo Tomás, *S. Th.*, I, q. 96, a. 4.

⁴⁹ P. 332: «Et la raison qui fait que la dictature du prolétariat n'est à aucun moment apparue (comme exercice réel du pouvoir par la totalisation de la classe ouvrière), c'est que l'idée même en est absurde, comme compromis bâtarde entre le groupe actif et souverain et la sérialité passive» (p. 631).

su rigor. Ciertamente, Sartre se separa en este punto de la estricta ortodoxia marxista, porque Marx creía que el proletariado podría ser el arma de su proyecto, mientras que Sartre opina, basándose en los hechos históricos que está teorizando, que la revolución viene de un grupo pequeño. Pero se trata de una diferencia accidental, porque el espíritu y la esencia del materialismo dialéctico siguen en pie⁵⁰. «La 'dictadura del proletariado' era una noción optimista y forjada demasiado de prisa por desconocimiento de las leyes formales de la Razón dialéctica (...). La dictadura real (en Rusia) era la de un grupo que se reproducía a sí mismo y ejercía su poder —en nombre de una delegación que el proletariado no le había dado— sobre la clase burguesa en vías de liquidación, sobre la clase campesina, y sobre la misma clase obrera»⁵¹.

⁵⁰ Esta corrección accidental del marxismo, que de otro modo también había hecho Lenin, en cierto modo era inevitable si la revolución se quería llevar a cabo efectivamente. El marxismo no responde a la vida real, a la persuasión espontánea que tienen los hombres acerca del bien, del ente, del trabajo, sino que es una elucubración filosófica que sólo podía prender en ambientes académicos. De ahí salen de hecho los revolucionarios marxistas, que con una hábil técnica de propaganda consiguen dominar a la mayoría del pueblo, apelando sólo por táctica a sentimientos humanitarios, a nociones éticas como la justicia, el bien, la libertad, que en la teoría marxista no tienen ningún lugar, pero que ellos utilizan para mover a la masa. En un estadio posterior se consigue ya que penetren las verdaderas ideas marxistas. Sartre intenta teorizar este proceso.

⁵¹ P. 332: «La "dictature du prolétariat" était une notion optimiste et forgée trop hâtivement par méconnaissance des lois formelles de la Raison dialectique (...). La dictature réelle était celle d'un groupe se reproduisant lui-même et exerçant son pouvoir —au nom d'une délégation que le prolétariat ne lui avait pas donnée— sur la classe bourgeoise en voie de liquidation, sur la classe paysanne, et sur la classe ouvrière elle-même» (página 630).

Si esto es así, podría pensarse que la dictadura que sobrevino en Rusia en 1917 fue ilegítima, tanto porque la ejerció un grupo al margen del proletariado, como por los crímenes con los que se llevó a cabo. Pero Sartre explica que no hay aquí cuestión de legitimidad o ilegitimidad, pues se trata de poder humano que se ejerce sobre los demás, de acuerdo con la mecánica dialéctica: «La soberanía de ese grupo no era ni legítima ni ilegítima desde el punto de vista de las masas: su legitimación práctica proviene de que el soberano ha construido su ilegitimidad por sus faltas y sus crímenes; así juzga la Historia»⁵².

3. DOMINIO DEL ESTADO SOBRE LA MASA

En la institución los individuos van siendo cada vez más inesenciales, pues se trata de un estadio de degradación del grupo, que lo va aproximando al colectivo. Son instituciones la nación, el ejército, la policía y en general todo lo que impone al individuo «deberes públicos» (cívicos, militares, profesionales, etc.). Toda revolución termina en institución, en burocracia. Empieza a dominar la alteridad y la impotencia de los terceros, que ya no pueden provocar ningún cambio; es más, todo cambio es sospechoso, toda renovación es «divisionista». La institución es una forma intermedia entre el grupo y el colectivo. La forma más burocratizada que asume es el Estado policial, en la que el grupo soberano se petrifica completamente. La institución ha surgido de una Revolución, y podrá

⁵² P. 332: «La souveraineté de ce groupe n'était du point de vue des masses ni légitime ni illégitime: sa légitimation pratique vient de ce que le souverain a construit son illégitimité par ses fautes et de ses crimes; ainsi juge l'Histoire» (pp. 630-631).

ser destruida —y lo será efectivamente— sólo por otra Revolución posterior, cumpliéndose así el ciclo espiral de la historia.

Lo que caracteriza al Estado institucional es desarrollar una actividad manipuladora de la masa serial de los ciudadanos, que Sartre denomina «exterocondicionamiento». No se trata ahora tanto de violencia física, sino de utilizar las leyes reactivas de las series colectivas, y en cierto modo de adaptarse a ellas, para provocar conductas que interesan a los que están en el poder. Los grupos propagandísticos, por ejemplo, manejan a la masa a través de la prensa, la radio, la televisión. Otra táctica son las elecciones, los concursos, las encuestas, las estadísticas; a través de los medios de comunicación, el Estado produce reacciones en serie, hábilmente conducidas, y luego, por la estadística y las votaciones, crea la ilusión de que la masa de la población gobierna o de que tiene una cierta unidad de intereses, preferencias, etc. (por ejemplo, crea el premio al mejor disco de la temporada, y con la ilusión de unas votaciones consigue dirigir el consumo y unificar las discotecas de todo el mundo). De esta manera, el Estado consigue «domesticar» a sus individuos y programarles su vida. Sólo algunos ingenuos podrían creer en las acciones espontáneas de las series; al Estado, en realidad, le interesa acrecentar la masificación o la inercia serial, para gobernar a través de ella.

Concluye Sartre de aquí que toda real reivindicación debe ser revolucionaria, pues las elecciones son inútiles; el único modo que tiene un individuo de manifestar su voluntad es salir de su estado serial y alistarse en un grupo revolucionario. Otros medios son ilusorios.

Este esquema, dice Sartre, se reproduce a niveles inferiores, en todas las jerarquías sociales. Cada uno

es soberano sobre los subordinados que le han tocado en suerte, y hace con ellos lo que quiere; con sus iguales cierra su iniciativa, por miedo a hacerse sospechoso ante sus superiores; ante sus jefes, por último, se disuelve en alienación, encontrando en ellos la garantía de su existencia.

En síntesis: en la institución burocrática cada individuo mantiene tres tipos de relaciones diversas, con sus superiores, iguales e inferiores:

- a) ante los superiores: aniquilación de obediencia;
- b) ante los iguales: fraternidad-terror; desconfianza;
- c) ante los inferiores: dominio tiránico: extero-condicionamiento; explotación.

Una vez más Sartre está constituyendo su teoría a base de generalizar modos deformados de comportamiento del hombre con sus congéneres, que nacen cuando una sociedad, grande o pequeña, está corrompida por los egoísmos individuales, por las malas tendencias, por el afán de poder, de lucro, de mantener a toda costa una posición, etc. De ahí que sus descripciones coincidan con la realidad política de los países comunistas o de conocidas deformaciones de algunos países libres donde dominan el materialismo y el ateísmo práctico. Hay que advertir, sin embargo, que esta lamentable situación real no se da tal como Sartre pretende sistematizarla; por ejemplo, la manipulación por medio de la publicidad y de los *mass-media* domina más bien en los países occidentales, como una deformación en el modo de utilizar ciertos medios de información, que en sí son legítimos y que perfectamente se pueden usar sirviendo a la verdad y al bien, como ha de hacer un periodista honrado; la desconfianza y el terror, en cambio, suelen darse sobre todo en las relaciones sociales de los países que están bajo la dictadura comunista, debido a que en ellos

se cortan las manifestaciones espontáneas de las personas. Sartre es incapaz de comprender que, en una situación normal de un grupo jerarquizado o institucionalizado, se manda, se obedece y se colabora por el bien común, a costa de sacrificios personales muchas veces, y que no es el miedo, sino la amistad lo que vincula a las personas que forman parte de ese grupo. Si algunas personas y algunos ambientes no lo viven así es porque ya no se está buscando el bien común, sino un bien personal desordenadamente, y es indiferente para el caso que esta situación esté más o menos generalizada en algunos sectores, que suelen ser principalmente aquellos donde ha penetrado el materialismo dialéctico u otras corrientes afines.

No es verdad que toda reivindicación deba hacerse de modo revolucionario. El razonamiento es sofisticado, porque toda reivindicación justa es *de bienes* debidos, y sabemos que Sartre no cree en el bien y por tanto no tiene nada que se pueda reivindicar. En realidad, él disuelve esta noción en la idea de la revolución por la revolución, o si se quiere, para derribar a un tirano con el fin de que su puesto sea ocupado por otro tirano. Poner la revolución como medio para mejorar la sociedad equivale a creer que la violencia es el medio de hacer el bien; pero ni a Sartre ni al marxismo les interesa mejorar la sociedad —no creen en el bien—, sino instaurar su materialismo dialéctico, hacer la revolución como proyecto del Hombre que produce y domina lo real.

D) «DE LA EXPERIENCIA DIALECTICA
COMO TOTALIZACION: EL NIVEL
DEL CONCRETO, EL LUGAR
DE LA HISTORIA»

En este último apartado de su obra, Sartre trata nuevamente de la clase, la lucha de clases y la explotación, para dar finalmente una visión de conjunto de su concepción dialéctica.

Oponiéndose a la noción vaga de clase que para él tienen los marxistas oficiales, explica que la clase social, como producto de la materia trabajada, se realiza al triple nivel de colectivo, grupo o institución (por ejemplo, el sindicato es la clase obrera a nivel de grupo, que opera sobre los obreros a nivel de masa).

A continuación vuelve a recordar que la lucha de clases la hacen los grupos, no los colectivos, y en función de la rareza de materia. Se opone a Engels, que entendía esta lucha como enfrentamiento de colectividades seriales, que para Sartre son impotentes. Además, Engels la concebía como mero resultado de ciertos cambios económicos, mientras que para Sartre la reciprocidad antagónica de los hombres se produce en virtud de la escasez de materia. En un largo ejemplo, aplica su teoría a la interpretación de la colonización y de la opresión colonial y capitalista.

Por último, trata del tema de la explotación y la opresión. Hay que partir, dice, de la situación de violencia en la que se encuentran enfrentados todos los hombres. Repitiendo ideas del apartado anterior, dice que la violencia mutua entre los hombres es el fundamento de: 1) el terror, como ligamen de fraternidad; 2) la opresión, como praxis dominadora que un grupo

ejerce sobre muchos individuos, imponiéndoles un estado de vida en función de la rareza (por ejemplo, el estado de esclavo, obrero, etc.). La opresión no viene de egoísmos o intereses, sino de la rareza de alimento y mano de obra, que hace que algunos grupos se decidan a constituir a otros individuos en gente obligada a subalimentarse y a trabajar; la opresión no lleva tanto a matar como a hacer esclavos. Al proceso concreto de la opresión lo llama explotación.

Aquí Sartre no hace más que repetir machaconamente sus mismas ideas, para tratar más explícitamente de las conocidas tesis marxistas sobre la opresión de las clases. De nuevo nos encontramos con la generalización de ciertas situaciones: para él todo grupo dirigente de una empresa de trabajo estaría necesariamente oprimiendo a sus empleados y esclavizándolos, como postula el marxismo. La noción de opresión, por otra parte, carece de todo significado ético en el materialismo dialéctico, pues no se trata de un problema de justicia o injusticia, sino de puro poder. Sartre, que en éste como en otros puntos se caracteriza por revelar lo propio del marxismo sin ambigüedades, para aceptarlo tal como es, afirma que esta opresión es necesaria y la ejerce siempre el grupo dominante sobre los colectivos, porque los vínculos humanos son sólo violencia recíproca. Por tanto, la revolución liberadora no hace más que sustituir un tipo de opresión por otro; el comunismo es, en la concepción de Sartre, una nueva forma de esclavitud que sustituye al capitalismo. Sartre hace notar, contra Engels, que la lucha de clases no es espontánea, sino provocada por grupos revolucionarios, y que no sale de las leyes naturales de la economía —eso sería naturalismo, peligroso por asemejarse a una explicación realista o irracional—, sino del pensamiento de un organismo práctico al que le falta alimento. De este

modo, paradójicamente, Sartre viene a decir que el marxismo es un enorme fraude —y no un movimiento liberador de la clase obrera, como se presenta sólo por táctica—, pero lo acepta como obra del poder humano.

En el fondo, esto no es más que reconocer una situación y unos hechos históricos lamentables, y teorizarlos con el principio de conciencia que los ha engendrado. Este principio le impide a Sartre dar el paso natural de decir que esos hechos son malos, porque eso supondría admitir que estamos ordenados al bien, que participamos del bien, sin ser el bien, y que por tanto hay un Bien por Esencia, que es Dios, al cual el hombre se ordena como a su último Fin. Santo Tomás hace notar que la existencia del mal atestigua negativamente la realidad del bien, del cual es su privación, y no habría orden al bien si no existiera el Bien Sumo que es Dios: «Si hay mal, Dios existe; pues no habría mal quitado el orden al bien, del cual es su privación. Y este orden no se daría, si Dios no existiera»⁵³.

El hecho de que lamentemos el mal indica que tenemos al bien, pues «nada apetece el bien si no es bueno»⁵⁴; todas las cosas son buenas porque son, pues la razón de bondad viene del ser; y todo ente tiene como bien condición de parte, pues para ser tiene que participar y, por tanto, es bueno por participación. «Si en tanto que algo es, es bueno, como ninguna de las cosas (creadas) es su ser, ninguna es su bien, sino que cualquiera de ellas es buena por participación de

⁵³ «Si malum est, Deus est. Non enim esset malum sublato ordine boni, cuius privatio est malum. Hic autem ordo non esset, si Deus non esset» (Santo Tomás, C. G., III, c. 71).

⁵⁴ «Nihil enim appetit bonum nisi bonum» (Santo Tomás, C. G., III, c. 20).

la bondad, así como es ente por participación del mismo ser»⁵⁵.

Esta participación en el bien es la que hace que al hombre, como a cualquier otra criatura, no le baste ser para ser bueno, sino que debe ordenarse a un bien ulterior, que en último término es Dios. «Mientras que Dios, según su simple Ser tiene la perfecta y total Bondad, las criaturas no alcanzan la perfección de su bondad por su solo ser, sino por algo más. De donde, aunque cualquiera de ellas es buena en cuanto es, no se puede decir buena en sentido absoluto si carece de todo lo demás que se requiere para su bondad, así como un hombre sin virtudes y sujeto a los vicios se dice bueno relativamente, en cuanto es ente y es hombre, pero en sentido absoluto no se dice bueno, sino más bien malo. En las criaturas, por tanto, no es lo mismo ser y ser buenas en sentido absoluto, aunque cada una es buena en cuanto es. En Dios, en cambio, ser y ser bueno es lo mismo en sentido absoluto»⁵⁶.

Además, el hombre se ordena al bien libremente —debe elegirlo, debe decidirse con libertad y responsa-

⁵⁵ «Unde, si secundum quod res quaelibet est, bona est; non est autem earum aliqua suum esse: nulla earum est sua bonitas, sed earum quaelibet bonitatis participatione bona est, sicut et ipsius esse participatione est ens» (Santo Tomás, C. G., III, c. 20).

⁵⁶ «Licet Deus secundum suum simplex esse perfectam et totam suam bonitatem habeat, creaturae tamen ad perfectionem suae bonitatis non pertingunt per solum suum esse, sed per plura. Unde, licet quaelibet earum sit bona inquantum est, non tamen potest simpliciter bona dici si aliis careat quae ipsius bonitatem requiruntur: sicut homo qui, virtute spoliatus, inquantum est ens et inquantum est homo, non tamen bonus simpliciter, sed magis malus. Non igitur cuilibet creaturarum idem est esse et bonum esse simpliciter: licet quaelibet earum bona sit inquantum est. Deo vero simpliciter idem est esse et esse bonum» (Santo Tomás, C. G., III, c. 20).

bilidad por Dios, el Bien— y por eso puede pecar, si no se ordena al Bien que le sobrepasa, si se encierra en su propio bien —en su ser participado—, sin referirlo al Bien por esencia. Su libertad es defectible —puede no elegir el bien, pecando— porque es participando, pues es propiedad de un ente que es bueno, pero que no es su bien, por lo que debe referir todo su bien propio —particular— al Bien total, universal, que es Dios. Por eso, aparte de Dios, «en cualquier otro ente voluntario, cuyo bien propio necesariamente debe contenerse bajo el orden de otro bien, puede acaecer el pecado de voluntad, si se considera en su naturaleza. Pues aunque la inclinación natural de la voluntad lleva a querer y amar la propia perfección de modo que no sea posible querer lo contrario, no se tiene una inclinación indefectible para ordenar la propia perfección hacia un fin superior, pues el fin superior no es propio de su naturaleza, sino que tiene una naturaleza superior. Queda, por tanto, a su arbitrio ordenar su propia perfección hacia un fin superior. En esto difieren los que tienen voluntad de los que carecen de ella, que los entes con voluntad se ordenan por sí mismos al fin, de donde se dice que tienen libre arbitrio; los que carecen de voluntad, en cambio, no se ordenan a su fin por ellos mismos, sino que son ordenados por un agente superior, casi como llevados al fin por otro, no por sí mismos»⁵⁷.

⁵⁷ «In quacumque autem alio volente, cuius proprium bonum necesse est sub ordine alterius boni contineri, potest peccatum accidere voluntatis, si in sua natura consideratur. Licet enim naturalis inclinatio voluntatis insit unicuique volenti ad volendum et amandum sui ipsius perfectionem, ita quod contrarium huius velle non possit; non tamen sic est ei inditum naturaliter ut ita ordinet suam perfectionem in alium finem quod ab eo deficere non possit: cum finis superior non sit suae naturae proprius, sed superioris naturae. Relinquitur igitur suo arbitrio quod propriam perfectionem in superiorem ordinet finem. In

La doctrina de Sartre consiste, en este sentido, en la posición teórica de elegir el bien propio y particular del hombre de manera absoluta y sin ninguna referencia a otro bien más alto, con lo que se rompe toda ordenación a cualquier bien: en la vida humana ya no hay bien ni mal, con lo que toda acción está permitida, pues resulta indiferente.

Al final de este largo recorrido, termina Sartre, nos encontramos con una dialéctica circular: es la transmutación constante del ser al conocer y del conocer al ser, de la materia a la conciencia y de la conciencia a la materia, del colectivo al grupo y del grupo al colectivo.

Estas transmutaciones son la fuente de una dirección *horizontal-trascendente* de la dialéctica: la marcha de la Historia. Cada generación parte de la anterior y la supera, y luego es superada por otra generación, según una ley inflexible. El verdadero concreto, por tanto, es histórico⁵⁸. La filosofía de Sartre se diluye en la pura evolución de la humanidad, en que los hombres superen a sus padres, y a su tiempo sean su-

hoc enim differunt voluntatem habentia ab his quae voluntate carent, quod habentia voluntatem ordinant se et sua in finem, unde et liberi arbitrii esse dicuntur: quae autem voluntate carent, non ordinant se in finem, sed ordinantur a superiori agente, quasi ab alio acta in finem, non autem a seipsis» (Santo Tomás, C. G., III, c. 109). Esa defectibilidad de la libertad de las criaturas voluntarias se debe a que no son su bien, sino que se ordenan a otro bien superior, al Bien. En cambio, la voluntad de Dios es su Bien, y por eso es indefectible su querer, como explica Santo Tomás en el mismo lugar: «No puede haber pecado de voluntad en aquel ente voluntario cuyo bien propio es el último fin, que no se contiene bajo el orden de otro fin, sino que bajo su orden se contienen todos los demás fines. Este ente voluntario es Dios, cuyo ser es la suma bondad, la cual es el último fin. En Dios, por tanto, no puede haber pecado de voluntad» (*ibid.*).

⁵⁸ Cfr. p. 342; edic. fr., p. 637.

perados por sus hijos. La praxis del individuo aislado, dice desdeñosamente Sartre, es una «robinsonada»: no hay individuo aislado, sino que cada uno termina por desaparecer en beneficio de lo Otro.

La dialéctica que Sartre concibe tiene dos aspectos, uno circular —del ser a la conciencia, y viceversa— y otro lineal, porque aquel círculo de ser y pensar no vuelve a lo mismo, sino que hace pasar a un nuevo estadio histórico. En las relaciones sociales el orden de la dialéctica circular consiste en que de los colectivos se suscitan grupos, que poco a poco van burocratizándose, hasta acabar en nuevos colectivos: el grupo nace y muere en el colectivo. «Nuestra Historia nos es inteligible porque es dialéctica, y es dialéctica porque la lucha de clases nos produce como superación de la inercia del colectivo hacia los grupos dialécticos de combate»⁵⁹. En cada superación la historia da un nuevo paso, y así se iría haciendo la gran totalización lineal de la Historia: «La Historia es inteligible si las diferentes prácticas que se pueden descubrir y fijar en un momento de la temporalización histórica llegan a aparecer al final como parcialmente totalizadoras y como unidas y fundidas en sus oposiciones mismas y en sus diversidades por una totalización inteligible y sin apelación»⁶⁰.

Sartre termina este libro repitiendo su convicción de que la Verdad, es decir, la Historia, es una, y que

⁵⁹ P. 479: «Notre Histoire nous est intelligible parce qu'elle est dialectique et elle est dialectique parce que la lutte de classes nous produit comme dépassant l'inerte de collectif vers les groupes dialectiques de combat» (p. 744).

⁶⁰ P. 492: «L'Histoire est intelligible si les différentes pratiques qu'on peut découvrir et fixer à un moment de la temporalisation historique apparaissent à la fin comme partiellement totalisantes et comme rejointes et fondues dans leurs oppositions mêmes et leurs diversités par une totalisation intelligible et sans appel» (p. 754).

por tanto hay un solo sentido de la Historia, una sola Inteligibilidad, que no deja ningún cabo suelto. Pero entonces, se pregunta, ¿a dónde va a parar la primacía del individuo singular, como agente de la Historia? Sartre prefiere terminar su obra con esta duda. Si la Historia es una perfecta totalización, se llegaría al extraño caso de una totalización sin totalizador. La Historia, dice, tiene un sentido —su racionalidad dialéctica—, pero cabe entonces preguntarse por el motor de esta orientación no circular, por el fundamento de esa totalización. En este punto pone fin a su obra.

En realidad, poco importa la solución que Sartre personalmente quiera dar a esa duda, que no representa más que una fluctuación entre el idealismo hegeliano que combate y su empirismo dialéctico. No parece previsible que Sartre esté dispuesto a aceptar una Conciencia superior a las conciencias individuales, recayendo en el idealismo, porque todas sus afirmaciones en la *Crítica de la Razón Dialéctica* van en sentido contrario. Por otra parte, la pregunta que propone no está trabajada dentro de su obra, sino que más bien surge inesperadamente, y a nuestro juicio es poco significativa de la sustancia de este escrito.

La única conclusión monótona que ofrece Sartre es la de que la historia tiene un sentido —no se sabe cuál—, o mejor, que lo único que tiene sentido es la historia, y todo lo demás está destinado a ser una parte de ese todo que es la historia. Todo se disuelve en ella, siendo ella misma un perpetuo disolverse. Las situaciones del individuo dentro de esa historia son trágicas desde el principio hasta el final de su corta vida: cada uno es una mera pieza del sucederse histórico, condenado a vivir un destino dialéctico que se le impone; ante sus congéneres está en una permanente tensión de violencia, a todos los niveles (como enemigo, tirano, esclavo), y sin otra misión que la

de destruir, en pro de la historia, y perderse a sí mismo y para siempre en esa acción negadora. Difícilmente podría llegarse a una mayor inversión del orden natural de la creación, instituido por Dios.

CONCLUSIONES

1. SOBRE EL CARACTER CIENTIFICO DE LA OBRA

Las graves conclusiones a las que Sartre llega dependen, por una parte, de ciertos principios filosóficos que asume como punto de partida, recibidos de otros pensadores —principalmente Hegel y Marx—, y de un modo de razonar coherente con ellos, junto a una interpretación que violenta la realidad de los hechos. En este último aspecto, Sartre no podía prescindir de falsas demostraciones, de razonamientos falseados, que podrían causar impacto sólo por razones retóricas. En este sentido, la obra de Sartre no merece el título de estudio científico, aunque él se esfuerce por presentar su explicación de la razón dialéctica con todas las apariencias de una obra de ciencia.

Se han señalado frecuentes afirmaciones gratuitas y poco fundadas. Sería inútil indicar las contradicciones en un sistema de pensamiento en el que la contradicción es esencial. Sartre se complace en destacarlas: libertad y esclavitud, alteridad y mismidad; el hombre hace la dialéctica, pero a la vez es hecho por ella; etc.

Se ha visto que Sartre no empieza ni partiendo de hechos evidentes ni de razonamientos demostrativos.

Su método consiste en comenzar desde unas cuantas convicciones —el materialismo dialéctico—, como tomando posición por una escuela de pensamiento. El resto de la obra es una aplicación y desarrollo de estos presupuestos a diversos órdenes. En toda la obra se supone que hay que contar con Hegel y Marx —y tan sólo corregirlos, o pensar a partir de ellos—, por el *a priori* historicista que no admite la verdad, sino sólo pensamientos de diversas épocas.

De ahí que Sartre no tenga ninguna preocupación por demostrar su materialismo: es algo que da por descontado desde el principio. Tampoco le interesa razonar de algún modo su principio de conciencia, que simplemente se pone como un axioma. Más bien aparece el convencimiento de que si el hombre se subordinara a «otra» realidad fuera de él mismo, ya no sería libre, autónomo, sí mismo, etc. Como se ha hecho ver en su lugar, las alusiones triviales a la microfísica carecen de valor, y los ejemplos con los que expone que la materia es siempre «obrada» son siempre de cosas artificiales.

En cuanto a la dialéctica, Sartre dedica un apartado para fundamentarla, pero ya se ha hecho notar en la exposición que este intento resulta frustrado. La dialéctica no es evidente, los hechos no la confirman, y Sartre dice que es indemostrable, de modo que no cabe más que aceptarla como un puro principio ideal puesto por un pensador.

Los ejemplos dialécticos son muy numerosos, pero se trata de interpretaciones que desnaturalizan los hechos. Sartre selecciona los aspectos más radicales y contrastantes, los casos-límites más deformados, los hechos más inhumanos, y luego introduce en ese material así seleccionado unas cuantas negaciones (es demasiado fácil ver en cualquier cosa una negación, e incluso puede llegar a ser un juego lógico) y preten-

de luego relacionarlas entre sí como pasos necesarios y universales de todo proceso histórico.

Desde el punto de vista del método de trabajo, por tanto, la obra de Sartre consiste en la aplicación rígida de sus principios inquebrantables, para interpretar hechos de la vida ordinaria, sucesos históricos, etc., que resultan distorsionados. En sí carece de valor demostrativo; puede tener a lo más una eficacia persuasiva, por la repetición constante de lo mismo de mil modos distintos, y por el estilo solapadamente inapetible con que está escrita.

Por otra parte, la misma filosofía de Sartre lleva a no intentar dar una argumentación de sus afirmaciones no evidentes, pues eso supondría ya creer en alguna verdad. Sartre sólo cree en la historia: él propone su pensamiento como mera expresión de su época y de su proyecto personal, y el único resultado que espera de ello es su eficacia revolucionaria, sin finalidad, ya que para él ésa sería la función de las ideas. No debe extrañar, por tanto, la superficialidad con que trata los hechos, lo mudable de su doctrina dentro de la continuidad que le da el *cogito*, la indiferencia con que cae en incoherencias y contradicciones consigo mismo, y la exasperación que siempre se nota en una doctrina que, como la suya, quiere radicalizar al máximo el principio subjetivo.

En consecuencia, deja de tener sentido averiguar si la obra de Sartre es o no científica. La tesis historicista le permite asumir cualquier doctrina como «etapa», justificar todos los crímenes e injusticias de la historia, aceptar a la vez la verdad y el error, el bien y el mal, el ser y el no ser.

Vista desde fuera, comparándola con la realidad, la obra de Sartre presenta graves deformaciones que chocan con el conocimiento natural y con el sentido cristiano de la vida. Pero examinada por dentro, induda-

blemente no es un conjunto caótico de errores, sino que tiene una cierta coherencia —puramente formal, y real en todo caso como «lógica del mal»—, que procede de la fidelidad a los principios del materialismo dialéctico. Es lógico para Sartre, por tanto, seleccionar en los hechos los aspectos materiales y negativos, relacionados entre sí formando un «sistema», y sacar luego las consecuencias.

2. DEL «COGITO» AL NIHILISMO

Aunque esta obra se presenta como un paso de Sartre del existencialismo al marxismo, en realidad parece representar más bien un esfuerzo de síntesis entre dos corrientes que han nacido de un mismo principio.

El existencialismo toma unos motivos centrales de Kierkegaard, en su reacción contra el esencialismo abstracto de Hegel, pero se separa de él radicalmente al optar por la finitud del tiempo. Es indudable que lo central de la obra de Kierkegaard era subrayar la trascendencia de Dios, mientras que en Hegel el Absoluto era inmanente al hombre —la Idea, la Autoconciencia— con lo que se celaba un ateísmo que sus continuadores inmediatos —la izquierda hegeliana— van a sacar a la luz para afirmar con toda claridad la autonomía del hombre¹. El existencialismo (Sartre, Jaspers, Heidegger) intenta una vía media entre Kierkegaard y Hegel: por una parte, elimina a Dios, con lo que se separa de Kierkegaard, para quien la «existencia» era estar «delante de Dios»; pero conservan

¹ Feuerbach es el principal artífice de esta «reducción antropológica» de la teosofía hegeliana, que efectivamente era antropología enmascarada. Marx la completa recuperando la dialéctica de Hegel.

del filósofo danés la verdad de que la existencia real es siempre existencia individual, que en Hegel se había perdido; por otro lado, el existencialismo toma al singular bajo el principio de conciencia —en Sartre es la razón dialéctica— y lo deja en la trascendencia horizontal del tiempo, con lo que retorna al historicismo immanentista de Hegel².

² «Tra lo storicismo teologizzante di Hegel e la Provvidenza cristiana di Kierkegaard, l'esistenzialismo contemporaneo prospetta lo storicismo radicale dell'esistente umano che si attesta nella scelta di essere se stesso (...). Caratteristica del pensiero moderno è la soggettività presa come fondante rispetto all'oggettività e quindi l'assunzione della negatività ad unico rapporto di costituzione trascendentale della soggettività così come dell'oggettività in generale. Soltanto che nell'esistenzialismo la negatività opera al di qua di ogni mediazione di trascendenza o di trascendentalità: essa si vuol attestare —il punto è capitale— come esperienza della finitezza in cui si attua l'esistenza stessa» (C. Fabro, *Dall'essere all'esistente*, Morcelliana, 1965, página 341). Es mérito de Fabro haber puesto de relieve el valor del testimonio crítico de Kierkegaard, el cual, aunque no dejó de ser protestante, denunció con vigor la mundanización del Cristianismo por obra de la filosofía moderna —especialmente de Hegel, que eliminaba la distinción infinita entre Dios y el hombre, entre lo natural y lo sobrenatural— y de la estructura eclesialista protestante. Su obra no viene, en verdad, a traer una nueva filosofía —Kierkegaard propiamente no es un filósofo, sino un escritor de temas religiosos—, sino que más bien tiene el valor de un diagnóstico muy duro para su tiempo. El criticó a la izquierda hegeliana al querer fundar la libertad humana en la immanencia, y a la derecha el querer justificar el Cristianismo aliándose con el mundo y lo temporal: ambas soluciones dejaron al singular desarmado ante la «masa», o lo redujeron al Hombre abstracto, quitándole su relación directa con Dios y su esperanza en la inmortalidad. La libertad tiene en Kierkegaard su momento fundamental cuando el hombre se pone «delante de Dios» ante una «elección» que es el acto más importante de la «existencia». Dos puntos constituyen el centro de sus escritos: 1) el Cristianismo hay que tomárselo en serio, y no diluirlo en intereses temporales y en filosofías que absorben la fe en la razón humana; 2) el verdadero existente es el individuo singular, con su responsabilidad ante Dios, y no el tiem-

En la doctrina existencialista, existir significa darse el propio ser en la decisión, en el proyecto, de modo que nuestro ser resulta una actuación de la conciencia, es decir, de la libertad, de la autonomía soberana, de un querer el querer o de una voluntad de poder. Pero si el ser que somos se reconduce así a una conciencia que lo pone, no se trata de la Conciencia absoluta de Hegel —que ya no se acepta después de la crítica de Feuerbach—, sino de la conciencia del individuo singular. Ha cambiado algo el cuadro, pero no el principio. Heidegger ha insistido, por ejemplo, en que «la existencia es efecto de la libertad», y paralelamente Sartre había dicho, en su etapa anterior, que «la existencia precede a la esencia».

El marxismo tiene una estructura semejante, porque también en él la praxis es anterior a una esencia que resulta puesta. Marxismo y existencialismo han eliminado el Absoluto de Hegel, en base a la crítica de Feuerbach, pero siguen considerando al hombre como el único artífice de sí mismo. La diferencia está en que el existencialismo ponía el centro de la subjetividad creadora en el *singular*, mientras que el marxismo lo pone en lo *colectivo*, en el género, en el universal histórico. Para el existencialismo, el principio subjetivista se encarna en el singular, mientras que para el marxismo se encarna en el «género humano», o en la parte «consciente» del género humano (la clase proletaria), lo cual es indudablemente más hegeliano.

Esta diferencia —aunque pueda tener alguna importancia en el cuadro de la actividad política— apa-

po, la colectividad o la esencia tomada sólo como género. Sartre rechaza los dos puntos, y opta por la línea hegeliana decaída en el marxismo; Sartre admite el «Dios ha muerto, ¡viva el Superhombre!», de Nietzsche, y concluye: todo está permitido, el hombre es una pasión inútil.

rece como bastante accidental con relación al núcleo mismo de estas dos corrientes. Sartre, en la *Crítica de la Razón Dialéctica*, ha intentado un camino intermedio. Su encuentro con el marxismo no es casual, repetimos, porque el marxismo y el existencialismo constituyen dos bifurcaciones de un mismo trayecto. Son corrientes que han tenido un nacimiento y una inspiración casi exclusiva en la filosofía que viene desarrollándose desde Descartes, a espaldas y en contra de la verdad cristiana, y que ha ido declinando progresivamente en un ateísmo más consciente, a la par que en una afirmación más rotunda de la soberanía total del hombre. Este tipo de pensamiento había llegado a un punto especulativo casi máximo en Hegel, y luego ha asumido formas decantadas finales en los existencialistas y en los marxistas, manteniendo vigorosamente su denominador común.

En la obra que nos ocupa, se observa el principio filosófico de que la praxis humana pone el ser y lo organiza, a todos los niveles y en todos los casos, desde el comienzo hasta el final. Todo es creado por el hombre: la materia, el hombre mismo, las sociedades naturales, la fraternidad y la filiación, la moral, la religión, la autoridad. Todo aquello que es susceptible del juicio *es*, es puesto por el actuarse inicial de la conciencia humana. El ser es un reflejo pasivo de la conciencia, y si las ideas son reflejo del ser, lo son de un ser que ya es sólo de conciencia. Los pensamientos son conciencia práctica, producto de un ser-de-conciencia y que producen otro nuevo ser-de-conciencia. La filosofía de Sartre, en este sentido, hace ver con gran claridad que la posición inmanentista es una característica esencial del marxismo, aunque se haya desprendido del idealismo para pasar al ma-

terialismo y —en el caso de Sartre— a una relativa primacía de la conciencia singular³.

A lo largo de la obra se advierte que Sartre selecciona los aspectos de las cosas que el hombre puede dominar mejor, para reducir a ellos toda la realidad. Estas reducciones se presentan en dos frentes:

1) Plano del ser o antidialéctica: reducción del ser a la esencia y de la esencia a la materia entendida sólo como cantidad discreta. En Sartre hay una estricta equiparación entre estos términos. El ser es imaginado por él como una masa inerte, objeto hecho por el hombre y desprendido de él, la materia del trabajo humano; la expresión que mejor lo define es la de *práctico-inerte*.

2) Plano humano o dialéctica: reducción del individuo a su praxis, a su conciencia proyectiva. El hom-

³ «L'errore di fondo dell'interpretazione del Reding, e di tanti critici che parlano del "realismo" di Marx, è di aver ignorato od almeno sorvolato la distinzione (ch'è di grado e forma, all'interno del principio di immanenza) fra l'immanentismo e l'idealismo; Marx, come si è visto, benchè combatta l'idealismo di Hegel, resta immanentista ed alla fine si vede ch'è molto più quel ch'egli conserva di Hegel di quel che respinge» (C. Fabro, *Introduzione all'ateismo moderno*, p. 760). Más adelante explica este autor que el marxismo representa la «caída» del principio de immanencia en el ámbito material, de modo que tiene dos reducciones hacia lo finito, la immanentista y la materialista: «Per questo appunto si deve ammettere che il cerchio della finitezza e perciò dell'ateismo si chiude a doppia mandata, prima in virtù del principio d'immanenza come tale e poi in virtù della riduzione della sfera dell'immanenza alla realtà sensibile e alla prassi materiale e sensibile dell'uomo» (*ibid.*, p. 767). Aunque las teorías marxistas vayan sufriendo revisiones, cambios, sin ser fieles a las particularidades de Marx, esto es firme y esencial en todos: «Concludiamo intanto che se c'è un punto fermo nello sviluppo del marxismo, dal Marx giovanile fino a quello del *Capitale* e dal marxismo dei classici (Marx-Engels-Lenin) al marxismo contemporaneo di qualsiasi indirizzo economico-politico, è questo dell'ateismo e del materialismo di fondo» (*ibid.*, p. 767).

bre es pura acción, que no nace de un ente que es y que tiene una naturaleza permanente, sino que construye al hombre en cuanto ser. Además, se trata de acciones que son siempre hacer *algo*, perfectamente transeúntes, pura relación con otra cosa en la que se vuelcan y vacían, sin perfeccionar para nada al sujeto que las realiza, sino todo lo contrario. Las mismas acciones, así concebidas, conducen a la alienación, pues son operaciones sin substrato y sin entidad —pura relación en curso— que niegan su objeto, y terminan fuera de sí, desapareciendo.

Sartre admite un *ser* en el hombre. Pero es construcción derivada del trato con la materia (el ser colectivo) o de la actividad creadora del grupo sobre sí mismo.

Por tanto, lo que Sartre llama «ser» en el hombre, como puro instrumento práctico-inerte, equivale en cierto modo a una reducción de la naturaleza humana a las cualidades social-profesionales de la persona. Sartre podría haber elegido la vía del psicologismo, pero ha preferido la sociología (reducir el hombre a su estatuto social, a su ser de clase).

Con todo, sería inexacto ver en la obra de Sartre un simple sociologismo o historicismo. El nervio de su obra no está en el tipo peculiar de interpretación sociológica que da a la realidad total, que más bien está inspirado en lugares comunes de los sociólogos contemporáneos —por ejemplo, imaginar que la filosofía es expresión de un estado de clase, sobrevalorar desmedidamente la escasez de recursos materiales para la población, afirmar que lo verdaderamente revolucionario es la *élite* y no la masa, etc.—, sino en su principio humanista-ateo de la praxis como constitutiva y constituyente de lo real, lo que vale también

para cualquier forma de marxismo⁴. En Sartre se asiste a una reducción de todo lo real al campo de lo humanamente controlable: jamás en la historia de la filosofía el ser había quedado reducido a una condi-

⁴ «Si deve anche tener presente che l'essenza ovvero il nucleo dottrinale dell'ateismo marxista non è legato affatto alla concezione sociologica ed economica del marxismo: Marx si pianta subito definitivamente nella negazione di Dio (...). La spiegazione sociologica dell'origine della religione dall'oppressione capitalistica è posteriore e derivata, mentre è essenziale la denuncia alla trascendenza religiosa come radice di ogni alienazione umana e l'affermazione dell'immanenza come principio di recupero dell'essere umano alienato. Con un paradosso: Marx era ateo... prima di essere marxista (...). Prima di essere o voler essere una rivoluzione sociale o un sistema d'economia politica, il marxismo vuole essere una lezione di storia della filosofia e di filosofia in se stessa ossia di filosofia della non-filosofia» (C. Fabro, *Introduzione all'ateismo moderno*, pp. 751-752). Por eso, mientras el marxismo va teniendo una evolución interna, no deja nunca su esencia atea, que en él es su resorte constitutivo, y esto porque depende a su vez de la esencia del pensamiento postcartesiano que, aunque ha tenido muchas variaciones, incluso antitéticas, es siempre fidelísimo a sí mismo: «Si può affermare anzi, almeno è questa la convizione a cui siamo giunti risalendo al fondamento o ai fondamenti (poiché sono più di uno) del marxismo, ch'esso potrebbe modificare anche profondamente le proprie dottrine economiche —ed in parte sembra che già lo stia facendo (per esempio riguardo al diritto di proprietà)— ma non potrà mai rinunciare all'ateismo nel senso ch'è stato indicato, poiché esso coincide e s'identifica (come "formula negativa") con la nuova concezione dell'uomo ch'è l'umanesimo positivo e costruttivo. Il principio fondamentale del pensiero moderno che fa scaturire dall'uomo e non dall'essere stesso il fondamento della verità e del valore ha avuto nell'ultimo secolo svariate "risoluzioni" atee: questo fatto se attesta da una parte l'ambiguità del principio d'immanenza e quindi la polivalenza antitetica dei suoi sviluppi e delle sue conclusioni —di razionalismo, empirismo, idealismo, materialismo, positivismo e neopositivismo, pessimismo, titanismo, pragmatismo, esistenzialismo...— afferma anzitutto l'ateismo come presa di possesso che l'uomo ha fatto di sé mediante il principio d'immanenza» (*ibid.*, pp. 772-773).

ción tan inferior como la de simple instrumento en manos de la humanidad. La filosofía verdadera nos hace remontarnos del cuerpo material a la forma, y de la forma al acto de ser; de los accidentes, de las cantidades y cualidades, y de las relaciones, a la sustancia, y dentro de ella nos lleva a su acto de ser, por el cual es, para conducirnos desde el ente hasta su Principio Creador, el Ser Subsistente, pues «el mismo ser no puede ser causado por la forma o quiddidad de la cosa, como por una causa eficiente, porque en ese caso alguna cosa sería causa de sí misma y se produciría a sí misma en el ser, lo que es imposible. De donde es necesario que toda cosa cuya esencia es diversa de su naturaleza, tenga el ser de otro. Y como todo lo que es por otro se reduce a lo que es por sí, como a su causa primera, debe haber algo que sea la causa del ser de todas las cosas, por ser sólo el ser (...) y es la causa primera, que es Dios»⁵. Sartre realiza un camino de reducción a la inversa, que —por tener esta dirección de pérdida del ser—, va a terminar en el nihilismo y en el absurdo.

El instrumento que Sartre emplea para llevar a cabo su reducción nihilista o disolución total del ser es la dialéctica. El marxismo de Sartre tiene la característica de volver más a Hegel en el ámbito del materialismo, recuperando la dialéctica de un modo más amplio que Marx, pero unívocamente aplicada a lo

⁵ «Non autem potest esse quod ipsum esse sit causatum ab ipsa forma vel quidditate rei, dico sicut a causa efficiente; quia sic aliqua res esset causa sui ipsius, et aliqua res seipsam in esse produceret, quod est impossibile. Ergo oportet quod omnis talis res, cuius esse est aliud quam natura sua, habeat esse ab alio. Et quia omne quod est per aliud reducitur ad id quod est per se, sicut ad causam primam, oportet quod sit aliqua res, quae sit causa essendi omnibus rebus, eo quod ipsa est esse tantum (...) et hoc est causa prima, quae Deus est» (Santo Tomás, *De ente et essentia*, c. 4).

finito; de aquí sale la conclusión nihilista, porque en último término la primacía la tiene la negación, la nada, que pone al finito y lo quita.

Si bien es cierto que Sartre habla de que el progreso nace del choque de negaciones, él no le da a este progreso ningún contenido más que la pura novedad del acto de conciencia que renace de una materia removida por la misma conciencia. Sus afirmaciones sobre la totalización final de la historia, sobre la unidad de su sentido, sobre su inteligibilidad, que abren y cierran este escrito, de hecho parecen más bien un revestimiento superficial que no tiene muchas consecuencias en la trabazón de sus ideas. Lo que predomina en sus largas descripciones sobre el ciclo de la praxis a la materia, del colectivo al grupo, etc., es lo negativo, el momento destructivo y no la recuperación. Aunque en esta obra se observa una tensión hacia Hegel, Sartre sigue en la línea típica del existencialismo que opta por la finitud del tiempo, lo mismo que el marxismo, y que han asumido la doctrina hegeliana desenmascarando sin ambigüedades su antropocentrismo, su reducción del ser al hombre.

Este nihilismo parece nacer, pues, de la disolución del ser en la conciencia humana. En todos los temas que Sartre ha ido abordando, la nada está en el principio, en la mediación y en la conclusión (o alienación). Sartre elige de la dialéctica sobre todo la alienación, y resuelve la totalización en alienación. El comienzo originario de todo, por ejemplo, está en la negatividad, en la necesidad vital (entendida como algo negativo) y en la escasez de material. El conocimiento, como se ha visto, también es esencialmente una negación del ser, y el ser es la negación del conocer, de modo que la nada media entre el ser y el conocer. Causar para Sartre es destruir el objeto y ser destruido por él, de donde viene la primacía de la revolución. La causa

final también es interpretada como no-ser. Sartre sigue siendo en esta obra tan nihilista como en *El Ser y la Nada*. De ahí que las situaciones humanas sean también todas negativas: violencia, terror, tiranía, esclavitud.

En la filosofía del ser, en cambio, lo primero es el acto, lo positivo, de lo cual se deriva una cierta «negación» en el ente que es parcialmente, por participación en el acto de ser. «El ser es el acto del existente, en cuanto es ente»⁶. La potencia no niega, sino que participa del acto: «Como la potencia se dice en orden al acto, hay que juzgar a la potencia según el modo del acto»⁷. «Ser en potencia no es más que ordenarse al acto. De donde resulta que lo que es en potencia, por el hecho mismo de ser en potencia, tiene razón de bien (...). Incluso la materia prima, en cuanto es en potencia, tiene razón de bien»⁸.

Conocer es participar intencionalmente del ser de las cosas de la perfección de los entes, pues «cualquier cosa es cognoscible en cuanto es ente»⁹, «porque es en acto, y por tanto la actualidad de la cosa es como su luz»¹⁰. «El ser de la cosa causa la verdad

⁶ «Esse est actus existentis, inquantum est ens» (Santo Tomás, *In I Sent.*, d. XIX, q. II, a. II, sol).

⁷ «Cum potentia dicatur ad actum, oportet iudicare de potentia secundum modum actus» (Santo Tomás, C. G., I, c. 20).

⁸ «(...) cum esse in potentia nihil aliud sit quam ordinari in actum. Patet ergo quod id quod est in potentia, ex hoc ipso quod est in potentia, habet rationem boni (...) etiam materia prima, ex hoc ipso quod est in potentia, habet boni rationem» (Santo Tomás, *De Malo*, q. I, a. 2).

⁹ «Unumquodque est cognoscibile secundum quod est ens» (Santo Tomás, *In III Sent.*, d. 14, q. 1, a. 2, sol 1).

¹⁰ «Unumquodque cognoscitur per id quod est in actu, et ideo ipsa actualitas rei est quoddam lumen ipsius» (Santo Tomás, *In lib. de Causis*, p. 6, lect. 6).

del intelecto»¹¹, pues «el último acto es el mismo ser»¹².

Causar es transmitir un acto que el agente de algún modo debe poseer, no destruir. «Actuar es hacer que algo sea en acto»¹³. Por eso, Dios, que es el Ser Subsistente, «es por sí causa del mismo ser directamente, comunicándolo a todas las cosas»¹⁴. Y el obrar como tal, incluso el transeúnte, es un acto accidental que perfecciona al agente creado que está actuando: «la operación propia de cualquier cosa es su fin: pues es su perfección segunda; por eso lo que realiza bien su operación propia se dice virtuoso y bueno»¹⁵.

Sartre interpreta la participación en el acto, que causa su limitación o restricción, como una negación, de acuerdo con el principio spinoziano de que *omnis determinatio est negatio*. La dialéctica se hace así el instrumento lógico de su nihilismo. Fuera del ente limitado, que lo es por estar compuesto de acto y potencia, está sólo Dios, el Acto Puro y Ser Subsistente, y la nada, lo contradictorio del ser, que no es real, pues no es. Como Dios es el Ser puro, sólo El tiene la infinita Potencia activa para recorrer la distancia infinita entre la nada y el ser, al dar el ser al ente, creándolo, produciéndolo de la nada. «Así

¹¹ «Esse rei causat veritatem intellectus» (Santo Tomás, *De Veritate*, q. I, a. 1).

¹² «Ultimus autem actus est ipsum esse» (Santo Tomás, *Compend. theologiae*, I, c. 11).

¹³ «Agere nihil aliud est quam facere aliquid actu» (Santo Tomás, *C. G.*, I, c. 23).

¹⁴ «Deus autem est per se causa directe ipsius esse, quasi esse communicans omnibus rebus» (Santo Tomás, *Compend. theologiae*, I, c. 130).

¹⁵ «Propria operatio cuiuslibet rei est finis eius: est enim secunda perfectio ipsius; unde quod ad propriam operationem bene se habet, dicitur virtuosum et bonum» (Santo Tomás, *C. G.*, III, c. 25).

como por la naturaleza algo se hace a partir de su opuesto, como el ser animal se hace del no ser animal, el ser simplemente, que es el efecto propio de Dios, emana del no ser simplemente, y éste es el otro extremo de la contradicción; esto no significa que el mismo no ser preceda en duración al ser, sino sólo por naturaleza. Por tanto, la causalidad propia de Dios alcanza los extremos de la contradicción, que están fuera de todo género, y así su acto no supone nada. Y este acto es la creación (...). La acción de una cosa no excede los principios por medio de los cuales aquella cosa obra. Toda creatura está en un género. Por tanto, es imposible que la creatura alcance como sujeto de su acción lo que no está en algún género. Y tales son el ser y el no ser, extremos de la contradicción y de la creación. Y por eso ninguna creatura puede crear»¹⁶.

Sartre, con la dialéctica, pone la nada como término y obra de la conciencia, que niega completamente el ser; pone, por tanto, los extremos de la contradicción, el ser y el no ser, bajo el poder del pensar; no se trata, por tanto, de un nihilismo que nacería de fijarse en la finitud de las cosas, en su cercanía con la nada, sino del nihilismo que es fruto del principio filosófico que

¹⁶ «Sicut ergo per naturam fit aliquid ex suo opposito, sicut esse animal fit ex non esse animal, ita necesse est esse simpliciter, quod est proprius Dei effectus, emanare ex non esse simpliciter; et hoc est alterum extremum contradictionis; non quod ipsum non esse sit duratione praecedere ipsum esse, sed naturam tantum. Propria ergo causalitas Dei attingit extrema contradictionis, quae extra genus sunt, et ideo actio sua nihil supponit necessario: et haec actio est creatio (...). Actio enim rei non excedit principia ipsius per quae agit. Omnis autem res creata in genere est. Unde impossibile est creaturam ad id quod non est in genere attingere tamquam subiectum suae actionis. Huiusmodi autem sunt esse et non esse, quae sunt extrema contradictionis et creationis. Et ideo nulla creatura creare potest» (Santo Tomás, *De quatuor oppositis*, c. 3).

absorbe el ser en el pensar y que, por tanto, no puede concebir ser y pensar más que como mutua negación; la nada de Sartre es una nada lógica, porque poner el ser y la nada como obra de la praxis humana no puede hacerse sino de un modo exclusivamente lógico, ya que metafísicamente es imposible¹⁷.

La operación de Sartre es, por tanto, lógica —no podía ser de otro modo—, pero su intento es real y no puramente formal, ya que Sartre busca en ese encerramiento en el pensar, e incluso en el mismo mal, la inútil posición de independencia ante Dios, en la medida en que ello es posible para el hombre, criatura que por su libertad puede negarse a considerar a Dios y rechazarle con la voluntad. «Es por su nada y en tanto que tiene que ver con la Nada, el Mal, el Error, que el hombre escapa a Dios, pues Dios, que es la plenitud infinita de ser, no sabría ni concebir ni regular la nada»¹⁸. Son palabras irónicas con las que

¹⁷ Para el tema de la nada en los antiguos, en los modernos y en la doctrina de la Creación *ex nihilo*, cfr. C. Fabro, *Partecipazione e causalità*, Torino, 1960, Società editrice internazionale, páginas 18-28. En la filosofía de cuño cartesiano la nada precede al ser, lo domina, cualificando la subjetividad; en la doctrina de la Creación la nada no es simplemente lo que no es, sino «lo que la criatura no es» fuera del acto creador de Dios, lo que sería si ese acto le faltara: es la indigencia infinita de la criatura ante la infinita Potencia de Dios, la única que puede superar esa distancia infinita; la expresión máxima de esta indigencia es la distinción entre ser y esencia en el ente creado. Al mismo tiempo, esa nada no se queda en un puro vacío, pues implica la posesión del acto de ser, participadamente, lo que da al ente una consistencia propia, que en los entes espirituales es mayor, pues tienen el ser necesariamente —con necesidad *ab alio*—, y así no decaen nunca en la nada, siendo naturalmente inmortales.

¹⁸ «C'est par son néant et en tant qu'il a affaire au Néant, au Mal, à l'Erreur que l'homme échappe à Dieu, car Dieu qui est plénitude infinie d'être ne saurait concevoir ni régler le néant» (*Descartes*, Genève-Paris, 1946, p. 33).

Sartre afirma su ateísmo, pero que incluso dentro de esa ironía son inexactas, porque Dios Omnipotente saca las cosas de la nada y tiene sobre ellas un dominio total, sosteniendo en el ser y en su libertad incluso a aquellos entes libres que por una mala elección no se someten a Dios y pecan, pero regulando el mal con la pena debida a esas creaturas¹⁹.

Por tanto, el nihilismo de Sartre debe entenderse no en el sentido de un historicismo vulgar que se limita a afirmar la fugacidad de todas las cosas, sino como la radicalización formal y real del principio de inmanencia; en este sentido, la obra de Sartre consiste en revelar justamente la esencia nihilista que está latente en todo marxismo.

Sartre saca las consecuencias del *cogito*: radicalización formal; pero a la vez asume el nihilismo como principio, afirmando así su voluntad atea, su decisión de no aceptar a Dios: radicalización real. El nihilismo de Sartre es el anverso de su humanismo. Frente a esto, poco importan sus contradicciones secundarias, la fluctuación de su pensamiento, el caos en que ter-

¹⁹ El desorden del pecado no quita el ser al alma —que lo posee para siempre—, pero le quita el bien del orden: «Allí donde nuestra acción no puede llegar, no llega tampoco nuestro *deagere*, nuestro deshacer; lo que no podemos ordenar, no podemos tampoco desordenarlo. Pero lo primero que escapa a nuestro poder, lo que más radicalmente nos excede es el ser mismo: no somos porque queramos ser, y en consecuencia tampoco podemos quitarnos el ser y ni siquiera querer el no ser» (C. Cardona, *Metafísica de la opción intelectual*, pp. 132-133). Dios reordena ese desorden con la pena: «Así, con el pecado, el hombre pierde lo que podía lograr: el cumplimiento de su fin; pierde sólo lo que de específicamente humano tenía: el conocerlo y el quererlo, y llegar así a su gozo bienaventurado. El hombre es entonces conducido al fin, como una cosa: *quasi actus ad finem*, *non a seipso*. Y entonces interviene la pena, que neutraliza el desorden y recompone coactivamente lo que la libertad ha intentado desregar» (*ibid.*, p. 133).

mina su doctrina, pues en todo ello aquel principio ateo se está reafirmando.

Más que por sus ideas, la obra de Sartre se caracteriza por su *voluntad* atea, por la claridad con que el *cogito* se resuelve en el *volo*: en una voluntad humana sin otro fundamento. «La deducción que ha hecho Sartre del ateísmo radical del *cogito* de Descartes y de la autoconciencia moderna en general ha sido justamente referida, en la múltiple obra de Sartre (filosofía, narrativa, ensayos...), a la reivindicación de la libertad radical, es decir, a lo que él llama libertad 'sin condiciones'. De este modo, la libertad, según la nueva concepción, es la consecuencia inevitable de la prioridad del *volo* sobre el *cogito* y por tanto del *cogito* sobre el ser, o bien de la estructuración del *cogitare* como *velle*, y al mismo, —como el mismo Sartre advierte— la libertad llega a ser a su vez, en su realidad de fundamento imprescindible, el argumento perentorio de la no existencia y de la inutilidad e insignificancia de Dios y todos los problemas que le son referentes»²⁰.

Corresponde así a Sartre, entre otros pensadores contemporáneos, haber profundizado en el *cogito* llegando a advertir que la sustancia de este acto era pura libertad. «Cuando Descartes pronuncia su *cogito, ergo sum*, aquel *cogito* es sobre todo y ante todo un *volo*, en cuanto el *cogito* quiere ser un acto ponente originario»²¹.

Pero corresponde igualmente a Sartre, y esta vez de modo casi exclusivo, haber comprendido que esa libertad era y debía ser *negativa*, como negativo era

el «pienso» desprendido del ente y pretendiendo ponerlo.

Esta negatividad de la libertad se toma entonces como indiferencia ante el bien o el mal, como desaparición de la ética, pues una vez que el ser sucumbe en manos del pensar, ya no hay finalidad ni bien para el hombre: la moral corre la misma suerte que su fundamento, la metafísica. Esta indiferencia ante el bien o el mal es realmente el *mal* del hombre, el pecado. «Si la voluntad tiene, por tanto, una evidente connaturalidad con el bien en sí —con el Ser del que procede y al que se ordena—, que es su Fin y su razón de ser, tiene por otra parte, en cuanto creada, una cierta connaturalidad con el mal, con el no ser del que la criatura, por sí misma, procede: connaturalidad que, en su forma positiva, viene dada por la posibilidad de hacer del necesario amor de sí una necesidad condicionante de todo amor, con el carácter absoluto (relativo) que yo tengo para mí, que me ofrece el atractivo de ser para mí mismo lo mejor (por no consideración o exclusión positiva del Ser Absoluto), lo más excelente por absolutamente incondicionado: la deificación de mí»²².

Una tal elección —moral y filosófica— plantea una disyuntiva radical: o Dios o la libertad humana (así entendida, como autonomía soberana). Es la disyuntiva que el marxismo y Sartre ponen con gran claridad. «Sólo si Dios no existiese, mi libertad sería pura indeterminación de acto y de sentido. Pero al partir de que la vida es pura libertad de ese género, pura auto-posición, Sartre debe concluir que la existencia de Dios aniquilaría mi individualidad y la libertad que me constituye. El mal, en cambio, me permite poner el no-ser, que es justamente lo constitutivo de mi con-

²⁰ C. Fabro, *L'avventura della teologia progressista*, Rusconi Editore, Milano, 1974, p. 181.

²¹ *Ibid.*, p. 177.

²² C. Cardona, *Metafísica de la opción intelectual*, p. 146.

ciencia en cuanto tal, en la que consisto como subjetividad: por tanto, sólo haciendo el mal el individuo se pone a sí mismo, en su plena y libre singularidad totalmente desvinculada»²³.

Sartre y el marxismo optan por el hombre, cerrando el círculo vacío de la inmanencia. La disyuntiva, en el fondo, se plantea en el inicio mismo de la vida moral de cualquier persona, y toda vez que sea necesario hacer una elección. Además, tal disyuntiva se ha planteado en la historia de la filosofía: «Aquí tenemos, pues, las dos «posibilidades» antitéticas que responden al principio de inmanencia y al principio del acto de ser. El inmanentismo afirma el ser-de-conciencia, y el realismo la conciencia del ser. El inmanentismo la dependencia o fundamentación del ser por la conciencia; el realismo, la dependencia y fundamentación de la conciencia por el ser, al afirmar que lo primero que se conoce es el ente, y en este conocimiento es en el que se resuelve cualquier otro conocimiento posterior. Para el realismo, sin el ser, sin la realidad del mundo en el que el hombre existe y obra, no hay acto de conciencia ni presencia del ser en la conciencia. Para el inmanentismo, en cambio, vale la fórmula opuesta: todo ser, tanto del yo como del no-yo (esta denominación es ya bien sintomática), no es más que una determinada modificación de la conciencia, y sin conciencia no hay ser, puesto que ser quiere decir ser-conocido»²⁴.

La filosofía de Sartre, en conclusión, tiene el significado cultural de poner en evidencia la operación

²³ *Ibid.*, p. 147.

²⁴ *Ibid.*, p. 103. De ahí que se pueda hablar de una «opción» —es el tema que desarrolla esta obra— no sólo en la vida moral (o Dios o yo, como la única alternativa que plantea en el fondo el amor radical), sino también en el ámbito intelectual del hombre, que depende del moral.

cartesiana como un problema de libertad, como un proceso de orden filosófico que nace de la voluntad humana de amor incondicional a sí misma y de decir que *no* a Dios: he aquí el punto más hondo que permite juzgar la causa marxista de una manera íntegra, que resulta orientadora.

Pero en consecuencia, el testimonio de Sartre es que esta posición de la libertad termina en la nada, y no podía esperarse otra retribución de una elección en contra del ser. «La aventura del pensamiento moderno ha cerrado ya, con las filosofías contemporáneas, la parábola de su desarrollo: el *cogito*, después de tres siglos de aventuras tan dramáticas y fascinantes como lo son las fases de la transformación de la civilización moderna, ha sido remitido a su fundamento en la nada. Si alguna de estas filosofías se debate todavía por alcanzar un contenido y convalidar un gesto o una actitud, el resultado está decidido ya en el punto de partida: el nuevo principio de la libertad como negatividad pura está allí, agazapado al acecho, para disolver todo proyecto y recordar que toda dilación o arrepentimiento se revela hoy inútil y tardío»²⁵.

La última conclusión que se puede extraer de Sartre es recoger la dramática enseñanza que contiene —como por reducción al absurdo— y evitar el principio mismo radical que le dio origen. Hay que volver a remontar el camino que empieza en el ente, y que —mediante nuestra libre elección— termina en el conocimiento y en el amor a la plenitud del Ser, el *Esse Subsistens*, Dios.

²⁵ C. Fabro, *Introduzione all'ateismo moderno*, p. 1065.

INDICE

	<i>Páginas</i>
INTRODUCCION	5
PREFACIO DE LA OBRA DE SARTRE	15
CUESTION DE METODO	23
I. «Marxismo y existencialismo»	25
1. El camino hacia Marx	25
2. Purificación del marxismo	29
3. Mayor fidelidad a la conciencia dialéctica	31
4. Dialéctica entre conciencia y objeto	33
II. «El problema de las mediaciones y de las disciplinas auxiliares»	37
III. «El método progresivo-regresivo»	43
IV. Conclusión	47

	<i>Páginas</i>
CRITICA DE LA RAZON DIALECTICA	55
Introducción	57
A) «Dialéctica dogmática v dialéctica crítica».	57
1. Intento de fundamentación	58
2. La dialéctica, ley de la conciencia humana	67
B) «Crítica de la experiencia crítica»	74
1. Totalidad y totalización	75
2. El dualismo de Sartre: Praxis y materia	77
3. Concepción de la materia: Construcción humana	80
4. Dios y el realismo	85
Libro I: «De la praxis individual a lo práctico-inerte»	93
A) «De la praxis individual como totalización».	94
B) «De las relaciones humanas como mediaciones entre los diversos sectores de la materialidad»	98
C) «De la materia como totalidad totalizada y de una primera experiencia de la necesidad»	101
1. «Rareza y modo de producción»	101

	<i>Páginas</i>
2. «La materia trabajada como objetivación alienada de la praxis individual y colectiva»	107
3. «La necesidad como nueva estructura de la experiencia dialéctica»	114
4. «Del ser social como materialidad, y particularmente del ser de clase»	119
D) «Los colectivos»	123
Libro II: «Del grupo a la Historia»	131
A) «Del grupo. La equivalencia entre la libertad como necesidad y la necesidad como libertad. Límites y alcance de toda dialéctica realista»	131
1. El grupo en estado de fusión	133
2. El grupo juramentado	138
3. El grupo organizado	147
a) Relación de la organización con sus individuos comunes: Creación de alteridad	148
b) La «estructura» de la organización.	150
c) Estatuto ontológico del grupo	154
B) «El Ser-Uno le llega al grupo desde fuera, por el otro, y bajo esta primera forma, el Ser-Uno existe como otro»	158
C) «En la interioridad del grupo, el movimiento de la reciprocidad mediada constituye el Ser-Uno de la comunidad práctica como una perpetua destotalización engendrada por el movimiento totalizador»	160

	<i>Páginas</i>
1. El grupo institucionalizado y la autoridad	162
2. El Estado	166
3. Dominio del Estado sobre la masa ...	168
D) «De la experiencia dialéctica como totalización: El nivel del concreto, el lugar de la Historia»	172
Conclusiones	181
1. Sobre el carácter científico de la obra	181
2. Del «Cogito» al nihilismo	184

COLECCION CRITICA FILOSOFICA

OBRAS PUBLICADAS

1. RENE DESCARTES: DISCURSO DEL METODO — *C. Cardona.*
2. KARL MARX: ESCRITOS JUVENILES — *J. A. Riestra y A. del Noce.*
3. JEAN-PAUL SARTRE: CRITICA DE LA RAZON DIALECTICA Y CUESTION DE METODO — *J. J. Sanguinetti.*
4. GYORGY LUCKACS: HISTORIA Y CONCIENCIA DE CLASE Y ESTETICA — *L. Clavell y J. L. R. Sánchez de Alva.*
5. K. MARX-F. ENGELS: LA SAGRADA FAMILIA Y LA IDEOLOGIA ALEMANA — *M. A. Tabet y A. Maier.*
6. K. MARX-F. ENGELS: MISERIA DE LA FILOSOFIA Y MANIFIESTO DEL PARTIDO COMUNISTA — *T. Alvira y A. Rodríguez.*
7. KARL MARX: EL CAPITAL — *R. García de Haro.*
8. F. ENGELS: DIALECTICA DE LA NATURALEZA Y DEL SOCIALISMO UTOPICO. AL SOCIALISMO CIENTIFICO — *A. L. González y J. M. Ibáñez Langlois.*
9. JEAN-PAUL SARTRE: EL SER Y LA NADA — *L. Elders.*
10. A. COMTE: CURSO DE FILOSOFIA POSITIVA — *J. J. Sanguinetti.*
11. DAVID F. STRAUSS: LA VIDA DE JESUS — *M. A. Tabet.*
12. LUDWIG FEUERBACH: LA ESENCIA DEL CRISTIANISMO — *G. Fabro.*
13. E. FROMM: MAS ALLA DE LAS CADENAS DE LA ILUSION Y LA REVOLUCION DE LA ESPERANZA — *A. Isoardi y A. Polaino.*
14. I. KANT: LA FUNDAMENTACION DE LA METAFISICA DE LAS COSTUMBRES — *A. R. Luño.*
15. P. BAYLE: PENSAMIENTOS DIVERSOS SOBRE EL COMETA — *T. Alvira.*
16. B. SPINOZA: TRATADO TEOLOGICO-POLITICO — *C. Morales.*
17. A. GRAMSCI: CUADERNOS DE LA CARCEL — *F. Gapucci.*
18. M. FOUCAULT: LAS PALABRAS Y LAS COSAS — *J. Rassam.*
19. M. LUTERO: SOBRE LA LIBERTAD ESCLAVA — *L. F. Mateo Seco.*
20. I. KANT: CRITICA DE LA RAZON PURA — *R. Verneaux.*
21. CONDORCET: ESBOZO DE UN CUADRO HISTORICO DE LOS PROGRESOS DEL ESPIRITU HUMANO — *J. A. Riestra.*
22. J. LOCKE: ENSAYO SOBRE EL ENTENDIMIENTO HUMANO — *T. Melendo.*