Sartre y la moral

Es sabido que Sartre nunca escribió un libro sobre moral, o si se prefiere, el capítulo moral de su sistema de filosofía, proyectado e inconcluso. Acaso no hizo otra cosa que moralizar, lo cual equivale a lo anterior, porque generalmente no hablamos de lo que estamos hablando. Que sus escritos sobre moral —antes, tentativamente, desarrollados por sus discípulos y compañeros: Simone de Beauvoir y Francis Jeanson— hayan aparecido póstumamente * parece significativo: Sartre no quiso enfrentarse con ellos en vida.

Estos *Cahiers* no son fragmentarios ni por deliberación del autor ni por azar. Son necesariamente fragmentarios, como toda la obra de este romántico a su pesar que fue Sartre, ya que el romanticismo es fragmentario por naturaleza. Y aún más: se dice de la escritura romántica que está hecha de fragmentos de una gran confesión.

Sartre anunció que escribiría una *Etica* en 1943, al concluir *El ser y la nada,* y redactó estos textos morales entre 1947 y 1948. Es curioso que en ellos no se aborda el tópico central de toda ética, a saber: el problema del bien. ¿Es ésta la primera condición de su fracaso como libro? ¿Se trata de un texto proyectivamente moral y, en rigor, que discurre de otras materias? Pareciera que una moral a secas debe entendérselas con ciertas categorías intemporales y, para Sartre, los criterios de bondad y maldad son históricos, epocales. Ello induciría a concluir que no hay moral, sino morales, históricamente relativas.

Pero hay más. En el laberinto ético sartreano se observa un movimiento pendular, siguiendo el cual, el discurso sale, o es expulsado, por la puerta de entrada. Sartre intenta fundar su moral sobre la ontología desarrollada en el libro citado, y termina abordando el problema ontológico, como si no pudiera salir de él. Del ser va al ser del hombre, por quien el ser adviene al mundo, y el ser del hombre en el mundo se articula en historia, donde se realiza el ser en espacio y tiempo. O sea: vamos del ser al ser. El único problema moral abordado es el de la libertad, que se toca con los otros (el ser, el hombre, la historia).

¿Por qué Sartre ocultó al lector contemporáneo suyo, que tanto le importaba, este callejón sin salida? ¿Tal vez porque mostraba que el hombre, animal moral por excelencia, se desarrollaba en un espacio inmoral, la historia? ¿Para no perder su propia distancia moral ante el poder, lugar que le interesaba conservar ante todo? Aceptar, afirmar una moral, equivale a institucionalizarla como buena y poner el discurso al servicio de la institución, y esto sí era para Sartre la mayor inmoralidad en un escritor. Bien, pero entonces, ¿qué puede decir un sujeto sobre la moral que no

* JEAN-PAUL SARTRE: *Cahiers pour une morale,* préface par Arlette Elkaïm Sartre, Gallimard, París, 1983, 600 págs.

sea su propia existencia como necesariamente moral? Y si no puede decir otra cosa, ¿no se está afirmando una cierta moral individualista y libertaria, que valora sobre todas las cosas, la distancia entre sujeto individual e institución? La misma decisión, aunque fuera indeliberada, de no completar un texto, es un ejemplo elocuentísimo de lo que acabamos de decir, el rescate de cierto *instinto moral* común a todos los hombres, que existe a condición de que esa comunidad ética no se articule en poder. El deber del hombre es existir como humano, lo cual es lo contrario a existir como hombre, o sea, sometido a un modelo antropológico consagrado por la verdad de los moralistas, sean o no legisladores. Dicho con otras palabras: el deber del hombre es buscarse a condición de no encontrarse, de evitar, como dicen los psicoanalistas, la tremenda maldad de confundir el sujeto con el yo.

Tipología de la moral

Sartre fue un moralista que no hizo más que moralizar sin escribir un tratado de moral, y un ateo que se la pasó hablando de Dios, de lo importante que era una lógica de lo divino (de la divina ausencia de Dios) y de lo esencial que era evitar a Dios como legitimador (según el modelo judeocristiano) a fin de no darle la palabra, de dejarlo en su eternidad natal que equivalía a la muerte, que siempre está absorta y, por tanto, muda.

El ser y la nada termina con la definición de Dios como «una pasión inútil» y estos *Cahiers* empiezan con una apoyatura en Dios: «En tanto se cree en Dios...».

Sartre tipifica la moral en seis categorías, que cuestiona, y propone una séptima. Veámoslas:

1. *La moral religiosa:* la religión concibe el universo como una estructura y el ser como fundado en un íntimo deber-ser: el hombre debe su ser a la divinidad y debe pagar esta deuda, haciendo el bien para resultar aprobado por la mirada divina. Dios es el acreedor simbólico absoluto. Sartre rechaza esta moral por ser *moralizante:* no hay que dar de beber al sediento para hacer el bien y resultar simpático a Dios, sino para surpimir la sed, de modo que la moral se suprima al realizarse, eliminando toda norma.

Dios es una suerte de subjetividad cuya potencia consiste en negarme como subjetividad, objetivándome en una norma impersonal. Y a Sartre le importa conservar la subjetividad humana para que pueda funcionar como lo otro del hombre, que también es humano. Cadena infinita de alteridades, pretende no fundarse en ninguna deuda (pecado) original.

2. *La moral naturalista:* concibe lo moral como algo dado (fin, valor) y, por lo mismo, natural. Sartre se opone a este naturalismo ético a partir de una moral del quehacer, del actuar, del existir. Natural sólo es cierta actitud constante que funda, en el sistema cerrado de la historia (cerrado por el número finito de los hombres) la actitud de elegirse a sí mismo ante la libertad opresiva de los demás, apelando a la fuga y a la autenticidad, que son «naturales» dentro de la historia. Los valores y fines son lo que los hombres podrían ser, lo amable de su condición, y no lo que son, lo innoble de su condición.

3. *La moral histórica:* Sartre sostiene lo histórico de la moral, que debe operar con lo universal encontrado en la historia y recuperado en ella, pero no agota lo moral en la historia, pues ella está centrada en la humanidad (serie finita) y la moral atañe al hombre como serie infinita, como posible con horizonte y sin fronteras. La historia es, en este sentido, totalidad, pero destotalizada, pues no se ha totalizado, es un proceso abierto (una totalidad muy especial, como se ve). Si lo moral no es dado, no es un saber previo suministrado al hombre por una instancia superior legitimadora, entonces el hombre produce la moral por una serie de desvelamientos que parten de su ignorancia moral. En este sentido, aunque el hombre es un haz de posibilidades infinitas, la moral sartreana es una moral de lo finito, de los desvelamientos sucesivos y transitorios de la historia que contienen hallazgos limitados, que son asumidos por el ser-para-sí como limitaciones ontológicas.

4. *La moral normativa:* es la moral fundada en la media suministrada por la estadística, y que considera bueno lo que habitualmente hace la mayoría de los hombres. Hay aquí un modelo de identificación externo, un yo de los grandes números convenientemente procesados, un hombre medio (modélico) y un hombre-medio (convertido en medio, en instrumento, de fines que le son exteriores, ajenos). Está justificado por estos valores externos y les resulta inesencial. Es el hombre que rechaza lo que tiene de destino, pues el destino no es asunto suyo, sino de la estructura estadística objetiva. Es, tal vez, el modelo de moral más alejado del pensamiento ético sartreano.

5. *La moral del deseo:* es la moral romántica que reivindica como bueno todo lo que el deseo quiere (sabemos que el deseo lo quiere todo). Sartre la admite como principio, según veremos, pero le observa un cierto carácter de pasividad: el hombre es querido por el deseo y toma una posición pasiva ante el deseo, que sería el verdadero sujeto del querer.

6. *La moral del intelectual:* es la moral que se da en la antinomia con la moral del político, intentando una síntesis. El político trata al hombre como medio y el hombre se considera como fin absoluto en tanto se asume como mediatizado por el poder. El intelectual que discurre de moral considera al hombre como un fin en el momento en que el hombre se considera un medio en el proceso histórico. Esta dialéctica supone, al menos, dos momentos, pero ninguno de ellos es definitivo y plantea uno de los niveles más dramáticos del pensamiento moral sartreano: el de las relaciones entre historia (finitud, poder) y ética (infinitud, libertad).

7. *La moral existencial:* es, por fin, el punto de partida sartreano, una moral de raíz ontológica, ambigua y dialéctica. Es de raíz ontológica porque define al hombre como «el ser condenado a ser libre». Es ambigua porque supone un elemento dado y opresivo (la condena) y un elemento productivo y libertador (la libertad). Es dialéctica porque resulta de la oposición de dos momentos que se siguen sin resolver, siendo uno la consecuencia del otro y viceversa: una facticidad que se arriesga y un proyecto de superación. Dicho de otra forma: apostar con confianza a los hechos pero no quedarse en ellos, sino superarlos hacia otra instancia donde habrá otros hechos con «derecho» a otra confianza.

Esta confianza en los hechos es una apuesta humanista que cree en cierto instinto

moral del hombre (Nietzsche, Gide). Si el bien no es dado ni busca ser aprobado por un cómplice o un acreedor (aunque sea divinizado) entonces resulta de un acto gratuito (o sea, que nadie puede exigir como un crédito) y de una espontaneidad irreflexiva. Moral de la autenticidad, en que lo bueno debe ser querido y no basta con que se ajuste ritualmente a una norma objetiva y acreditada por algún poder.

En este sentido, el moralista ocupa una posición privilegiada, porque produce un discurso donde se razona de la moral de todos, o sea, de los demás. Pero esta moral no es tal sino cuando todos la viven, cuando todos son morales.

Las ideas morales no son nunca, para Sartre, el clásico «deber ser», modelo objetivo y autorizado de conducta a seguir entre acreedor y deudor. Si bien la idea es objetiva porque todos la vemos desde fuera, requiere, para ser moral, subjetivizarse, es decir, estar a disposición de la subjetividad creadora, que «agarra» a la idea en su raíz y en su movimiento. La idea objetiva se subjetiviza y empieza a existir a partir de la creatividad moral del hombre. Es así que el repertorio de ideas morales, siendo limitado y dado desde antiguo, alcanza variables de vigencia según las épocas. El mismo Sartre no evita el arrebato de posguerra: «La moral, hoy, debe ser socialista revolucionaria», sometiendo la productividad moral de los sujetos a un deber ser político (que el sujeto de Sartre acabará por no acatar, como es lógico para semejante sartreano).

En cualquier caso, se trata de evitar el peligro de caer en el abismo cristalino, impoluto, del *alma bella,* cuya moral es perfectamente abstracta y sostiene que se puede ser moral en una situación profundamente inmoral. El alma encierra en el yo la hipóstasis (sacralización, agigantamiento) de su propia trascendencia: es objetividad y, al tiempo, más-allá del yo.

No hay bien y mal como categorías inmarcesibles, sino en acto y, más aún, en acto histórico. La moral no atañe al alma, pues, sino al sujeto, y éste es deseo que se extravía, se enajena y trata de realizarse en la historia.

La moral y la historia

De movida, el filósofo existencialista Sartre suele ponerse radicalmente contra la historia. Lo hace cuando actúa, precisamente, como aquello que, en seguida, le produce cierta repugnancia institucional: el obedecer a la escuela. La persona es, en las páginas de *El ser y la nada,* una «individualidad irreductible». Y si hay tal irreductibilidad esencial *dentro* del individuo, hay algo del hombre que no es histórico, pues no puede compartirse, generalizarse, ni siquiera razonarse sino a partir y dentro del individuo mismo, que es, para colmo, in-dividuo: algo indivisible, que no se puede articular.

He aquí, me parece, el drama central del moralismo sartreano, su imposibilidad de sintetizar moral e historia, pues el bien sería ese constante escapar del deseo al poder que es, también, fuga ante las cristalizaciones de la historia.

Cuando Sartre intenta dialectizar el *instinto moral* irreflexivo, base de la productividad ética del hombre, se encuentra con que la moral, o sea, el ejercicio de la libertad, libera (valga la redundancia) al ser-para-sí de la alienación (valga otra redundancia),

pero ¿con qué resultado? *Convirtiendo la conciencia en un absoluto.* Mas, el hacer y la acción que libera, realizando los fines, ocurren en el espacio de la historia, no en el de la conciencia, ni menos en el de una conciencia que no es relativamente a nada sino a sí misma (absoluta). La acción tiene éxito, aparece un sentido (se produce en la acción, no es un dato oculto a revelar) y el ser se orienta por dicho sentido. Bien, pero, ¿la libertad libera para que la conciencia alcance su estado de absoluto o para que se cumpla un destino más allá de la conciencia, en el mundo objetivo del ser, sobre el cual se inscriben los sentidos? La falta de respuesta en términos sartreanos hace de estos *Cahiers* un fragmento, para colmo, oculto por el pudor de su autor ante sus mismas perplejidades, en tiempos en que muchos miles de lectores acudían a él en busca de las certezas paternas del maestro.

Sartre se desvía del conflicto dedicando numerosas páginas a una posible *filosofía de la historia.* Interesa para este examen la caracterización que hace de la historia como un proceso plural, sin unidad ni continuidad reales (no hay un espíritu que las garantice), no llevado a ningún fin previo (por lo mismo, ajeno a toda estructura de *progreso,* que Sartre advierte comprometida con ambiciones idealistas o positivistas del siglo XIX), proceso de inagotables lecturas que hacen de todo hecho un porvenir (tiempo por venir donde se descifrará lo que hagamos ahora, por ejemplo) y en el cual el hombre es objeto en tanto resultado del proceso mismo y sujeto en tanto productor-producido del proceso, procesador-procesado, obra-autor, etc.

Esta relación dialéctica entre el sujeto y la historia, que es el producto que lo produce, la emergencia en que se sumerge, etc., plantea el problema del *saber histórico.* En efecto, para saber de la historia haría falta convertirla en un objeto, es decir, considerarla desde fuera, como si hubiese terminado. Pero el sujeto humano no puede existir fuera de la historia que lo sujeta, lo constituye y permite su identificación como tal, de modo que todo saber histórico es, simplemente, lo que cada época cree que sabe de sí misma y, finalmente, lo que ignora y yerra respecto de sí misma. En rigor, sólo sabe de una época su posteridad, que es la que alumbra con el conocimiento la vida del pasado cuando ella está ya definitivamente oscurecida por la muerte.

El vínculo sujeto-historia replantea, de vuelta, otro vínculo: el de la historia y la moral. En la óptica sartreana, la historia no tiene fines inmanentes, propios ni, por tanto, es un proceso evolutivo que encuentra su identidad en su realización conforme a estadios de madurez, valores óptimos, objetivos privilegiados, etc., como en las filosofías etapistas de modelo hegeliano (Comte, Marx, Darwin, Spencer, etc.). La historia es el escenario ineludible pero neutro donde ocurre la realización de la moral, en que el hombre alcanza su propia esencia utilizando la historia como instrumento. No se trata de salvar ni redimir la historia, sino de cumplir con la moral, cuestionando el hombre, éticamente, de modo radical, su propio ser, conforme al principio de que la existencia precede a la esencia.

El cuestionamiento moral básico del hombre es el de la acción. Es lo que Sartre denomina *moral histórica.* Esto permite escapar al mito de la historia, a su absolutismo imperialista, a su divinización, a su adoración como meta y fuente de la verdad, paradigma de las ciencias. Trascendencia helada, la acción humana es una dialéctica implacable que exterioriza la interioridad y viceversa. La moral juega aquí como un

paradójico lugar exterior a la historia que, no obstante, no puede realizarse sino en la historia. El advenimiento de la Moral (con mayúscula, nota bene) como la moralización completa e igualitaria de todos los hombres será el fin de la historia. La Moral, habiéndose cumplido, no necesitará de la historia y la clausurará por superflua.

¿Cuál es el contenido de esta plenitud moral de la humanidad? Sartre evita concretarlo y confiesa que es una abstracción: «Es el fin que se da cuando no hay fines, una cierta manera de tratar a los otros cuando la única relación con ellos es la pura relación ontológica, definida por el *puro reconocimiento formal de su persona universal*». Este subrayado de B. M. señala un cierto eticismo kantiano por medio del cual, desde fuera de la historia, en el mundo del «sentido moral» como sentido común humano, los hombres se reconocen como tales e instauran un orden puramente humano en el terreno de la historia. Este se colma de *humanitas* y su proceso se paraliza.

Moral concreta, lógica de la acción efectiva, sí, pero no maquiavélico sometimiento de los medios a los fines, sino redefinición y constante cuestionamiento ético de los fines mismos. Bien, pero entonces, realizada la moral y finiquitada la historia, ¿qué queda de ese animal histórico llamado hombre? Sartre reconoce que el final de la historia es la muerte. Cabe preguntarse con este discípulo de Heidegger si, una vez más, el horizonte del ser es la muerte, categoría de perfección inmóvil, trascendencia definitiva que supone acabar con las incertidumbres de la historia que son, al fin y al cabo, las incertidumbres de la vida misma. Trascendencia absoluta y muerte son algunas de las características del Dios judeocristiano, suerte de comunidad ontológica de los hombres que, al aparecer al fin de la historia, cambia radicalmente la calidad eventual de ésta. No hay ya contingencia ni, por lo mismo, libertad. El humanismo muestra una intimidad panteísta, a la cual Sartre viste con las especies de la moralidad humana.

En otras palabras, Sartre pone como meta de la historia, fijada trascendentemente desde la instancia moral, a la Ciudad de los Fines, en que cada hombre reconoce en los demás su carácter de fin. Entretanto, el proceso histórico es el constante otro, o sea el devenir lo opuesto de lo que se es (objetividad de lo subjetivo, opacidad de la conciencia, valor degradado en interés, interés elevado a valor, etcétera): los hombres en tanto son todos para cada uno y viceversa, cada uno para todos los otros, alteridad infinita. Esto hace de la historia el reino del azar en que cada hombre encuentra su destino en todos los demás hombres y cada uno de los demás. El espíritu intenta salir de esta alteridad, la libertad salir de esta alienación y así pasa el tiempo, sin que el proceso se cierre, por lo que la Ciudad de los Fines acaba confinada en esa isla que no figura en los mapas y que se suele llamar Utopía. El fin de la historia está en ninguna parte y en cualquier parte.

La historia es, pues, algo que se crea en un tiempo vacuo e inexpresivo, que no aporta ni se lleva nada, algo que existe pero que no tiene naturaleza, que, por lo mismo, no es necesario y en que todo se hace libremente. Es invención y creación, hechos que suceden porque Dios está ausente y su falta infinita mueve a ser llenada infinitamente, tarea que la muerte acucia con su poder de colocar fronteras y límites a todo lo existente. El hombre histórico, opresor u oprimido, es inauténtico y trata de legitimarse a sí mismo hasta alcanzar una categoría de derecho divino, ocupando

Jean Paul Sartre

el hueco dejado por la vacancia de Dios. Sobre esta vacuidad se monta un aparato de conocimiento, dialéctico, que intenta dar cuenta de aquel movimiento continuo.

El sujeto histórico del existencialismo es aquel que intenta rendir cuenta de lo que hace en la historia por medio de un discurso absoluto que cada hombre es para sí mismo en el seno de lo relativo. Es un deber ontológico del hombre: tener ser para dar sentido al ser, aun a sabiendas que este sentido es la plenitud de un hueco incolmable. Esto hace de todo presente una radical incertidumbre y de toda filosofía una tristeza. ¿Cuánto hace que Goethe nos viene repitiendo que *sólo al hombre pertenece lo imposible,* que si tenemos algún patrimonio, nosotros, los desheredados del Jardín, es nuestra imposibilidad?

No hay garantías en la historia, ni siquiera la garantía de unidad por excelencia, escondida detrás de las conciencias individuales, que los sacerdotes nos prometían con Dios y los filósofos con la razón. No hay tal razón y sus astucias son chapuzas. La acción humana es una libertad robada por las libertades de los otros, somos sujetos que los demás manejan como objetos según sus propias categorías de libertad.

No hay tampoco verdad, ya que ésta reclama el carácter de eterna y en el devenir la eternidad no es sino el reverso paródico de lo efímero. Innecesario y falaz, este mundo sólo puede legitimarse por un acuerdo de los hombres que se reconozcan unos a otros como sujetos y libres. Y es, precisamente, porque no hay verdad ni necesidad que somos libres. De otra forma deberíamos someternos a una objetividad que se definiría como esencial ante la inesencialidad de los hombres, situación que Sartre rehúye etiquetándola de *espíritu de seriedad* y denunciando su presencia en filosofías tan distantes, en apariencia, como el espinozismo y el estalinismo.

El no reconocimiento de la libertad del otro es lo que Sartre llama *la mentira,* que equivale a encerrar la conciencia del otro en una muralla que le veda el acceso al mundo, es decir al proceso común de la historia. He aquí otro punto dramático de la ética sartreana, ya que Sartre ejemplifica la mentira con el sometimiento del individuo al partido, que simplifica el mundo reduciéndolo a una unidad y poniendo la libertad individual en estado de sospecha. Las vivencias individuales desaparecen y el sujeto es tachado y redefinido por la esencia del partido que lo habita con la categoría «objetiva» de miembro del partido. No es un organismo, es un órgano.

El drama se instala por esta vía en la existencia del sujeto Sartre que siempre ha intentado ser un sujeto político sin renunciar a la peculiaridad individual, a hacer política pero sin partido.

En este sentido son muy significativas las páginas que Sartre dedica a la consideración de la violencia. El violento se sacraliza, se considera sujeto por derecho divino, y lo quiere todo de modo inmediato. El universo deja de ser un medio para realizar fines éticos y deviene un obstáculo a destruir. La violencia es incapaz de producir objetos, sólo puede desembarazarse de aquello que oculta a los objetos que persigue. Puro como un cátaro, el violento hace de la violencia el fin de sí misma y destruir es bueno en tanto destructivo. Se trata de hacer saltar el orden del mundo o desaparecer con él, evitando el compromiso y el fracaso.

La violencia no acepta la riqueza del mundo, tampoco acepta el violento su carácter de sujeto en medio de otros sujetos, ni el proceso que permite ir de las partes

al todo. En términos existenciales, el violento es una suerte de nonato que no soporta la mirada del otro y al destruir objetos pugna por nacer a la vez que aniquila aquello en que la mirada ajena puede posarse y existir. Si no hay nada que mirar, la mirada carece de virtulidad. Este doble proceso arrasador convierte al violento en cosa, una más entre las cosas que destruye, a la vez que intenta basar el derecho en el acto de violencia. Si tú me pides pan porque tienes hambre y yo libremente te lo doy, tú y yo nos reconocemos como sujetos de un acto social. Si tú me pides pan y yo te lo niego apelando a la violencia, me cosifico junto a mi pan y te cosifico en tu hambre. Niego tu libertad y te reduzco a mera determinación, a la vez que niego mi libertad al impedirte vivir la tuya. Mi violencia se transforma en una suerte de dato natural de tu sometimiento al determinismo del hambre, a la vez que pierdo mi carácter moral, convirtiéndome en una suerte de bestia poderosa e inocente, pero inhumana.

Destruyendo el juego de las libertades, la violencia destruye, a la vez, toda posibilidad de legalidad, pues la ley nace del acuerdo entre libertades que se reconocen como tales. Esto diferencia la moral sartreana de otras morales que someten la humanidad del hombre al plexo de fines y valores cristalizados en la historia. El fin no se encuentra, sino que se produce libremente, y ello hace que los medios a emplear se queden sometidos a la crítica de la razón moral, lo cual no ocurre cuando la historia sacraliza sus propios objetivos y admite que cualquier medio eficaz es moralmente bueno en virtud de su mera eficacia.

En un mundo de violencia, el ser pierde su diversidad y retorna a una suerte de estado de naturaleza, indiferenciado, de identidad inmediata consigo mismo, sin proceso y sin contradicciones. El ser puro es identificable con la nada, según sabemos desde Hegel. No la nada como hueco óntico, sino la nada como improductividad de la historia, congelación del ser en la inmovilidad de su pureza.

La moral de la violencia hace al hombre inesencial y los medios, indiferentes. A su vez, sublima el esquema hasta una virtud moral: la abnegación. Abnegado es aquel que se ha negado en la ambigüedad de sus libertades para afirmar, en su sitio, el fin impuesto por la objetividad de la causa sacralizante. Los demás también desaparecen como tales: se baten contra él desde la cólera, convirtiéndose en un obstáculo material, o desaparecen desde el miedo, sometiéndose a su jerarquía.

Ante la violencia, los filósofos suelen tomar tres actitudes básicas: considerarla un mal necesario (Camus); considerarla un bien absoluto (Georges Sorel); considerarla un mal absoluto (pacifistas, cristianos en general, Sartre): la violencia es radicalmente perversa porque destruye al otro en mi punto de vista y me destruye en el punto de vista del otro, quitándonos el elemento básico de nuestra humanidad. El otro, sometido a una orden violenta, se convierte en objeto, y el sujeto violento se relaciona consigo mismo, degradando al otro a la categoría de cosa y negándose como sujeto al considerarse sin otro, sin semejante.

Como quedó dicho, Sartre se enfrenta a las concepciones progresistas de la historia, en tanto ellas suponen una inmanencia de la historia misma que se impondría al hombre y éste aceptaría como instrumento de la razón histórica, el espíritu, la lucha de clases o las astucias del inconsciente. El progreso sería una suerte de neutralización de la historia que convertiría el devenir en un cierto *curso natural* de los hechos,

sometidos a una lógica de las finalidades. En este sentido, tampoco habría para Sartre progreso moral, sino situaciones discontinuas en que los hombres hacen un cuadro de situación y deciden, libre y solidariamente, qué es bueno y qué es malo en el tejido de las circunstancias. Ello, claro, hasta abordar la inalcanzable Ciudad de los Fines (o de la Muerte).

No obstante, Sartre acepta la categoría de superación *(dépassement,* tal vez la clásica *Aufhebung* hegeliana). En cada época llega un momento en que los hombres imaginan superarla, superándose en ella. No se sabe claramente cuál es el contenido de la época siguiente, desde la cual la superación se verá con claridad, pero se tiene la noción del límite. Así es como el hombre es inmanente a su época, pero, a la vez, es el sujeto de la trascendencia hacia otra época, está dentro de ella en tanto sujeto a los otros, y fuera de ella en tanto será sujeto de su superación. Por ello el hombre es universal: porque es la constante superación de su finitud, la infinita superación discontinua de sus finitudes sucesivas.

Como se ve, si Sartre hace la historia (en términos existenciales) incompatible con la estructura del progreso, en cambio acepta cierta capacidad de saturación y de caducidad de las épocas históricas, de modo que éstas aparecen, se colman con sus realizaciones y exigen su superación, con la esperanza de no retornar jamás.

Estos incisos llevan a los escasos contactos y las muchas distancias entre Sartre y las visiones «orgánicas» de la historia, el psicoanálisis y, sobre todo, el materialismo histórico.

Sartre cuestiona del materialismo histórico: su economicismo, que pone fuera de la historia el agente económico y, por lo mismo, lo absolutiza (como absolutiza Hegel el espíritu que «tira» la historia hacia adelante, hacia la homeostasis de lo absoluto), en tanto rescata su aspecto dialéctico, o sea la visión del presente como violencia y negatividad, y no como sometido a un porvenir previsible e inevitable conforme a una lógica determinista; los fenómenos tienen una significación impuesta, son significación de otra cosa distinta de ellos mismos; el fenómeno inmediato tiende a ser aislado y considerado autosuficiente; la superestructura es efecto de la infraestructura; la historia contada por la sociedad es una mentira llena de enseñanzas, en que la creencia sirve para ser convertida en idea; la reducción de lo superior a lo inferior; la vacilación en definir los fenómenos (tal hecho empuja la historia hacia adelante en un sentido y la hace recular en otro sentido); los principios se sustentan en el azar aunque el método esté racionalmente fundado; lo hermenéutico: se trata de develar sentidos ocultos en las cosas; un escepticismo radical envuelto en pragmatismo: la verdad no importa, lo que importa es cambiar las cosas; negar la recurrencia del fracaso. Finalmente, la pregunta: ¿por qué nuestra sociedad necesita de una hermenéutica?

Estas objeciones se pueden extender al psicoanálisis. Como este texto no se dirige a las relaciones de Sartre con Marx y Freud, quede ahí la cosa. Baste señalar que estas objeciones son muy opinables a la luz de las muchas tendencias y matizaciones que existen tanto en el marxismo como en el campo freudiano.

De otro lado, Sartre puede coincidir con aspectos dialécticos de ambos espacios. Por ejemplo, en las consideraciones que le merece la dialéctica entre el fin y los medios. Todo fin que se alcanza se convierte en medio y se propone nuevos fines.

Esta es la constante deriva del deseo, que inventa sus objetos y no se sacia jamás, dejando de lado sus conquistas para instrumentarlas en nuevas cacerías de fines que, a su vez, cuando sean alcanzados, serán instrumentalizados, y así sucesivamente. La Ciudad de los Fines, valga la repetición, es inalcanzable, salvo fuera de la historia, en la muerte.

Lo valioso del fin es que el yo lo vive como aquello que le falta, como ese *tener que ser* que es como *ser lo que no se tiene.* A su vez, el fin es la manifestación privilegiada del otro: percibo lo que el otro quiere ser a partir de los fines inscriptos en sus palabras, sus gestos, sus signos. Estos fines, como gesticulaciones de la apetencia, van constituyendo el mundo a partir de la presencia del otro en mí, y viceversa. El fin moviliza la libertad del otro.

Una cristalización excelente del fin del otro es el llamado, expresión de una libertad en dificultades. El otro, al llamarme, me da su ser sin fines precisos, y yo comparto su libertad en la respuesta. El llamado es la base de la *reciprocidad:* el otro me constituye llamándome, yo lo constituyo contestando a su llamado.

Este reconocimiento del otro en mí y de mí en el otro convierte lo individual en universal y configura lo que conocemos por *destino.* Los hombres tenemos destino porque tendemos a la universalidad de un reconocimiento recíproco de nuestras alteridades libres. O, si se prefiere, *tenemos destino si* propendemos a tal reciprocidad. Con el agravante romántico de que la mayor parte de nuestros destinos se disputan como infinitos y eternos, en tanto sabemos oscuramente que desapareceremos tanto en lo individual como en lo específico. Somos finitos y mortales y, dueños de lo imposible, queremos variadas eternidades y variados infinitos.

Hegel acuñó aquella genialidad de que el destino era el reconocimiento de sí mismo como un enemigo. Esto puede descifrarse, por ejemplo, como lo hace Sartre: soy enemigo de mí mismo en tanto me reconozco como parte del curso del mundo, que es ajeno a mi libertad, en tanto fatalidad, en tanto extraño a mí mismo. Mi empresa de vivir está abierta y el otro la cierra, pero yo mismo soy proyecto del otro que me obstaculiza en tanto reconozco en mí el cúmulo de elementos del mundo que me carga con extrañezas.

¿Cómo supero esta relación con mi enemigo íntimo? Demandando el ser que no tengo, haciendo lo contrario de la enajenación, pidiendo apropiarme del ser ajeno. Esto se concreta por medio de los *valores,* pues valioso es lo que señalo como faltante y apetecible, deseado. Por eso el hombre es siempre más que el hombre, el deseo está más allá de lo que soy, en el horizonte del ser, espejo desmesurado donde se refleja la ubicua Ciudad de los Fines. Valor para mí es, por otra parte, fin para el otro. Un hecho para el otro que es lo que quiere mi libertad: un proceso que hace del hombre un animal hipotético. Y ello no es poco.

Algo de antropología

La búsqueda sartreana toca fondo cuando aborda el sujeto de la moral, o sea, cuando encara definir al hombre. Digo que toca fondo porque, desde allí, en lugar de

profundizar el combate entre la moral y la historia, empieza a recular hacia el ser en general y su modelo secreto, es decir, Dios, que es donde se sale por la puerta de entrada.

Los abordajes sartreanos a la figura del hombre son múltiples. Algunos pueden ser éstos: el hombre es el animal que sabe que le ocurren cosas; el hombre es el sujeto que desea más allá de sus necesidades y que se declara insatisfecho cuando acaba de saciarse; el hombre es una falsa universalidad que oculta una profunda indeterminación; el hombre se piensa como universal porque tiene lenguaje, y por medio del lenguaje es reconocido por el otro, cuyo modelo de *tercero absoluto* es Dios y carece de reflejos, pues todo lo inventa y lo produce; es el movimiento y la nada que se proponen ser y reposar, el para-sí que busca el en-sí; es un animal intelectual porque no puede actuar inmediatamente sobre sí mismo, sino por la mediación del mundo, ya que no hay en él una naturaleza originaria donde estén, en potencia, las tareas a cumplir en el porvenir, entre ellas la principal: perderse para salvar el ser, que es puesto en entredicho por la aparición de la existencia; gratuita y contingente, su existencia es perpetua revelación, y en ello reside la clave de su historicidad, ser el curso del mundo que es, a su vez, su obra perpetuamente puesta en cuestión aun cuando renuncia a cuestionar.

Dejo al lector desovillar estos acertijos, pero no sin antes recordar que la última definición del hombre contenida en los *Cahiers* vuelve al modelo de Dios ausente, como si se tratara de llenar el hueco, de salir de la orfandad convirtiéndose en padre según el paradigma del Dios Padre:

> El hombre encuentra que es el heredero de la misión de Dios muerto: sacar al ser de su hundimiento perpetuo en la absoluta indistinción de la noche. Misión infinita (pág. 510).

Es éste un campo familiar a Sartre, un humanista preocupado por la ontología, antropólogo del ser u ontólogo del hombre, según se prefiera, preferentemente dirigido a estudiar lo humano a partir de la alteridad, de aquello que es lo otro del hombre (y lo otro en general), condición de identidad y de trascendencia. Trascender es ir de lo uno a lo otro: transitar hacia lo extraño.

El otro es una de las recurrencias de la filosofía existencial y lo que suele categorizarla como cristiana, si por cristianismo entendemos la sacralización del otro por medio del don y de la pérdida placentera, que suele denominarse sacrificio. Lo sacro para el cristiano es la segunda persona, el tú a quien se ama como al yo.

Este es un nuevo escenario dramático en la meditación sartreana, pues del otro depende mi ser y de esta dependencia depende, por paradoja, mi libertad. El otro me constituye en mi identidad, pues me distingo a partir del otro y me concibo como un otro que el otro no percibe. En este juego de ocultamiento y mostración ante el otro, existo yo.

El otro es el modelo de mi conciencia, en tanto objeto de mi percepción que me permite imaginarme como objeto de su percepción. Mi conciencia lo impregna como la suya me impregna. Pero es también el inconsciente freudiano, tal como, seguramente, por aquella época, ya empezaba a entenderlo Jacques Lacan. Soy porque me miras, eres porque te miro, pero no puedo ser tu conciencia, ni tú ser la mía: otro,

inconsciente, fuente del ser, manantial de palabras, de fantasías, de deseos, de donde surjo: ajenidad que hace posible mi propiedad.

Dialéctica y paradójica, esta relación es, a la vez, de amor y de guerra. Entre mi conciencia y las otras hay un hiato incolmable: la nada. De ahí que mi conciencia quiera ser la única, pues como tal se concibe ante la imposibilidad de saltar el bloqueo que la define. Por ello, ha declarado a las demás conciencias una hegeliana guerra a muerte, a la vez que ha aceptado pariguales declaraciones bélicas de las otras conciencias. Bajo el epígrafe pertinente de Hegel, Simone de Beauvoir pone en escena esta guerra infinita en *La invitada.*

Soy libre, en principio, porque persigo la muerte del otro, intentando aniquilarlo por la violencia o neutralizarlo por el sometimiento. La libertad es, en este primitivo y salvaje estadio del ser, la persecución a muerte del otro. Cuanto más me rehúse, más fácil será que lo posea, enamorándolo (o sea, encadenando su libertad sin destruirla) o logrando su resignación (instalándome como otro en él, definiéndolo, convirtiendo su libertad en una abstracción).

¿Cómo es posible una ética compatible con la libertad? He ahí el nudo gordiano de la ontología moral de Sartre. Si mi libertad busca someter o aniquilar al otro, es posible codificar como ético el poderío triunfante, proclamar que es bueno el fuerte, como sostiene Nietzsche. Pero, a la vez que bélico, el hombre, animal ambiguo (hipotético, diría Sartre) ha consagrado (nunca mejor dicho: ha reconocido como sagrado) algo que se otorga fuera de la economía, algo que es bueno sin tener contrapartida, precio, canje: el *don.*

A partir de esta gratuidad, Sartre imagina la moralización del mundo como un objetivo que el hombre instala en la historia para mediatizarla y liquidarla, ya que la historia registra, normalmente, la guerra de las conciencias, con armas y cadenas. Libertad que reconoce la libertad del otro y se reconoce libre en ese reconocimiento. Es decir, justamente lo que los hombres no han hecho nunca y que *deben hacer* (he aquí por qué hablamos de moral) para adquirir, claramente, el ser de los hombres, el ser-humanos.

La libertad

Queda dicho que la moral sartreana se monta, sin resolverse, como proyecto sobre el escenario dramático que constituye una tensión entre la libertad que aniquila o somete las otras libertades (la libertad de los otros) y la libertad que reconoce la libertad de los otros y se reconoce en ella.

Bien, pero, ¿qué es esta libertad? Sartre connota la categoría de libertad con varias caracterizaciones, a saber:

1.º *Como dato:* al hombre le es dado ser libre, la libertad es, en él, un dato original. Pero también le es dado al hombre ser social e histórico, o sea, vivir su libertad como una alienación, sometida al otro, lo cual hace de la vida un destino. La libertad, por tanto, es negatividad, motor y fin de la historia, pero no realidad de la historia: la realidad de la historia es alienación. Sin poderse fundir con la sociedad que

aliena ni superarla hacia el Reino de la Libertad, el hombre es este animal contradictorio, cuya doble naturaleza le hace pensar su libertad como potencia y como utopía negativa. Lo «natural» (en tanto dado y originario) de la libertad aproxima a Sartre a la ideología liberal, cuyo arranque es ese espacio libre e individual del hombre que se codifica en un catálogo de derechos que ninguna ley puede, legítimamente, avasallar, de modo que su avasallamiento, aunque sea legal, es siempre ilegítimo.

2.º *Como lo insondable:* la libertad es algo que está por encima de lo posible, y lo imposible, en una dimensión de abismo, de aquello que no tiene fondo. El hombre, en el humanismo sartreano, ha ocupado el lugar del Dios ausente, una de cuyas características es la libertad creadora absoluta.

Esto implica que la libertad es exigencia y capacidad de inventar medios y establecer un orden. Tiene un costado mágico y optimista que apoya el deber sobre el poder: *Tú debes todo lo que puedes.* Pero como lo abismal de la libertad es el individuo, el ejercicio de la libertad lleva a la guerra de las libertades que analizamos antes, y que Nietzsche propone resolver en favor del más fuerte, y Sartre propone resolver por un reconocimiento universal de la libertad del otro. Hay un cierto *fideísmo de la libertad,* que consiste en la confianza que el hombre tiene en la libertad incondicionada.

A pesar de ello, la libertad no es amable porque es negatividad productiva, que atrapa su infinito en el infinito del ser que, en su estado de pureza, tampoco es amable, porque es pura exterioridad indiferente. En conclusión, la libertad opera negativamente sobre un campo infinito en el cual inscribe diferencias y sentidos, que la van realizando, pero también la van sometiendo a sus realizaciones, de las que deberá liberarse en el momento sucesivo y así en infinitos *décalages.*

3.º *Como posibilidad:* la libertad se realiza en la historia, escenario de la alienación. No puede prescindir de ella, que es su alteridad y su opositor dialéctico. ¿Cómo se resuelve esta contradicción? Podríamos decir que no se resuelve, y por ello la libertad moviliza infinitamente la historia hacia la Ciudad de los Fines. O también podríamos decir que se resuelve a posteriori como estadio del conocimiento, y así el hombre libre es aquel que, después de haber vivido, puede decir: *He hecho lo que he podido.* El horizonte de la libertad posible es algo que no se ve en la historia, sino que se produce ejerciendo la libertad y acotando un campo que resulta del enfrentamiento de la libertad como virtualidad y la alienación como sistema de condiciones históricas objetivas.

4.º *Como productividad:* es éste el aspecto antropológico más importante de la libertad, pues trata de la identidad del hombre como el ser que es lo que hace, lo que produce, o sea, el hecho por el hecho, producido por el producto.

Un modelo elemental de esta creatividad humana es, de nuevo, Dios, que crea (produce ser-en sí) a partir de la nada. En este orden, el hombre no crea nada, sino que descubre o redescubre lo existente. *Desvelar es crear lo que es.* Aun el sujeto más conservador es, según estas consideraciones, inventor, productor, renovador. Para conservar una institución en el tiempo conforme a un proyecto de preservación de lo hereditario, de lo pretérito, hay que adaptar esa institución al curso del mundo para que sobreviva. El hombre aparece así sometido a una suerte de condena paradójica, paralela a la otra célebre condena sartreana *(Estamos condenados a ser libres): Estamos*

condenados a inventar. Viceversa, también el revolucionario debe calibrar cuánto y qué de lo existente conviene conservar para que el cambio revolucionario sea factible. Bakunin, oyendo tocar a Richard Wagner la *Novena Sinfonía* de Beethoven, se dice que dijo: «Esto, Richard, no lo va a destruir la revolución.»

El hombre es el único animal que crea el ser desde fuera de sí mismo, conforme al modelo divino suministrado por ese prolífico Dios ausente del sartrismo. El animal está programado por causas externas para producir y reproducir la vida conforme a un sistema de pautas que no puede alterar. El hombre es el *Ens causa sui.* El animal es hijo de la naturaleza, el hombre es hijo de sí mismo, autoengendrado. En términos psicoanalíticos, inventor de ese *Urvater* que es padre de todos e hijo de nadie.

La productividad de la libertad abre los campos humanos de la ciencia y el arte. La ciencia (en sentido tradicional de *tekné* aristotélica) parte de una reformulación de las contingencias conocidas como necesidades. El hombre es el único animal que no tiene necesidades, porque él mismo las define y finalmente las produce. La capacidad de diferenciar lo necesario de lo contingente ilumina un espacio donde, libremente, el hombre señala lo que le es necesario y lo que tiene derecho a exigir como satisfactorio.

El arte es la productividad, en tanto concibe lo inexistente como condición previa a la realización de lo inexistente. Ausente en su presencia, el invento del arte es un fantasma de vacuidad carnal donde aparece lo que ya no es, lo que aún no es o lo que no puede ser. La imaginación es la libertad porque es aparición de la ausencia.

En otra dimensión (sobre la que volveremos más abajo) la productividad es llamado al ser hecho por el deseo, producción del mundo del deseo. El deseo convierte su mundo, los objetos que produce, en finalidad, rescatando al mundo de su exterioridad e indiferencia para llenarlo de caminos trazados por la apetencia. Por ello; el arte, en términos de mistificación, señala el mundo de lo deseable como mundo de lo posible, y adelanta una imagen impregnada de valores morales: lo deseado es aquello que debería existir. Es la imagen (lo imaginario) de la norma, el rostro sensible del deber ser. El artista crea realmente objetos imaginarios e imaginariamente, objetos reales.

Esta conclusión (el tema antes esbozado termina con los *Cahiers)* se enlaza con uno de los puntos de partida de la meditación existencial. Ya hemos dicho que Sartre nos hace salir por la puerta de entrada, y ella es, en el paisaje de la vida humana, su contingencia. Para el existencialismo, la vida humana no es necesaria, no tiene causa ni razón. El hombre aparece como el náufrago que ha olvidado el evento del naufragio, arrojado entre las cosas, amnésico del origen e ignorante del destino. Injustificable, es un ser que se justifica, construyendo sistemas parciales que hacen necesario, causado y razonable al mundo. Esta compleja actividad es el *proyecto.*

Por el proyecto, el hombre supera lo dado hacia un fin. El mundo deja de ser contingente para convertirse en necesario, porque hace falta, como instrumento, para que el fin se cumpla.

Lo opuesto al proyecto es el *rechazo (le refus).* El proyecto plantea el fin como concreto, aunque resulte imposible. El rechazo lo plantea como abstracto o incondicionado, por tanto, como impracticable, pues el mundo existe y se plantea como resistencia opaca, como obstáculo operable a la realización del fin. El rechazo pasivo engendra el alma bella; el rechazo activo, al violento. Ya hemos visto ambas categorías.

La libertad interioriza lo exterior (o sea que produce los límites del proyecto) y exterioriza lo interior (o sea que realiza el proyecto). Pero el objeto que busca el proyecto es inencontrable. Lo que busca, en concreto, es la búsqueda misma: busca buscar y lo buscado, nunca busca encontrar. Gide, un maestro de Sartre, decía que el hombre que se busca a sí mismo corre el tremendo riesgo de encontrarse. Para Sartre acaece algo parecido: si el hombre encuentra lo que busca, es porque no ha producido el objeto buscado, sino que éste le ha sido dado (por Dios, naturalmente). No es ya hombre, sino marioneta de la divinidad.

El proyecto sirve, además, para inventar la realidad de lo real, pues éste cambia al ser visto desde el porvenir, al convertirse en camino que lleva a la meta, medio que lleva al fin.

Para el existencialismo, el proyecto no puede ser universal, pues cae en la abstracción, ni ser proyecto de ser, por las mismas razones. Es siempre proyecto en una situación concreta que intenta modificar: proyecto de acción.

Lo existente aparece, así, bajo la forma de un constante proyecto que no se realiza, que fracasa, y que debe ser reemplazado por nuevos fines, medios y proyectos. En esta no realización, el mundo va cambiando y los proyectos actúan sobre situaciones cada vez diferentes. Querer ser es cuestionar perpetuamente al ser bajo el modo del no ser, del tener que ser lo que no es. La reflexión, por fin, también es proyecto, proyecto de asumir el proyecto concreto.

Con estas elaboraciones se puede abordar otro elemento esencial a la reflexión existencialista: la *situación*. Es un elemento que, por vía del yo, liga al existencialismo con el mundo del psicoanálisis.

El ser existencial es siempre un ser en situación y que se cuestiona para ser. En realidad, no es, sino que existe porque tiene que ser (lo que no es, claro). En cuanto a lo situacional de su ser, no se trata de una situación puramente dada, una situación *natural* aportada por condiciones exteriores, sean ellas de índole «natural» o histórica (clima, raza, clase social, época, etc.). La situación sartreana es siempre producto de la acción y del proyecto que la definen, lo mismo en cuanto a las «necesidades» del hombre, que no son nunca el mero reflejo de la contingencia externa y anterior. El yo y el no-yo se tocan e interpenetran, lo subjetivo se objetiviza y lo objetivo se subjetiviza, la identidad del sujeto se encuentra en lo hecho y se exterioriza, coincidiendo con ese modelo de identificación exterior que el psicoanálisis entiende como *yo*.

> La relación que tengo con mi obra no es el apacible conocimiento de mi reflejo o de mi potencialidad como realidad efectiva. Es una relación sorda y contradictoria de posesión y de maleficio, de apropiación y de alienación (pág. 133).

Entonces, no hay un yo como el del individualismo (tentación que constantemente cerca a Sartre), un yo originario que funda la identidad y da unidad a los dispersos eventos de una biografía en situación. Ese yo es la obra, exterioridad frecuentemente oscura y de fronteras movibles e imprecisas. A posteriori, aparece el yo trascendental (Kant otra vez), que es una unidad reflexiva y pasiva sobre el conjunto de actividades operatorias. Estas son daciones, dones, entregas a ese campo objetivo de identidad

que es el yo. El ser es generoso, aun cuando es egoísta, pues el egoísmo es una generosidad que ha tomado un camino equivocado. A su vez, cuando el don se institucionaliza, cuando lo consagran unos códigos morales o religiosos, deviene *caridad*. Entonces no se da teniendo en cuenta al otro, sino para cumplir con la ley, de modo inauténtico. El yo prevalece como deber ser sin contenido y obedece a una ley, en lugar de ejercer la propia libertad mediatizada en el mundo y teniendo en cuenta la libertad del otro. La libertad moral es, por fin, como antes se dijo, negatividad creadora, que niega doblemente, al negar la negatividad pasiva y resistente, opaca e inerte del mundo y convertirlo en medio para conectar con otras libertades que están, también, en medio del mundo.

Cuando predominan estas estructuras legales objetivas, el reino del ser se desvanece y se instaura el reino del *derecho* que, a su vez, desaparece cuando la repetición mecánica de la norma da lugar al reino de la *costumbre*.

Es el bien no problemático, el ser que no quiere ser otra cosa, los valores que no valen para nadie.

El derecho no existe en una sociedad armoniosa e igualitaria (la Ciudad de los Fines) donde las relaciones humanas no están mediatizadas por códigos. El derecho consagra siempre el dominio de los fuertes sobre los débiles, los opresores sobre los oprimidos y, por ello, está en constante estado de entredicho desde la óptica de la justicia. Es derecho injusto. La ley da término al combate con las palabras del vencedor que se transforman, sacralizadas, en normativa para los derrotados. Su estructura está viciada por la existencia de siervos y esclavos, o sea por los sujetos cuya subjetividad está tachada por los dominadores, que los tratan como objetos.

En este espacio se instala una de las mayores preocupaciones temáticas concretas de Sartre como ensayista y escritor político: la relación amo-esclavo. El, aunque dotado del poder cultural del mandarinato, siempre se ha esforzado por pensar desde la perspectiva del oprimido (obrero, negro, judío, mujer, homosexual, colonizado, etc.). La base de esta relación asimétrica es que el amo es esencial ante la inesencialidad del esclavo.

> El esclavo es quien ha preferido su vida —o sea su ser-en-medio-del-mundo— a su libertad; el amo prefiere la libertad a la vida y lo ha probado. Así el amo domina la vida y el esclavo es dominado por la vida (pág. 272).

Pero, a su vez, la opresión (Hegel dixit) es un momento en la dialéctica de la libertad, que es su conciencia negativa, o sea que hace falta la opresión para que la libertad se realice. La libertad existe objetivamente, luego es conciencia de esta existencia, más tarde es conciencia de la libertad de los otros, pero en tanto tendencia a superar una situación supone cierta pasividad y ella es la opresión. Oprimido es aquel a quien el deseo del otro considera objeto, borrando su esencia de sujeto y manteniendo la propia. Si te oprimo, soy esencial y sujeto, en tanto te defino como objeto y como inesencial.

El opresor no reconoce en el otro a su semejante y lo alteriza completamente. La mirada del opresor no tiene correspondencia en la mirada del oprimido, que es su reflejo mecánico. El opresor se reconoce como alienado en ese vínculo de opresión

que anula la mirada del otro, la neutralización que se provocan las miradas de los iguales como dadoras del ser al otro. El oprimido, castrado de su mirada, no da su ser al opresor, y él pierde, como tal, su situación de libertad reconocida por la libertad del otro. En la base de la opresión ve Sartre una cierta alienación original y mítica, que la funda y queda al desnudo cuando el opresor advierte la asimetría del vínculo que lo aliena al eliminarlo de la relación entre pares de la libertad.

La libertad, como negatividad productiva, aniquila su pasado y su circunstancia mundana para proyectarse al futuro, pretendiendo ser y prometiéndose ser. La libertad desea lo que no tiene en acto, es esa espontaneidad creadora del deseo ante la cual la actualidad del mundo ofrece su resistencia opaca. Frente a ésta, el deseo construye una actualidad fantasmática, lo que da al acto de desear el aspecto y el efecto de un acto mágico.

Pero el deseo también mitifica, porque el sujeto advierte que es deseado por él, que es el otro y ese otro es el verdadero sujeto, como si la naturaleza fuera la deseante y mediatizara su deseo en los sujetos concretos. Como alteridad y objetividad superior a las subjetividades peculiares, el deseo es alienante y el sujeto intenta desembarazarse de él por el único medio posible: realizándolo, entregando a su apetencia el alimento del objeto deseado.

En otro sentido, el deseo es libertad en tanto moviliza al sujeto contra la opacidad del mundo desde la opacidad sin causa de la naturaleza. El deseo carece de porqués y es el sujeto quien debe descifrar su sentido en su moción. Al moverse, el deseo moviliza y produce signos, que permiten al sujeto inscribir sentidos y configurar su libertad. Ya sabemos que, dialécticamente, la libertad se cautiva en su elección, pues ésta es determinación y encierra dentro de sus límites a quien elige. Al escoger, el mundo se convierte en destino y somete a la libertad, que debe repetir, incansablemente, el juego de la negatividad deseante y productora, alienante y libertadora. En la opacidad del mundo, el deseo construye unas oscuras murallas (oscuras pero definidas) que son el obstáculo dialéctico para la libertad. Hay también el deseo de libertad, es decir de liberarse del objeto deseado, lo cual permite al deseo conservar su disponibilidad y asegurar la continuidad de la vida como esa dialéctica entre opresión y libertad.

En un primer momento, el deseo privilegia el objeto y quita esencia al sujeto. En un segundo momento, cuando el objeto deseado es alcanzado y dominado, desaparece como objeto del deseo y el sujeto recupera su esencia, que le permite seguir deseando. Al perder su esencia ante el objeto, el sujeto se aliena por predominio de lo otro: es un *El* antes que un *Yo,* por lo que sabemos hace tiempo siguiendo a Rimbaud (*Je est un Autre)* y a Hegel que, por su dialéctica del reconocimiento, concluye que ser es ser reconocido y que el ser nos viene de los otros.

Sartre halla legítimo al deseo, en contra de las filosofías morales que intentan la vigencia de los valores como unos moldes donde los impulsos deben ser metidos para convertirse en actos éticamente aceptables. El deseo es, para Sartre, la transcendencia misma, pero no como aspiración a un mundo transcendente (transcendencia abstracta) sino como lo trascendente concreto, aquello que empuja al sujeto a superar la situación. Es una suerte de catarsis, de proyección, de toda la realidad humana.

Todo deseo propone la libertad y la verdad. No es ilegítimo e impuro, sino secundariamente, si lo envenena la voluntad *de ser* (en-sí-para-sí) y por la presencia del otro en él (pág. 433).

La libertad es, vista desde el origen y en conjunto, tragedia y fracaso. El hombre es libre porque toma conciencia de su contingencia, de que no es necesario en el mundo, y convierte esta contingencia en una necesidad, la necesidad de ser. Pero esta declaración de necesidad choca contra el orden dado del mundo y, mirado desde él, es un fracaso. Lo trágico es la afirmación de la libertad en medio del fracaso, admitiendo que éste es la condición esencial de aquélla. Lo mismo ocurre con la opresión, que es, en el fondo, reconocimiento de la libertad, ya que no se oprime sino a otra libertad, que debe ser, previamente, reconocida como tal.

El fracaso es la destrucción de la empresa humana por el mundo y el reconocimiento del hombre, ante sí mismo, como lo imposible (de nuevo Goethe). Pero es posible recuperar el fracaso y convertirlo en pedagogía religiosa: el cristianismo lo hace proponiéndose como religión de los esclavos y siguiendo a ese monarca que dice: «Mi reino no es de este mundo», que es como decir: «Mi reino no es de este mundo que convierte la libertad en fracaso y al hombre en un ser imposible». O también (lo cual no está muy lejos de la meditación sartreana, cristiana en este sentido): «Mi reino es la Ciudad de los Fines».

El fracaso es condición de la libertad porque el sujeto que fracasa se propone nuevas empresas, sigue movido por el deseo, enfrenta la opacidad del mundo, rechaza la obra como propia, no se reconoce en lo hecho, se declara satisfecho pero insaciable, etcétera. Cuando el hombre se siente saciado de lo que ha hecho se identifica con su obra, luego se convierte en objeto y pierde su condición humana. Es el reino animal del espíritu, que interesa a los zoólogos, pero no a los filósofos.

El hombre salva su humanidad cuando reconoce que sus triunfos son fracasos y que él es lo que no es, que su ser le lleva la delantera, constante futuro de sí mismo, perpetuo más allá de todo lo que hace. Como Cristo en la cruz, el cuerpo individual es el del rey sacrificado para que lo universal siga más allá, en el cielo, donde mora el Padre que lo ha abandonado y al cual entrega su espíritu (lo universal) descarnado del cuerpo (lo particular).

La propia moralidad sartreana es proyecto y fracaso, y es por ello, quizá, que cuando Sartre imagina el advenimiento del Reino de lo Humano, lo visualice (igual que Walter Benjamin) como un Apocalipsis, o sea, esa noticia que, al comunicarse, destruye lo que anuncia. Los hombres se liberan los unos a los otros reconociéndose mutuamente como libres y universales. Fiesta o apocalipsis, revolución permanente o «potlach», este suceso es contrario a todo orden, no puede cristalizarse en orden porque el orden supone una ley objetiva ajena al hombre, por tanto, instauradora de lo otro en el hombre, alienante, incompatible con la libertad. Por esto, el verdadero vínculo humano entre libertades si, por un lado, está siempre presente, está también siempre alienado. Dicho con más rigor: el vínculo humano no existe en acto, no existe realmente. Es una ensoñación negativa de la alteridad y la alienación. Y, en tanto inconcebible dentro de cualquier orden, incompatible con cualquier sociedad. De nuevo los hombres somos imposibles como tales hombres, la vida es una constante nostalgia apocalíptica.

Otra vez el ser y la nada

Queda dicho que la parábola sartreana termina donde empezó: quiso escribir una moral ontológica y terminó en una ontología de la libertad, dado que la empresa de definir una moral es imposible en sí misma, ya que tal definición supondría un código, o sea, un orden, necesariamente contrario a la libertad. Por otra parte, al hacer de la humanidad algo incompatible con cualquier orden social, coloca, como al principio, el Reino de lo Humano fuera de la historia que, paradójicamente, es la obra maestra de los hombres. Pero, en fin, todo sea en homenaje a esa ilustre imposibilidad llamada hombre.

El sartrismo, sin osar decirlo, se ha propuesto como una religión del Ser que está detrás de los seres, lo que Heidegger propone como el ser que no es el genérico de los entes, un Dios que no es igual a los dioses. Y este Ser que no tiene parigual es quien resulta capaz de extraer el ser de su contrario, la absoluta falta de ser, la nada. Por ello la sostiene y ella lo funda. Como un matrimonio, en que el marido (el ser) sostiene a la mujer (la nada) que le sirve de fundamento, pues sabemos que siempre las mujeres están debajo de los hombres y en castellano, para mayor felicidad, el ser es masculino y la nada es femenina, como corresponde.

El ser y la nada están el uno dentro del otro, siendo el ser infinito ser y la nada correlativa falta infinita de ser. Es decir que la plenitud infinita supone una carencia también infinita. Y así se sacan el uno y el otro de su inmovilidad y es posible ese constante juego de posiciones variables que es la vida y el intento de hacerlo caber en un discurso finito —como éste, por ejemplo—, intento que resulta disparatado de movida.

El ser desaparece en la nada y de ese aniquilamiento nace un ser recuperado, el para-sí, que vaga por el mundo profiriendo llamados, invocando: nombrando. Su lenguaje es genesíaco y lo que nombra cobra existencia. El ser es salvado de la nada por esta maniobra de manifestación y es así que el ser deviene verdad. El fondo indiferenciado del ser permite, como en una escena abstracta, el desvelamiento de entes particulares, strip-tease de la identidad que, sin embargo, no salva a nadie del reino de las sombras. El espectáculo termina, las luces se apagan y sigue ese proceso mortal y olvidadizo que llamamos la historia.

Si tomamos el punto de vista del infinito fondo indiferenciado, vemos, con angustia, que nuestra conciencia finita le resulta impertinente y surge ese estado hegeliano de la conciencia desdichada. Si tomamos el punto de vista de los entes desvelados, nos quedamos encerrados en la relatividad, con una angustia simétrica, la de ver pasar a nuestro alrededor un vertiginoso infinito que no nos pertenece y al cual pertenecemos de una manera fatal y misteriosa. Es el Aleph borgiano.

Estas tensiones dinamizan todas las categorías que hemos recorrido antes: la libertad, el deseo, la historia, el proyecto y la acción. El ser es un ser desdichado al que define su carencia y la desdicha proviene de que la carencia es infinita y, por lo mismo, en cuanto contenido, inefable. Este ser carente, que entre sus carencias registra la de no tener fundamento es, por paradoja, el fundamento ontológico de todo lo demás. Y su lucha contra la imposibilidad que lo define tiñe de impotencia, tragedia

y fracaso toda la empresa humana que es también fantasía de omnipotencia, dicha y triunfo, como corresponde.

El hombre aprende a través del mundo que nada lo sostiene, pues lo sostiene la nada, y que su único privilegio, entre los demás animales, es el de oponer el azar a la libertad y no, como en el orden de la naturaleza, la necesidad. Este mundo infundado es lo que permite que el hombre sea libre y no deba responder a ningún Fundador.

La carencia es, también la base de la creatividad humana. Sartre sigue aquí el genial aforismo de Valéry según el cual *la création est une faute:* la creación es una carencia y también una falta en el sentido de pecado, pues el hombre que se diputa creador parodiza, de modo pecaminoso, el acto que define, por excelencia, a Dios: instaurar el en-sí sobre la nada.

El ser es un ser carente que se define como ser en el modo del no ser. El ser reconoce la carencia que lo define y, a partir de allí, en un doble ejercicio de negatividad, niega sus carencias produciendo lo que no es. Sólo a partir de una carencia fundante es concebible un ser creador. Por el contrario, el ser pleno de sí mismo no crea nada porque lo tiene todo. Aún las lecturas existenciales del cristianismo imaginan a Dios como carente: a Dios le hizo falta el universo cuando lo creó, le hizo falta el hombre y por eso lo creó, etc.

Esta categoría de carencia tiene tres relaciones privilegiadas:

1.º *Con el pasado:* el pasado no es sólo la falta de ser en el ser que fui, sino también una falta de ser en el ser que debo ser pepetuamente. Por ello, el pasado es siempre presente y es posible releerlo intentando llenar sus carencias. Es la posibilidad por excelencia de la razón histórica.

2.º *Con la ignorancia:* desde el punto de vista del conocimiento, la carencia es algo exterior y dado que intenta llenarse con un ejercicio de productividad libre dirigida, precisamente hacia fuera, hacia el otro, en busca de reconocimiento. Como no hay una verdad previa y dada, lo que caracteriza al conocimiento humano no es el hallazgo de dicha verdad inexistente, sino lo contrario: la ignorancia. El hombre sabe porque se sabe ignorante, sabe porque ignora. Y este no es un defecto de la humanidad, sino más bien un privilegio, el de aceptar todo conocimiento como provisorio y superable, el de valorizar la ignorancia como condición del saber (y no identificarla con el error, según las concepciones veristas y dogmáticas del saber), el visualizar la verdad como algo perpetuamente en acto, algo por hacer, un proyecto y una tarea.

3.º *Con la verdad:* las teorías de la verdad que, desde Platón, intentan definirla como algo dado y a descubrir, algo que nos espera ya hecho y perfecto, imponen la verdad como algo que viene de afuera, algo extraño y atinente al mundo del Otro.

En una óptica productivista como la sartreana, la ausencia de verdad previa transe todo el saber de ignorancia y lo convierte en una totalidad indeterminada, donde todas las posibilidades pueden llegar a cumplirse. No es encontrar el camino correcto que lleva a la isla del tesoro, sino hacer del propio camino un tesoro. Así es que la ignorancia se diferencia del error, pues ignorar es estar instalado entre el error y la verdad sin poder distinguirlos. Es posible estar en lo verdadero sin saberlo, habitar en la verdad sin la conciencia ignorante.

Lo opuesto a este planteo es el llamado espíritu de seriedad, donde la verdad no

sólo existe previa y completa, sino que se recibe de una fuente autorizada. El Otro es esencial y Yo soy inesencial, mero hueco que El llena con su saber. Las verdades recibidas de Bouvard y Pécuchet, el sentido común de ciertos filósofos empiristas, el pragmatismo que intenta acordar mi verdad a la media estadística de las opiniones ajenas, serían variantes de aquel espíritu de seriedad.

El primer escenario de la productividad humana es el cuerpo, pasividad pura y transida por la actividad del ser. Tener un cuerpo es riesgoso en el mundo y da lugar a todos los pesimismos, pues el cuerpo es la limitación por excelencia de todos los proyectos, ya que constituye el haz de instrumentos primarios con que el ser sale al mundo en el momento del para-sí. Pero es por el ser que el riesgo nace en el mundo, él lo define y no lo acepta como un dato natural. Se instala, así, una cierta dialéctica entre el ser y el cuerpo que Sartre acota con estas palabras:

> Yo no estoy *en mi cuerpo* ni detrás de él, tampoco *soy* mi cuerpo, pero tampoco soy *otra cosa* que mi cuerpo; yo lo existo (pág. 328).

El mundo es un campo de productividad inagotable gracias a que el ser posee inagotables carencias. Ser es crear, inscribir intencionalidades en la opacidad dada del mundo y, a partir de ellas (del ser-en-sí que se opaca al producirse) seguir creando, en una suerte de *condena a la producción.* Estos hallazgos productivos que los hombres se transmiten constituirán lo que, en textos posteriores, Sartre llamará *lo práctico-inerte.*

Como se vio antes en su lugar, el arte es la imagen privilegiada de esta actividad productiva. La obra de arte dibuja el mapa del Reino del Deseo, ese mundo total donde se realizan las fantasías de la libertad total. Símbolo y parodia mimética de la creación, el arte introduce en nosotros la sospecha de que hubo un Dios creador, que ese Dios muerto fue quien extrajo el ser de la nada sin extraer la nada del ser. *Le rien perce* la creación, susurra Valéry: la creación es como el queso de Emmenthal, definido por sus agujeros que parecen ojos (en la Argentina se lo llama, precisamente, «queso de ojo») pero que nada ven, sino que obligan a mirar en su perfecta oquedad. Queso de nada, sería mejor llamarlo.

Alteridad absoluta, imagen del Ser que está detrás de los seres, Dios es el modelo que permite a Sartre, sin quererlo, el frustrado viaje al mundo de la moral. Acotamos estas características de su aparecer:

1.º *El ser autofundado:* Dios se crea a sí mismo, pero lo creado por El se distingue del Creador, por definición, de modo que al crearse Dios crea lo Otro, o crea el Ser en la modalidad de lo Otro. El mundo como alteridad divina sería la imagen extrema de esta dualidad. En la misma persona del Creador, pues, existen los términos dialécticos del Ser y el Otro que dinamizan todas las variedades del Ser.

2.º *El ser absoluto:* Dios es absoluto, pero no como Creador, sino como proyecto de Dios. Lo absoluto es la pura positividad que abuele todas las distinciones. Es el ser puro, inmóvil, inexorable, intemporal, carente de calificaciones, cuya representación gráfica es la esfera de Parménides (cf. pág. 195). Es el ser que ha suprimido la nada y, por lo mismo, la creatividad, la homeostasis que aguarda al espíritu al final de la historia, según la cosmogonía hegeliana.

3.º *El objeto de la plegaria:* en la plegaria, el orante se constituye en objeto puro

de la mirada absoluta del sujeto absoluto, que es Dios. El orante es la trascendencia transcendida, la ofrenda del ser a la verdad absoluta que actúa como libertad absoluta y única, eliminando la del orante que la entrega como don.

Puesto que Dios todo lo sabe, las palabras de la plegaria son superfluas, pues transmiten sentimientos, deseos, entendimientos, que el Sujeto Absoluto conoce mejor que el orante. Por ello es que la plegaria tiene, casi siempre, un alto valor poético, porque es el lenguaje que no está sometido a la servidumbre de la comunicación.

Sartre ve en la plegaria un elemento de mala fe, ya que el orante quiere que Dios haga su Voluntad (la de Dios), pero que esta voluntad se confunda con la voluntad del orante, ya que rogar es también mandar. La astucia del orante es suponer que Dios es libre y que puede hacer una u otra cosa, es decir, que su astucia consiste en poner a Dios ante su propia libertad.

La plegaria es, también, producto de una situación límite originada por la impotencia. El orante intenta lograr, por medio de la plegaria, lo que no puede alcanzar por otros medios. Es una actitud desesperada (desespera de todos los medios propios) y optimista (confía en que Dios accederá a los ruegos). Sartre recuerda que, muy a menudo, los moribundos proclaman la bondad del mundo: cualquier juicio que pueda salvar al mundo de la nada es preferible a la aceptación de esa nadería.

4.º *Dios-mirada:* el Dios clásico es la mirada absoluta que crea el mundo y puede destruirlo, aunque podemos matizar y pensar que Dios no puede violar la legalidad del universo, pues es la legalidad que lo acredita como Creador, precisamente. Ante esta mirada compacta y plena, mi libertad de hombre no existe. Dios sabe todo lo que me ocurre y ocurrirá, de modo que, para El, toda mi vida es ya pasado. No caben en esa mirada mis proyectos ni mis fracasos, mis deseos ni mis fantasías.

Pero si pensamos en Dios como Creador de un Ser agujereado por la Nada, entonces cabe en su Creación, también, la mía. Me ha dejado los ojos del queso para que yo produzca algo, para que el futuro sea inédito y acepte mis proyectos, aunque sea bajo las especies del fracaso. Hasta es posible pensar en la curiosidad de Dios por la creatividad de su criatura, que completa la obra de la Creación operando en los desolados paisajes de la Nada.

En otro orden, la mirada de Dios asegura la existencia de lo universal, o si se prefiere, la existencia de cosas universales es una prueba de la existencia de Dios.

5.º *Dios-ente:* Dios se ve a sí mismo como necesario. No es pensable que Dios se origine en la contingencia, que pueda existir o no. No se ha extraído de tal contingencia, sino que se funda a sí mismo como necesidad absoluta. Aunque en el momento de crearse a sí mismo él pudo no crearse, en el momento sucesivo, que es esta eternidad suya que vivimos ahora, la contingencia ha sido abolida en materia de Dios. Lo que excede a estas relaciones de necesidad/contingencia es el Ser, porque aborda su propia nada y desaparece en ella para reaparecer en las especies del para-sí. El Ser, si se quiere, es más que Dios, es más matizado y más complejo. Dios, en última instancia, puede ser el hombre hecho hipóstasis de sí mismo como revelador. La Creación sería la caída del primer velo, lo cual, mirado desde el hoy histórico hacia atrás es la caída del último velo, de ese velo que deja al desnudo el Mito del Origen.

6.º *Dios, causa sui:* Dios tiene un entendimiento (el entendimiento divino de

Leibniz). Bien, pero (pregunta Sartre a Leibniz, ese panteísta del Ser): ¿Cómo puede el entendimiento divino concebir lo Otro, Dios Creador concebir a Dios Creado? Sabemos que Dios es la causa de sí mismo, pero entonces la imagen que puede producir es la de una persona subjetiva, ya que sería absurdo que intentara duplicar su existencia absoluta en un segundo absoluto que sería relativo al primero, o sea que no podría ser absoluto.

Sartre introduce en la noción de Dios también la alteridad que significa la nada frente al pleno ser. Si Dios ha creado un mundo productivo a partir de su nada, es porque él también es, en parte, nada, ya que el mundo está hecho a imagen y semejanza de Dios.

La Creación queda así dibujada como una parábola que va de un imponderable a otro: de la nada al orden ideal del ser que el hombre persigue sabiéndolo inalcanzable. Nadie puede superar este límite, pero tampoco tocarlo. Lo único que puede alterar esta carrera interminable es el fin del mundo, el Apocalipsis que, de pronto, preocupa a Sartre.

Hay una esperanza de indestructibilidad, de eternidad, de inmarcesibilidad en toda la construcción sartreana, que lo acerca a los panteístas del Ser como sus cuestionados Leibniz y Spinoza: la esperanza de que haya el Ser (con mayúscula) increado y productivo, anterior a la Creación y al Dios Creador, si es que El existe. Este Ser es una suerte de potencia creativa o genesíaca que el hombre asume, creándose al crear por medio de los mecanismos de la carencia antes analizados. He allí el atisbo de necesidad y de fundamento a esta existencia humana, de otro modo infundada y contingente: al Ser le hace falta el hombre como mediador de la creación de seres y esta creatividad se funda en la potencia creativa del Ser, que pasa por los infiernos de la Nada para instaurar el Paraíso Terrenal del para-sí. El Ser tiene que ser, debe realizarse, necesita del futuro para cumplirse. Pero no vamos a seguir por este camino pues el lector ya habrá advertido que es el punto de partida de la reflexión sartreana sobre la moral. Al fijar al Ser un deber (el tener que ser, el tener que realizarse creativamente por medio de la libertad que es negatividad) le estamos fijando un cometido ético. Por el Ser vamos a la moral, pero como hemos vuelto de la moral al Ser, el cuento parece de nunca acabar. Bien, pero, ¿no es ésta la gran virtud de Sartre, el contarnos un cuento de nunca acabar para que nosotros sigamos el hilo por nuestra cuenta, productivos y libres?

BLAS MATAMORO
Cuadernos Hispanoamericanos