

300613

3

201



**UNIVERSIDAD LA SALLE**

**ESCUELA DE FILOSOFIA**

**INCORPORADA A LA**

**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO**

**“SARTRE: DEL ABSURDO AL COMPROMISO”**  
**Análisis de la evolución del pensamiento sartreano.**

**TESIS PROFESIONAL**

**QUE PARA OBTENER EL TITULO DE  
LICENCIADO EN FILOSOFIA  
P R E S E N T A :  
FERNANDO MARTINEZ LUNA**

**MEXICO, D. F.**

**1986**

**FALLA DE ORIGEN**



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

## PROLOGO

Durante el último semestre de la Carrera, asistí a un Seminario de Existencialismo, del que surgió originariamente el tema general de esta tesis. Entonces leímos El Existencialismo es un Humanismo e, independientemente de la riqueza que el análisis crítico del texto nos dejó, centramos nuestra atención en un punto que se nos antojaba central: la relación de Sartre con el Marxismo. Las preguntas surgieron numerosas y poco a poco unas fueron muriendo, mientras que otras, al calor de la lectura y de la discusión, renacieron hasta llegar a constituir un cuestionamiento importante que nos orientaría hacia nuestro estudio. Esa pregunta fue la siguiente: ¿Cómo y por qué razones pasa Sartre del existencialismo al marxismo? ¿Qué significación adquiere el marxismo para quien es una de las más grandes figuras del existencialismo? El intento por dar respuesta a esta pregunta, es en buena medida, lo que nos ha llevado a desarrollar parte de nuestro trabajo, en el que, sin duda alguna, se pone de manifiesto tanto la metamorfosis de nuestro planteamiento inicial, como la de nuestro propio pensamiento. Esta transformación sólo se puede explicar a partir del descubrimiento de un sistema filosófico, en el que se pone de manifiesto la riqueza y la grandeza del pensamiento contemporáneo.

El proyecto que se inició con la lectura de un folleto, poco a poco se fue desarrollando, porque cada respuesta a la pregunta inicial nos llevaba a una nueva pregunta; y cada nueva pregunta nos abocaba a una obra diferente que había que leer; hasta llegar al principio de la obra sartreana: La Transcendencia del Ego. Desde ahí nos propusimos recorrer el camino andado por Sartre, para poder reinventar una experien-

cia filosófica de la que podíamos aprender algo acerca de nosotros mismos.

Al encontrarnos ante los umbrales de la obra sartreana, dispuestos a reaprender todo el camino que su autor recorrió, nos vimos precisados a resolver una dificultad importante. No ignoramos la exigencia de que en un trabajo de esta naturaleza se debe delimitar perfectamente el campo y concretizar el tema. Pero esto chocaba con nuestra inquietud por recorrer el itinerario de Sartre, paso a paso y obra tras obra, sabiendo, por otra parte, que no sería posible profundizar en los análisis de cada una de ellas. Optamos por sacrificar el análisis detenido y minucioso, salvando esa visión completa del peregrinar íntegro del filósofo, desde su nacimiento hasta su muerte.

La primera estrategia que seguimos para alcanzar nuestro objetivo consistió en leer la obra de Sartre, siguiendo un doble orden: cronológico y temático. Esto nos sirvió para descubrir los grandes tópicos de la filosofía sartreana, que nos servirían de pauta para bautizar a cada capítulo:

Capítulo I.- El Absurdo.

Capítulo II.- La Libertad

Capítulo III.- Literatura y Compromiso

Capítulo IV.- Compromiso Político.

En cada capítulo desarrollamos un tema central del pensamiento sartreano, que de alguna manera, va madurando en el orden propuesto en los capítulos, aunque desde el principio de su obra ya están todos en germen. Para determinar los subtítulos de cada capítulo, seguimos la misma estrategia anterior, tomándolos prestados de las mismas obras de nuestro autor. Paralelamente a la lectura de los textos sartreanos,

fuiamos enriqueciendo nuestro trabajo con la lectura de diversos autores que exponen críticamente el pensamiento de Sartre.

La riqueza del pensamiento de Sartre nos obligó a hacer un alto en cada etapa de nuestro recorrido, para inventariar las enseñanzas más relevantes de cada capítulo, al final del cual se citan todas las notas y referencias aludidas en el texto. Nuestro trabajo llega a su fin con un epílogo en el que hemos puntualizado lo que hemos descubierto en nuestro encuentro con Sartre: del Absurdo al Compromiso.

## CAPITULO I: EL ABSURDO.

### Introducción:

El objetivo que perseguimos en este primer capítulo es el de determinar el punto de partida de la filosofía sartreana. Para alcanzar el mismo, en primer lugar nos abocamos al estudio de las primeras obras escritas por el pensador francés, entre las que se encuentran: La Transcendencia del Ego; Banquete de una Teoría de las Emociones; La Imaginación y Lo Imaginario.

En segundo lugar, analizamos los primeros escritos literarios del Sartre, entre los que se encuentra un conjunto de cuentos reunidos en un volumen titulado El Nudo; también estudiamos la primera novela sartreana La Náusea, ya que las dos obras pueden ser consideradas como un prolegómeno literario a la ontología sartreana.

En tercer lugar, seguimos el desarrollo de la búsqueda del ser que Sartre emprende en su ensayo de fenomenología ontológica El Ser y la Nada, y que llega a su fin con el encuentro con El Absurdo.

Al final del capítulo hemos precisado las ideas más importantes de nuestro itinerario. Como ya hemos advertido en el prólogo, hemos tomado prestados los títulos y los subtítulos de los capítulos, de la obra de Sartre.

## La Trascendencia del Ego.

La primera obra con la que se inicia la reflexión sartreana aparece hacia el año de 1934, titulada La Trascendencia del Ego (1), donde pone las bases de una de las reflexiones más profundas en torno a la realidad humana. Todavía estaban presentes en la mente de los europeos los acontecimientos de 1918 y de 1933, cuando en 1933 Hitler sube al poder en Alemania; Malraux publica La Condición Humana y Bergson Los Dos Caminos de la Moral; y más aun, todavía más fresco en la memoria del pueblo francés la obra de Gabriel Marcel; Ser y Tener.

Sartre había pasado algún tiempo en Alemania, en donde tuvo la oportunidad de conocer la obra de Heidegger, e igualmente, pudo establecer contacto con una filosofía que se denominaba Fenomenología y que más tarde adoptará.

En este punto de referencia histórico-intelectual surge la reflexión sartreana; son estos los pensadores y algunas de sus obras, entre los que Sartre tuvo que sembrar la semilla filosófica; fueron ellos los que la abonaron para que fuera fecunda o, en su defecto, fueron ellos quienes la enterraron en aquel momento y como nosotros los que estamos dispuestos ahora a cosechar sus frutos, ya que estamos convencidos de que hoy, que su pensador fue entregado a la tierra, su pensamiento resurgirá como un nuevo amanecer en la desatada tempestad en la que existe nuestra humanidad (2).

El camino que emprendió Sartre en La Trascendencia del Ego no era fácil. La primera tarea era superar el solipsismo; trampa que los idealistas habían tenido a la cultura universal y por cuya superación había que pagar muy altos intereses.

Superado el solipsismo, se evita las trampas del idealismo, dejando con ello la puerta abierta para fundar una moral y una política absolutamente positivas. Este será el objetivo que anime la reflexión Sartreana.

La tesis central de la Trascendencia del Ego, consiste en mostrar que el Ego está afuera, en el mundo, que es un ser del mundo (3).

La estructura de la obra nos muestra claramente la intención de su autor, que pretender poner en claro tres elementos: El Ego, La Conciencia y La Psyque.

El punto de partida de la reflexión Sartreana es la descripción de las dos posiciones que han tratado de comprender al Ego fracasando en su intento. Uno de estos intentos, fue el de los filósofos del siglo XIX, para quienes el Ego es un habitante de la conciencia, ya sea como presencia formal del Erlebnisse o v i v e n o i a, o como principio vacío de unificación.

Ambas respuestas resultan insuficientes; ya que no dan una explicación satisfactoria de la realidad humana; por lo que resulta necesario formular una nueva posición que será la propuesta por Sartre.

Nuestro autor comienza por mostrar la estructura del Ego, y con la ayuda del método fenomenológico, podremos tener acceso a la realidad trascendente del Ego.

Conquistada la trascendencia del Ego, se pondrán las bases para una fecunda reflexión filosófica y por añadidura, quedará diseñada la plataforma para hacer una psicología verdaderamente humana.

Para lograr lo anterior es indispensable mostrar la Constituy

ción del Ego: Puesto que las conciencias reflexivas poseen una unidad inmanente (flujo de conciencias que se autodeterminan como unidad de sí mismas) y otra fase trascendente (los estados y las acciones), el Ego no es directamente la unidad de las conciencias; sino que aparecerá como un polo trascendente de una unidad sintética, constituida por los estados, los accidentes y las cualidades.

Los estados, como son: el amor, el odio, son unidades trascendentes de las conciencias; aparecen a la conciencia reflexiva y se dan a ella; en esta entrega se revelan todo por entero y a la vez no son más que un perfil del estado. El odio es un estado, y por serlo, revela su carácter constitutivo de pasividad.

Las acciones, cualquiera que sea su naturaleza son un trascendente. Lo que debemos tener en cuenta es que las acciones no solamente son la unidad de los aspectos objetivos de la vivencia de una corriente de conciencia, sino que son también una realización concreta; vgr.: dudar, meditar, razonar. Las cualidades no son más que unidades intermediarias entre los estados y las acciones. La relación de la cualidad al estado o a las acciones es de realización o de actualización. Su actualidad es precisamente el estado o la acción.

Siendo que los estados y las acciones se relacionan a través de las cualidades y que esta relación se da en el horizonte de lo trascendente, no cabe buscar al Ego, sino como un polo unificador de los estados, de las acciones y de las cualidades.

Lo Psíquico es el objeto trascendente de la conciencia reflexiva (4). El Ego aparece a la reflexión como un objeto trascendente que realiza la síntesis permanente de lo psíquico.

Aun cuando el Ego no es nada fuera de los estados y de las acciones que soporta, más bien es la totalidad infinita de los estados y de las acciones que jamás se dejan reducir a un estado o a una acción. El Ego aparece en el horizonte de los estados y aunque pertenece a su naturaleza el ser un objeto dudoso, esto no quiere decir que es una hipótesis.

La relación del Ego a las cualidades, estados y acciones es una relación de poética, es decir, de creación. Esto quiere decir que el Ego mantiene sus cualidades por una verdadera creación continua. El Ego es el creador de sus estados y sostiene sus cualidades en la existencia por una suerte de espontaneidad creadora.

Si el Ego aparece más allá de todas y cada una de las cualidades, se debe a que es opaco como un objeto. Lo interesante sería estudiar los diversos tipos de proyección del Ego a sus estados, que en ocasiones es una proyección mágica, pero siempre con un fondo ininteligible.

El Ego en tanto que sujeto es pasivo y en virtud de esta pasividad es susceptible de ser afectado. La espontaneidad del Ego escapa a sí misma; el Ego se encuentra siempre sobrepasado por lo que produce y está comprometido por lo que se produce.

Al mismo tiempo que el Ego es síntesis irracional de actividad y de pasividad es, por otro lado, síntesis de interioridad y trascendencia "es la interioridad de la conciencia refleja contemplada por la conciencia reflexiva" (5).

Lo que impide adquirir un conocimiento real sobre el Ego es su manera especial de darse a la conciencia. Su intuición es una mira

da decepcionante, ya que se entrega todo y no se entrega nada. Nunca jamás es vista más que de reojo.

Establecer la relación entre la conciencia y el Ego nos lleva a plantearnos problemas existenciales. Ya que la conciencia se define por su intencionalidad, es decir, por su objeto, es la intencionalidad la que hace que ella misma se trascienda hacia un ser que ella no es.

La estructura de la conciencia es un absoluto porque la conciencia es conciencia de sí misma, y toma conciencia de sí en tanto que es conciencia de un objeto trascendente, lo que quiere decir que la conciencia está dirigida sobre un ser que ella no es y, por tanto, debe existir algo diferente a la conciencia para que la conciencia misma se dé.

El mundo para la conciencia constituye la unidad de las diversas conciencias y son: la conciencia reflexiva, reflexionante e irreflexiva.

La unidad de las conciencias puede alcanzarse desde dos polos de unión: el que se constituye él mismo como unidad de sí mismo y aquél que da unidad a los estados, a las acciones y a las cualidades que los actualizan. El Ego aparece como un polo de estas unidades de conciencia. Mientras lo psíquico es el objeto trascendente de la conciencia.

Purificado el Ego de la conciencia y reconocida su independencia del mundo ubicado en la trascendencia, Sartre se apresura a escribir un tratado acerca de la realidad humana desde la perspectiva de la Psicología Fenomenológica, que debería llevar por título Psique :

pero nunca verá la luz y sólo sabremos de él a través de la obra de Simone de Beauvoir, quien señala al respecto: este trabajo nunca será publicado íntegramente (6). De él sólo tendremos uno de sus apartados que fue publicado hacia el año de 1936, con el título "Esquisse d'une Théorie des Emotions".

### Bosquejo de una Teoría de las Emociones (7).

Planteadas la insuficiencia de la Psicología positiva, para comprender el mundo de las emociones, Sartre se propone realizar esta tarea a través de la aplicación de la fenomenología. Teniendo como punto de partida la reducción eidética, que no es otra cosa más que la puesta entre paréntesis de la realidad. A través de ella nos remitiremos a la conciencia trascendental para conquistarnos el valor de la conquista está en que la respuesta que obtengo de la conciencia trascendental es sí, quedando cubierta la insuficiencia de la Psicología positiva.

Con la irrupción de la Fenomenología en el campo de la Psicología, queda superado el mundo de los hechos, para que surja el mundo de los fenómenos, entendiendo por fenómeno todo lo que se muestra por sí mismo.

Sólo así se podrá llegar a la conciencia a través de las formas entre las que destacan: las emociones, la imaginación y su correlativo noemático, lo imaginario.

De entre las formas de la conciencia destacan las Emociones, ya que en ellas se manifiesta la estructura de la conciencia.

Para encontrarnos con la estructura de la conciencia hay que situarnos de lleno en el mundo de las significaciones y considerar a las emociones no como un hecho, sino como un fenómeno.

Los caminos recorridos antes del análisis fenomenológico de las emociones, tanto por psicólogos como por psicoanalistas, quedarán superados mediante una nueva perspectiva: la de la significaciones.

**Teoría Clásica acerca de las Emociones.**

Los representantes más importantes son: James, Janet y Debo.

James considera que la conciencia, es decir, los estados de conciencia, no son más que manifestaciones fisiológicas. Janet, en de acuerdo con lo arriba mencionado, se propone devolver lo psíquico a las emociones. Considera que, partiendo de una posición objetiva, puede distinguir en un fenómeno orgánico dos categorías: una que abarca los fenómenos psíquicos o conductuales y otra que cubre los fenómenos fisiológicos. James y Janet hacen de la emoción una conducta peor adaptada.

Ante las dos teorías: fisiológica de James y psíquica de Janet, surge una tercera que se denominará "Teoría de la conducta emoción": en ella se considera a la emoción como una solución brusca a un conflicto.

Ahora bien, para comprender esta ruptura y construcción de las formas, es necesario acudir a la conciencia misma, a la que no se hace alusión en esta teoría también clásica.

Las teorías clásicas nos remiten la una a la otra. James por

su teoría fisiológica nos remite por insuficiencia a la teoría psicologista de Janet y ésta, a su vez, nos conduce a la teoría de las emociones como formas funcionales, que finalmente nos lleva de la mano a la conciencia en donde se debía de haber iniciado nuestro estudio.

#### Teorías Psicoanalíticas.

Las teorías psicoanalíticas han sido las primeras en poner de relieve la significación de los hechos psíquicos y también han sido las primeras en insistir en que todo estado de conciencia vale por algo que no es él.

En la teoría de la Psicología psicoanalista, la emoción es una huida ante la revelación a punto de manifestarse. Lo que Sartre pone en tela de juicio, no es la explicación de las emociones, sino el principio mismo de la explicación psicoanalista ( inconsciente / consciente ).

La contradicción profunda del psicoanálisis, según Sartre, reside en presentar a la vez un lazo de causalidad y un lazo de comprensión entre los fenómenos que estudia. Estos dos tipos de relación son incompatibles.

#### Bosquejo de una Teoría Fenomenológica.

Antes que cualquier otra cosa, la conciencia emocional es agente todo; una conciencia del mundo (8), es decir, una determinada manera de aprehender el mundo.

La emoción es una transformación del mundo; en ella tratamos de cambiar al mundo a través de un proceso mágico.

Dirigido por la emoción, el cuerpo transforma sus relaciones

con el mundo para que el mundo cambie sus cualidades.

La emoción, como son: la tristeza, el miedo, son conciencias que pretenden negar, a través de una conducta mágica, un objeto del mundo exterior.

La verdadera emoción va unida a una creencia y a la vez es padecida; esto implica que el mundo que crea la conciencia es creído por ella y que no nos podemos librar a nuestro antojo de ella, ya que sólo se agota por sí misma.

Para comprender el proceso emocional a partir de la conciencia, es necesario tener en cuenta el doble carácter del cuerpo, que es por una parte, objeto en el mundo y por la otra lo vivido inmediatamente en la conciencia. De aquí que la emoción pueda ser definida como un fenómeno de creencias.

Cuando todas las vías están destruidas, la conciencia se arroja al mundo mágico de las emociones, se entrega entera, degradándose y por ello mismo surgiendo una nueva conciencia frente al mundo. En tal estado la conciencia posee dos características: en primer término, la conciencia no tiene conciencia ética de sí misma como degradándose; en segundo término, la conciencia cae en su propia trampa, por lo que la conciencia emocional tiende a perpetuarse. El único medio para liberarla es la reflexión purificadora, o en su defecto, una desaparición total de las operaciones conmovedoras.

En las emociones se hace presente una cualidad aplastante y definitiva de las cosas, esto es, lo que rebasa y mantiene nuestra emoción. De repente, la emoción se separa de sí misma, se trasciende y nos revela una intuición del absoluto.

La conciencia puede ser en el mundo de dos maneras distintas: como totalidad de utensilios, en la que el mundo aparece como una totalidad de utensilios, en el que cada uno remite a otro y no hay acción absoluta, ni cambio radical susceptible de ser introducido inmediatamente en este mundo.

Otra manera es aquella en la que el mundo se le aparece como una totalidad no utensilio, o sea, modificable sin intermediarios y en grandes masas, éste es el mundo mágico de las emociones.

La emoción no es un accidente, sino un "mundo de existencia de la conciencia", una forma en que comprende su ser-en-el-mundo (9).

La conciencia reflexiva siempre puede dirigirse a la emoción, y a través de ella la emoción aparece como estructura de la conciencia. Una emoción nos remite a lo que significa y lo que significa es la totalidad de las relaciones de la realidad humana con el mundo.

Instalados en el reino de las significaciones, Sartre está en posibilidad de aplicar el método fenomenológico a toda la experiencia humana. Poniendo con esto las bases para la creación de una Antropología positiva y por ende, la fundamentación de una Psicología igualmente adecuada.

El siguiente momento de la experiencia fenomenológica Sartreana, consiste en mostrar la fecundidad del método en el campo fértil de la imaginación, para después aplicarlo en una forma sistemática al correlativo noemático de la imaginación, lo imaginario. Finalizando con esto la comprobación de la efectividad de la fenomenología, para hacer posible una hermenéutica de la existencia humana.

### La Imaginación. (10).

Antes de mostrar el significado de la imaginación, es necesario describir brevemente la evolución de las respuestas a este problema, para aquilatar mejor la respuesta de Sartre. Iniciada la filosofía moderna con el pensamiento de Descartes, encontramos en esta filosofía el comienzo de los grandes sistemas metafísicos de la imagen; para quienes la imagen es el resultado de la acción de los cuerpos externos. Spinoza, partiendo de esto, sostiene que el problema de la imagen verdadera no se resuelve a nivel de imagen, sino que la respuesta la debemos obtener a nivel de entendimiento, ya que la imagen es sólo una afección del cuerpo.

Leibniz establece una diferencia matemática (cuantitativa) entre imagen e idea. Muestra que la imagen tiene la opacidad del infinito, en cambio, la idea es clara y perfectamente analizable.

Desde finales del siglo XVIII podemos distinguir claramente tres soluciones al problema de la imagen: la primera es la propuesta dada por los cartesianos, para quienes la imagen y el pensamiento son dos realidades completamente diferentes. La segunda es la tesis asociacionista que postula una identidad radical del modo de ser de los hechos psíquicos y del modo de ser de las cosas. La tercera solución es la propuesta por los empiristas para quienes existe un reino del pensamiento radicalmente distinto, del reino de la imagen, es decir, un mundo de puras imágenes.

Estas tres soluciones son las únicas posibles; siempre, y cuando se tome como punto de partida a la imagen como una cosa.

Al lado de los sistemas metafísicos de la imagen surgen una serie de intentos por parte de los psicólogos, de resolver el problema de la naturaleza de la imagen.

Hacia 1865 se sostiene que hay un abismo infranqueable entre las cosas y la imagen, acentuando con ello el problema. Taine, que se propone construir una Psicología científica, se deja llevar por una actitud deductiva que lo lleva a caer en un encadenamiento puramente lógico de las ideas. S. Mill, Galton y Taine fijaron la naturaleza de la imagen como sensación renaciente, fragmento sólido separado del mundo exterior.

Ribot, paralelamente a los autores antes citados, funda la Psicología Sintética y, al igual que Brouhard, sostiene la existencia de sensaciones e imágenes ligadas entre sí por leyes de asociación, que son las formas primarias y secundarias del conocimiento. Para Sartre esta Psicología sigue siendo una teoría.

Esta teoría trata de construir la Psicología sobre el modelo de la Biología, mientras que otras lo hacen sobre el modelo de la Física; vgr. Psicología Analítica.

A finales de siglo, hace su aparición una revolución filosófica con el pensamiento de Bergson, para quien la cosa es la imagen; existe una diferencia de grado mas no de naturaleza entre ser y ser conscientemente percibido.

En 1914 el punto de partida para resolver el problema de la imagen no había variado. En lugar de ir directamente hacia las cosas y de conformar el método al objeto, se define primeramente el método, sin sospechar que con ello se ha forjado simultáneamente el objeto.

Aceptado el método se sigue de ello la necesidad de postular a priori el valor del análisis, la necesidad de utilizar simultáneamente el análisis y la síntesis y, por último, reivindicar los derechos metafísicos de un pensamiento puro y los derechos metodológicos de una síntesis no analizable. El destino de estos tres puntos es el fracaso precisamente porque los tres aceptan el postulado inicial del renacimiento de los contenidos sensibles inertes.

El postulado común de las teorías metafísicas de la imagen, como el de las teorías psicológicas, se encuentra en la identificación fundamental de la imagen y la percepción; este postulado es contradictorio y por tanto, hace imposible la solución real al problema planteado por la imagen. El primer paso para encontrar la solución al problema de la imagen fue el de identificar imagen y percepción; el segundo deberá ser el diferenciarlas. De donde se sigue que el primer paso de una Psicología concreta debe consistir en liberarse de todos los postulados metafísicos y por ende, partir del hecho irrefutable que revela la imposibilidad de formar imágenes en cuanto tal, sin tener como base un juicio de existencia.

#### Imagen y Pensamiento.

El hecho de que los psicólogos contemporáneos acepten implícitamente una distinción radical entre la imagen y el pensamiento de esta imagen, va a mostrar claramente que la imagen convertida en contenido sensible es arrojada fuera del pensamiento (11)

Es una ley ontológica que no halla sino dos tipos de existencias: la existencia como cosa del mundo y la existencia como conciencia (12).

Toda teoría de la imaginación debe satisfacer dos exigencias: debe dar cuenta de la distancia espontánea que el espíritu efectúa entre sus imágenes y percepciones y además debe explicar el papel que desempeñan las imágenes en las operaciones del pensamiento. Estas dos exigencias es posible cubrir las a través del método fenomenológico propuesto por Husserl.

El método de la fenomenología puede servir de modelo a los psicólogos. La Psicología Fenomenológica hará investigaciones y fijará esencias en el plano intramundano. Así como la fenomenología en el plano trascendental.

Un trabajo sobre la imaginación debe procurar constituir una eidética de la imagen; es decir, fijar y describir la esencia de esta nueva estructura psicológica tal como aparece a la intuición reflexiva.

Una vez que se han determinado las condiciones que un estado psíquico debe necesariamente realizar para ser una imagen, podemos pasar de lo cierto a lo probable y preguntar a la experiencia lo que pueda enseñarnos, tal como se presenta en una conciencia contemporánea.

He aquí el camino a seguir por Sartre en su obra titulada: Lo Imaginario (13) que por razones bastante obvias lleva por subtítulo Psicología Fenomenológica de la Imaginación; que verá la luz hacia el año de 1940.

### Lo Imaginario

El objetivo que persigue Sartre en esta obra es el de describir la función irrealizante de la conciencia o imaginación, entendida la imaginación no como una parte de la conciencia, sino como una de sus estructuras.

El método a seguir en este estudio consiste en producir imágenes en nosotros y a partir de ellas descubrir sus características. La imagen es, como conciencia, una simple relación, una forma de ser de la conciencia frente al mundo. La imagen entrega su objeto en una forma opaca, de donde se desprende otra de sus características que consiste en que la conciencia imaginante propone su objeto como una nada.

Si queremos descubrir la naturaleza de esta conciencia imaginante, debemos acudir a la reflexión y preguntarle: ¿cómo propone su objeto la conciencia reflexiva? para después cuestionarla acerca de cómo se aparece ante sí misma esta conciencia en la conciencia tética.

El punto de partida para poder determinar la relación entre la imagen y su objeto es el de considerar a la imagen como una función, como una actividad funcional cuyas características esenciales son: que es una conciencia, que se entrega ante el fenómeno de la cosa observación, que propone su objeto como una nada y, por último, que es espontaneidad. Estas características de la imagen nos exigen a la vez que considerar a la imagen como función, no considerarla como un mecanismo.

**La Familia de la Imagen: Imagen, Retrato y Caricatura.**

La imagen, el retrato y la caricatura son tres casos paralelos de tres situaciones que tienen la misma forma. En ellos siempre se trata de hacer presente un objeto a través de la intención que es dirigida hacia un objeto ausente.

**El Signo y el Retrato:** Cuando la conciencia trata de alcanzar a Pedro en su individualidad física a través de la fotografía, la percepción

física sirve de materia a la imagen. En el caso del signo como en el de la imagen, tenemos una intuición que trata de alcanzar al objeto, una materia que ella transforma y un objeto que trata de alcanzar a primera vista. Estamos ante una misma función que la Psicología Clásica confunde y que debemos estudiar. Del estudio de la relación de la figura física y de la imagen física podemos señalar: que la materia del signo es completamente diferente a la materia al objeto significado, por lo que no existe ninguna relación entre ambos: el origen de su relación se inicia en la conciencia y se prolonga por su parecido.

**Del Signo a la Imagen:** La conciencia de imitación es una forma que desarrolla su estructura en el tiempo en el que la conciencia de signo y la conciencia de imagen se encuentran en relación de medio y fin.

La diferencia entre la conciencia de imitación y la conciencia de retrato está en que: mientras la materia del retrato solicita por sí misma al espectador que lleve a cabo la síntesis, la materia de la imitación es un cuerpo humano que aclara y guía a las conciencias.

Otra forma de ir del signo a la imagen son los dibujos esquemáticos, cuya función es la de ser intermediarios entre la imagen y el signo. Los elementos representativos en la conciencia de un dibujo esquemático no son los trazos propiamente dichos, sino los movimientos proyectados en estos trazos, en él, nuestro saber es por intermedio del movimiento.

Caras en la llama, manchas en la pared, rocas en forma humana, son también ejemplos que interpretan formas. Cuando muevo un dibujo en la mirada, pongo un mundo de intenciones humanas de las que el dibujo es un producto.

**Imágenes Hipnagógicas:** Estas imágenes tienen un carácter fantástico, ya que nunca representan nada preciso. En la imagen hipnagógica no hay precisión; de pronto aparece el saber tan claro como una evidencia sensible y de pronto desaparece. La base constitutiva de la conciencia hipnagógica es una alteración de la atención; esta conciencia que no pone atención no está distraída, sino que está fascinada por ella misma.

La parálisis de mis miembros y la fascinación de mis pensamientos no son más que dos aspectos de una nueva estructura de la conciencia cautiva (14).

**Del Retrato a la Imagen Mental:** Con la imagen mental se acaba la familia de la imagen.

En los casos anteriores, la intención profunda no ha variado; en todos ellos se trataba de anunciar a cierta materia para hacer de ella la representación de un objeto ausente o inexistente, la materia nunca era la análoga perfecta del objeto por representar. Son estos elementos correlativos, materia y saber, los que han evolucionado de un caso a otro. En la medida en que nos elevamos en las series de conciencias imaginantes, la materia se va empobreciendo; al pasar la materia de una a otra función, se empobrece. A medida que toma más importancia el saber la intención gana más en espontaneidad.

Se han hecho experiencias absurdas para demostrar que la imagen tiene un contenido sensorial. Nosotros sabemos que es una necesidad de esencia que hay en la imagen mental, un dato psíquico que funciona como analogía; para poder estudiarlo es necesario volver nuestros pasos a la Psicología Experimental.

Lo Probable.

Naturalidad del Analogón con la imagen mental: La imagen está definida por su intención, implica en sí mismo cierto saber. Su intención no se define sino por el saber, ya que la imagen no puede existir sino por el saber que la constituye.

Siempre se trata de un saber significativo, tal es el caso de la lectura en general, en la que leer es realizar en los signos el contacto con el mundo irreal.

Mientras que el saber puro es pre-objetivo, por lo menos en cuanto no está asociado a una palabra, el saber imaginante es una conciencia que trata de trascender; se presenta como un esfuerzo para determinar ese algo; es decir, como una voluntad de llegar a la intuición.

La Afectividad: La reflexión nos entrega conciencias afectivas; vgr.: de alegría, angustia, melancolía y toda conciencia es conciencia de algo.

Un sentimiento no es una conciencia, es ya una posesión. La estructura de una conciencia afectiva de deseo es ya una conciencia imaginante.

Los Movimientos: La génesis de nuestras imágenes se da en tres momentos. En el primero, se da la idea de movimiento que se tiene que cumplir; en el segundo, se da la actitud muscular que objetiva esta idea y, por último, la imagen provocada en la conciencia como registro de reacción motriz y cualitativamente diferente, de los elementos de esta reacción.

Al formarnos la imagen de un objeto, las impresiones kinestésicas que la acompañan valdrán como sustitutos de una forma visual.

**Función de la palabra en la imagen:** Las palabras no son imágenes, sino que cada una a su manera trata de alcanzar un objeto a través de otro.

En la imagen mental se trata de alcanzar el objeto como una síntesis de percepciones; es decir, en una forma corporal y sensible; pero aparece a través de un analogón.

El saber trata de alcanzar el objeto a través de lo que nos da el analogón y el saber es creencia, creencia de encontrarse frente a su objeto.

#### **Función de la Imagen en la Vida Psíquica.**

La imagen, contrariamente al pensamiento, es una conciencia que trata de producir su objeto: está constituida por ciertas formas de jugar y de sentir, que aprehendemos en el objeto intencional como una de sus cualidades que podemos denominar "función simbólica de la - imagen" (15).

La conciencia imaginante representa cierto tipo de pensamiento que se constituye en y por su objeto.

La relación entre el pensamiento y la imagen no presenta ningún problema ya que el concepto tiene dos maneras de aparecer: como puro pensamiento, en el terreno reflexivo y como imagen en el terreno irreflexivo.

La actitud imaginativa representa una función particular de

la vida psíquica que consiste en hacer que comparezca el objeto para ver lo, o mejor aun, para poseerlo: en esto consiste la vida imaginaria.

#### La Vida Imaginaria.

El acto imaginante es un acto mágico, es un acto destinado a ser que aparezca el objeto en el cual se piensa. El objeto en imagen es irreal, la vida que tiene nosotros se la hemos dado, por lo que en cualquier momento podemos detener su existencia (Excepto en los casos patológicos).

En el objeto irreal sólo hay un poder negativo que es una esfera de resistencia pasiva.

En las conductas frente a lo irreal, el yo imaginario, al entrar en contacto con la realidad, estalla cediendo su lugar al yo real, ya que por esencia no pueden coexistir. Se trata de dos tipos de objetos, de sentimientos y de conductas totalmente irreductibles.

En los casos patológicos de la imaginación como son las alucinaciones y las obsesiones, el sujeto sabe muy bien que los objetos de que se rodea son irreales, ésta es precisamente la razón por la que los hace aparecer.

El mundo imaginario se da como un mundo sin libertad, ya que las posibilidades suponen un mundo real, a partir del cual se piensa como posibilidad. La conciencia que sueña es una conciencia no tética de sí misma, en tanto que está fascinada por el sueño, pero ha perdido su estar en el mundo y sólo lo capturará despertando. La única salida es la reflexión.

El sueño es una experiencia privilegiada que nos puede ayu -  
dar a concebir lo que sería una conciencia que hubiese perdido su es-  
tar-en-el-mundo y que al mismo tiempo se viese privada de las catego -  
rías de lo real (16)

La cuestión metafísica que implica este estudio puede forraj  
larse así: ¿Cuáles son las características que se pueden conferir a  
la conciencia que puede imaginar? ¿Qué tiene que ser la conciencia  
para que pueda imaginar?

La condición para que una conciencia pueda imaginar es doble:  
es necesario que pueda proponer a la vez al mundo como en su totalidad  
sintética y el objeto imaginado como fuera de alcance en relación con  
este conjunto sintético; es decir, propone al mundo como una nada en  
relación con su imagen.

La condición esencial para que una conciencia imagine es que  
esté en situación; es decir, que esté en el mundo

El hombre imagina porque es trascendientemente libre pero la  
imaginación, que se ha vuelto a su vez función psicológica y empírica,  
es la condición necesaria de la libertad del hombre empírico en medio  
del mundo (17).

La imaginación representa en todo instante el sentido de lo  
real y si la negación es el principio incondicionado de toda imagina -  
ción, recíprocamente nunca podrá realizarse más que por un acto de imá  
ginación.

La imaginación se descubre como una condición esencial y trag

cidental de la conciencia.

### La Obra de Arte.

Una de las cuestiones referentes a lo imaginario es lo referente al problema de la obra de arte.

La observación fundamental que Sartre hace al respecto, consiste en afirmar que la obra de arte es un irreal.

Frecuentemente se cae en el error de confundir en la obra de arte lo real y lo imaginario.

Cuando se dice que el artista realiza en su obra la imagen que estaba en su mente, es un error, pues el artista sólo ha constituido un analogon material, y lo más que podríamos afirmar de la obra de arte será que es una objetivación.

Cuando contemplamos la obra de arte estamos en una actitud realizante, pero la obra de arte en cuanto tal sigue funcionando como analogon.

Lo que manifiesta el analogon es un conjunto irreal de cosas que se apoderan del vehículo a través del cual se manifiestan: el conjunto de estos objetos irreales es lo que Sartre califica de bello.

El pintor, el poeta, el novelista y el dramaturgo, constituyen a través del analogon verbales un objeto irreal (18).

El desenvolvimiento de la obra literaria de Sartre seguirá esta línea de lo irreal como lo muestran sus obras: 'El Muro', 'La Náusea' y 'A Puerta Cerrada'.

El Muro (19) y el Hombre frente a la Muerte.

El personaje del muro es el hombre que se enfrenta a la muerte y ante este fenómeno no le queda otra salida más que el de enfrentarse a ella.

En esta obra, Sartre nos propone la reflexión acerca de la vida pasada. El pasado se erige como algo ya determinado que no podemos juzgar, pues ante la muerte las categorías de lo bueno y lo malo pierden su sentido.

Es la muerte la que nos mueve a pensar en la vida; esa vida que se consume en medio de las palabras, como es el caso de Tom, o bien, que se desliza en medio de la piedad y el llanto que caracteriza a Juan, o bien, que prefiere afrontar los problemas con valentía, como lo hace Pablo Ibista.

Pablo se enfrenta a la muerte y al hacerlo, en este mismo momento descubre su soledad, ya que al enfrentarse a la muerte, ella nos revela nuestro ser. Ese ser que se descubre en una primera instancia, es la soledad "estamos solos, nadie más nos puede ayudar y sin embargo, debemos seguir viviendo" ( )

Ante la muerte, la vida pasada pierde todo su sentido, sus fines se vuelven vacíos y la existencia se plasmifica en la injustificación, en la sin razón. El hombre descubre frente a la muerte la mortalidad a que le entrega la vida.

El vivir se descubre como una maldita mentira, ya que todo termina y en el interior del hombre encontramos su soledad.

A pesar de todo, la muerte no ha llegado al hombre, es neces-

sario seguir actuando, aun a pesar de que nuestras acciones no tienen ninguna razón que las fundamente; sin ninguna razón para vivir, sin ninguna razón para morir.

El hombre está frente al muro, sólo le queda pasar de la risa a las lágrimas, es decir, sumergirse en la profunda inmensidad del absurdo.

### La Cámara (20)

El mundo de Sartre, un mundo de enfermos, que se sumen en la ignorancia y que en ocasiones tienen destellos de sabiduría. Los unos se saben enfermos, pero justifican su enfermedad argumentando a través de la naturaleza recta y lógica la enfermedad de los otros, considerada como enfermedad real.

Los otros, también enfermos, viven su enfermedad por etapas hasta llevarla a la plenitud.

Dos mundos que no admiten término medio y que al tratar de sumir uno de ellos, nos ponemos en contacto vivencial con el fracaso.

La elección que emprende el hombre está condenada al fracaso; cualquiera que ésta sea llevará la conciencia de estar de más, sin ningún sentido en la existencia.

Ante la enfermedad sólo queda una alternativa, una última oportunidad, el amor, pero solamente se puede amar lo humano y la enfermedad hace del hombre al ser más inhumano por excelencia.

Sentada en un sillón, dialogando consigo misma, la señora Darbedat piensa en el futuro que le espera a su hija que está casada

con Pedro, quien en poco tiempo llegará a la demencia total.

Los señores Darbedat piensan que su hija vive con Pedro por pura compasión. Se interrogan acerca de ¿ hasta qué punto termina la responsabilidad ?

La naturaleza recta y lógica de los padres de Eva no les permitía pensar que ella amara a Pedro, ya que sólo se puede amar lo normal.

El futuro amenazador los presenta ante ellos, asegurando para Eva un rotundo fracaso y eso angustiaba a los señores Darbedat, ya que no era justo, pues también había que pensar en los demás, ya que vivimos en sociedad.

Eva, frente a una lógica devastadora, queda sin justificación en sus acciones. En la demencia nadie la necesita, ni Pedro, ni sus padres, lo que significa que está de más. Al llegar a descubrir esta verdad las cosas le muestran su verdadero rostro, el miedo inundó su ser y la locura se deja sentir en todas sus dimensiones. Sólo queda morir.

He aquí una de las perspectivas de la filosofía Sartreana, por medio de un cuento nos muestra el ser del hombre, que es capaz de distinguir entre la salud y la enfermedad, entre lo real y lo irreal, entre la verdad y la falsedad, entre el en-sí y el para-sí.

El clima en el que se desarrolla el argumento de la obra nos muestra el ser del hombre frente a la enfermedad, y cobra conciencia de que la enfermedad también reclama una elección.

La enfermedad que "afina los sentidos", nos permite discriminar clara y distintamente el mundo de los racionales: perfectamente lógico, coherente y sistemático, y el universo de los enfermos que han

perdido sus ideas y junto con ellas su verdadera humanidad.

La tesis central de "La Cámara" encierra y proyecta la lucha que un ser humano (Eva) tiene que resistir en contra de los demás (sus padres) para poder superar los criterios lógicos que ellos proponen, para poder, en un momento determinado, acercarse a la verdadera realidad, que no es otra que la enfermedad, la locura; pero al llegar al momento de esa unión con la realidad, el hombre se descubre como un proyecto fracasado, como un ser que está de más y que ni la misma enfermedad o locura logran tener sentido.

Es el hombre que ha perdido su ser, que ha descubierto al hombre enfermo y va a su encuentro, también es rechazado por él y, en consecuencia, se descubre aislado. Lo único que hace falta es buscar la raíz de la enfermedad, lo que equivale a buscar la fuente misma del absurdo. Esta será la tarea que Sartre emprenderá en El Ser y la Nada.

Erostrato(?) o el Fracaso de los Humanismos.

En el tercer momento del análisis de la experiencia humana, Sartre continúa el análisis de las acciones humanas de un hombre que se descubre como tal, pero que desea tomar otro punto de vista sobre sí mismo y sobre los demás. Para lograrlo pretende "mirarlo desde arriba" para poder determinar desde esta perspectiva lo que ha perdido.

El personaje principal del cuento se descubre diferente a los demás, porque tiene la capacidad de contemplarse por encima de sí.

No necesita a los otros para mirarse; no se puede relacionar con los demás, porque esa relación le haría sentirse robado; incapaz

de dar, ya que siempre ha vivido ideando a los demás.

Aunque por sistema es amable con los demás, en cada movimiento de los otros descubre su desnudez (el caso de René), que es el verdadero ser de los demás. Ante tal descubrimiento se reconoce como un miserable y no encuentra en el mundo su sitio, ya que "los demás han asecparado el sentido de la vida".

En medio de un mundo en el que unos cuantos han asecparado el sentido de la vida, el personaje Sartreano descubre que ama a los hombres y por ello desea asombrarlos (como Erostrato) demostrando su desnudez, privándolos de su vida y enfrentándolos a la muerte, aunque esto no fuera necesario pues ya estaban muertos.

Intimidad (22) ó el Yo Reducido a Cuerpo.

Mientras que Erostrato deseaba realizar un acto excepcional, después de haber caído en la cuenta de que todos los humanismos habían fracasado, Lulu nos mostrará la encarnación cotidiana de esos humanismos.

He aquí la intimidad de un ser humano (Lulu) puesta al descubierto, o como diría el fanático de Erostrato: "contemplada desde arriba".

En este cuento, Sartre hace el intento por poner en claro, a la luz de la razón, el verdadero ser del cuerpo y un esfuerzo por encontrar las categorías que los demás le han aplicado. La intimidad, la perspectiva más profunda de la realidad humana, monopoliza la vivencia de Lulu, quien descubre su ser como un ser hecho cuerpo; un cuerpo que se agota en el deseo del otro, un cuerpo que ha sido impermeabilizado

para el amor porque "el amor lo quiere todo".

La desnudez nos presenta al propio hombre como centro de esta desnudez, mediante la cual percibimos nuestro cuerpo.

En lo más íntimo del ser humano nos encontramos con su ser cuerpo, realidad a la que no podemos escapar, condición primera de nuestra existencia.

Lulu sintió su cuerpo intensamente, ese cuerpo en el que andaban los instintos, que se cubre con un vestido y que revela la suciedad del amor. Ante la experiencia de su cuerpo desnudo, Lulu se sintió tratada como un objeto; intuía que en sus relaciones interpersonales, se tomaba en cuenta solamente sus instintos, esas tendencias ciegas que se ocultan bajo un vestido.

Sartre al mostrar las consecuencias que trae el experimentar profundamente el cuerpo, descubre la verdadera categoría del amor y el verdadero origen del ser del hombre hecho de barro.

Ante la vivencia profunda del cuerpo surge una actitud inquisitiva en la que uno se pregunta ¿ en dónde encontrar valor para levantarse al día siguiente por la mañana y volver al trabajo, y ser seductora y alegre, y dar sabor a todo el mundo; cuando uno querría más bien morir que seguir semejante vida? (23).

La Infancia de un Jefe (24) ó el Fin de la Metamorfosis.

Para finalizar la descripción de la experiencia humana, Sartre nos presenta el inicio y el fin de la metamorfosis de un ser humano representado en Luciano. Esta metamorfosis es la del hombre mismo, que a cada momento se desarrolla en el mundo y junto a los hombres.

En este desarrollo va descubriendo poco a poco el significado de la existencia, los secretos de su ser y la clave para decifrar su destino.

Luciano, un pequeño burgués, se siente mirado y admirado por los demás; de sus observaciones deduce que todo es un juego, que cada una de las realidades que le circundan, existen a la manera de actores que representan un papel equis.

Luciano pensaba que su madre también jugaba a representar un papel. El hecho de que su padre, durante algún tiempo estuviera ausente, fue motivo para que Luciano reflexionara acerca de la soledad. Esa soledad que por las noches le hacía sentirse tibio y hueco como un ser "solo en el mundo".

Al regreso de su padre, el señor Fleurier, Luciano recibió de él su primera lección en la que su padre le revelaba la teleología de su existencia, en la que se le auguraba que algún día llegaría a ser jefe, aun a pesar de que fuera un niño indiferente.

Luciano empezó a descubrir su cuerpo y al hacerlo, observó que en cualquier cosa que emprendiera su cuerpo estaba dispuesto a existir en todas partes, sin pedirle su opinión; no sabía qué hacer con su cuerpo y se dedicó a verlo todo.

Ante el ofrecimiento de su padre, de que algún día llegaría a ser jefe y la revelación de su cuerpo, Luciano se preguntó por su ser: ¿quién soy? se decía en repetidas ocasiones.

El frecuente replanteamiento de la pregunta y sus diversas respuestas, lo llevaron a inferir que nunca sería un jefe y que de algún temano estaba seguro de que no existía, y la existencia era una sí -

ple ilusión. El saber hacía que Luciano se sintiera superior, pues poseía un secreto.

El mundo era una comedia sin actores. Esta idea motivaba a Luciano a escribir un libro sobre la Nada, para que la gente al leerlo se diera cuenta de que no existe; no podía contentarse con un tratado filosófico para persuadir a la gente de que no existían. Lo que era necesario era un acto, un acto verdaderamente desesperado que disiparía las apariencias y mostraría a plena luz, la inexistencia del mundo (25).

Luciano se daba cuenta de que tocaba el fondo de la desesperación, pero sabía que su espíritu templado le sacaría a flote y se dedicaría a vivir.

De momento sintió un deseo intenso de matarse y buscó a un consejero (Berliac) quien le propuso que hiciera lo que quisiera, ya que "nada tiene ninguna importancia".

Luciano se entregó al Psicoanálisis, pues creía que su verdadera personalidad estaba en lo más profundo de su ser, en el subconsciente. Al revivir la amplia gama de sus traumas, se dio cuenta de que su amistad con Berliac descansaba sobre un mal entendido: mientras él se sentía incómodo con su situación, Berliac parecía resignarse en ella, no quería salir de su estado y hasta afirmaba con orgullo "nunca seremos nada" (26).

La idea de Luciano de que "algún día llegaría a ser jefe", le movía a buscar alguna solución a su situación; pues creía que era imposible asumir una responsabilidad y tomar el mando de la vida si se conserva una sexualidad infantil. Luciano estaba solo, sin nadie que le enseñara el camino, su padre era simplemente un refugio.

Berliac presentó a Luciano un amigo que, según decía, tenía mucha experiencia en la vida. Berger se hizo cargo de ir encaminando poco a poco a Luciano en los avatares de la existencia, hasta que, en un viaje después de una noche turbulenta, Luciano se sintió humillado por haber soportado las caricias de Berger; aunque realmente no sabía si sentía vergüenza por haber soportado, o más bien por no haberse tuggedado con aquella acción.

Luciano se sentía mal y percibía a la gente cargada de una fuerte dosis de moralidad; estaba frente al precipicio y todo se había iniciado con el complejo de Edipo, continuando con el sadismo, hasta llegar a ser un pederasta.

El señor Fleurier le explicó el mecanismo de la fábrica a Luciano, mostrándole que no era solamente un derecho sino también un deber el ser jefe.

Seis años habían pasado y un buen día, mirando el paisaje, Luciano descubrió que era un hombre hecho para la acción. Decidió ingresar a un grupo del politécnico, en el que acumuló un buen número de experiencias que le llevaron a descubrirse entre los otros como un ser que tiene derechos; los demás obedecían sus órdenes y él nunca agotaría su derecho a mandar.

Luciano existía porque tenía derecho a existir y por primera vez tuvo una visión de su destino, "la metamorfosis había terminado".

### La Náusea (27).

He aquí el segundo momento de la experiencia humana: la náusea, que en la filosofía de Sartre es un punto de llegada.

Sartre urge en lo más profundo de la existencia humana y llega a encontrar las características que develan el ser del fenómeno humano (el ser de la existencia); el sin sentido de la vida de la soledad, que nos lleva de la mano por el camino del absurdo, hasta llegar a la náusea.

En esta obra Sartre se propone describir el itinerario que sigue un hombre ( Antoine Roquentin ) para descubrir la esencia de la existencia, es decir la clave de la misma existencia.

El síntoma que nos revela el sentido mismo de la vida que se capta como existencia es la náusea.

En esta novela se desarrolla una aventura humana cuya finalidad es avergonzar al hombre, mediante la revelación de su realidad humana ante su conciencia y frente a la de los demás.

La tesis central de la obra pretende delucidar todas las consecuencias que se siguen del hecho que el hombre se presente ante sí mismo desnudo, sin abajes ni afeites. En estas circunstancias, el hombre descubre la contingencia de su existencia y ante ese descubrimiento surge la sensación del absurdo que provoca la náusea.

En el primer momento del pensamiento Sartreano, hemos descrito la reflexión que el hombre se hace frente a la muerte, el absurdo. Ahora, con la Náusea, se inicia el segundo momento de la reflexión de Sartre en torno a la experiencia humana: la del hombre frente a la realidad; ese marco de referencia que encuadra la existencia y que también sirve de escenario.

En medio del mundo el hombre siente la náusea, el asco, e inicia la búsqueda del origen de su malestar, hasta encontrar en el fog

do de su propia naturaleza la contingencia y junto a ella el absurdo que provoca su malestar, la Náusea.

El hombre Sartre descubre en nuestra contingencia la causa de la náusea que padecemos día a día y que nos entrega en las manos del absurdo que se revela a través de ella misma.

En la Náusea el hombre aparece como contingencia: "como un ser que está de más", como algo que puede ser o no, pero que en ningún caso tendrá razón de vivir, de existir o de dejar de hacerlo.

De la intuición de nuestra contingencia, Sartre deduce todas las consecuencias que de ella se siguen: el hombre está sólo ante la realidad, no encontrará salida alguna a esta situación, hay que enfrentarse sólo, ya que el pasado se anuló, sólo existe el aquí y el ahora. Los otros también están solos, a pesar de que no tengan conciencia de este "todos los humanismos han fracasado". El amor, la compasión y el humanismo mismo, también está enraizado en la existencia, en la naturaleza y todo está infectado de la Nada, del absurdo, de la contingencia.

La reflexión que a continuación proponemos, dice nuestro autor, tiene como marco cronológico el año de 1932. Es la meditación de un hombre que ha vivido su existencia viajando por Europa Central, África del Norte y Extremo Oriente. Podemos decir que es la historia de un hombre que conoce a otros hombres.

El personaje principal de la novela: Antoine Roquentin se da cuenta de que en su ser algo está cambiando, ese cambio que experimenta le produce miedo. Es algo así como una enfermedad que se ha instalado poco a poco y que ahora crece y que quizá el día de mañana le obligará a abandonar todo proyecto.

Roquentín es un hombre que vive sólo, nunca habla con nadie y nada recibe de los demás, pero tampoco les da. Nunca se ha puesto a considerar los inconvenientes de la soledad, simplemente la ha vivido y ahora, por primera vez, siente hastío de su soledad, aunque quizá no sea el momento adecuado, pues siempre es demasiado tarde o demasiado temprano para lo que uno quiere hacer.

Un buen día, Roquentín quiso alzar un papel que estaba en el suelo y se dio cuenta de que no podía hacer lo que quería; desde aquel momento cobró conciencia de que las cosas comenzaban a poseer una exigencia agresiva. Roquentín sentía una especie de repugnancia frente a las cosas, una especie de náusea que lo llevaría hasta el hastío.

El tiempo corría y Roquentín descubrió un buen momento para volver sobre sí mismo e iluminado por una luz empobrecida, se dio cuenta de que en unos cuantos minutos podía llegar al hastío de sí mismo. Deslizó la mirada por su rostro y no encontró nada firme; a él no le costaba trabajo juzgar su rostro ya que los que viven en soledad han aprendido a mirarse tal como los ven los demás.

Roquentín estaba sólo, había perdido su seguridad; hasta ahora la gente bien iluminada, el café, habían sido su único refugio y se derrumbaba; en medio de ese escenario la náusea lo poseía.

La náusea era una sola con el café. Antoine se daba cuenta de que era él el que estaba en la náusea y al poco tiempo empezó a sentir que lo inundaba; ya no podía volver atrás.

Por la mañana Roquentín se paraba frente al espejo y descubría en él un rostro inhumano y aparecía la duda de la verdadera naturaleza de todo lo que se le ha revelado de improviso. El porvenir es-

taba ahí, pero ¿ qué necesidad tenía de realizarse ? El presente le re-  
velaba su ser como ser desechado, como ser abandonado en el presente.

Había que comprender las cosas, para ello era necesario situar-  
se frente a ellas, solas, sin ayudas. "Era necesario mirar el rostro  
del hombre que cada día se asemeja cada vez más al cadáver que será"(26).

El rostro del hombre había presentado a Antoine Roquentin la  
imagen de la muerte; nada parecía verdadero, el mundo gustaba de su ori-  
gin, de su náusea. Antoine ya no tenía derecho a existir, había nacido  
por casualidad, su vida crecía en todas direcciones y su existencia eg-  
mentaba a acompañarle seriamente.

Pensamiento y existencia le llevaron a captar la fuerza con  
que existen las cosas y ante esta fuerza Roquentin hoye; pero en la ex-  
istencia la huida se manifiesta hacia lo que está lleno de existencia  
densa, pesada y dulce: Solamente queda un camino para liberarse de ellas  
la muerte.

En el amor, el hombre encuentra provisionalmente el sentido  
de la vida en el otro; pero al correr del tiempo, crearán una vida tí-  
bida y lenta que no tendrá sentido; pero ellos no se darán cuenta. En  
realidad no hay ninguna razón para existir: ni el hombre, como sostiene  
los humanistas, ni la comunidad como afirman los socialistas; estamos  
solos.

El humanismo radical es particularmente amigo de los funcio-  
narios, cuida de ver los valores humanos, pero sus simpatías se inclinan  
hacia los humildes. El escritor comunista ama a los hombres después del  
segundo plan quinquenal, castiga porque ama. El humanismo católico ha  
elegido un humanismo de los ángeles. El filósofo humanista, el que ama  
al hombre en su vida, lo odia entre sí, en tanto que individuo no en

tanto que hombre. No es posible amar al hombre del mismo modo que es imposible odiarlo.

A través de esta rápida revista a los diversos humanismos, Roquentin cae en la cuenta de que no hay salida posible a su soledad, que es necesario buscar un lugar dónde asegurarse; pero este lugar no se encuentra en ningún sitio, en ninguna parte, porque él estaba de más.

Antoine se daba cuenta de que el mundo iba adquiriendo un nuevo sentido: El guijarro dejaba sentir su existencia a lo ancho de toda la mano y la náusea se dejaba sentir con más intensidad que en otros días.

El mundo de las cosas infectaba la existencia de Roquentin, se le imponía y al mismo tiempo le penetraba por todas partes; desde aquel momento todo estaba claro, aquello ya no era una enfermedad, ni un accesorio pasajero: "La náusea era él mismo" (29).

La existencia lo había inundado todo, estaba presente en todas partes y en todas las cosas. Todos los existentes estaban de más, sin sentido, sin justificación y Roquentin también estaba de más eternamente, hasta su muerte también estaba de más.

La palabra absurdo fluye una y otra vez en su cabeza: había encontrado la clave de su existencia: la Nada.

La náusea es el síntoma de nuestra enfermedad; malestar que se revela poco a poco y que va clarificándonos una imagen real y auténtica de nuestra naturaleza.

Antoine Roquentin es la humanidad, es el hombre mismo, es el yo que después de muchos años de vida se enfrenta a la experiencia de su propia existencia, que se le entrega en forma de náusea. A medida

que se le va clarificando cada vez más, la siente parte de él, se le va haciendo menos extraña y quizá termine identificándose con la náusea misma, ya que en su experiencia existencial descubre su verdadero yo como la náusea misma.

Es fácil querer escapar de la náusea, pero todas las salidas están bloqueadas; el hombre está determinado, no hay nada por hacer. El yo que se reconoce a través de la percepción de la naturaleza lo remite a su soledad.

El otro (Any) ha traído consigo la muerte de la esperanza, el último recurso también está perdido; los humanismos han fracasado y los otros solamente se presentifican en la realidad y a pesar de todo desconfían en la libertad.

Soy libre en medio de toda esta realidad que es mi existencia; libre para existir, aun cuando todo se reduce al absurdo, más aun, la libertad se reclama como un ser para la náusea.

Debemos continuar la vivencia existencial, pues es en ella donde descubrimos nuestro ser, ese ser que nos corre en el alma y que se pone en evidencia a través de la náusea.

Este es el síntoma: la náusea. La tarea más importante será la de encontrar las causas últimas que expliquen tal efecto, la enfermedad que dé cuenta exacta de este sentimiento.

Ese será el objetivo que Sartre pretenda alcanzar con su reflexión de Ontología Fenomenológica en su obra "El Ser y la Nada". (30).

En Busca del Ser: El Ser y la Nada

Fundamentación Ontológica del Absurdo.

A la luz de este trabajo de Ontología Fenomenológica El Ser y la Nada podremos comprender el camino recorrido hasta aquí por Jean Paul Sartre.

En su ensayo sobre la transcendencia del Yo, pretende demostrar que el Yo está más allá del mundo y de la conciencia, y al mismo tiempo señala su relación. Todo ello con el objetivo de rebasar la posición solipsista del idealismo.

Supuesta la superación del idealismo a través de la liberación del Yo, tanto del mundo como de la conciencia, Sartre se entrega al análisis de la realidad humana, por medio del estudio de sus diversas estructuras como son: las emociones, la imaginación y su correlativo noemático, lo imaginario. El tono distintivo de estas primeras investigaciones sobre la realidad humana está dado en el enfoque desde el cual nuestro autor las trata, que consiste en considerarlas no como meros hechos sino como fenómenos significativos, a los que hay que interrogar para que nos descubran el verdadero significado de la existencia.

Simultáneamente a la aplicación del método fenomenológico en los campos de la Psicología, Sartre va afinando el método husserliano para después aplicarlo en el corazón mismo de la filosofía; es decir, en la ontología. Precedida de los cuentos de El Muro y de la novela La Náusea, Sartre publicará en el año de 1943 El Ser y la Nada, fruto maduro del encuentro y la aplicación del método fenomenológico a la existencia humana.

Instrumentado con el bisturi de la fenomenología Sartre emprende el camino en busca del Ser, acercándose a él a través de la conciencia. Para el autor de El Ser y la Nada, el Ser se presenta a la conciencia; es a ella a la que hay que cuestionar acerca del Ser; es ella la que de una u otra forma nos puede informar: la conciencia nos puede informar sobre el sentido del Ser, sus características y sobre todo, su realidad. Es a la conciencia a la que se presentan los fenómenos y a partir de estos debemos remontarnos al noumeno. Hay que pasar de lo fáctico a lo ontológico, del aparecer en la conciencia al Ser.

El ser que nos revela la conciencia es un ser en-sí, opaco, macizo, porque está lleno de sí mismo.

El ser-en-sí es revelado por la conciencia como un ser que "está de más", por toda la eternidad (31).

Simultáneamente a esta captación del ser-en-sí, se da, sobre este fondo, la comparecencia del ser-para-sí, que no es otro ser más que el del hombre mismo, un ser que es conciencia de ser.

La dinámica ontológica Sartreana se inicia con el encuentro del Ser, en el que descubre dos modalidades: el ser-para-sí, cuya característica fundamental es la de tener conciencia de sí mismo; y el ser-en-sí, cuya esencia radica en la plena identidad consigo mismo.

La manifestación de la conciencia del ser-para-sí se deja sentir a través de las conductas humanas que guían la relación del hombre con el mundo (en-sí).

Es aquí donde podemos encontrar el significado de los personajes de la obra literaria de Sartre (Pablo Ibieta, Lulu, Coats, Roquentín, Luciano). Sus conductas manifiestan la relación del para-sí

con el en-sí y a través de esta relación, nos revelan el ser mismo del hombre y su actitud original de negación, actitud que caracteriza nuestro poder de negación y que se manifiesta a través de nuestra actitud interrogativa.

Para que la nada infeste al ser-para-sí que hemos encontrado a través del análisis de la conciencia, es necesario que exista un ser cuyo ser esté en cuestión; es decir, un ser que está en perpetuo asediando al ser.

El encuentro con el Ser nos muestra la Nada; esa nada que infesta al ser implica un ser cuyo ser está en cuestión; ese ser es el hombre por quien viene la Nada al Ser y es comprobable cuando analizamos la negación o destructividad que el para-sí deja sentir en todas sus acciones.

El no ser, la nada, hace su aparición sobre el Ser como una Nada, como un poder de nihilización. Este hecho es el que nos servirá de base para fundamentar la absurdidad de la vida, de la existencia, de la realidad.

El hombre es el ser por el cual la nada viene al mundo; él condiciona la aparición de la nada, y su ser que es N A D A, se nos manifiesta como L I B E R T A D .

La libertad, que se desprende del hecho de ser un ser-para-sí es el único fundamento de los valores, y nada se justifica en la elección de tal o cual valor.

Lo dramático de la existencia humana es que la misma libertad es fundamento sin fundamento; no hay razón alguna para elegir esto o aquello, "somos plenamente libres y nuestra libertad se funda en nuestra

Nada de ser", en el absurdo (32).

La Mala Fé.

Cuando la conciencia se da cuenta de que ser es una realidad sin fundamento, un absurdo, el ser humano sigue varias conductas para escapar a esa realidad, a estas conductas Sartre las llama "conductas de mala fé".

A través de las conductas de mala fé, el hombre huye de su propia realidad y crea subterfugios en los que pretende resguardarse, y en los que no se da sino el encuentro con aquello de lo que estaba huyendo, el absurdo.

La nada logra cercar al hombre en su misma conducta de mala fé y ahí se le revela como siendo su propio ser. Las conductas con las que tratamos de evadir la condición humana constituyen la amenaza constante del proyecto humano; esto es, de la libertad que la misma nada nos revela.

En contraposición a las conductas de mala fé, encontramos la sinceridad, que trata de identificar lo que se es. Este tipo de conductas es imposible, ya que ello implicaría querer reducir al ser-para-sí en en-sí.

El paso del proyecto de sinceridad al de mala fé sucumba. El hombre está de más, condenado al fracaso y por ende remitido al absurdo.

El análisis del ser a través de la fenomenología nos lleva de la mano a la nada que fundamenta nuestro ser-para-sí. Ese ser que por estar fundamentado en la nada es absoluta libertad, elección multi-dimensional, pretende descubrir su fundamento y al descubrirlo fabrica

su autoengaño en el que encontrará la propia absurdidad como inherente a su ser.

Todos los caminos están cargados de la nada. La nada ha infestado al ser, así como la peste infestó a la ciudad de Orange en Argel. La mala fe y la sinceridad están condenadas al fracaso, la una por huir, la otra por querer reconocerse. Con todo esto queda instaurado el reino del absurdo del que tenemos que partir para comprender al Ser, al hombre.

Ser para-sí.

Descubierto el ser que se manifiesta a la conciencia como ser-en-sí y ser para-sí, hemos descubierto que el para-sí es el origen de toda negación, que se inicia con la duda y que esta actitud dubitativa nos descubre nuestro no-ser, nuestra nada de ser frente a la que tomamos conductas de mala fe o insinceridad, que por estar condenadas al fracaso nos remiten al absurdo.

El para-sí que a través de su conciencia se pone en presencia a-sí, descubre que esta presencia le revela una separación entre su ser conciencia y su ser. Esta separación no es otra cosa que la nada.

La nada es la falta de identificación del ser consigo mismo; cuando el hombre a través de la reflexión la descubre en sí mismo, la proyecta hacia el mundo, estableciendo con ello una distancia que es el origen de la nada.

"El ser humano es el único fundamento de la nada en el seno del ser" (33). Ante este hecho, surge la siguiente cuestión: ¿quién es

el fundamento del para-sí ? El hombre no encuentra respuesta al punto en cuestión.

El ser-para-sí es fundamento sin fundamento, es su propia contingencia, en tanto que siendo fundamento es fundamento de su propia nada.

"La nada constituye al hombre como posibilidad infinita, siendo ésta la estructura ontológica de su realidad" (34).

La elección del para-sí da sentido a su situación, constituyéndose como su propio fundamento y al mismo tiempo no elige su posición y en esto consiste el absurdo.

El acto de elección va acompañado de la angustia, que nos permite reconocer la facticidad del hombre: ante la cual aflora el sentimiento de gratuidad total del para-sí, que se capta como un ser para la nada, como un ser que está de más; tal es el caso de Antoine Roquentin.

Cuando el para-sí cobra conciencia de su ser como falta, esta falta se manifiesta en forma de deseo y es éste el que, al ser tomado por la conciencia, hace que ella tienda hacia aquello de lo que es falta, dando origen con ello a su propia trascendencia.

Esta tendencia de la conciencia hacia lo que le falta, a lo que desea, es el valor que podemos considerar como la condición de todo lo trascendente del ser.

Es la realidad humana la que hace venir al mundo el valor, entendido como: "aquello hacia lo cual un ser trasciende su ser" (35).

Para Sartre existe una contingencia total del ser para el valor, al mismo tiempo que una libre y absoluta necesidad de él.

La conciencia se descubre como falta a través de los deseos y tiende hacia aquello de lo que esta falta; esto es, se trasciende hacia el valor. Todo ello sólo es posible en una conciencia reflexiva, por lo que Sartre también la denomina moral.

La separación entre el en-sí y el para-sí es la nada; en esta separación podemos encontrar el manantial de donde brota la temporalidad.

#### La Temporalidad.

Siendo la temporalidad la fuente de donde mana la nada es necesario entenderla como una síntesis original de los diversos momentos que la configuran. Sartre se acerca al tema de la temporalidad a través de la descripción fenomenológica del pasado, el presente y el futuro, para de ahí arribar al análisis ontológico de estos fenómenos, haciendo posible con ello una intuición global de la temporalidad.

#### El Pasado.

La categoría del pasado sólo es aplicable a los seres en lo que su ser está en cuestión, es decir, solamente al hombre.

El pasado en el para-sí se identifica con el ser en-sí y aun que no es posible cambiarlo ya que es lo dado, el para-sí asume una total responsabilidad como si pudiera cambiarlo, ya que aun cuando no lo puede cambiar, puede darle un nuevo sentido, pues el pasado posee una dimensión futura de la que yo soy responsable.

El pasado es un para-sí recapturado y negado por el en-sí; es una ley ontológica del para-sí (35) ya que todo lo que puede ser para-sí debe serlo allí, a su propia zaga, fuera de alcance.

El tránsito al pasado es modificación del ser presente.

### El Presente.

A diferencia del pasado que es en-sí, el presente es para-sí. El presente es presencia del para-sí al en-sí. Para que sea posible esta presencia es necesario que sea la estructura ontológica del para-sí (37).

Para que se de el presente es necesaria la presencia del para-sí al en-sí; de la perspectiva que el para-sí tiene frente al en-sí depende el ser-ahí.

El para-sí es el ser por el cual el presente entra en el mundo y por ello, los seres en el mundo son co-presentes con otros. El sentido primario del presente es el no ser. En su relación con el en-sí el presente se manifiesta como una huida frente al ser que no es, es decir, hacia el futuro.

### El Futuro.

Para que exista el futuro es necesario un ser que tenga como su propio ser el porvenir; ya que el futuro es lo que tengo de ser, en tanto que no puedo serlo, es la falta que me arranca al mundo en tanto que falta.

El mundo no tiene sentido como futuro, éste le viene a ser dado cuando el sujeto se capta como presencia al mundo que será. El futuro es el punto ideal en donde la facticidad (lo dado, el en-sí) del para-sí (presente, posibilidad) y de mis posibilidades harían surgir por fin el en-sí como existencia en-sí del para-sí (38).

La naturaleza del futuro consiste en ser un hueco siempre, su

finalidad es la de definir el marco de referencia en el cual el para-sí se logra hacer a sí mismo.

#### Ontología de la Temporalidad.

Para comprender la ontología de la temporalidad es necesario considerarla como la estructura totalitaria que organiza en sí las estructuras ek-státicas representadas en el antes y el después.

La temporalidad no es un tiempo universal, que contengan todos los seres, no es una ley de desarrollo que se ponga al ser desde fuera como lo supone Kant, no es el ser, es la "intra estructura del ser que es su propia nihilización", es decir, el modo de ser propio del para-sí, que por el sólo hecho de nihilizarse es temporal.

El para-sí es el ser que tiene en su ser la forma diaspórica de la temporalidad.

La dinámica de la temporalidad por la que el ser para-sí padece esa modificación de su ser que lo hace volverse pasado, presente y futuro, arrastra al para-sí hasta una victoria final en la que el pasado no es ya pasado de ningún para-sí, dicha victoria es la muerte.

La muerte es la determinación radical de la temporalidad (39) por la petrificación del sistema, o si se prefiere, la recuperación de la totalidad humana por el en-sí.

#### Trascendencia.

Si el ser se presenta a la conciencia bajo dos modalidades distintas, debemos preguntarnos ¿cómo es posible que el para-sí y el en-sí se relacionen? ¿bajo qué condiciones se establece esta relación? y ¿cuáles son los resultados de este encuentro?

El camino más seguro para llegar a la respuesta de estos interrogantes consiste en analizar las experiencias relacionales entre el en-sí y el para-sí, para poder llegar a través de ellas a una intuición que nos entregue las relaciones originales que se establecen entre ambos tipos de seres.

En la relación del para-sí con el en-sí existe simultáneamente una cierta identidad y a la vez una discontinuidad de la que podemos partir para señalar que la relación original entre el en-sí y el para-sí es de identidad negada.

El en-sí revela al para-sí como un no ser, como una nada. Es por esto que la negación interna es el fundamento de todas las relaciones (40). A la luz de esta negación la conciencia descubre el Tiempo - Universal y la Trascendencia.

La temporalidad es como un órgano de visión que pretende abarcar una serie de momentos (que en sí mismos son irreales) como el presente que se devela como una pura nada, pero es develación del ser; el pasado, en el que huyo de mi ser, al ser que yo seré; y el futuro que revela las posibilidades que tengo allende el ser.

Cuando el ser para-sí se trasciende, es decir, se interioriza y descubre en el seno de su ser la nada, descubre también que hay ser.

El para-sí en la trascendencia se descubre como negación de ser; como ausencia de plenificación, como nada.

Para que exista esta negación son necesarias ciertas condiciones nihilizantes que hagan posible la negación, ellas son la espontaneidad, la causalidad y la temporalidad, que no son más que negacio-

nes del ser, que se llevan al ser.

Mi ser se es revelado como un no ser a través de mi cuerpo y éste a su vez, se revela mi ser para otro, es decir, mi ser con.

#### El Ser-para-Otro.

Cuando el para-sí descubre su cuerpo, éste lo remite inmediatamente a su ser-para-otro, ante él cabe la pregunta ¿qué es el otro? ¿cómo me pongo en contacto con él?

La historia de la filosofía nos muestra un sin número de respuestas, pero ninguna de ellas satisface las exigencias de una verdadera teoría positiva del prójimo.

Las bases sobre las cuales descansa el problema y las necesidades que debe cubrir una respuesta positiva son: llegar a descubrir el ser del otro a través de un método que supere las respuestas fundadas en Dios; y que sobrepase el solipsismo (41).

Algunos pensadores han querido recorrer este camino, pero lo han hecho con enfoques diferentes, como es el caso de Kierkegaard, Hegel o Heidegger; las sendas que han tomado, sólo los han conducido hacia las sendas perdidas.

Para poder resolver el problema que plantea la pregunta ¿qué es el prójimo? debemos volver nuestra reflexión hacia el punto de contacto inicial que tenemos con el prójimo, que es la mirada.

De la comprensión de la mirada podremos fácilmente captar cuál es el significado del prójimo, ya que el primer encuentro con el prójimo es a través de la mirada y en ella lo capto como una relación de ausencia, como una negación en la que queda reducido a una cosa mi-

rada.

La mirada es la pura remisión a mí mismo, es un intermediario que me remite de mí a mí mismo y nos revela ante el otro y ante nosotros mismos. Esta es la naturaleza de la mirada.

El significado que cobra el ser vistos o lo que es lo mismo, estar frente a la mirada del otro, me descubre como solidificado y alienado en todas mis posibilidades, robado a mí mismo. Esta alienación que descubro al sentirme mirado, ante la mirada del otro, se extiende a todo el mundo.

Ante la mirada del otro, que se deja indefenso y se posiciona de mi libertad, me defiendo a través de la objetivación que consiste en conferir su ser-para-mí, liberándome del ser-para-otro.

En el momento en que me descubro como ser mirado, me doy cuenta de mi objetividad y es entonces cuando surge en mí la vergüenza, el temor, que no son sino productos de la aprehensión instantánea de tres dimensiones: Yo - Otro - Mirada.

Sartre ilustrará perfectamente estas tres dimensiones en su obra de Teatro "A Puerta Cerrada" (42).

"A Puerta Cerrada" es la primera obra de Teatro escrita por Sartre, en ella nos muestra el autor su preocupación por descubrir el significado de nosotros mismos (yo) a través de aquellos que descubro por medio de la mirada.

En un salón estilo Segundo Imperio, que albergaba en el fondo una chimenea sobre la cual reposaba una estatua de bronce, Sartre nos descubre lo que es el infierno.

Un mozo conduce a Garcin hacia el pequeño cuarto, en donde reconocerá su propio ser, con su ya determinada esencia. El mozo se hace cargo de que Garcin cobre conciencia de su constitución física

que está condenada a la enfermedad; su enfermedad consiste en el atrofiamiento de los párpados, en la imposibilidad de dejar de ver aun cuando él no lo quiera.

Garcin está condenado a mirar y con ello a enfrentarse cara a cara con la realidad.

Garcin que está condenado a vivir con los ojos abiertos, se da cuenta de la presencia de Inés, quien en seguida comprende la lógica del castigo.

Después de presentarse, Garcin aclara que le gustaría estar solo; al no ser posible, propone a Inés que ambos tengan una extremada cortesía, pues eso constituirá la mejor defensa de ambos.

El mozo abre la puerta y en la entrada aparece Estelle, quien reconociendo la situación propone que se den a conocer, a lo cual asienten tanto Garcin como Inés.

Estelle revela que la causa de su muerte fue una pulmonía. Inés, siguiendo el ejemplo de su compañera, revela que el gas fue el causante de su muerte y, por ditiato, Garcin hace culpable de su muerte a doce balas que se incrustaron en su cuerpo.

En el momento en que cada uno narra su muerte, simultáneamente tomaba plena conciencia de que estaba muerto.

En aquel lugar no había tortura física y, sin embargo, estaban en el infierno, en el reino de la soledad y juntos para siempre en el dominio del absurdo; en él "el verdugo era cada uno para los demás" (4).

En medio de la soledad en común, Inés y Estelle descubren que el único medio para saberse existiendo es percibirse a través de la mi

rada del otro y esto las llevaba a descubrir su ser como un ser mirado, un ser que se me roba y aunque yo no lo escoja es mi propio infierno.

Para salir del infierno Inés propone que cada uno deje ver su rostro frente a la luz y así Garcin reconoce que estaba en aquel lugar porque torturaba a su mujer, aunque ello no lo intimidaba a arrepentirse de nada. Estelle declaró que se encontraba ahí por haber orillado a su marido a suicidarse; al momento Inés se reconocía como una lesbiana. Las cartas estaban sobre la mesa y su rostro había sido descubierto a la luz de la mirada de los demás.

Manifestado el ser más íntimo de cada uno surgen los reproches, pues la mirada ha descubierto en el aparecer el ser; cada quien es su propio juez, pero un juez que juzga a los demás, ante su mirada que descubre nuestra propia muerte y que la revela como nuestro ser.

La vida está ahí acabada, no somos nada más que nuestra propia vida: "el infierno son los demás" (44).

#### El Cuerpo.

Después de descubrir que la mirada, al igual que el lenguaje, me descubre como un ser para otro, el descubrimiento de mi cuerpo como un objeto es, sin duda, la primera revelación de mi ser como siendo para otro.

La negación constitutiva del ser-para-otro es una negación interna, una nihilización que el para-mí tiene de ser; en ella el prójimo niega de sí mismo ser yo.

La síntesis de las dos negaciones (la de mí, respecto del prójimo, la de él, respecto de mí) está condenada al fracaso, ya que el

prójimo puede existir para nosotros solamente en dos formas: si lo experimento con evidencia no puedo conocerlo, si lo conozco, si actúo sobre él, no alcanzo sino su ser-objeto, y su existencia probable por medio del mundo.

**El Cuerpo como Ser Para-Sí: La facticidad.**

Tanto el hombre como el mundo son seres relativos y el principio de su ser es la relación, por lo que la primera relación de la realidad humana al mundo es a través del conocimiento y de la acción, que son las facetas abstractas de una relación original y concreta.

Podríamos definir al cuerpo como "la forma contingente que la necesidad de mi contingencia toma" (45).

El cuerpo es coexistencia al mundo y al mismo tiempo concentrado hacia un punto que yo soy sin poderlo conocer.

El surgimiento del para-sí en el mundo hace existir a la vez al mundo como totalidad de las cosas y los sentidos como manera objetiva en que se presentan las cualidades objetivas de las cosas.

Esta contingencia entre la necesidad y la libertad es lo que Sartre denominará ser-en-el-mundo.

El cuerpo es el instrumento y la meta de nuestras acciones, el cuerpo del otro se aparece como un utensilio y mi cuerpo es indicado originariamente por los complejos utensilios y se extiende a través de los utensilios que utiliza.

El fundamento de la revelación del cuerpo es nuestra relación como tal, es nuestro propio surgimiento en medio del ser.

El cuerpo es como el abismo que hay que trascender para ser

en-el-mundo; el cuerpo es el obstáculo que soy para mí mismo.

La relación entre el cuerpo y las cosas es una relación objetiva; la relación entre conciencia y cuerpo es una relación existencial que podemos captar a través de ciertas experiencias privilegiadas.

Algunas experiencias privilegiadas para captar la estructura de la conciencia de cuerpo se centran en la Náusea, que revela al cuerpo a la conciencia, que capta lo agradable o el dolor y por medio de ellos manifiesta, a su vez, su facticidad y contingencia.

La Náusea, lejos de ser algo metafórico para Sartre, es el fundamento sobre el que se producen todas las náuseas concretas y empíricas (46).

#### El Cuerpo para Otro.

El cuerpo ajeno es para mí una estructura secundaria, es el prójimo mismo como trascendencia instrumento.

El cuerpo ajeno se nos revela por dos características igualmente contingentes: el que es aquí y podría ser en otra parte y el no hacer otra cosa que presentificar para mí lo primero.

En el momento en que se encuentro con un cuerpo, me descubro como objeto-para-mí. El cuerpo ajeno me es dado como centro de referencia de una situación que se organiza y es inseparable de esta situación.

La percepción del prójimo es hacerse anunciar por el mundo lo que el prójimo es; el cuerpo del prójimo aparece a partir de la situación como totalidad sintética de la vida y de la acción.

Las dos modalidades ontológicas que constituyen la traducción -

oión equivalente del ser para-otro del ser para-sí son: ser objeto para-otro y ser-cuerpo. (47).

Quando descubrimos el cuerpo, lo captamos como libertad, entendida como una cualidad objetiva del prójimo, como un poder incondicionado de modificar situaciones.

#### Las Tres Dimensiones Ontológicas del Cuerpo.

La primera dimensión ontológica del cuerpo se circunscribe a existir mi cuerpo. En la segunda, mi cuerpo es conocido y utilizado por el prójimo. En la tercera dimensión ontológica del cuerpo, existe para mí como conocido por otro a título de cuerpo.

El encuentro con el prójimo es una relación con el vacío para mí pues descubro mi cuerpo afuera, como un en-sí para el otro.

Ante la mirada del otro, nos revelamos y por eso es que intentamos saber nuestro ser por la relación de lenguaje. El lenguaje me enseña la estructura para-otro de mi cuerpo.

La naturaleza de nuestro cuerpo para nosotros nos escapa enteramente ya que podemos adoptar sobre él puntos de vista del prójimo con los que desvirtuamos su ser.

La percepción de mi cuerpo se sitúa cronológicamente después de la percepción del cuerpo del prójimo con el que se relaciono.

#### Las Relaciones Concretas con el Prójimo.

El llegar a explicar la estructura de nuestras relaciones más primitivas con el otro en-el-mundo, significa el final de nuestra tarea. Sartre considera que hasta entonces podrá formular una teoría metafísica del Ser en general.

El para-sí es el fundamento de toda negatividad y de toda relación; él es la relación. Esta relación se concretiza en las dos actitudes que puedo tomar respecto del prójimo. La primera consiste en trascender la transcendencia ajena. La segunda actitud consiste en sumarme en mí esa transcendencia, sin quitarle su carácter de tal. Ambas actitudes frente al prójimo están condenadas al fracaso.

La Primera Actitud hacia el Prójimo: El Amor, el Lenguaje y el Masoquismo.

El sentido originario del ser para-otro se encuentra en el conflicto (4B).

Ante la primera relación del prójimo como mirada, nos captamos como siendo un ser para-otro, en el sentido de ser poseídos por el prójimo. En esta circunstancia inicio mi proyecto de recuperación, un proyecto de reabsorción del otro.

El amor como relación primaria con el prójimo es un conjunto de proyectos que nos ponen en relación directa con la libertad del prójimo. En este sentido es un conflicto, en el que el amante desea poseer lo amado con un tipo especial de apropiación, que consiste en poseer una libertad como tal.

En el amor, el amante quiere ser el mundo entero y en este proyecto, querer ser amado es infectar al otro con nuestra propia fealdad.

La libertad, fuente absoluta de todos los valores, está en juego en todo proyecto amoroso. En este proyecto pretendo, por medio de la seducción constituirme como una plenitud de ser y hacerme recong

cer como tal.

La raíz de la destrucción del amor como ser para-otro se encuentra en el mismo y se manifiesta en una triple perspectiva, ya que es por esencia un embaucamiento y una remisión al infinito; siempre es posible el despertar del otro, también porque el amor es un absoluto relativizado por los otros.

El surgimiento del otro frente a mí como mirada hace surgir el lenguaje como condición de mi ser. El lenguaje me revela la libertad del que me escucha en silencio y así la palabra es sagrada cuando yo la utilizo y mágica cuando el otro la oye.

Las diversas tentativas de expresión suponen el lenguaje, que es originariamente el ser-para-otro.

El masoquismo y el sadismo representan una ascensión de la culpabilidad por el sólo hecho de ser objetos.

En el masoquismo encontramos un perpetuo esfuerzo por aniquilar la subjetividad del sujeto; ese esfuerzo va acompañado por la conciencia de fracaso, hasta el punto en que el sujeto termina por buscar el fracaso como objeto principal.

La Segunda Actitud frente al Prójimo: Indiferencia, Odio, Sadismo.

El fracaso de la primera actitud frente al prójimo suele ser la ocasión para adoptar la segunda; en ella el proyecto fundamental es doble, se trata de protegerse contra el prójimo que me hace correr un ser afuera-en-la-libertad del prójimo y también, utilizar al prójimo para totalizar al fin la totalidad destotalizada que soy.

El deseo sexual es la manifestación de mi tendencia original

de apoderarme de la libre subjetividad a través de su objetividad para mí.

La sexualidad como estructura necesaria del para-sí para-otro es aprehendida en el prójimo como deseo.

Captando su deseo descubro su ser sexuado, el deseo me descubre a la vez mi ser sexuado y su ser sexuado, mi cuerpo y su cuerpo como sexo. De aquí se desprende que el deseo no solamente es la revelación del cuerpo ajeno, sino la revelación de mi propio cuerpo.

El deseo se expresa por las caricias. En el proyecto de deseo mi objetivo es hacerle encarnarse ante sus propios ojos.

El Sadismo y el Masoquismo son dos escollos del deseo. El propio sadismo, como la indiferencia, encuentran en su realización su propio fracaso.

Existe una incompatibilidad profunda entre la aprehensión profunda del cuerpo como carne y su utilización como instrumento. Todas las conductas del hombre entre sí no son más que el enriquecimiento de estas dos actitudes originarias y de una tercera, el odio.

El odio se presenta como una posesión absoluta de la libertad del para-sí frente al otro.

El odio es, a su vez, un proyecto fracasado, ya que implica suprimir las otras conciencias, lo que implica el reconocimiento de la existencia del prójimo.

El Ser con (Mit-Sein) y el Nosotros.

El ser para-otro precede y funda el ser-con-el-otro.

Existen dos formas de experimentar el nosotros: el nos obje-

to y el nos sujeto. Ambos constituyen una relación fundamental entre el para-sí y el otro y responden al mirante y a lo mirado.

El nos objeto no es conocido nunca; simplemente es la pura situación de solidaridad con los otros. El nos objeto es "brusca experiencia de la condición humana como comprometido entre los otros" (49).

El trabajo común, la clase, la alienación, son situaciones que nos permiten descubrir el nos objeto.

Entre las experiencias del nos objeto y del nos sujeto, no hay simetría; la primera es la revelación de una dimensión de la existencia real y corresponde a un enriquecimiento del originario experimentar para el otro. La segunda es una experiencia psicológica realizada por un hombre histórico, sumido en un universo trabajado y en una sociedad de tipo económico definido, es una vivencia puramente subjetiva.

### Conclusiones.

Al finalizar este primer capítulo se hace necesario destacar algunas de las conclusiones más importantes a las que nos ha traído nuestro análisis. Como se había advertido en la introducción a este capítulo, el objetivo general era determinar el punto de partida de la filosofía sartreana, a través del análisis de las primeras obras psicológicas, literarias y filosóficas de Sartre.

En primer lugar, es necesario señalar que la obra de Sartre se inicia con una marcada tendencia psicológica, que se pone de manifiesto desde La Transcendencia del Ego hasta Lo Imaginario. A través de esta perspectiva, el pensador francés nos ha dejado entrever una doble preocupa -

cifras por una parte, se interesa en buscar y encontrar ¿ a qué ? o ¿ a quién ? Hay que interrogar para tener una idea adecuada de nuestro ser; por la otra, le interesa buscar y encontrar un instrumento (organum) adecuado para poder interrogar al ser.

Las dos preocupaciones iniciales del pensamiento sartreano encuentran una primera respuesta en sus primeros trabajos en los que sostiene que, a quien hay que interrogar sobre el ser es a la conciencia, y el método más adecuado para interpretarla es la Fenomenología.

En segundo lugar, los cuentos y la novela con la que Sartre inicia su experiencia literaria nos han entregado "botones de muestra" de la existencia humana que, paso a paso nos van mostrando esta experiencia del hombre, la experiencia humana; desde una existencia, el sentido de la existencia: el Absurdo.

En tercer lugar, hemos encontrado que Sartre, al interrogar a la conciencia acerca del ser, desde la perspectiva fenomenológica, encuentra una respuesta al problema ontológico ¿ qué es el Ser ? ; el ser no es, nuestro ser es la Nada. Al querer dar un paso adelante en su análisis ontológico, Sartre se pregunta por el fundamento del Ser, llegando a descubrir que somos un ser sin fundamento, o lo que es lo mismo, una existencia absurda desde la que hay que iniciar nuestra creación a partir de la libertad.

NOTAS Y REFERENCIAS:

- 1 Sartre, Jean Paul La Trascendencia del Ego, Ediciones Calden,  
Buenos Aires, 1968.
- 2 Nota: Jean Paul Sartre muere en un hospital de Paris, el 15 de  
abril de 1980.
- 3 op. cit. pag. 11
- 4 op. cit. pag. 48
- 5 op. cit. pag. 59
- 6 Beauvoir, Simone de La Plenitud de la Vida, Ed. Sudamericana,  
Buenos Aires, 1961, pag. 345
- 7 Sartre, Jean Paul Esquicio de una Teoría de las Emociones, Alianza  
Editorial, Madrid, 1973
- 8 op. cit. pag. 76
- 9 op. cit. pag. 124-125
- 10 \_\_\_\_\_. La Imaginación, Ed. Sudamericana, Buenos Aires,  
1973
- 11 op. cit. pag. 103
- 12 ibid. pag. 102
- 13 \_\_\_\_\_. Lo Imaginario, Ed. Losada, Buenos Aires, 1976
- 14 op. cit. pag. 73
- 15 op. cit. pag. 143
- 16 op. cit. pag. 263
- 17 ibid. pag. 275
- 18 op. cit. pag. 282
- 19 \_\_\_\_\_. El Muro, Ed. Losada, Buenos Aires, 1975
- 20 op. cit. pag. 4-47

- 21 op. cit.                    page. 69-85
- 22 op. cit.                    page. 87-120
- 23 op. cit.                    pag. 98
- 24 ibid.                        page. 121-195
- 25 op. cit.                    pag. 142
- 26 ibid.                        pag. 147
- 27 \_\_\_\_\_                La Nueva, Ed. Losada, Buenos Aires, 1973
- 28 op. cit.                    pag. 84
- 29 op. cit.                    pag. 32
- 30 \_\_\_\_\_                El Ser y la Nada. Ensayo de Ontología Fenomeno-  
lógica, Ed. Losada, Buenos Aires, 1972
- 31 op. cit.                    pag. 36
- 32 op. cit.                    pag. 82
- 33 op. cit.                    pag. 130
- 34 op. cit.                    pag. 129
- 35 ibid.                        pag. 146
- 36 op. cit.                    pag. 175
- 37 op. cit.                    pag. 176
- 38 ibid.                        page. 184-185
- 39 op. cit.                    pag. 169
- 40 op. cit.                    pag.
- 41 \_\_\_\_\_                La Trascendencia del Ego, pag. 304
- 42 \_\_\_\_\_                A Puerta Cerrada, Obras Completas, t. I,  
Ed. Aguilar, Madrid, 1970
- 43 op. cit.                    pag. 147
- 44 op. cit.                    pag. 175

45 Sartre, Jean Paul El Ser y la Nada, pag. 393

46 op. cit. pag. 449

47 op. cit. pag.

48 op. cit. pag. 455

49 op. cit. pag. 518

## CAPITULO II: L A L I B E R T A D .

### Introducción:

Todas las descripciones del primer momento de la reflexión Sartreana conllevan a la determinación de un mundo que, momento a momento, nos revela nuestro ser como una nada, como un absurdo; esa nada y ese absurdo es el hombre mismo. Es aquí donde algunos estudiosos del pensamiento de Juan Pablo Sartre se han detenido en sus investigaciones y lo han tachado de pesimista, negativo y parcial. La filosofía de Sartre pretende a través de este mostrar el no ser del hombre recuperar su ser.

De aquí arranca el momento más fecundo del pensamiento Sartreano, pues combate el idealismo y pone cimientos para construir un humanismo más verdadero en sus fines, descubriendo el sentido de la realidad humana. Sólo podemos ser hombres en tanto seamos seres en el mundo, seres en situación. Para Sartre, el ser del hombre es el único ser que se determina por sí mismo, gracias a su libertad.

El hombre es libre y es la libertad la que lo determina, con figura su ser y le distingue como ser humano. El ser humano no es, es nada por esencia; pero puede devenir y a través de la libertad puede llegar a ser. La libertad es el elemento que posibilita al hombre su llegada al ser, es también el factor en base al cual llega a adquirir su esencia. Puesto que el hombre es un existente a través del uso de su libertad conquistará su esencia.

El itinerario que la reflexión Sartreana sigue en el análisis ontológico de la libertad, se remonta al planteamiento de las categorías cardinales de la realidad humana: tener, hacer y Ser.

Ante ellas, Sartre define su posición filosófica en la que

considera "el hacer" como la categoría esencial de la existencia humana, ya que para Sartre, el hombre no es sino que se hace, el hombre al elegir, se elige y esta elección no es más que su esencia. Para Sartre el hombre es libertad.

Puesto que la realidad es la textura misma de la realidad humana, el autor de *El Ser y la Nada* emprendió en seguida la tarea de comprender la libertad como una totalidad que surge a partir de la situación en que se da.

La libertad que descubre Jean Paul Sartre es algo de lo que el hombre no puede renunciar, ya que el hombre no es libre de ser libre, lo que equivale a decir que el hombre está condenado a su libertad, a su elección.

Para que la libertad surja es necesario que se dé una situación ya que para Sartre, la situación es el campo fecundo en el que aparece la libertad. El autor francés estudia detenidamente cómo la libertad y la situación forman un binomio indisoluble que aparece simultáneamente y que está compuesto por diversos elementos como son: mi sitio, mi pasado, mis entornos, mi prójimo y mi muerte.

En la última parte de la reflexión Sartreana de la libertad, en este primer momento, Sartre apunta la consecuencia inmediata que se sigue del hecho que el hombre sea libre, la responsabilidad. El hombre por ser absolutamente libre es absolutamente responsable de sus actos.

En este capítulo se ha propuesto analizar cuál es el significado de la libertad en el pensamiento del filósofo parisiense. Trataré de abordar el tema de la libertad, tomando como punto de partida el

análisis ontológico propuesto por el autor en su Ensayo de Ontología Fenomenológica El Ser y la Nada (1), implementando, en la medida de lo posible, con la obra literaria del mismo autor. Después expondré lo que he considerado como la segunda perspectiva de la libertad en el pensamiento Sartreano, basándome en el análisis del tema propuesto en la "Critica de la Razón Dialéctica" (2); para concluir el análisis del tema con la Responsabilidad, que es la consecuencia esencial que surge del hecho que el hombre se reconozca como un ser libre.

Este último punto servirá de base y fundamento para pasar al último capítulo de nuestra reflexión: El Compromiso.

- Primera Parte: La Libertad Ilimitada.

Análisis Ontológico de la Libertad:

Tener, hacer y ser son las categorías cardinales de la realidad humana, ya que subsumen en sí todas las conductas que el hombre puede tomar.

Kant elabora un sistema ético que sustituye al ser con el hacer, tomado como valor supremo de la acción. El problema a resolver es el determinar quién tiene la razón, para de ahí señalar cuál es el valor supremo de las actividades humanas.

Ser y Hacer: La libertad, condición primera de la acción:

Actuar es modificar la figura del mundo, disponer de medios con vistas a un fin; es producir un complejo instrumental y organizado que por una serie de encadenamientos y conexiones logre, la modificación operada a uno de los eslabones, modificar toda la serie y producir un resultado positivo.

Toda acción es intencional; para que podamos hablar de la in-

tención de la acción, hay que considerar la adecuación del resultado a la acción como un dato significativo del que hay que deducir todo su significado.

En la realización del acto la conciencia se retira del mundo pleno en que es conciencia y abandona el terreno del ser con la intención franca de abandonar el no ser.

En la medida en que el hombre se encuentra en una situación histórica equis, no llega a concebir el no ser de la organización política o económica de ese momento. Puesto que un acto es una proyección del para-sí, hacia algo que no es, y lo que no es, no puede determinar por sí mismo lo que no es; por ello, ningún estado, estructura política o económica de la sociedad es susceptible de motivar por sí misma ningún acto.

Tampoco ningún estado puede, de hecho, determinar a la conciencia a captarlo como negativo o como fatal; ya que no hay estados, de hecho, satisfactorios o no, sino que aparece por la potencia nihilizadora del para-sí.

Esto es lo que explica el hecho de que la acción revolucionaria sólo es posible en la medida en que el obrero se arranque al mundo y a sí mismo.

La cuestión esencial está allende la organización compleja del motivo, la intención, el acto o el fin. Lo que debemos preguntarnos es: ¿cómo puede ser construido un motivo como tal ?

El para-sí confiere un valor al motivo; el móvil o motivo no se comprende sino por el fin, es decir, por lo no existente; el móvil es en sí mismo una negatividad, se hace enseñar lo que él es por el con

junto de seres que no son, por los existentes ideales y por el porvenir.

El acto decide desde sus fines y sus móviles y por ello es la expresión de la libertad.

Si la condición fundamental del acto es la libertad, es preciso describirla con mayor precisión. Esta será la tarea que Sartre emprenderá con mayor dedicación, a partir de la tercera parte de El Ser y la Nada, hasta Las Palabras, en cuya última página Sartre escribe: "Como consecuencia, mi pura opción no me elevaba por encima de nadie: sin equipo, sin herramienta, me he metido en la tarea para salvarme entero" (3).

La libertad no tiene esencia, no está sometida a ninguna necesidad lógica. Sartre afirma junto con Heidegger que: "la libertad precede y determina la esencia". Esta idea será corroborada en su conferencia titulada El Existencialismo es un Humanismo, en donde sostiene que hay dos escuelas existencialistas: los primeros son los cristianos y los segundos, ateos. Lo que tienen en común es simplemente que: "consideran que la existencia precede a la esencia", o si se prefiere, que hay que partir de la subjetividad (4).

El camino común para alcanzar la libertad es a través del acto que ella organiza con los motivos, los móviles y los fines que el acto mismo implica.

La libertad es el fundamento de todas las esencias. El hombre revela las esencias intramundanas, trascendiendo al mundo hacia sus posibilidades propias: de lo que se trata en este hecho es de mi libertad.

El hombre es un existente que se entera por su libertad de que es un existente, cuya existencia individual y única se temporaliza

como libertad.

La libertad no es algo añadido a mi ser, es la "textura misma de mi ser"; y como mi ser, es cuestión de mi ser, por esto debo de poseer cierta comprensión de la libertad.

### Comprensión de la Libertad.

Por el hecho de tener conciencia de los motivos que solicitan mi acción, esos motivos son objetos trascendentales para mi conciencia.

"El hombre está condenado a existir para siempre allende su esencia y motivos", está "condenado a ser libre", lo que significa que la libertad del hombre no tiene otro límite que ella misma (5).

En la medida en que el para-sí quiere enmascarar su nada e incorporarse en el en-sí como su verdadero modo de ser, inventa también enmascarar su libertad.

En la conferencia citada, Sartre expone que cuando el hombre se refugia detrás de la excusa de sus pasiones, se inventa un determinismo y todo hombre que inventa un determinismo es un hombre de mala fe. La mala fe es evidentemente una mentira, porque disimula la total libertad del compromiso.

El sentido del determinismo consiste en establecer en nosotros una continuidad sin falla de existencia en-sí. Las diversas tentativas de sofocar la libertad bajo el peso del ser, se desmoronan cuando surge la angustia ante la libertad y ambas coinciden con la nada que es el hombre.

La realidad humana es libre porque no es suficientemente, es

decir, está perpetuamente arrancada a sí misma. El pasado está separado del presente y del futuro por la nada, y el mismo presente es nihilización en forma de reflejo reflejante, el hombre no es sí mismo, sino presencia a sí.

El ser en-sí, que es lo que es, no puede ser libre. La libertad es precisamente la nada que es vivida por el hombre y que lo obliga a hacerse en lugar de simplemente ser.

Para la realidad humana nada le viene de afuera ni tampoco de dentro, su ser es elegirse. Esta elección la podemos ver descrita en teatro Sartreano, sobre todo en: Muertos sin Sepultura, y El diablo y el Buen Dios.

En la primera obra, Muertos sin Sepultura, Sartre nos muestra cómo el hombre llega a ser a través de la elección; el hombre se elige y en esta elección se hace a sí mismo.

Los personajes de la obra eligen frente a la muerte su ser. Elegir significa no entregar su secreto a pesar de la tortura o revelar la identidad de Juan.

En la obra El Diablo y el Buen Dios, la elección de Coetz consiste en hacer el bien o el mal, ambos son producto de su elección, los dos son sus caminos y sólo de él depende ser bueno o malo.

Para Sartre la libertad no es un ser, es el ser del hombre, es decir su nada de ser. Esto nos lleva a reflexionar sobre la relación existente entre la libertad y la voluntad.

Descartes concibe a la voluntad como libre, pero hay pasiones en el alma que la pueden condicionar.

Los Estoicos transigen con las pasiones para después dominar

las. Ambas actitudes, la de Descartes y la de los Estoicos, ofrecen dos caminos: o bien, el hombre está íntegramente determinado, lo cual es inadmisibles, ya que una conciencia determinada, es decir, motivada en exterioridad se convierte en exterioridad ella misma y deja de ser conciencia; o bien, el hombre es íntegramente libre. El estudio de la voluntad hará posible nuestro avance en el tema de la libertad.

La voluntad es, necesariamente, negatividad y potencia de nihilización. Si la voluntad es potencia de nihilización, es necesario que lo psíquico lo sea también.

Si la nihilización de la libertad es precisamente el ser de la libertad, ¿cómo se podría negar la autonomía a las pasiones para dársela a la voluntad ?

Lejos de ser la voluntad la manifestación única o privilegiada de la libertad, ésta supone muy al contrario, como todo lo que suocede al para-sí, el fundamento de la libertad originaria para ser voluntad.

La naturaleza humana elige sus fines y por esta elección les confiere una existencia trascendente como límite externo de su proyecto. La realidad humana decide su ser en y por su surgimiento. La posición de mis fines últimos define a mi ser y lo identifica con el originario brotar de la libertad, que es una misma. La libertad, por ser asimilable a mi existencia, es fundamento de los fines que intentará alcanzar, ya sea por voluntad ó por esfuerzo pasional.

Sartre ilustra este punto de la libertad como elección de fines y el deseo de alcanzarlos, a través de su obra de teatro Las Muñecas Suizas en la que Sartre presenta el conflicto de Hugo, quien eli-

ge asesinar a Hoederer por bien del partido. Al final de la obra, Sartre nos muestra a Hugo angustiado, no tanto por el crimen que cometió, sino por el hecho mismo de no saber realmente cuál fue su motivo fundamental: El cumplir con la orden del partido o vengar una afrenta personal. En uno o en otro caso, Sartre considera que está presente el reino de la libertad, el que se devela por la angustia que acompaña la existencia de Hugo.

Para Sartre, la intención profunda de la libertad recae más bien sobre la manera de alcanzar el bien propuesto. En el momento en que se define el motivo y el móvil, es necesario dar a este proyecto el nombre de intención.

La voluntad no es una manifestación privilegiada de la libertad, sino un acercamiento psíquico dotado de una estructura propia y que está sustentado por la libertad originaria y ontológica.

La libertad se capta como una totalidad insigne, en la que los móviles, los motivos y los fines son organizados por ella y sólo se comprenden a partir de ella.

La libertad se identifica con el para-sí o realidad humana, que es libre en la medida en que de ser tiene su propia nada.

#### El Problema del Ser y el Proyecto de Recuperación:

El proyecto originario de recuperación es una cierta elección que el para-sí hace de sí, en presencia del problema del ser. Para comprender el proyecto de recuperación, el Existencialismo Sartreano al igual que la Escuela Freudiana, toma como punto de partida la muestra de que toda reacción humana es comprensible a priori.

Es comprensible toda acción como proyecto de sí mismo hacia un posible, partiendo de la totalidad absoluta de todos los existentes.

Mi ser primero es ser-en-el-mundo, nuestro surgimiento hace que exista el mundo como una totalidad en la que el fenómeno primero del ser-del-mundo es la relación originaria entre la totalidad del en-sí o mundo y sí propia totalidad destotalizada. Para Sartre, el hombre elige íntegramente, en el mundo íntegro.

El acto fundamental de la libertad da sentido a la acción particular, que puede considerarse en un momento dado como mi ser, mi elección; elección de sí mismo en el mundo y al mismo tiempo descubrimiento del mundo.

En la obra titulada: Los Caminos de la Libertad,

Nateo es el prototipo de esta elección original, que paralelamente a la elección de sí mismo como libre, va descubriendo el mundo que le rodea: A Santiago, que representa al mundo maduro, a los hombres que viven en la responsabilidad, a Brunet o el mundo del compromiso político; Magcela o el mundo de la precaución fallida, a Boris y a Lola, o el mundo de los amantes, a Ivich, quien representa al mundo de la inexperiencia y, por último, a Oiette (esposa de Santiago) que representa el mundo sumiso y obediente.

A medida que Nateo va recorriendo los caminos de la libertad, descubre que él es producto de su elección original y a partir de ella descubre todos estos mundos humanos y físicos en los que se desarrolla su elección.

El mundo de Nateo se inicia con una elección que, en el segundo tomo de la novela, se desarrolla en la situación de la guerra a-

plazada y que culmina con la participación del profesor del Liceo (Mateo) en la misma.

Mi proyecto último e inicial, ya que es las dos cosas, es siempre el esbozo de una solución al problema del ser. Esta solución es en la medida de nuestro propio compromiso y sólo la podemos comprender viviéndola.

El valor de las cosas, tomando en cuenta su función instrumental, no es otro que el de mostrarme un esbozo de mi imagen, es decir, de mi elección: Todo enseña a mí mismo mi elección, es decir, mi ser.

En el momento en que el hombre es conciencia de ser elección, esta conciencia se traduce por el doble sentimiento de la angustia y de la responsabilidad. Angustia, abandono, responsabilidad, constituyen la cualidad de la conciencia en tanto que ella es libertad.

La angustia que manifiesta nuestra libertad a la conciencia es el testigo de la modificación de mi proyecto inicial.

Del hecho de que nuestra elección sea absoluta se desprende que también sea frágil, ya que al poner por medio de ella nuestra libertad, ponemos al mismo tiempo la posibilidad perpetua de convertirse en un allende petrificado que soy, por un allende que seré.

Elegir es nihilizar, es hacer que un futuro venga a anunciarnos lo que somos, confiriendo con ello un sentido a nuestro pasado.

En la filosofía sartreana los términos "Libertad, Elección, Nihilización y Temporalización son una y la misma cosa" (6).

Mi elección, al ser libre y perpetuamente resumida por mi libertad, tiene por límite a esta misma libertad.

El para-sí en su libertad, a la vez que inventa sus fines primarios y secundarios, crea todo el sistema de interpretación que hace posible el contacto entre unos y otros.

#### Comprensión Ontológica de la Libertad.

Los resultados a que llega Sartre, después de lo expuesto y que nosotros hemos tratado de ilustrar a partir de su obra literaria, se puede resumir en los siguientes puntos:

1.- En primer término, la realidad humana nos enseña que para ella, Ser se reduce a Hacer. De donde se desprende que la realidad no es primero para después actuar, sino que para ella, Ser es Actuar, dejar de ser es cesar de actuar.

Aquí encontramos una diferencia fundamental entre Sartre y Heidegger, para quien el hombre es un ser para la muerte (7) en cambio, para el pensador francés, la muerte es el fin de todas las posibilidades, es el paso del para-sí al en-sí.

2.- Por el simple hecho que la realidad humana es acción, significa que su determinación a la acción es también una acción, de lo que podemos derivar que la existencia misma de nuestros actos implica su autonomía.

3.- Todo acto humano se define por su intención y es ésta la que constituye la estructura fundamental de la realidad humana.

4.- La intención es la elección de un fin, mediante el cual el mundo se nos revela a través de nuestras conductas y viceversa, el fin se revela tal cual, según el fin elegido.

En la intención encontramos un fin doble y unitario, en el

que la intención ilumina al mundo a partir de un fin aun no existente y se define por la acción de sus posibles.

5.- La intención en su surgimiento unitario posee el fin, se elige y aprecia lo dado a partir del fin.

Lo dado se aprecia en función de algo que todavía no existe, lo que equivale a decir: el ser en-sí es iluminado a la luz del no ser.

#### Individuo Común.

El primer momento de la verdad concreta del individuo orgánico es la del agente aislado: este mismo agente aislado, a través del juramento hace que exista el individuo común, es decir, la tarea. Para comprender la tarea del individuo común es necesario definirla a partir de las herramientas, de las técnicas del objetivo común y de las circunstancias materiales, ya que la praxis es una libre organización del campo práctico sobre las bases que nos han producido.

El individuo en tanto que praxis orgánica, está más acá del individuo común (en tanto que él lo funda a través del juramento) y más allá de él (en tanto que se ha hecho su singularización práctica).

En el grupo, mi acción se desarrolla a partir de un poder común hacia un objetivo común; la actualización de ese poder y la objetivación de la praxis es el producto de la libre práctica individual.

En esta praxis, la libertad se aliena en tanto que, al ponerse un fin común, éste se transforma en fin individual de una libre praxis. Esta metamorfosis deja entrever la transformación del poder práctico en libertad solitaria, que sirve de mediación entre el individuo orgánico y el individuo común.

La primera manifestación del individuo para con el grupo es la acción pasada, considerada como estructura irreversible en su tiempo realización; solamente después realizará sus acciones como individuo común.

El para-sí es el ser que no encuentra ningún apoyo en el ser que era, sino todo lo contrario, es libre. La libertad del para-sí es su ser y aparece siempre comprometida.

La elección humana no tiene apoyos y se dicta a sí misma sus motivos. Es absurda, ya que es elección de su ser, mas no lo es de su fundamento, porque carece de él.

"La elección es absurda en tanto que es por ella, por quien todos los fundamentos o razones vienen al Ser y al mismo está allende todas las razones".

El proyecto libre es fundamental, ya que es mi ser y, a partir de él, debemos comprender nuestra realidad para lo cual será necesario, según Sartre, un método fenomenológico especial, denominado Psicoanálisis Existencial.

El proyecto fundamental, a partir del cual podemos establecer la hermenéutica de la existencia humana, concierne esencialmente a mi ser-en-el-mundo en totalidad. La estructura de mi elección implica necesariamente que la elección sea en el mundo que capto y asumo por la nada que proyecto sobre él.

La libertad no se concibe, sino como nihilización de algo ya dado: la libertad es libertad de elegir, pero no de elección, ya que el no elegir también implica una elección.

La elección es el fundamento del ser elegido, pero no funda-

mento del elegir, de donde brota la absurdidad de la libertad.

El proyecto original nos esclarece el mundo en su totalidad y puede ser aclarado en ocasión de tal o cual situación, por lo que podemos afirmar que a partir de nuestra contingencia, es posible esclarecer nuestra libertad.

### Libertad, Facticidad y Situación.

Aun a pesar de que el proyecto global esclarece al mundo en su totalidad, es posible especificarle con ocasión de tal o cual situación.

Con gran frecuencia estamos acostumbrados a recurrir a la impotencia para negar la libertad. Sartre, por el contrario, considera que el hombre es un ser libre en la medida en que puede realizar sus proyectos. Toma como punto de partida técnico y filosófico, la definición de la libertad considerada como una autonomía de elección.

El hombre, para Sartre, es una libertad que elige, pero que no elige ser libre; la libertad se define como el escaparse a lo dado, al hecho, a la facticidad.

La libertad en mí se determina por su surgimiento en mí hacer; la libertad es falta de ser con respecto a un ser dado, y no como surgimiento de un ser pleno (ilimitado).

La libertad no es libre, de no ser libre, o "estamos condenados a la libertad", a la elección, o la facticidad de la libertad consiste precisamente en poder elegir no ser libre, al igual que el hecho de no poder no existir es su contingencia; en ambos casos contingencia y facticidad se identifican.

La facticidad de la libertad se reduce al hecho de no poder no elegir y la contingencia a no poder dejar de existir. Cuando la libertad elige su fin, ésta hace que ese datum se revele de una u otra manera, en conexión con el descubrimiento del mundo.

En el pensamiento sartreano el hombre es plenamente libre y la libertad se hace presente en la situación, entendida como la contingencia de la libertad en el plenum del ser del mundo.

La situación es el producto de la contingencia del en-sí y de la libertad, se presenta como un fenómeno ambiguo en el que es imposible discernir el aporte de la libertad y el del existente bruto.

Existen diversos casos en los que el mundo desarrolla las existencias que pueden hacer irrealizable el proyecto humano. Esto ocurre solamente en y por el surgimiento de la libertad. El hombre sólo encuentra obstáculos en el campo de la libertad y "no hay libertad sino en situación, y no hay situación sino por la libertad (8).

No es un hecho casual que Sartre fundara y dirigiera una revista en las fechas inmediatas a la postguerra. Ante el porvenir que la vivencia dramática de la guerra suscitara, era necesario proporcionar a la postguerra una ideología; por lo que Sartre, junto con otros intelectuales crea dos proyectos: el primero consiste en la creación de una enciclopedia en la que él cubriría la parte ética; en segundo lugar queda la fundación de una revista.

Sartre no se ocupa del primer proyecto, pero lleva a cabo el segundo, creando una revista que mostraría su compromiso con la actualidad: Temas Modernos (T.M.) (9)

El Comité de Dirección de T. M. lo integraron Raymond Aron,

Leiris, Merleau-Ponty, Albert Olivier, Paulhan, Simone de Beauvoir y el mismo Sartre

La revista T. M. sirvió para que en sus páginas, Sartre diera a la publicidad textos muy significativos, como son: Francois Mauriac y la Libertad; la Libertad Cartesiana; La Republica del Silencio; Materialismo y Revolución; Gide Vivan, etc. Estos artículos y muchos otros fueron recopilados bajo el título general de: **S i t u a c i o n e s**.

En torno a T. M. debemos ubicar otras publicaciones que en la mayoría de los casos llevan también la intención de mostrar un compromiso; tal es el caso de: Combat (Camus); Les Lettres Francaises (Mauriac); Action (Hervé, Courtado), quienes se aunaron a las revistas ya existentes desde la ocupación: Esprit, Confluence, Poésie 44 (10).

#### Estructura de la Situación:

Para comprender la libertad, es necesario tener una concepción clara de la situación, a partir de la cual se da, e igualmente, es necesario tener presentes todos los elementos que la configuran, así como la mecánica subyacente a su estructura.

En la reflexión Sartreana sobre la libertad, ésta sólo se hace presente en la situación y es aquí donde se define y logra su metamorfosis de libertad individual o solitaria, en libertad común. En los dos casos es necesario analizar la libertad a partir de la situación en la que surge. Para Sartre, el hombre es libertad y no hay realidad humana sino en la situación, que está integrada por mi sitio, mi pasado, mis entornos, mi prójimo y mi muerte.

## MI SITIO.

El sitio se define por el orden espacial y la naturaleza singular de los estados que aparecen sobre el fondo del mundo. La realidad humana, según el filósofo francés, recibe su lugar en medio de las cosas. Sin realidad humana no podríamos hablar de sitio y, sin embargo, a pesar de esto la realidad humana por la que viene el sitio a las cosas recibe su sitio entre esas cosas.

En el origen de la extensión y por ende, de mis relaciones originales con las cosas, subyace un hecho absoluto e incomprensible, que consiste en que soy ahí y no aquí. Este hecho nos hace reflexionar - hasta qué punto el nacimiento y el sitio que éste me asigna son contingentes.

El sitio que yo soy es una relación unívoca que define a mi sitio. Esta relación establece un lazo entre algo que soy y algo que no soy; para que esta relación se dé, es necesario que esté en condiciones de efectuar las siguientes operaciones: a.- Escapar a lo que soy y nihilizarlo. b. Escapar por negación interna a los "entos", es decir, escapar al mundo de cosas que no soy y que me sirven para anunciar lo que soy.

El sitio que ha sido constituido a la luz de los fines me recuerda este fin en todos sus detalles. En la libre elección que hago de mi fin, la facticidad me da mi sitio, ya que la libertad es el requisito indispensable para el conocimiento de mi facticidad.

La facticidad es la única cualidad que la libertad puede descubrir y es por esto que podemos afirmar que: "la libertad es la aprehensión de mi facticidad" (11). Sartre ilustra esta tesis en su obra Los

Caminos de la Libertad, en donde Kateo afirma: "Yo no soy nada y no tengo nada. Tan inseparable del mundo como la luz y desterrado, sin embargo, como la luz, deslizando por la superficie de las piedras y del agua, sin que jamás me aferre o me reuna. Afuera, afuera, fuera del mundo, fuera del pasado, fuera de mí mismo: la libertad es el destierro" (12).

La libertad es elección y como tal presupone la eliminación de unas posibilidades sobre otras. Esta elección como toda elección es la de la finitud, ya que no hay libertad absoluta.

Todo hombre, al nacer, toma un sitio y es responsable del sitio que tomó, ya que a través de la acción libre, el hombre va construyendo su pasado como algo irremediable. Cualquier acción que trate de arrancar el pasado debe hacerlo a partir de este pasado, puesto que el futuro nace a partir del pasado y para que sea posible su realización, también es necesario que el pasado sea irremediable.

#### Mi Pasado.

En el segundo tomo de Los Caminos de la Libertad Sartre describe a Kateo frente a su pasado ante el que piensa: "yo he tenido un porvenir pacífico; había amado, odiado, sufrido y el porvenir estaba ahí, a su alrededor, por encima de mi cabeza, en todas partes, como un océano y cada una de sus desgracias, cada una de sus risas, se alimentaba de este porvenir, invisible y presente...".

Para Sartre, en el pasado la libertad o el para-mí presentan dos características que les son esenciales: la primera consiste en que "nada hay en la conciencia que no sea conciencia de sí" y la segunda

característica consiste en que "mi ser es cuestión de mi ser". Esto significa que no puedo llegar a mí si no es a través de mi elección, es decir, de mi libertad.

La libertad es elección de un fin en función del pasado que no es lo que es sin relación a este fin elegido. La significación del pasado depende de mi proyecto presente; el pasado está ahí, perentorio, urgente e imperioso; yo elijo su sentido y las órdenes que él me da por el proyecto del fin que me he propuesto alcanzar. Tal es el caso de MATEO, de Orestes o Goetz quienes a partir de su pasado eligen un futuro que dará sentido al mismo pasado. Mientras Mateo ha iluminado su pasado desde su elección fundamental "ser auténtico". Orestes recobra su pasado y le da sentido al elegir la libertad para su pueblo y Goetz, al reflexionar sobre su pasado, éste le enseña que no hay Dios, que solamente existen los hombres y, en función de estos, hace su elección fundamental; es esta decisión de vivir sólo por los hombres la que le da sentido a su pasado y a su futuro.

El futuro decide si el pasado está vivo o está muerto, ya que el conjunto de estratos de preteridad están organizados por la unidad de mi proyecto.

La elección es "la decisión acerca del valor, el orden y la naturaleza de nuestro pasado para los demás (13)". Esta concepción Sartreana de la libertad, va a surgir en su pensamiento a raíz de la experiencia profunda de la ocupación alemana de Francia. Años después Sartre escribirá al respecto: "Cada cual acometía contra los opresores; la empresa de ser sí mismo en su libertad, al elegir, elegía a la libertad de todos.

Con la sociedad la persona humana tiene un pasado monumental y en aplazamiento, ya que decir que el pasado del para-sí está en aplazamiento, equivale a afirmar que su futuro es un libre proyecto. La higerialización perpetua del para-sí, es afirmación perpetua de la libertad.

Elegimos nuestro pasado a la luz de cierto fin, pero a partir de este momento se nos impone como algo determinante, lo que significa que el pasado es la materialización del fin que somos y que aparece en medio del mundo para nosotros y también para el mundo. El pasado nunca está sólo, siempre se suma en el pasado universal y con ello se ofrece a la apreciación del prójimo.

#### Mis Entornos.

Los entornos son las cosas utensilios que me rodean; frente a ellas mi acción puede cambiarlas, pero no las puede condicionar a ser libres; es decir, ser libre para cambiar. La libertad implica la exigencia de entornos que cambian, obstáculos que franquear e instrumentos que utilizar. El Ser libre es ser libre para hacer y ser libre en el mundo (14).

En el centro del hombre en el mundo, la adversidad que le presantan las cosas está prefigurada por la libertad y, a la vez, es una condición para que esta surja. La libertad simultáneamente es un estar aquí y al mismo tiempo un trascender; ella se elige como trascender asumiendo lo dado y confiriéndole su sentido.

El surgimiento de la libertad está en la cristalización de un fin a través de algo dado y en el descubrimiento de algo dado a la luz

de un fin.

En "la Edad de la Razón", Santiago (hermano de Mateo) hace una síntesis de la situación que hace surgir la libertad de Mateo; en ella nos describe los entornos que son inherentes a toda situación, a todo hombre en libertad: "En suma - dijo - , si te he comprendido, lo que ocurre es lo siguiente: acabas de saber que tu amiga está embarazada; no quieres casarte por razones de principios, pero te consideras obligado a ella por razones tan estrictas como las del matrimonio. No queriendo casarte con ella ni perjudicar su reputación, te has decidido a que aborte en las mejores condiciones posibles. Ciertos amigos te han recomendado un médico de confianza que te pida cuatro mil francos, solo te falta encontrar la suma ¿es así?" (15).

El para-sí por su surgimiento hace que el en-sí venga al mundo, la separación entre ambos está determinada por la libertad que hace que haya cosas tal y como son. La libertad está condenada a ser libre, es decir, no puede elegirse como libertad y por eso hay cosas que no son más que una plenitud de contingencias.

Este descubrimiento de la libertad como contingencia nos lleva al reconocimiento de nosotros mismos, como sujetos absolutamente libres y responsables de nuestra situación, pero esta libertad solo se descubre en la misma situación.

En su estudio sobre Baudelaire, Sartre nos muestra cómo a la luz del descubrimiento de nuestra contingencia se nos muestra la libertad: "esta intuición de nuestra trascendencia y de nuestra gratuidad injustificable, debe ser, al mismo tiempo, reveladora de la libertad humana. De hecho, Baudelaire siempre se ha sentido libre (16).

mi Prójimo.

La libertad crece en medio de un campo fecundo que es la situación concreta. Los estratos que entran en juego para construir mi situación concreta son: a. Los utensilios ya significantes. b. La significación que descubro ya mía (por ejemplo, mi nacionalidad). c. El otro, quien surge como centro de referencia al que las dos significaciones anteriores se remiten.

Yo, por quien viene la significación al mundo me encuentro comprometido en un mundo que refleja significaciones no puestas por mí y se me aparecen a través de las técnicas que utilizo y con las que modifico el universo.

La propiedad colectiva de las técnicas de apropiación del mundo, resultan del hecho de la existencia del otro; además, de mi ser para otro la única manera que tengo para existir mi pertenencia a la colectividad es el uso que hago de las técnicas a ellos pertenecientes.

Las técnicas que manifiestan nuestra pertenencia a los diferentes círculos en los que nos movemos, nos remiten a otras estructuras más generales, hasta llegar a la esencia universal y simplísima de una técnica cualquiera por la cual un ser cualquiera se apropia del mundo.

El hombre está arrojado a un mundo que le ofrece sus significaciones, aun a pesar de que no haga nada para descubrirlas. Es necesario descubrir cualquier objeto a partir de la situación, así como debemos comprender la situación a la luz de los fines originales propuestos por el hombre.

El para-sí, al elegirse, hace existir para después trascender

una organización técnica interna que es lo psicológico o humano. El para-  
sí es libre, pero en condición y esta condición entre libertad es la si-  
tuación.

Al parecer, ciertas determinaciones que son sin haberlas si-  
do, esto es, que son producto del surgimiento del otro, aparecen como  
un límite real a mi libertad.

El límite de mi libertad está en el simple hecho de que el  
otro me capte como otro-objeto y de que mi situación deje de ser tal  
para el otro, convirtiéndose en una forma objetiva; \*

Los límites que la libertad encuentra, los encuentra en la li-  
bertad del otro; la libertad del otro limita mi situación y no es posi-  
ble reconocer estos límites si no resumimos nuestro ser para otro y le  
damos un sentido a la luz de los fines que hemos elegido. La ley de  
mi libertad consiste en que yo no puedo ser sin elegirme y, por tanto,  
no elijo ser-para-el-otro lo que soy.

Para Sartre "la libertad es total e infinita", lo que no sig-  
nifica que no tenga límites, sino que no los encuentra jamás. Los úni-  
cos límites con los que la libertad choca son los que ella misma se im-  
pone a sí (17).

En base a lo anterior, podríamos pensar que si la libertad  
se caracteriza por la elección de sí misma en diferentes situaciones,  
el límite a toda elección y, por ende, a toda libertad, será la muer-  
te.

La Muerte.

En el pensamiento de Sartre la muerte no es el límite de mis

posibilidades de acción en el mundo, sino más bien una realización siempre posible de mis posibilidades que está fuera de mis posibilidades.

Siendo el hombre un ser significativo, podemos llegar a descubrir lo que es, mediante aquello que no es.

El autor de El Mundo continúa y fundamenta su concepción acerca de la muerte, considerándola como un ingrediente más de la situación que no da ningún sentido a la existencia, sino por el contrario, le quita por principio, toda su significación. Es por esto que el suicidio para Sartre es considerado como una absurdidad.

En la filosofía sartreana la muerte no puede ser ni posibilidad propia, como lo es en la filosofía de Heidegger, ni siquiera concebible a la muerte como una de mis posibilidades, ya que la relación fundamental con todos los muertos está fundada en la estructura de ser-para-otro.

El para-sí tiene una gran responsabilidad para con los otros. El debe decidir libremente la muerte de los otros, él decide sobre la obra de las generaciones anteriores.

La vida dice de su propio sentido porque posee un poder de auto-crítica; en cambio, la muerte no deja cambiar porque no se hace sino que ya está hecha para siempre.

La existencia de la muerte aliena al hombre en favor de otro hombre, del cual el muerto es solamente una presa. Esta existencia nos remite a un hecho contingente, que es la existencia del otro, la muerte nos viene desde fuera, es un hecho que no pertenece a la estructura del para-sí.

Aunque el hombre fuera inmortal, la existencia humana seguir-

ría siendo finita, ya que al anunciarse humana, se hace anunciar lo que es, con exclusión del otro.

La muerte es para Sartre, un cierto aspecto de la facticidad y del ser para-otro, lo que equivale a considerarla como algo dado sin sentido, ya que "es absurdo que hayamos nacido y es absurdo que muramos" (17-bis).

La muerte limita la libertad, pero ella no encuentra jamás su límite; la muerte no es un obstáculo para mi proyecto, es el destino de él en otra parte. El hombre no es libre para la muerte, sino libre mortal ya que la muerte escapa a mis proyectos por ser irrealizable y al mismo tiempo, escapo yo mismo a la muerte en mi propio proyecto. Esta tesis, que es central en el pensamiento Sartreano, se puede ilustrar perfectamente con la obra literaria titulada "Muertos sin Sepultura", en la que un grupo de revolucionarios han caído en cautiverio y son torturados y condenados a ser fusilados si no revelan los datos de su Jefe. Al final de la obra, el grupo confirma su decisión de guardar el secreto y su proyecto; su libre elección los hace trascender la misma muerte.

### La Responsabilidad.

El análisis realizado por Sartre ha pretendido acercarnos a una concepción más clara de la SITUACION considerada como el medio en que nace, crece, se desarrolla y muere el para-sí o la libertad. Para Sartre, como para Mateo, el hombre y la libertad son una y la misma realidad: "qué lejos buccaba esta verdad libertad y estaba tan cercana que no podía verla, que no puedo tocarla; no era más que yo mismo. Yo

soy mi libertad (18).

Al final de este primer momento de la reflexión Sartreana sobre la libertad que únicamente se da en situación, podemos concluir que la situación es una negación radical e interna del en-sí operada desde el fin libremente puesto.

La situación existe en relación con un trascender lo dado hacia un fin; quien dice situación simultáneamente afirma la posición apprehendida por el para-sí que está en situación.

La situación no es objetiva ni subjetiva, sino que es una relación de ser entre un en-sí y un para-sí en la que el para-sí nihiliza esta relación. "La situación es el sujeto íntegro y es también la cosa integrada" (19).

El para-sí no es nada más que su situación, la que afirma la realidad humana. Lo concreto de la situación toma su realidad del hecho que el para-sí jamás apunta a fines abstractos y universales.

En medio de la situación, el hombre se encuentra como libre proyecto hacia fines; él es la temporalización, ya que se hace y la base que hace posible este hacerse es la situación. En el pensamiento de Sartre, el hombre es producto de sí mismo allende una situación determinada, en la que establezco mis proyectos y estos se hacen, a partir de una situación dada, que se ve iluminada a partir de mi elección.

La consecuencia inmediata de establecer esta relación íntima entre libertad (elección) y situación, es la comprensión de la libertad como una condena impuesta al hombre, que consiste en estar condenado a ser libre y, por tanto, a no ser libre de ser libre.

Para Sartre, por el hecho mismo de que el hombre es libre, o

mejor dicho, es libertad, el hombre lleva sobre sus hombros todo el peso del mundo y, por ende, el hombre es plenamente responsable del mundo y de sí mismo.

En el pensamiento Sartreano aparecen simultáneamente la libertad y su corolario específico, como bien nos lo muestran las palabras de Júpiter en Las Moiras y de Goetz en El Diablo y el Buen Dios. Júpiter dice: "Cuando la libertad estalla en el alma de un hombre, los dioses no pueden nada contra él, porque es cosa de hombres y corresponde a los demás hombres, y sólo a ellos, dejarle hacer o estrangularlo" (20).

"El hombre libre seguirá estando solo y aun tendrá que aceptar la responsabilidad completa por las decisiones que tome. Goetz subordina sus propios anhelos a la única consideración de ser útil" (21).

El propio Sartre pondrá de relieve el compromiso como una consecuencia de la elección en su conferencia El Existencialismo es un Humanismo, en donde textualmente afirma: "Cuando decimos que el hombre se elige, entendemos que cada uno de nosotros se elige, pero también queremos decir con esto que al elegir, elige a todos los demás. Así nuestra responsabilidad es mucho mayor que lo que podríamos pensar, porque comprende a la humanidad entera (22).

Sartre hace un reconocimiento a Descartes en un artículo titulado "La Libertad Cartesiana". En él, después de señalar algunos motivos de reproche a que pudiera dar lugar la actitud de Descartes para con Dios, hace hincapié sobre su admiración hacia el autor del Discurso del Método en los siguientes términos: "Lo admiramos más bien por haber, en una época autoritaria, sentado las bases de la democracia,

por haber seguido hasta el extremo, las exigencias de autonomía y haber comprendido mucho antes que Heidegger que el único fundamento del Ser era la libertad" (23).

Para Sartre, el hombre, el ser y la libertad, son una misma realidad y, por tanto, "La libertad sólo se descubre en acto, se confunde con el acto: es el fundamento de los enlaces e interacciones que constituyen las estructuras internas del acto; jamás disfruta de sí misma sino que se descubre en sus productos y por ellos; no es una virtud interior que dé licencia al hombre para evadirse de las situaciones más apremiantes, pues para el hombre no existe el concepto dentro ni fuera. Por el contrario, es el poder del hombre de comprometerse en la acción presente y de construir un futuro; engendra un porvenir que permite comprender y modificar el presente" (24).

El hombre sartreano del Ser y la Nada es un hombre libre, un existente solitario que se hace en la medida que se elige y se autentifica en la medida en que da una respuesta a su libertad. El siguiente momento de la reflexión filosófica de Sartre sobre la libertad, será el expuesto en la Crítica de la Razón Dialéctica; en ella Sartre intenta pasar de la libertad solitaria a la libertad en grupo. Aquí el pensamiento de Sartre se abre de lleno a la dimensión social del hombre, desde la perspectiva de la necesidad o lo que es lo mismo, de la escasez.

Es indudable que ambas versiones de la libertad no son más que una, que aparece en dos momentos diferentes, que se continúan el uno al otro, dándose solidez y congruencia en su integración.

Segunda Parte: La Libertad como Necesidad y la Necesidad como Libertad.

El análisis ontológico de la libertad realizado por Sartre en El Ser y la Nada, puede servir de base para concluir que el filósofo pa

risino concibe al hombre como un hacerse a través de la elección, así como también podemos afirmar que la elección es libertad.

Para Sartre, elección y libertad son una y la misma cosa; para él, el hombre libre sólo lo es en situación y la situación existe única y exclusivamente por la libertad del hombre. Si el hombre es libertad, ésta le encadena, ya que el hombre está condenado a arrostrar su libertad. En esto consiste la facticidad de la libertad.

En esta segunda parte del análisis de la libertad, Sartre analizará la racionalidad de la libertad en grupo: a. Iniciando su reflexión con el estudio de la formación del grupo y su estructura que servirá de base para su mejor comprensión.

Estudiada la formación del grupo, Sartre emprenderá el estudio de los procesos de integración del grupo, y las características del grupo en fusión .

A partir de las características del grupo en fusión Sartre definirá la estructura del grupo revolucionario, al igual que el juramento como un medio que garantiza la unidad del grupo .

Asegurada la continuidad del grupo a través del juramento, Sartre expondrá cuál es el Estatuto del grupo, tanto en su interior (la fraternidad) como en su exterior (el terror).

El análisis del tema de la libertad en la "Crítica de la Razón Dialéctica" concluirá con la descripción de las condiciones que hacen posible la acción común, y como en el centro de ella se encuentra el individuo común, por quien se lleva a cabo la acción común, i. e., que según Sartre, sólo es inteligible a la luz del individuo concreto, es decir, de mi acción individual.

### La Formación del Grupo y su Estructura.

Las condiciones elementales para constituir un grupo se encuentran en la reunión con su unidad serial. En este caso, la praxis funciona como unificación del campo práctico, estrechando los lazos del grupo objeto.

La unidad de la praxis del grupo lo lleva a aprehender sus fines y su unidad por medio de la libre unidad de su praxis individual que es el fundamento de la temporalización práctica del organismo.

Con la intención de determinar la racionalidad de cualquier agrupación, Sartre describirá las características y los momentos de cualquier agrupación.

La constitución de un grupo tiene su origen a partir del descubrimiento de una necesidad o de un peligro común; para que se dé el grupo es necesario que sus integrantes se vuelvan comunidad al sentir como común la necesidad individual, de donde surgirá la integración común de objetivos que son contemplados como comunes.

La unidad del grupo la encontramos en el pasado y el futuro, es decir, siempre en otro lugar. En el pasado, en cuanto que el grupo ya ha actuado en cuanto tal; y en el futuro, en tanto que las conductas seguidas por el grupo dan cuenta de nuevas posibilidades por venir.

La praxis organizada a partir de los objetivos comunes propuestos, descubre en la libertad su determinación. En este caso, la libertad se manifiesta como exigencia de disolver la necesidad. A partir de este descubrimiento, se inicia el proceso de disolución de lo serial por medio del grupo en fusión.

La rareza forma el marco en el que el grupo descubrirá la

exigencia primaria de la libertad en común.

#### Constitución del Grupo.

Para que el grupo se constituya es necesario que se dé un buen número de circunstancias que estén íntimamente ligadas con el organismo.

A medida que se da el movimiento práctico de organización del grupo, se va interiorizando la reunión como una posibilidad de producirse ella misma en el campo de la libertad.

En un primer momento de la formación del grupo, la unidad les llega por los grupos como interiorización de un descubrimiento práctico y de la unidad serial de las multiplicidades de agrupación; en otro nivel, la unidad del grupo está remitida a la reunión, a partir de la unidad inerte.

La estructura de la unidad del grupo es indeterminada, ya que ésta no se da a partir de un objetivo práctico, sino más bien como el ser fundamento de clase, en tanto que relaciones individuales libres.

En la vida práctica, se puede comprobar cómo la serialidad ayuda a hacer posible una primera integración del grupo, que se pone de manifiesto en la reacción de contagio y que es producto de la acción directa de la totalidad totalizadora.

En todo intento por unificar al grupo surge un momento de integración práctica, originado en cada tercero que continúa la disolución de su ser serial, en la libre actividad común. En ambos casos podemos observar la eliminación de la serialidad, como contagio, a través de la continuación en libertad del momento.

### Integrantes del Grupo.

El grupo en fusión tiene como integrantes a los terceros, quienes totalizan a las reciprocidades de otro. En el grupo en fusión el tercero es su objetividad interiorizada, ya que el tercero tiene como característica fundamental la de ser mediación entre los integrantes del grupo.

La mediación que establece el tercero entre los integrantes del grupo en fusión, no la realiza como un objeto, sino como una praxis que lo muestra como un agente humano libre, en cuanto que es capaz de totalizar al grupo; pero comprometido ya, a su vez, él es totalizado por los otros terceros.

En el tercero, su libertad se reconoce como acción común en y por su acción individual. Y la transformación de la libre acción en acción libre en común, depende de las circunstancias en las que se integre al grupo.

Puesto que los grupos se diseñan con la finalidad de efectuar constantemente su reorganización, la inteligibilidad de los grupos en fusión está en la estructura de determinados objetivos, que se ponen de manifiesto en la praxis individual común. A través de la praxis del grupo en fusión, va desapareciendo lo serial, gracias a la acción de cada uno en la común unidad.

### Características del Grupo en Fusión.

El grupo en fusión es un proceso orientador que se constituye para destruirse en su objetivación; siendo el grupo en fusión un proceso orientador que se constituye para aniquilarse es un proceso rever-

sible y limitado que se temporaliza.

El origen de la estructura del grupo está en el hecho de que la libre praxis individual puede objetivarse por cada uno en libre praxis común.

La estructura real del grupo en fusión es el producto de la unificación sintética de la diversidad por el trabajo.

Puesto que la unidad del grupo es la praxis, lo más importante es saber en qué medida la multiplicidad de las síntesis individuales puede fundamentar la comunidad de los objetivos y de las acciones.

En la reintegración del grupo, cada uno encuentra su praxis en el otro, no como su ser otro, sino como propia libertad. Esta reciprocidad entre el Otro y Yo, será la estructura esencial del grupo organizado.

Establecida la integración del grupo y realizado su objetivo, "el triunfo" se le da al grupo vencedor como pura objetivación de la libertad, en la que cada miembro del grupo ve en el resultado de la acción el fruto de su libre esfuerzo personal.

La inteligibilidad de la nueva estructura del grupo (grupo en fusión) se fundamenta en dos características que le son fundamentales: la primera, que la ubicuidad del tercero es práctica, en contraposición a la de un ser o un estado; la segunda característica es que esta ubicuidad no puede concebirse sino como ubicuidad de la libertad, poniéndose como tal. En el grupo revolucionario podemos apreciar la bruga o resurrección de la libertad, que es esencial al grupo en fusión.

La conciencia de las circunstancias históricas, un peligro de muerte, la violencia, son situaciones indispensables para que se dé la

rebelión de un grupo con el fin de liquidar un colectivo. La conciencia de las circunstancias históricas hace que la libertad se arranque de la alienación y se afirme como eficacia común, surgiendo con ello en cada tercero la aprehensión del otro como él mismo, apareciendo la libertad como la singularidad y la ubicidad.

En el grupo revolucionario, la praxis común organizada en contra de la praxis común del enemigo, las libertades se reconocen como la misma en cada totalización del grupo. El estatuto de esta libertad es vivir la totalidad misma del grupo como dimensión práctica que se tiene que realizar por su singularidad.

En esta praxis se realiza una unidad de libertades en la libertad común. Esta libertad se hace depender de todos, pero estoy seguro contra esta dependencia por la libertad como reconocimiento práctico que señala en ellos sus límites.

La libertad de rebelión surge como violencia común contra la necesidad práctica inerte, su objetivación se produce por ella misma como libre violencia hecha por los hombres a la desgracia y a la imposibilidad de vivir.

La libertad como praxis común que surge del grupo en fusión se caracteriza por la superación del terror hacia la esperanza y por la doble soberanía de estructura de soberanía y de violencia.

La libertad común tiene su violencia por la negación violenta que le ha suscitado y por el reino de la necesidad que ha superado.

#### Estructura Esencial del Grupo Revolucionario.

Las estructuras esenciales del grupo revolucionario son: la

esperanza y el terror, la libertad soberana en cada uno y la violencia ejercida en contra del otro.

El conjunto revolucionario logra su unidad en una totalización que se hace a través de todos y en todas partes.

Esta unidad está fuera del grupo (fuera de sí), es decir, se encuentra en el objeto producido.

La toma de conciencia del peligro y la organización de un nuevo fin en grupo, se pone de relieve en la tensión vivida por el tercero.

La unidad real del grupo en fusión es la praxis contra la necesidad, ella lo crea, lo sostiene e introduce en él sus primeros cambios internos.

En el momento en que la libertad se transforma en praxis común, se da origen a un nuevo estatuto que tiene como finalidad tratar de asegurar la permanencia del grupo; este estatuto es el juramento.

#### El Juramento.

En la aparición del juramento podemos apreciar el paso necesario de una forma inmediata de grupo (con peligro de disolución) a otra forma de grupo, la reflexiva (pero permanente).

La conducta de jurar consiste en presentar libremente en el porvenir la imposibilidad de dispersión del grupo.

En esta conducta podemos observar en el juramento una modificación real del grupo por su acción reguladora; a pesar de la cual, la traición y la desertión provocadas por el terror y el sufrimiento, son conductas libres, en tanto que son conductas organizadas que responden a amenazas exteriores.

Los movimientos que se realizan en la conducta de jurar, son dos, a saber: el primero consiste en hacer jurar, para hacer jurar a los otros; y el segundo, es el jurar para protegerse de sí en los otros.

El juramento puede ser analizado desde las siguientes perspectivas: como libertad, como praxis libre y como libre proyecto.

De la reunión de esta triple perspectiva de análisis, podemos decidir que: "mi conducta de jurar se descubre como libertad común y que, haciéndose libertad que jura, se reproduce como libertad de superar el juramento, si las circunstancias cambian" (25). En el juramento se trata de alcanzar la praxis libre y, simultáneamente, limitar desde dentro esa libertad. En el juramento implica necesariamente dos cosas: la primera, es el carácter de contraseña, en cuanto que identifica a los elementos del grupo; la segunda, es el de ser una maniobra ejercida contra mí, ya que la libertad, a través de los otros, me obliga a mí mismo a la permanencia en el grupo. En el juramento la libertad reclama de cada uno la violencia de cada uno contra ella y contra la de cualquier tercero, como su defensa contra sí misma.

El juramento es la libertad de cada uno, asegurando la seguridad de todos, con el fin de que la seguridad mueva a cada uno como su libertad otra. Jurar es decir, en tanto que individuo común, "reclamo que me maten si hago secesión" (26).

La trascendencia en el grupo juramentado se hace presente como derecho absoluto de todos sobre cada uno y esta trascendencia se funda en la propia libertad del individuo común. Poco importa que el juramento ponga en juego una realidad trascendente (jurar ante Dios), lo realmente importante está en el reconocimiento de la posición del hom-

bre como "poder absoluto del hombre sobre el hombre" (27).

La inteligibilidad del grupo juramentado descansa en el hecho de que el juramento es redescubrimiento y afirmación de la violencia en una relación común.

El miedo del tercero y de mí mismo dan origen al juramento y es en él en donde encontramos el proyecto de sustituir con un miedo real, el miedo externo, que es producto del terror.

Estatuto del Grupo.

Terror.

El estatuto fundamental del grupo es el terror. El es su unidad primaria, en tanto que es poder de cada uno y en todos de la libertad como necesidad.

El juramento es una libre relación de libres compromisos que mi libertad consentimiento retorna a mí como libre primacia sobre la libertad del Otro, consintiendo mi liquidación como libre praxis constituyente.

El reconocimiento simultáneo de cada uno en su libertad, toma una doble forma: la primera, es la del reconocimiento de la libertad como libertad comprometida; esta libertad consiste en la libertad del libre desarrollo práctico tras el compromiso. La segunda forma en que se reconoce la libertad es la de la afirmación de pertenencia al grupo. El ser de grupo está vivido por cada uno como naturaleza de la libertad que viene a mí en forma de exigencia recíproca, de mí hacia los otros y de los otros hacia mí.

La unidad del grupo sólo es posible en la medida en que exig

ta una estructura interna que haga posible la relación entre todos los terceros, ya no desde fuera, como es el caso de la necesidad-terror, si no desde dentro, como es el caso de la fraternidad.

#### Fraternidad.

La estructura fundamental y práctica de todas las relaciones del grupo es la fraternidad, ella se encarga de establecer los lazos reales entre los individuos comunes.

La potencia práctica del lazo de fraternidad es la libre transforación por cada uno, para sí y para los otros terceros. Es en la fraternidad donde los grupos en fusión advienen a grupos de constreñimiento.

La fraternidad en los grupos se da gracias a que se ha limitado la libertad de uno por el otro, estableciendo un límite común y recíproco de nuestras libertades, por lo que se puede afirmar que "el caso de fraternidad es el caso más constante de terror" (28).

El individuo, al jurar, establece a través de esta acción un poder jurídico sobre el individuo orgánico; en este caso la libertad está limitada libremente por su ser-otro y es poder de cada uno en todos en la medida en que es en cada uno mutilación aceptada.

El terror es jurisdicción en tanto que es un nuevo estatuto de totalización en el que cada uno consiente a cada uno por la mediación de todos, que la libertad de cada uno, en tanto que estructura común, sea violencia permanente de la libertad individual de alienación.

La violencia nacida en contra de la disolución del grupo ha dado origen a una nueva realidad, la conducta de traición que se carac

teriza por su capacidad de transformar la fraternidad.

La acción organizada pone en juego un sistema de relaciones y de relaciones entre relaciones, que sólo son posibles en la fraternidad y que llevan al individuo común a la acción común.

Condiciones de la Acción Común.

La Organización.

La organización define simultáneamente la acción externa que configura la estructura del grupo y al grupo mismo como actividad que se realiza en el campo práctico. Podemos definir a la organización como el medio a través del que el agente individual ejerce su acción común.

En la organización, el ser en-el-grupo del individuo se concreta y cambia de signo en la distribución de las tareas.

La acción del grupo sobre el objeto no es mediatamente, sino en tanto que actúa sobre sí, ya que ésta es la única acción que ejerce en tanto que grupo.

En esencia, la praxis del grupo consiste en "definir, controlar y corregir a la praxis común" (29).

El individuo común aprehende la técnica y la herramienta como su soberanía en el campo práctico, en el que se da su acción, o lo que es lo mismo: la acción hecha con herramientas le descubre al individuo su historicidad.

La actividad producida por la herramienta se define a través del instrumento social, como potencia práctica y estructurada; este po

der llega al tercero por el grupo que produce o adquiere la herramienta y define su función.

El paso de la integración de los terceros en el grupo hacia su praxis en grupo común, presupone la existencia del individuo común y éste, a su vez, da por supuesta la existencia del individuo.

En tanto que la acción del individuo común ha sido un momento imprevisto, se le puede considerar como una individualidad histórica. El individuo común está definido como individualidad histórica y concreta, porque su acción brota de un momento imprevisto.

El grupo común descubre en el individuo la individualidad singular de su acto y en cada tercero toma conciencia de la libertad práctica como "libertad creadora en el individuo común" (30).

La función o tarea de cada integrante del grupo, traduce el ser común del individuo común. Esta función está determinada en cada integrante por su ser pasado y es una limitación abstracta, conservada y superada por la acción.

La transformación del individuo en individuo común se realiza en el momento en que se reconoce todo en todos y esto sólo es posible mediante la organización del grupo.

La organización es la operación real que el grupo realiza sobre sí mismo como distribución de las tareas en función de la praxis común.

En el grupo cada uno es otro; por ello, al comprender mi función, comprendo la del otro, a partir de un objetivo común.

La libertad como praxis común ha inventado, primero, el lazo de socialidad bajo la forma de juramento; ahora inventa la forma de re

lación humana, a través de la función que debe ser considerada como el núcleo del individuo común, o lo que es lo mismo, el ser de grupo.

La heterogeneidad es la base sobre la que se da la integración de un grupo; la fraternidad en un grupo no suprime la heterogeneidad, antes bien, es ella la que se reconoce entre individuos heterogéneos, como una relación mudable y fundamental que sobreviene a la ausencia de una guía específica.

De la relación entre los terceros que se aproximan el uno al otro en un movimiento generador del grupo, surge la reciprocidad, cuyas características fundamentales son: la de ser una reciprocidad directa, congruente y vivida.

En el grupo organizado la heterogeneidad es producto de la necesidad de la praxis y surge sobre la base de las reciprocas garantías y es la determinación de la reciprocidad mediada. En este grupo, cada uno se hace dependiente del otro, en tanto que ambos son lo mismo y es de aquí de donde surge su interdependencia.

El fin común del individuo común en el seno del grupo organizado es lograr la permanencia de las relaciones, a través de los cambios de posición de los términos individuales.

La Acción Común.

La praxis es la unificación de multiplicidades negadas e instrumentalizadas, de la que es posible comprender su significación a través de una investigación individual.

El fin común de la acción común se mantiene doblemente común: en primer lugar, porque es el fin de cada uno, en tanto que grupo y, en

segundo lugar, porque su contenido significativo es común.

La condición para que un fin común sea propuesto por un individuo, es que, al integrar el proyecto, trate de construir un grupo para realizarlo.

La actividad del grupo en formación será la que le dé su verdadera unidad; su complejidad está siempre unida a los dispositivos mecánicos que los agentes son capaces de producir.

El objetivo último y común del grupo sólo se puede manifestar a través de la acción individual, como su más allá común.

La comunicación entre los miembros del grupo queda garantizada desde el momento en que existe una homogeneidad formal en estas tres comprensiones: la del grupo objeto, la del grupo sujeto y la del grupo praxis.

El individuo se entrega en un grupo y el grupo encuentra su límite práctico en el individuo.

La praxis popular está comprendida y organizada por este individuo, por lo que el grupo no puede definir su acción común más que por la mediación del individuo.

La inteligibilidad de la acción común está en la praxis común que no trasciende a la praxis individual.

La praxis común se comprende con el modelo de la praxis orgánica, es decir, como la acción individual de una comunidad con vistas a un fin común. A su vez, la praxis individual es el molde sintético en donde tiene que vertirse la acción común.

La racionalidad de la praxis común se basa en el hecho de que podemos comprender cualquier praxis común, ya que somos siempre una in

dividualidad orgánica, realizando un individuo común.

El grupo, como objeto y como sujeto de la dialéctica, se producen en una inteligibilidad plena: esta inteligibilidad es dialéctica porque "nos muestra el desarrollo libre y creador de una práctica" (31).

El grupo que se ha constituido y organizado para suprimir la presión de las necesidades a través de una acción dialéctica, se disuelve cuando el individuo encara el grupo por sí sólo. Esto demuestra claramente que existe una identidad entre la acción individual y la acción de grupo (32).

### Conclusión.

Al finalizar los caminos de la libertad, recorridos por Jean Paul Sartre, nos vemos obligados a efectuar un inventario de las enseñanzas más significativas de esta filosofía existencial. A partir del análisis expuesto y después en una forma global en la que integraré lo analizado en la primera parte de este segundo capítulo.

En esta segunda parte de la reflexión sartreana sobre la libertad, nuestro autor estudiará la libertad desde la perspectiva del grupo.

La formación del grupo y su estructura según Sartre, está condicionada al descubrimiento del individuo en medio de una situación en la que el hombre es considerado como una cosa unida con las demás cosas mediante una unidad serial; a partir de esta situación, el hombre puede descubrir el peligro o la necesidad individual como un peligro o necesi

dad común. Este descubrimiento mueve al hombre hacia una integración común para poder disolver, a través de la unidad del grupo, el peligro o la necesidad, transformándose con ello de un individuo solitario a un ser en grupo.

La unidad del grupo esta en función al porvenir y se traduce en praxis organizada contra la necesidad, a partir de los objetivos comunes que le muestran su libertad, como una exigencia de resolver la necesidad.

Descubierta la necesidad se inicia el proceso de constitución del grupo. Para el filósofo francés, solamente una circunstancia ligada íntimamente al organismo e interiorizada por el conjunto, puede dar lugar a la constitución del grupo.

La interiorización de la serialidad es el camino natural para hacer posible la integración de un grupo, paralelamente a la integración del grupo se da una eliminación de la serialidad, a través de la evolución en libertad del movimiento integrador.

La integración y su dinámica se dan sobre los elementos que integran al grupo que son los terceros; elementos en quienes, a partir de la interiorización de las circunstancias de necesidad, se ha puesto de relieve la urgencia de la acción común.

Los terceros funcionan como elementos mediadores entre los integrantes del grupo; ellos son considerados no como objetos, sino como agentes humanos libres, en los que el agente humano descubre su propia libertad como noción común, que solo es posible, gracias a su acción individual.

De esta manera Sartre logra salvar al hombre de la cosifica-

ción a que estamos sujetos cuando nos encontramos frente al tercero, ante los demás; es mi libertad la que reconoce al otro como libertad y es por ella que descubro en el hombre su verdadera humanidad, su ser-para-sí, su libertad.

Las características del grupo en fusión se desprenden de la función que éste desempeña. El grupo en fusión es, ante todo, un proceso orientador reversible y limitado por la libertad de los integrantes del grupo. En él la libertad tiene una brusca resurrección, ya que su estructura esencial es la reciprocidad entre el Otro y Yo. Esta reciprocidad será para Sartre la base sobre la que surja la organización del grupo. Un ejemplo de grupo en fusión es el grupo revolucionario.

Al igual que en el grupo en fusión, en el grupo revolucionario, que es fruto de la interiorización de las circunstancias históricas dadas, la libertad surge en él como una brusca resurrección, como un producto del arrancamiento de la conciencia alienada hacia la acción común. En el grupo revolucionario, la libertad se erige como violencia común contra la imposibilidad de vivir.

La estructura esencial del grupo revolucionario es contemplada por Sartre desde una óptica doble: en la primera se observa desde el exterior del grupo el terror y la violencia ejercida contra el otro y esa será su estructura. Desde la segunda óptica, su estructura será tanto la esperanza como la libertad sobre cada uno de los miembros del grupo. Ambas estructuras daran al grupo una unidad como totalización que abarca a todos en todas partes; por lo que la unidad del grupo se encontrará fuera de él, en el objeto producido.

En medio del terror y la esperanza, que son las estructuras esenciales del grupo, aparece el juramento ante el miedo que surge de la posibilidad de dispersión.

En el acto de jurar se dan dos movimientos: el primero tiene como finalidad el jurar para asegurarme de los otros; y el segundo pretende jurar para protegerme de mí. En el acto de jurar Sartre descubre una triple perspectiva de la libertad, es decir, del hombre: libertad en cuanto que el juramento es una auto-elección, praxis libre y libre proyecto, en cuanto que, mediante el juramento, aseguro el futuro del grupo.

Asegurada la permanencia del grupo a través del juramento, Sartre analizó el estatuto del grupo desde una doble perspectiva y encuentra que en el exterior del grupo revolucionario, el estatuto fundamental que lo orienta es el terror, considerado como el poder de cada uno y en todos, de la libertad como necesidad.

Visto desde dentro, el estatuto del grupo revolucionario es la fraternidad que sólo es posible según Sartre, en la medida en que la libertad de cada uno sea limitada por la del otro, estableciendo un límite común y recíproco entre nuestras libertades.

Asegurada la continuidad del grupo y señalados los estatutos que lo orientan, Sartre establece que las condiciones para que se realice la acción común del grupo, están determinadas por la organización del mismo grupo, así como por las técnicas y las herramientas que éste utiliza, para dominar el campo práctico de la acción y que le revelan su historicidad.

Sartre define la organización como el medio a través del cual

el agente individual ejerce su acción común y considera que las técnicas y herramientas son los instrumentos con los que el hombre aprehende su soberanía sobre la acción común.

Para que la acción común llegue a realizarse, es necesario que surja el individuo común, a partir del individuo aislado.

Sartre sostiene que el hombre se descubre en la existencia, como un agente aislado y por medio del juramento se transforma en individuo común, o lo que es lo mismo, en tarea. La tarea del individuo común se define a partir de las herramientas, de las técnicas, de las circunstancias materiales, sobre las que se han dado.

En el paso del individuo orgánico al individuo común, se pone de relieve la transformación del poder práctico "como libertad creadora".

Según Sartre, en el grupo la tarea de cada integrante traduce el ser común del individuo, por lo que considera a la función como un símbolo del individuo común, o de su ser en grupo.

El fin común del individuo común no es más que el desalojar la permanencia de las relaciones a través de las diversas funciones o tareas. Para llevar a cabo este fin común, es necesario analizar la acción común.

Tanto la acción común como su fin, se mantienen doblemente comunes, porque son el fin y la acción de cada uno, en tanto que grupo y también porque su contenido significativo es común.

En la última parte de su exposición, Sartre da respuesta a la pregunta con que iniciara su cuestionamiento acerca de la racional-

lidad de la acción en grupo. Para Sartre, solo tenemos un medio para que la acción en grupo sea inteligible; este medio es la acción individual en la que descansa y encuentra su límite práctico.

La conclusión a que llega el análisis de la libertad en la Critica de la Razón Dialéctica es la identidad entre la acción individual y la acción de grupo.

El punto de llegada de Sartre en la Critica de la Razón Dialéctica es claro: solo existe el individuo, el Ser Para-sí, y su ser es la libertad, únicamente en él hay realidad ontológica y por ello solamente a partir de él podemos dar poder al grupo; de aquí podemos deducir que, para Sartre, querer comprender al proletariado, a los intelectuales o a la burguesía, sin fundamentar nuestra comprensión, en este proletario, este intelectual o este pequeño burgués (como él mismo se autodenomina) es querer comprender el alfabeto sin las letras.

En el pensamiento de Sartre sobre la libertad, claramente muestra una evolución que comprende desde el año de 1936, en el que aparece el Ser y la Nada, en el período que descubre a través de La Náusea la absurdidad de la existencia humana y, a partir de ella, la plenitud absoluta de la libertad humana, hasta 1946, año en que publica la Critica de la Razón Dialéctica en la que Sartre da el paso que va de la reflexión sobre la libertad solitaria a la reflexión sobre la libertad en grupo.

El Sartre de 1936 había llegado a descubrir que el hombre era libertad a través del método fenomenológico. En cambio, el Sartre de 1946 comprendió la libertad en grupo "a través de la razón dialéctica

ca y guiado por un método que él mismo denominara progresivo-regresivo. Ambos momentos no son sino conquistas progresivas de una misma verdad, que confirman el punto de partida y de llegada de Jean Paul Sartre y que, a mi manera de ver, es la piedra de toque de toda su filosofía: "Cada hombre es todos los hombres".

NOTAS Y REFERENCIAS:

- 1 Sartre, Jean Paul El Ser y la Nada. Ensayo de Ontología Fenomenológica, Ed. Losada, Buenos Aires, 1972
- 2 \_\_\_\_\_. Crítica de la Razón Dialéctica, Ed. Losada, Buenos Aires, 1970
- 3 \_\_\_\_\_. Las Palabras, Ed. Losada, Buenos Aires, 1964, pag. 159
- 4 \_\_\_\_\_. El Existencialismo es un Humanismo, Ed. Huascar, Argentina, 1972, pag. 14
- 5 \_\_\_\_\_. El Ser y la Nada, pag. 545
- 6 op. cit. pag. 574
- 7 Heidegger, Martin El Ser y el Tiempo, Fondo de Cultura Económica, México, 1971
- 8 Sartre, Jean Paul El Ser y la Nada, pag. 602
- 9 Beauvoir, Simone de La Fuerza de las Cosas, Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1964, pag. 26
- 10 op. cit. pag. 19
- 11 Sartre, Jean Paul El Ser y la Nada, pag. 607
- 12 \_\_\_\_\_. Los Caminos de la Libertad, t.I. "La Edad de la Razón". Ed. Losada, Buenos Aires, 1960, pag.
- 13 \_\_\_\_\_. El Ser y la Nada, pag. 614
- 14 op. cit. pag. 621
- 15 \_\_\_\_\_. Los Caminos de la Libertad, I, pags. 106-107
- 16 \_\_\_\_\_. Baudelaire, Ed. Losada, Buenos Aires, 1968 pag. 34
- 17 \_\_\_\_\_. El Ser y la Nada, pag. 640

- 17-bis op. cit. pag. 668
- 18 \_\_\_\_\_. Los Caminos de la Libertad t. II, "El Aplazamiento"  
Ed. Losada, Buenos Aires, 1971, pag. 294
- 19 \_\_\_\_\_. El Ser y la Nada, pag. 670
- 20 \_\_\_\_\_. Las Moscúas, Obras Completas, Ed. Aguilar, t.I,  
Madrid, 1970, pag. 106
- 21 Thody, Philip Jean Paul Sartre, Estudio Literario y Político,  
Ed. Seix Barral, Barcelona, 1966, pag.
- 22 Sartre, Jean Paul El Existencialismo es un Humanismo, pag. 17
- 23 \_\_\_\_\_. La Libertad Cartesiana, Situaciones I, Ed. Losada,  
Buenos Aires, 1968, pag. 247
- 24 \_\_\_\_\_. Materialismo y Revolución, Situaciones III,  
Ed. Losada, Buenos Aires, 1968, pag. 130
- 25 \_\_\_\_\_. Crítica de la Razón Dialéctica, pag. 88
- 26 ibid. pag. 97
- 27 op. cit. pag. 98
- 28 op. cit. pag. 106
- 29 op. cit. pag. 113
- 30 op. cit. pag. 127
- 31 op. cit. pag. 227
- 32 ibid. pags. 227-228

### CAPITULO III: L I T E R A T U R A Y C O M P R O M I S O

#### Introducción.

La trayectoria del pensamiento Sartreano hasta aquí estudiada, se va entretejiendo paralelamente a una profunda y exuberante creación literaria, que además de ser el reflejo de su reflexión, es también su punto de partida, ya que para el filósofo francés la literatura es una forma de acercamiento con lo vivido concreto, es decir, con la realidad.

La unión substancial entre literatura y filosofía en la obra de Sartre se da de tal manera que no es posible comprender completamente sus tesis filosóficas, sin acercarse a su obra literaria; así como es imposible valorar su obra literaria si no se tiene en claro ciertas tesis centrales de su pensamiento.

Esta unidad substancial entre literatura y filosofía, surge principalmente del centro temático de la obra Sartreana que es el tema del HOMBRE, de quien Sartre parte y a quien Sartre se dirige, para buscar con él la hermenéutica de la existencia humana, utilizando la literatura, tanto para alimentar la reflexión como para señalar algunas de sus conclusiones y los caminos que el hombre debe recorrer para crear el sendero que lo lleve a su propia verdad. De esta manera, el encuentro de la literatura con la filosofía, hace posible la realización que Sartre apuntaba a lo largo de toda su obra y que consiste en la síntesis creadora de lo universal-particular.

La obra de Sartre, a la vez que representa la conciencia de la crisis del hombre, es también su expresión, ya que en ella, expre -

sión y pensamiento, fondo y forma, reflejo y reflejante, llegan a tal grado de unidad que, para Sartre, "entre la filosofía y la literatura no hay más que una diferencia de grado, de conciencia".

Esta unidad entre la filosofía y la literatura, hace posible un nuevo modelo de filosofar, que tiene su punto de partida en la experiencia vivida a través de la que podemos encontrar al hombre universal, es decir, al hombre sin más y de ahí podemos retornar para comprender a este hombre particular y concreto, que podemos ser tú o yo, o cualquiera.

La misma unidad substancial entre ambas disciplinas, nos obliga a establecer un análisis general de la producción literaria de Sartre para enriquecer nuestra visión de conjunto. Algunas obras literarias ya han sido mencionadas en la primera parte de este estudio; por tal motivo, solamente serán mencionadas y ubicadas en toda la producción literaria para tratar después de realizar un estudio un poco más detenido de las obras escritas por el premio Nobel de la Literatura.

En primer lugar, he tomado como punto de partida para analizar la obra literario-filosófica del escritor francés, su ensayo de 1948 que lleva por título ¿Qué es la Literatura?. La razón es que, a partir de este texto, Sartre nos entrega tanto su concepción de la literatura, como su por qué y su para qué, que estaban ya implícitos desde sus primeros escritos y que a medida que fue existiendo su pasión por la literatura, fue profundizando.

En segundo lugar, después de definir la literatura, analizo, a vuelo de pájaro, cuál ha sido la génesis y el desarrollo de la experiencia literaria en Sartre, teniendo como brújula su obra autobiográfica.

fica Las Palabras , en la que podemos apreciar, tanto un excelente modelo de crítica literaria a la manera Sartreana, como una rica fuente biográfica, para entender tanto al autor como a su obra.

En seguida he procedido a agrupar la mayoría de las obras literario-filosóficas de Sartre, de acuerdo al género literario a que pertenecen y tratando de respetar el orden cronológico en que fueron escritas. El resultado de la aplicación de este método fue el de la agrupación de las obras de Sartre en los siguientes cinco géneros literarios: el cuento, la novela, el teatro, el guión cinematográfico y la crítica literaria.

En esta segunda parte del capítulo fue necesario, debido a la abundancia del material, seleccionar los elementos de estudio y dejar para otra ocasión algunas tesis de Sartre sobre estética, música, escultura, pintura y, sobre todo, poesía, que algún día espero tratar.

### ¿ Qué es Literatura ?

Después de haber establecido la relación que existe entre filosofía y literatura, es necesario reflexionar acerca de lo que Sartre entiende por literatura, para que, a partir de su concepción, podamos valorar su obra literaria.

Para Sartre, la literatura lo es todo, o al menos "no se puede hacer literatura si no se le considera como si fuera todo" (1).

Este todo que es la literatura, tiene como función principal

la de comunicar para lo que es necesario que tome por su cuenta el significado de las significaciones.

La literatura es el medio de expresión que el hombre, autor, crea y a través de ella muestra el sentido de la realidad y constituye por esto, como la expresión de las ideas y la ilustración que el hombre formula ante el ser.

La materia prima de la literatura son las palabras y éstas - cumplen con su función cuando denominan un objeto, cuando revelan, en una forma más o menos confusa, su sentido. Las palabras presentan una ambigüedad que es la que las caracteriza y, además, es el motor de toda la literatura. Esta ambigüedad se manifiesta en el hecho siguiente: "por un lado no son más que palabras, literatura y, por otro lado, ellas designan algo y, a su modo, actúan sobre ello: las palabras modifican".

El carácter ambiguo de las palabras, mencionado frecuentemente por Sartre, muestra claramente los límites y las posibilidades, no sólo de la palabra, sino también de la literatura considerada como un medio para modificar creativamente la realidad y no solamente como instrumento de contemplación estético de esa realidad.

En la evolución de la idea de literatura de Sartre, podemos distinguir claramente dos momentos, y en cada uno, una actitud diferente frente al fenómeno literario. En el primer momento, el literato parisino considera a la literatura como un fin en sí misma; en el segundo, descubre que literatura y la filosofía se unifican para comprender la naturaleza del hombre y reconoce que "la literatura es un medio para actuar" (2).

La concepción de la literatura como un medio para actuar, es el común denominador que encontraremos en la obra que aquí analizamos y será la tónica que Sartre pondra de relieve, a partir de 1947 en su obra ¿Qué es la Literatura? . Esto ocurre hasta 1970, año en el que, a raíz de una larga entrevista publicada con el título de El Autor y su Lenguaje , señala que las obras literarias son el producto de la dinámica creadora, tanto del lector como del autor y que a través de ellas, se da la captación del sentido mismo de la existencia humana, a partir de una situación concreta.

Después de la experiencia de la segunda guerra mundial, Sartre va a sugerir una doble metamorfosis que básicamente se orienta hacia dos campos, que son: el de la política y el de la literatura. En ambos horizontes Sartre termina con una concepción y finca las bases para una nueva. Mientras en el horizonte de lo político nace a la política, en el horizonte de la literatura Sartre hace un recuento de su pasado literario y descubre que la praxis literaria realizada hasta ese momento, debe seguir un nuevo derrotero, un nuevo ser del que nunca debió haber desistido, porque ese ser pone de manifiesto la naturaleza misma de la literatura, que es su vocación social.

Este será el espíritu que alimente la obra literaria de Sartre y no solamente la de él, sino también la de muchos otros intelectuales franceses que, comprometidos con su tiempo, han recobrado la conciencia de que la literatura tiene una función y por ello afirman en la presentación de una revista (T. M.): "al menos para nosotros, la literatura ha vuelto a ser lo que nunca debió dejar de ser: una función social" (3).

A la luz de este reconocimiento Sartre se dispone a definir la literatura a partir de tres cuestionamientos: 1°. ¿Qué es escribir? 2°. ¿Por qué se escribe? 3°. ¿Para quién se escribe? De la respuesta que se da a cada una de estas cuestiones, se desprenderá la concepción y la función definitiva de la literatura sartreana.

1°. ¿Qué es Escribir?. Para el primer Director de la revista T. M. el escritor no es otra cosa más que un hablador que señala, interpela y demuestra la realidad. El escritor, al hablar, es un testigo que descubre ante sí y ante los demás la realidad, para cambiarla, ya que, al hablar, el escritor está actuando y con cada palabra se introduce más en el mundo a partir de su elección de escritor.

El escritor sabe que al hablar revela la realidad y al revelarla, la cambia; pero también sabe que el cambio de la realidad no es posible, sin que el escritor se lo proponga, es decir, sin que el escritor opte por un cierto modo de acción a través del cual pueda revelar al mundo y a los hombres, el mundo y los hombres al desnudo, para que de esta manera asuman su responsabilidad.

La actividad del escritor debe desarrollarse de tal manera que nadie pueda ignorar el mundo y, por ende, ante él nadie pueda declararse inocente, ya que cada frase que se escribe, debe remitir al universo entero.

Puesto que la acción de escribir implica una elección y, por ende, un compromiso, este compromiso con las exigencias nuevas de lo social o lo metafísico, imponen siempre al escrito la búsqueda y el encuentro de un nuevo lenguaje, así como de nuevas técnicas para expresarlo.

El escribir es una empresa que tiene la razón de su existencia en su obra, porque "el escritor debe comprometerse por completo con sus obras y no proceder con una pasividad abyecta, exponiendo sus vicios y sus debilidades, sino con una voluntad decidida y con una elección, como esa empresa total de vivir que como cada uno" (:).

2°. ¿Por qué se Escribe? La literatura que crea el escritor es producto del juego dialéctico entre el lector y el escritor. Entre ambos el término medio es la libertad, ya que la obra de arte, toméase por donde se tome, es un acto de confianza en la libertad de los hombres (5). Por esto el escrito y el lector, solo pueden tener un tema, que es el de la libertad.

El escritor se lanza a su tarea después de haber apelado a la libertad de sus lectores, para poder otorgar de este modo, la totalidad del ser del hombre, a partir de sus escritos. En ellos pone de manifiesto que el escribir es revelar el mundo y proponerlo como una tarea a la generosidad del lector (5).

En cada libro, como en cada obra de arte, podemos encontrar una recuperación de la totalidad del ser y, al escribir, el autor pide al lector que haga posible el paso a la existencia objetiva de la revelación que él ha esprendido a través del lenguaje.

Sin la libertad, sería imposible la existencia del libro, ya que "el libro no sirve a si libertad, la requiere" (7). Por eso mismo, el único fin que se propone el libro es la libertad de los lectores.

La lectura es una inducción cuyo fundamento último descansa en la voluntad del autor, que es el que establece junto con el lector un pacto de generosidad en el que pide de su interlocutor la entrega .

total, a partir de la cual ambos descubren su libertad en la manifestación de la libertad del otro. En el encuentro que se da entre el lector y el autor, por el hecho de escribir, ha aceptado el reto que le propone la batalla, que consiste en "defender la libertad concreta y cotidiana" (3).

Todo arte tiene como finalidad el llevar al lector a comprometerse y también a que, entre ambos (autor - lector) "asuman la responsabilidad del universo" (4).

Esta responsabilidad compartida en la que nos compromete la dialéctica del autor-lector, nos exige cuestionarnos acerca del ¿ Para Quién se Escribe ?, es decir, el sujeto al que va dirigida la obra literaria.

3°. ¿Para Quién se Escribe? Una de las respuestas más simples a esta pregunta podría ser que se escribe para todos los hombres. En ella básicamente se desconoce que, tanto la lectura como la escritura, son dos caras de una misma moneda, cuyo punto de incidencia es un libro que propone una liberación concreta, a partir de una enajenación particular.

El autor es un mediador cuya comprensión fundamental radica en la mediación misma. Su actividad principal es la de mirar y contemplar a la sociedad, al entorno, para poder presentarle su imagen e inquietar su conciencia, a partir de nombrar su realidad, ya que "nombrar es mostrar y mostrar es cambiar" (10).

El escritor escribe para hombres libres, pero la libertad no se da sino en situación y, por ello, resulta indispensable concretar hacia quién va dirigida la literatura. Querer responder a esta pregun

ta, haciendo punto y aparte de la ideología es imposible, ya que la literatura misma es ideología. El escritor debe escribir para su tiempo, para su situación particular y concreta, como una respuesta a sus proyectos humanos que encierran premisas y dejan atrás esas situaciones, ya que es capaz de explicarlas y fundamentarlas.

### Experiencia Literaria de Sartre.

Sartre el filósofo, el militante político y el hombre de letras, surge a la existencia en medio de una experiencia literaria que se inicia desde su niñez y a la que describirá más tarde en los siguientes términos: "El inicio de mi vida fue en medio de libros y seguramente así acabará" (11). La dinámica que anima esta experiencia literaria de Sartre es doble: al principio fue la de una ávida lectura, que no conoció límites; y la segunda fue la de escribir, actividad en la que Sartre deja ver claramente el dominio que aspira a tener el espíritu a través de la palabra escrita.

Leer y escribir son las dos actividades que el pensador francés realiza durante más de setenta años. Esta actividad consumirá la mayor parte de su vida y constituirá el centro de gravitación de su existencia, como él mismo lo señala: "En 1905 lo tenía todo, a esos yo; escribía por imitación, por ceremonia, para ser persona mayor" (12). Cuarenta y nueve años después, Sartre será nominado para el Premio Nobel de la Literatura, pero no lo aceptará por motivos políticos.

Si analizamos en conjunto la obra literaria de Sartre, podremos establecer junto con Federico Riu (13) tres etapas en ella, que podrían ser: la primera, hacia 1930, época en la que Sartre consolida

su formación intelectual; la segunda en 1947, año en que publica ¿Qué es la Literatura?, obra en la que analiza detenidamente la década anterior; y la tercera, en 1964, año en que publica Las Palabras. Estos tres momentos parecen ser los más significativos para comprender la estructura de la reflexión literaria de Sartre, tanto en el campo de lo teórico (investigación de lo que es la creación literaria), como en el campo práctico (examen de la creación literaria).

Los temas dominantes en la literatura Sartreana son: la náusea, la soledad, la facticidad, la conciencia, la libertad, la muerte y el compromiso. La importancia de estos temas radica, fundamentalmente, en el hecho de que los mismos nos entregan según la concepción que Sartre tiene del hombre (11).

La literatura Sartreana abarca buen número de géneros literarios, que muestran el proceso de superación de la vivencia existencial del autor. El principio de la actividad literaria de Sartre se inicia en 1936 con la publicación de una serie de cuentos reunidos bajo el título de El Muro: "La Cámara", "Boutrato", "Intimidad" y "La Infancia de un Jefe". Con ellos, Sartre obtiene un éxito inusitado y, sin embargo, abandona este género para teorizar sobre la novela.

El fruto de la incursión de Sartre en este género fue la publicación de dos novelas en las que armoniza plenamente la filosofía con la literatura. Ellas son, en 1938 La Náusea y la trilogía denominada Los Caminos de la Libertad, T. I, "La Edad de la Razón" (1943), T. II, "El Aplazamiento" (1945), T. III, "La Muerte en el Alma" (1949) T. IV.

La experiencia de la guerra y de la prisión obligaron a Sartre

tre a buscar un género literario que expresara adecuadamente estas experiencias en las que se encarnaba la vivencia de la libertad. Esta búsqueda dará la pauta al pensador francés para que abandone la novela e inicie su trayectoria en el terreno del teatro.

La larga trayectoria de Sartre por el teatro, se inicia en 1944, con la puesta en escena de Las Monjas, A Puerta Cerrada y Muertos sin Sepultura (1945); continúa después con: Las Manos Sucias (1947-1948), El Diablo y el Buen Dios (Kean, Nekrasov y la P. Respetuov) para terminar con la representación de Los Secuestrados de Altona (1959) y Las Troyanas (1965).

La experiencia literaria de Sartre va seguida de una reflexión crítica sistemática acerca de la obra literaria. La misma se puede integrar bajo el rubro de Crítica Literaria, con los trabajos más sobresalientes de esta época, misma que se inicia en 1947 con un estudio sobre Baudelaire, San Genet y Flaubert. Llega a su expresión más acabada en su obra Las Palabras, ya que en ella Sartre hace la aplicación más rigurosa de toda su capacidad crítica. Simultáneamente a la crítica literaria, Sartre incursiona también en el periodismo, a través del cual emprenderá día a día un serio esfuerzo por encontrar la verdad de todos los días, que no es otra más que el significado de la cotidianidad.

Con su actividad periodística Sartre entrega día a día una reflexión que a fuerza de ser una creación continua revela el sentido de la acción del hombre sobre el mundo. Esta importante tarea ha sido denominada por el Profesor Juan Garzón la "Diariosofía" (15).

Esta es, a grandes rasgos, la experiencia literaria de Sar -

tre, que a continuación analizaremos y que, sin lugar a duda, es una de las aportaciones más ricas del pensador francés, tanto a la literatura como a la filosofía, ya que hoy no es posible creer en una filosofía a secas, sin una literatura adecuada que la pueda expresar, así como tampoco es digna de crédito una literatura que se quede en la periferia de su contenido. Tanto la filosofía como la literatura deben ser, hoy más que nunca, conciencia del ser, de la realidad, en la unidad creadora de su síntesis.

#### El Cuento.

En 1937 La Nouvelle Revue Française publicó el primer cuento escrito por Sartre, "El Muro". Dos años después, en 1939, aparece una nueva edición de El Muro (Le Mur) seguido de otros cuatro cuentos más: La Cámara, Retrato, Intimidad y La Infancia de un Jefe. El éxito obtenido por Sartre en este género literario fue reconocido por la crítica francesa en el año de 1950, fecha en la que El Muro fue incluido en la lista de las doce mejores obras del medio siglo.

En El Muro, Sartre inicia la presentación de las diversas imágenes que capta del hombre y de la compleja situación humana. La obra, aunque no puede concebirse desde un principio como una totalidad unitaria, contiene en sí misma una unidad de estructura, que pone de manifiesto la manera en la que el hombre, representado en cada uno de los cuentos por el personaje principal, se encuentra con el mundo, en situación, entre sus muros y encarcelado. Para Ibieta, la cárcel es real; Para Eva, la prisión de la recámara significa la cárcel de sus fascinaciones por la locura de su marido; para Hilbert, la cárcel está repre-

sentada por su madre, quien no le permite comunicarse con los otros hombres; para Luid, la cárcel es su cuerpo; y para Luciano, la prisión está construida con los valores de su clase social (16).

La superioridad de los cuentos de Sartre sobre sus novelas radica, substancialmente, en el hecho de que en estos el filósofo francés hace un esfuerzo superior para trasladarse de una esfera de la realidad a otra.

Independientemente del trasfondo filosófico que podemos descubrir en cada uno de los cuentos de Sartre, también se muestra el intento del pensador francés de refutar la idea Heideggeriana, de que el hombre puede vivir orientado hacia la propia muerte y de este modo humanizarla (17). Así como también la imposibilidad de que la mente serena pueda penetrar en el mundo de la locura, los confines del antihumanismo, el estudio de la mala fe y el esfuerzo que el hombre hace para escapar al sentimiento de gratuidad a través del mundo de los derechos.

La influencia que 'El Muro' llegó a tener en el pueblo francés y que pasó de éste a toda la cultura universal, se pone de manifiesto a través de diferentes indicadores, que pueden ser considerados desde el número de ejemplares vendidos en París por la Editorial Gallimard y las múltiples traducciones que se han hecho de él, hasta el hecho referido por Sartre en Le Monde del dieciocho de enero de 1969: El Profesor Canu fue sancionado por haber sugerido a sus alumnos la lectura de los cuentos de Sartre. Se le trasladó a otro Liceo (18).

Lo verdaderamente significativo del hecho radica en que los alumnos decidieron declararse en huelga aun a pesar de la intervención de algunos padres de familia.

El mismo Sartre señala que este hecho fue solamente un pretexto que tuvo como consecuencia la puesta en el Index de esta obra, así como también advierte que "sin pretender que todos los alumnos hayan comprendido las cinco obras de El Muro, lo seguro es que su preocupación mayor haya sido encontrar el lazo que las une, desentrañar la significación del conjunto y descubrir allí el provecho intelectual o moral que pudieran sacar" (19).

Después de 1939, Sartre se abstuvo de incursionar más por este género literario del cuento, en el que cosechó tantos éxitos. Ante este hecho resulta obligada la pregunta ¿Por qué Sartre no escribió más cuentos? ¿Por qué renunció con ellos, además, de las funciones propias de este género, a ir ilustrando lo que más tarde sería analizado fenomenológicamente en El Ser y la Nada? La respuesta a esta cuestión, como se puede desprender de la teoría literaria Sartreana, no es única, sino múltiple. Antes que nada, es necesario señalar que la literatura de Sartre es una literatura de situación, es decir, aspira a dar una respuesta al aquí y al ahora; y si ese aquí y ese ahora cambia, la literatura también debe cambiar al mismo ritmo.

Para comprender el por qué Sartre deja el cuento y penetra en el horizonte de la novela, es necesario tener presentes algunos hechos importantes, que marcaron la pauta para el cambio de perspectiva. Desde el mismo, conviene captar, mostrar y transformar la realidad. En 1939 fue <sup>encomendado</sup> enroscado en el ejército y tomado prisionero por los alemanes en 1940; he aquí dos razones poderosas que explican el cambio de horizonte y el paso del universo del cuento al universo de la novela.

### La Novela.

Con toda seguridad que una de las obras con las que Sartre llegó a ser más conocido en el universo de la literatura mundial, fue su novela La Náusea; junto con Los Caminos de la Libertad forma parte de los trabajos del escritor francés en este género literario.

Para Jean Paul Sartre, una novela es un espejo desde el cual podemos ver la imagen de la realidad que nos circunda e incluso, desde ella, apreciar nuestra propia realidad. De esta concepción de la novela surge aquella expresión con la que Sartre trata de orientar al lector al leer una novela: "Leer una Novela es lanzarse a través del espejo" (20).

La esencia de la novela Sartreana radica, fundamentalmente, en mostrar al hombre, lo que el hombre hace, lo que elige y lo que es después de esta elección. El lector de la novela tendrá que aprender a mirarse a través de estas obras, es decir, a través de estos espejos, que a fuerza de mostrarle lo que es, lo inducen a modificarse.

La preocupación de Sartre en la novela no es la de formular un sistema de abstracciones tangenciales a la vida cotidiana del hombre, sino antes bien, en su calidad de fenomenólogo de la existencia, su objetivo consiste en "apresar en su totalidad y por ende, en lugar de utilizar su novela para ilustrar las tesis filosóficas, dedujo sus ideas de una comprensión de la realidad que extrajo del hecho de escribir sus novelas" (21).

En el pensamiento de Sartre no existe propiamente una división tajante entre el novelista y el filósofo, ya que para él una novela perfecta puede ser, desde cierta perspectiva, una magnífica repre-

mentante de la filosofía existencial.

La novela se desarrollaba en un tiempo presente, así como sucede con la vida. Con el tiempo, las novelas llegan a parecer objetos y se olvida que tienen un autor que se deja ver en el libro y que nos muestra el resorte de toda novela y de todo arte, que es la deslealtad, ya que, según Sartre: "todo arte es desleal" (22).

La novela, considerada como un espejo que entrega su imagen al hombre, no nos da las cosas, sino sus signos, ya que las palabras hacen nacer imágenes cuando soñamos con ellas; pero cuando leo, es decir, cuando miro por el espejo que es la novela, "no sueño, sino descifro" (23).

El lector, al leer la novela, pone en movimiento todas esas unidades existenciales que están contenidas en cada novela. Mientras que el autor capta ese movimiento, lo guía, lo desvía y hace de él el tema de sus personajes.

El novelista, para poder presentar a sus personajes, se desliza subrepticamente hasta la conciencia de cada uno de ellos y, desde ahí, descubre la realidad, tal como se le presenta. Por esta razón, para que los personajes de una novela vivan es necesario hacerlos que sean libres, ya que no se trata ni de definir, ni mucho menos de explicar, sino de presentar pasiones y actos imprevisibles, a través de la novela.

Aunque la libertad constituye el ser verdadero de la novela, los seres novelescos tienen sus leyes, la más importante de las cuales es esta: "El novelista puede ser testigo o cómplice, pero nunca las dos cosas a la vez. Tiene que estar fuera o dentro" (24). Esta regla será

la que justifique la desconfianza de Sartre acerca de que Nizan haya querido escribir una novela, ya que, según Sartre "un comunista no tiene derecho a hacerse cómplice de sus personajes" (25).

El novelista es para sus personajes "lo mismo que Dios para los hombres, ya que ambos dominan simultáneamente el interior y el exterior de sus criaturas; y desde ahí crean la novela, que no es otra cosa que una acción relatada desde diferentes puntos de vista" (26), un testimonio de los personajes que lo viven, tanto de ellos como de los acontecimientos en donde se despliega su libertad. Por eso los autores cristianos son los más idóneos para escribir novelas, pues consideran al hombre de la religión como un ser libre.

A pesar de lo anterior, la introducción del punto de vista de Dios en la novela constituye un doble error técnico: "En primer lugar porque supone un relator subtraído a la acción y puramente contemplativo, lo que no está de acuerdo con las leyes de la estética formuladas por Valéry, según las cuales, cualquier elemento de la obra de arte debe mantener una pluralidad de relaciones con los otros; y en segundo lugar, lo absoluto es intemporal. "Si lleváis el relato a lo absoluto, la cinta de la duración se rompe de un golpe; la novela se desvanece ante nuestros ojos" (27).

Paralelamente al surgimiento de la novela se da la aparición de la anti-novela, que conserva los contornos de la novela y en cuyo trasfondo se nos muestran personajes ficticios que nos narran sus historias y hacen desaparecer la novela a partir del siguiente proceso: "Se intenta negar la novela mediante ella misma; destruirla ante nuestros ojos, al mismo tiempo que el autor parece edificarla, escribir la

novela de una novela que no se realiza, que no puede realizarse" (28).

En 1938 se publicó en la ciudad de París la primera novela que dará fama mundial a Sartre y, además, servirá de antecedente fenomenológico para su reflexión ontológica en *El Ser y la Nada*. Esta novela fue La Náusea (*La Nausée*).

La importancia de esta primera novela de Sartre estriba en el hecho de que fue su punto de partida para la reflexión filosófica, que tiene su origen en una experiencia significativamente personal; pero que no solamente se queda ahí, en la subjetividad, sino que trasciende hasta los niveles ontológicos en los que en cada hombre están todos los hombres.

El personaje principal de La Náusea (Antoine Roquentin) es susceptible de interpretarse, fundamentalmente, desde dos perspectivas: una ve en él la expresión directa de las obsesiones del hombre Sartre; y la otra lo contempla como la configuración crítica y filosófica de lo que puede devenir una vida humana cuando se desvincula de su situación (29).

Es plausible considerar que ambas perspectivas, más que contradecirse se complementan, ya que la filosofía de Sartre pretende llegar a la Ontología del Ser-para-sí, a partir del análisis fenomenológico del para-sí. Por otra parte, no está por demás recordar las palabras del propio Sartre al referirse a Roquentin: A los treinta años logró el estupendo hecho de escribir *La Náusea*, se me puede creer que muy sinceramente la existencia injustificada, salobre de mis congéneres y de poner la mía fuera de casa. Yo era Roquentin, mostraba en él, sin complacencia, la trama de mi vida" (30).

La tesis central de la novela puede ser considerada como la del abandono del hombre en medio del mundo, un mundo que, al igual que la novela, muestra al hombre una serie de signos que si son realista-mente interpretados, le muestran su estar de más, lo absurdo de su existencia que se manifiesta en un síntoma único: La Náusea.

Lo más importante en el análisis de la primera novela de Sartre es el hecho mismo de que el autor, al final de la obra, señala una única escapatoria, una última oportunidad, una puerta abierta para superar la situación humana. Esta oportunidad nos la brinda el arte: "La negra canta, entonces ¿es posible justificar la propia existencia? (31).

Después de La Náusea Sartre orienta toda su creatividad filosófica y literaria en el mismo género literario, en donde inicia una nueva empresa que tendrá como objetivo fundamental mostrar experiencias que sean botones de muestra de la experiencia de la libertad. En 1943 publica en París los dos primeros tomos de una obra denominada Los Caminos de la Libertad y que, en su proyecto original debería de constar de cuatro tomos. El tercer tomo de Los Caminos de la Libertad fue publicado en 1949 y el cuarto mucho tiempo después.

Los Caminos de la Libertad no son un elemento aparte de la producción literario-filosófica de Sartre, ya que representan de alguna manera, la continuación de La Náusea, así como también la exposición de la esencia temática del pensamiento sartreano que no es otra que la libertad.

Como el mismo título de la novela lo indica, la libertad tiene no solamente un camino, sino diversos caminos, que a fuerza de recorrerlos, van haciendo al hombre en medio de los demás hombres, y a

toda la humanidad en medio del mundo.

En el primer tomo de LOS CAMINOS DE LA LIBERTAD titulado "La Edad de la Razón", Sartre inicia la trama de la obra, cuando Mathieu De Laurue descubre que su amante Marcela Duffet está embarazada. El no quiere casarse con ella porque, además de que ya no la quiere, al casarse sacrificaría su libertad.

La solución que surge consiste en conseguir el dinero suficiente para que Marcela aborte y Mathieu se lanza a esa empresa. En cada uno de los intentos por conseguir el dinero, Mathieu se va entrevigando con los personajes de la novela que representan una individualidad particular; cada cual ve su mundo desde su propia perspectiva y, desde ella, crea su camino hacia la libertad.

Simultáneamente al interés que despierta esta primera parte de la novela, Sartre nos vuelve a presentar un buen número de ideas filosóficas que ya antes había tratado. Tal es el caso de aquella tesis en la que sostiene que: "cada individuo se mueve en un mundo afectivo que es peculiar a él solo" (32).

En "La Edad de la Razón", tanto la trama de toda la obra, como la técnica de la narración, se integran armoniosamente para hacer posible la "ilustración de la falta de comprensión que caracteriza a las relaciones humanas" (33). Tal es el caso de Mathieu y Marcela, Boris y Lola, Gómez y Sara. Al final de la primera parte de la novela, después de que Mathieu ha tocado las puertas en todas partes, sin obtener ayuda en ninguna, aparece Daniel que, como buen arcángel, decide casarse con Marcela, a pesar de ser un pederasta que se reconoce como tal.

- Mateo, yo soy un pederasta - dijo - ¿Eh? dijo Mateo.

- Daniel sonrió: tranquilízate - dijo a manera de consuelo -; los pederastas han sido siempre buenos maridos, es cosa sabida (34).

Resuelto el problema, Marcela da a luz a su hijo y Mateo seguirá conservando su independencia, cuyo premio es la soledad. En medio de ella reconoció que nada le había privado de su libertad, pero que su vida la había recibido para nada. Y a pesar de todo, se decía: "Es cierto, es cierto, después de todo, tengo la edad de la razón" (35)

En el segundo tomo de Los Caminos de la Libertad, a su vez titulado "El Aplazamiento", Sartre se propone como objetivo el recrear a través de la novela, el efecto de totalidad histórica que sirve de marco de referencia para comprender la estrecha relación que existe entre libertad y situación.

En "El Aplazamiento" podemos ver como Sartre desplaza a un segundo plano los motivos personales y pone de relieve los acontecimientos mundiales, en medio de los que sus personajes viven su existencia. El secreto para lograr este desplazamiento de lo personal a lo histórico está en la adecuada combinación de la técnica literaria, de la conciencia corriente del ojo fotográfico, con la simultaneidad del resto de sus narraciones, gracias a las cuales, Sartre logra mostrar cómo un mismo acontecimiento histórico se refleja en una forma diferente en la mente de cada uno de los personajes que lo están percibiendo en el mismo momento.

Un hecho importante para comprender el por qué Sartre utiliza esta técnica literaria, así como también para clarificar el argumento que nos quiere entregar a través de ella, está en el trasfondo his-

tórico sobre el cual se construye la novela y que no es otro sino el de la crisis mundial de 1938 con todas sus consecuencias.

El trasfondo filosófico de "El Aplazamiento" sirve perfectamente para ilustrar la tesis con la que Sartre afirma que no es posible llevar una vida personal sin verse afectado por los acontecimientos mundiales, ya que la política afecta directamente las acciones de los hombres individuales y les revela que hay un destino común.

En esta segunda parte de Los Caminos de la Libertad, Sartre, a través de la novela logra darnos una visión de la totalidad histórica en la que se desenvuelven los personajes de "La Edad de la Razón." La variable que maneja el autor es la de mostrar la existencia de Mateo, Marcela, Danie, Odette, Boris y Lola en medio de la guerra. Una guerra que es producto de la voluntad del hombre y en la que están comprometidos todos los hombres. Es la situación de guerra la que descubre a cada uno de los personajes de la novela, que el hombre no está sólo, que hay un destino común, que, querámoslo o no, tenemos que compartir y a pesar de todo eso debemos seguir luchando por seguir siendo libres. Mateo continuó su paseo alrededor del patio "Yo seguiré siendo libre", pensó. (36).

En 1950 Sartre publicó la tercera parte de la novela, "La Muerte en el Alma." En este tomo Sartre refleja varios cambios en su pensamiento filosófico; estos cambios fueron el producto de una serie de vivencias experimentadas por el filósofo de París.

En "La Muerte en el Alma" podemos apreciar el cambio de enfoque del autor, quien renuncia al análisis de conjunto y concentra su mirada analítica sobre el universo individual desde el que contempla

la realidad.

El argumento de esta tercera parte de la novela se desarrolla en dos partes: En la primera, Sartre nos presenta a los personajes de la novela, organizando cada uno una manera propia que le permita vivir después de la vivencia común de la guerra:

- Mateo los miraba con estupor a todos; todos procuraban salir de las filas.

Schwaritz cambiaba de piel

Wippert se aferraba al sueño

Pinette recurría a la cólera

Pierre se refugiaba en la inocencia

Lulerón, escondido, comía y tapaba todos sus agujeros con comida

Longin abandonó el mundo, sus pompas y su vanidad

Cada uno, a toda prisa, se había organizado una actitud que le permitiera vivir. (37).

En la segunda parte, se ponen de manifiesto algunas formas de enfrentarse a la postguerra. Una de ellas fue la expresada por un cura, quien decía: "Todos son mis hermanos, muy queridos hermanos, mis hermanos de armas y mis hermanos en Dios. Me dirijo a todos vosotros, católicos, protestantes, ateos, porque la palabra de Dios es para todos. El mensaje que os traemito en este día de duelo, que es también el del Señor, consiste en dos sencillas palabras: ¡no desesperéis! porque la desesperanza no solamente es un pecado contra la bondad divina; los mismos descreídos están de acuerdo conmigo en que es un atentado del hombre para consigo mismo y, si cabe decirlo, un suicidio moral" (38).

Otra forma de enfrentar la postguerra era la expresada por

Brunet, quien después de cavilar acerca de las posibilidades de que el partido los abandonara, recupera el sentido de la vida al descubrir el miedo en los rostros de los campesinos. Esto le hace decir: "Pues bien, tened en cuenta esto, un hombre del partido no desprecia a nadie. Procura, ante todo, comprender. Esos muchachos tienen la muerte en el alma y no sabían ya a qué santo encomendarse; serán del primero que les otorgue su confianza" (39).

Las palabras finales con las que termina la tercera parte de Los Caminos de la Libertad, sin duda reflejan fielmente el punto de llegada hasta donde conducen ellos.

En noviembre y diciembre de 1947 fueron publicados en la revista Tiempos Modernos, con el título de Extraña Amistad los materiales que formarían el cuarto tomo de la novela. En ellos se muestran las posibles opciones que comprometerían a Mateo como a Brunet, ya que, como afirma Philip Thody: "La intención original de Sartre era probablemente, hacer que su novela terminara con Mateo comprometándose libremente en un partido de izquierda realmente democrático y con Brunet abriéndose camino a través de la desesperación para unirsele" (40).

Los acontecimientos de 1949 hacían perder cualquier esperanza de acercamiento hacia la izquierda, ya que había sido anulada por el stalinismo. Por esta razón y bajo estas circunstancias, Sartre no concluirá su novela, así como tampoco nunca escribirá el tratado de ética prometido al final de El Ser y la Nada. La pregunta clave ante esta situación es doble: en primer lugar, induce a preguntar por qué Sartre no terminó el cuarto tomo de la novela? y en segundo lugar, ¿por qué Sartre abandona la novela?

Una de las razones por las que Sartre no ha concluido su novela es de orden político. Si analizamos con atención el papel de Brunet que desarrolla a lo largo de los cuatro tomos de la obra, podemos apreciar que se trata de un dilema político: el dilema de Brunet, como el comunista traicionado por su partido (41).

La novela inconclusa de Sartre pone de manifiesto un triple fracaso: el primero de ellos consiste en la imposibilidad de contemplar al partido comunista como una opción; en segundo lugar, el fracaso de su propio partido político (R.D.R.) y, en tercer lugar, su fracaso en la empresa novelística (42).

A pesar de la evolución del planteamiento técnico y filosófico que va de La Náusea a Los Caminos de la Libertad, o lo que es lo mismo, de la interrogación de Roquentin, que sólo alcanza los objetos que le da su conciencia, a la interrogación del fundamento de la conciencia, es común sostener que la empresa novelística de Sartre concluye, ya que el propio autor ha renegado de la forma novelística de La Náusea, así como ha renunciado también a publicar la última parte de Los Caminos de la Libertad: "Esta renuncia nos parece la confesión de su fracaso" (43).

El fracaso de Sartre en la novela, si es que se puede hablar de ello, se debe, como se ha señalado anteriormente, a motivos políticos, aunque no por ello debemos dejar de considerar también que "una de las razones de su fracaso como novelista deberá buscarse en su exclusiva atención por la teoría" (44). Habrá también que considerar las limitaciones de Sartre como escritor y como pensador, las que resultan quizá, más evidentes en su novela.(45).

El 26 de enero de 1970 Le Nouvel Observateur publicó una entrevista hecha a Sartre que fue titulada "Sartre por Sartre". Allí se le preguntó al filósofo por qué había abandonado la novela desde hacía un año, para escribir biografías y obras de teatro. La respuesta del autor de La Náusea pudo resumirse en esta observación: "Un escritor es un hombre que ha elegido lo imaginario; le hace falta cierta dosis de ficción" (46).

### El Teatro

La actividad literaria de Sartre en el género dramático abarca más de dos décadas; el fruto de su incansable trabajo se tradujo en diez obras que constituyen al mismo tiempo que una muestra de su fecunda creatividad, un substancioso elemento de apoyo que ilumina, ilumina y complementa su reflexión filosófica.

Hacia 1943 Sartre se ve impulsado a recorrer los horizontes del Teatro, llevado por la necesidad de proyectar y objetivar las ideas que ya antes había expresado en forma intensa y apasionada. En este género literario, el autor francés descubre una herramienta técnicamente más perfecta para hacer llegar a los espectadores su mensaje. Después de haber cultivado el cuento y la novela, Sartre decide hacer teatro, ya que la situación y el género literario se reclaman mutuamente. El mismo autor lo advierte con claridad: el teatro es, esencialmente, un mito a través del cual "el autor dramático presenta a los hombres <sup>al público</sup> eleidos de su existencia cotidiana; les muestra su propia vida para que ellos la observen desde el exterior" (47).

Las obras de teatro de Sartre están animadas por este objeti

vo, el de presentar a los demás hombres su propia existencia para que en ella descubran las experiencias y los principios metafísicos de la existencia (48).

Sartre quiere alimentar su filosofía, así como también anclar en ella su pensamiento. El teatro, cuya misión es mostrar al hombre, resulta un adecuado vehículo para esta empresa. Para aguilatar el valor del teatro en la obra de Sartre, es necesario tener presente que, aun cuando cada uno de los elementos que se ponen en juego en la escena ocupa un plano específico, el teatro Sartreano va más allá de estos planos y nos entrega una reflexión que sobrepasa el plano psicológico, social e histórico y que culminará con la expresión de los principios ontológicos del ser humano. Tales son: el absurdo, la libertad y el compromiso.

Siendo el teatro por esencia un acto creador, Sartre utiliza este aspecto de la naturaleza del teatro para mostrarnos todo el proceso de elección que vivimos a diario los hombres en determinadas situaciones. También le sirve para ilustrar el hecho de que, a partir de la libertad, el hombre se va haciendo a sí mismo a través de sus propios actos. Todas las obras de teatro de Sartre contienen un mensaje, a partir del cual el autor quiere llegar a un planteamiento ético.

En el mensaje de la obra dramática de Sartre pueden distinguirse claramente, por lo menos, dos aspectos: por una parte, las características universales de su ética y, por la otra, las características particulares, o la evolución de su pensamiento moral (49).

Las características universales de la ética sartreana expuestas en su obra dramática pueden sintetizarse en los siguientes cuatro

puntos:

1°. La moralidad es producto de una intencionalidad libre, de una decisión individual.

2°. No hay acto moral que no pase por la negación de lo dado

3°. No existe una ética natural (la moral es un asunto individual)

4°. El acto moral, expresión por excelencia de la libertad, tiene que defender la libertad de todos los hombres, sin perder las características individuales que fundamentan su autenticidad. (50).

La ética de Sartre como humanista, es decir, aquella que profesa en sus primeros periodos de reflexión, abarca desde La Transcendencia del Yo hasta la publicación de El Ser y la Nada. Pero también la primera década de producción literaria se puede resumir en la siguiente proposición: el bien y el mal es asunto personal.

En el segundo momento de la evolución intelectual y literaria de Sartre, sus tesis éticas pueden ser integradas en cuatro puntos que son:

1°. La moralidad no será la expresión pura de la libertad y no podrá ser auténtica, mientras que el hombre sea el hombre de la necesidad.

2°. La escasez es la causa principal de la violencia y de la explotación del hombre por el hombre.

3°. La libertad no es absoluta. La libertad, antes de ser conciencia, es cuerpo humano.

4°. En la actualidad histórica, la autenticidad moral se liga a compromiso político.

Estos cuatro postulados que el Dr. Jorge Martínez Contreras ha ubicado en lo que denomina El Sartre Antropólogo, nosotros preferimos denominarlos: el Mensaje Moral de la Obra teatral de Sartre. Dicho mensaje va también a desdoblarse en forma general o a desembocar, si se prefiere, en un compromiso político, mismo que estudiaremos en la última parte de este estudio.

Entre otras clasificaciones posibles, la obra dramática de Sartre puede ser clasificada en dos partes: en la primera, encontramos las obras del Sartre humanista. Destacan entre ellas: Las Moscas, A Puerta Cerrada y Muertos sin Sepultura. Vienen después las de transición: Las Manos Sucias y El Diablo y Dios. Finalmente, las obras dramáticas del Sartre Antropólogo, que son: Yean, Nekrasov, Los Secuestrados de Altona y Las Troyanas.

Dada la importancia que revisten en sí mismas cada una de estas obras, tanto en su contenido filosófico como en su forma literaria, analizaré, en la medida de mis posibilidades cada una de ellas, siguiendo el orden cronológico en que fueron escritas y representadas. Al finalizar, trataré de integrar una visión de conjunto en la que se establezca el común denominador filosófico y literario de la producción teatral de Sartre.

#### Las Moscas.

La primera obra de teatro escrita por Sartre se remonta, como él mismo nos lo dice, a su niñez; pero no es, sino hasta 1943 cuando escribe su primera obra de teatro (pública) que lleva por título Las Moscas.

Las Moscas fue estrenada en 1943 en el Theatre de la Cite de París, bajo la dirección de Charles Dullin. Está compuesta en tres actos en los cuales Sartre nos entrega una muestra del hombre que descubre su libertad y la encarna en el compromiso. Los personajes principales de la obra son: Júpiter (Dios), Orestes (hijo de Clitemnestra) Egisto (asesino del esposo de la reina y su actual marido) Electra (hermana de Orestes, Clitemnestra (reina madre, asesina del rey, amante de Egisto), el pedagogo, guardianes, sacerdotes, joven, viejos, Trinas, pueblo.

La primera escena se desarrolla en la plaza de Argos, en donde se encuentra una estatua de Júpiter, dios de las moscas y de la muerte. Los transeúntes aparecen con ojos blancos y rostros embadurnados de sangre. Ellos nos muestran la situación en la que se desenvuelve su existencia.

Orestes llega a este lugar y descubre este espectáculo, ante el cual se cuestiona por esa realidad tan impactante que le arranca una amarga queja. El pedagogo le hace ver que esa situación está muy por debajo de la suya y que es necesario autoanalizarse: Ahora mírate: joven, rico y bien parecido, advertido como un viejo, exento de todas las servidumbres y de todas las creencias; sin familia, sin patria, sin religión, sin oficio, libre para todos los compromisos y sabiendo que jamás hay que comprometerse; un hombre superior, en fin, capaz, además, de enseñar filosofía o arquitectura en una gran ciudad universitaria... y todavía te quejas (51).

Orestes, quien hasta ahora se había presentado con el nombre de Filebo, reconoce su situación y en medio de ella ve surgir la liber

tad y de ésta la necesidad apremiante del compromiso. Electra, quien se encuentra con él en la plaza, lo invita a entregarse al reino de la libertad, a través de una elección fundamental que ponga fin al deporte nacional que consistía en implorar perdón por las faltas que se cometiesen pero sin dejar descubrir las que se callan; tener miedo y terror para llegar a ser hombres.

En la segunda escena se descubre Filebo como Orestes y reconoce a Electra como su hermana. Este encuentro significa la alianza para la acción, una acción que Electra había meditado frecuentemente y que Orestes debía elegir, no sin antes sopesar la naturaleza de su acto:

- Electra: Si en efecto tú eres tú. Tú eres Orestes, no te reconocía porque no te esperaba así. Pero este gusto amargo en mi boca, este sabor de fiebre, lo he sentido mil veces en mi sueño y ahora lo reconozco. Así que has venido Orestes y tu decisión está tomada: y héme aquí, como en mis sueños, en el umbral de un acto irreparable y tengo miedo también como en mis sueños (52).

El encuentro de los hijos de Clitemnestra y la elección de un acto irreparable como la muerte del rey Egisto en sus propias manos, se da como un acto de plena conciencia, simbolizada por el lugar en el que se desarrollan los actos: "en una plataforma en la montaña". A la derecha, la caverna que está cerrada por una piedra negra.

En el tercer acto aparece el templo de Apolo y en medio de la escena una estatua que lo representa y con la que Orestes, después de haber encarnado su elección, dialoga sobre el valor de ella. En el día

logo, el dios se erige como un juez como un criterio de moralidad, como un límite a las acciones humanas. Mientras que, a través de toda la obra, Orestes ha descubierto su propio ser como autonomía, como libertad y por ende, fuera de la jurisdicción divina.

- Orestes: Yo no soy ni el amo ni el esclavo, Júpiter. Yo soy mi libertad. Apenas me creaste, dejé de pertenecer -  
certe. (53).

La libertad de Orestes hace posible que éste se atribuya a sí mismo su acto, salvando de esta manera los remordimientos que caracterizan a la ciudad de Argos, desde la muerte del verdadero rey, y a Electra desde la muerte de Egisto.

Reconocido el asesinato, en el caso de Electra y Orestes, no hay por qué buscar culpables.

Al mismo tiempo, el asesinato de Egisto le revela a Orestes su libertad; lo señala como culpable y lo erige en el nuevo rey de Argos. Un rey que, al presentarse ante su pueblo, muestra que la libertad es el verdadero rostro del hombre y luego sale llevando tras de sí a las Erinias, liberando de este modo a los habitantes de Argos.

El argumento de Las Moscas es, en esencia, el del problema de la libertad que Sartre encara desde la perspectiva de la individualidad y que desde ésta, se origina su perspectiva social.

El problema planteado por Sartre es analizado desde dos planos que se complementan: desde el plano psicológico, ya que para que se dé la conversión es necesario recorrer todo un proceso. Y desde el plano metafísico, en cuanto que la inseguridad, el miedo, los remordimientos son síntomas de algo más significativo y que está en juego en cada una

de nuestras acciones, nuestro propio ser, nuestra libertad ontológica.

Los personajes centrales de Las Moscas, Electra y Orestes, caracterizan dos formas diferentes de concebir la existencia humana, a pesar de participar en un destino común. Electra vive en función de un proyecto: matar a Egisto y a Cliteanestra, en la realización de este acto finca su libertad. Para Orestes, la libertad depende de su no compromiso.

Sartre ha querido comunicar con esta obra un mensaje que va más allá de los tres actos que integran la obra. Este mensaje es, al mismo tiempo, un punto de partida para comprender al hombre, para entender su existencia y hacer posible su reinado. El mensaje de Sartre básicamente consiste en hacer posible "un acto de fe en el hombre y su futuro, una puerta abierta hacia la libertad ontológica" (54).

En Las Moscas Sartre caracteriza también los diversos humanismos, representando la alternativa del humanismo existencialista en Orestes. Al principio de la obra nos muestra las dos alternativas del humanismo a que se enfrenta el hombre de hoy: por una parte, el abandono dogmático a las órdenes y esquemas trascendentes que convierten al hombre en una cosa; por otra, la indiferencia ante el drama que se gesta a nuestro alrededor, para buscar en la desilusión o en el heroísmo metafísico, la justificación de una existencia que ha perdido su sentido vital (55).

Ante estas dos alternativas del humanismo contemporáneo Sartre propone un humanismo fincado en la libertad creadora y que conlleva una triple exigencia:

1. Haber experimentado la conciencia ontológica de soledad y desarrai-

50.

2. Haberse comprometido por medio de la acción.
3. Asumir, sin pretexto ni excusas, el peso y la responsabilidad de sus acciones (56).

El mensaje político de Las Moscas solamente es comprensible a la luz de la situación que vivió el pueblo francés en 1943, es decir, a la luz de la ocupación alemana. Solamente con la autorización de la censura, pudo ser representada esta obra en la que claramente Sartre propone a sus compatriotas luchas simultáneamente contra el invasor alemán y contra el francés que colabora con él, y no detenerse ante la duda y el recordimiento de que aquello podría ser un crimen. De esta manera, el pueblo francés recibió su propia imagen y descubrió en ella el papel que representaba en aquella situación.

#### " A Puerta Cerrada. "

Un año después de Las Moscas, Sartre escribe una de las obras dramáticas que más han contribuido a incrementar su fama de "autor pesimista".

A Puerta Cerrada fue estrenada en el Théâtre du Vieux-Colombier de París, en mayo de 1944. La obra se compone de cinco escenas, en las que se desarrolla un diálogo entre cuatro personajes que son: Inés, Estelle, Garcin y el mozo de piso. La trama se desenvuelve en un solo acto, que se escenifica en medio de un salón de estilo segundo imperio; al fondo, se encuentra una chimenea y sobre ésta, una estatua de bronce.

Al principio de la obra, en la primera escena, aparece el mozo de piso conduciendo a Garcin hacia el salón e indicándole que ahí

no había espejos, a lo que Garcin responde - ¿Y para qué iba a mirarse uno en un espejo?- Instalado Garcin en el salón segundo imperio, se da cuenta del significado de las palabras del mozo y advierte que hay que vivir con los ojos abiertos y que en eso consistía el castigo.

En la tercera escena, Inés es introducida por el mozo a la sala y se encuentra con Garcin y entre ambos comienzan a buscar el significado de aquella situación que, para Garcin, puede traducirse como la tortura por ausencia; ante la misma, él siente miedo. Inés encuentra pobre esa respuesta y le hace ver a Garcin que no tiene ningún derecho de imponer a los demás sus sentimientos. Inés: no está usted solo y no tiene derecho a imponerme el espectáculo de su miedo (57).

En la cuarta escena, el mozo de piso introduce a Estelle, que después de reconocer, tanto el lugar como a sus dos compañeros, les propone la brillante idea de conocerse:

- Estelle: - Edmonos a conocer ¿no? Puesto que vamos a vivir juntos.-

A partir de este momento, cada uno de los personajes puestos en escena, representaran un tipo de hombre, una serie de valores o de disvalores que van a llevarnos a una situación común en la que se da el encuentro del yo con los otros.

En la última escena de la obra, Sartre nos va a entregar la esencia de su mensaje por medio de la puesta en común de la intimidad de cada uno de los personajes, hasta llegar a la desnudez total en la que, frente a frente, ante la mirada del otro, cobro conciencia de mi ser y por eso aun cuando se encuentre la salida, es imposible abandonar a los otros.

Quitadas las máscaras, nuestros personajes descubren que es-

tán muertos y que sus actos, su vida entera, los ha llevado hasta ahí, a ese salón estilo segundo imperio que es donde se dará el encuentro con el infierno.

Garcin: - La estatua... (la acaricia) 'En fin' Este es el momento. La estatua está ahí; yo la contemplo y ahora comprendo perfectamente que estoy en el infierno. Todo está previsto. Habían previsto que en un momento... date... yo me colocara frente a la chimenea y que pusiera mis manos sobre la estatua, con todas esas miradas sobre la mía... Todas esas miradas que devoran... (se vuelve bruscamente) ¡cómo! ¿Sólo sois dos? (58).

Hasta aquí Sartre sólo ha puesto las premisas de su tesis: un cuarto, unos muertos que muestran su pasado y que no pueden dejar de mirar. La conclusión a la que llega el autor es expresada en boca de Garcin: - Entonces esto es el infierno. Nunca lo hubiera creído... ya os acordáis: el azufre, la hoguera, las parrillas... Qué tonterías todo eso... ¿Para qué las parrillas? El infierno son los otros (59).

La tesis filosófica que Sartre pretende ilustrar en A Puerta Cerrada, es la de la relación interpersonal, tesis ya expuesta en El Ser y la Nada, en 1943. Esta intención de Sartre se justifica aun más con el hecho de que el título original de la obra fue Los Otros (Les Autres).

Esta tesis será característica del primer momento en la evolución del pensamiento de Sartre; y más tarde será superada después de una experiencia existencial tan profunda, que el propio Sartre la recordará el 26 de enero de 1970, en los siguientes términos: "Después de la guerra vino la experiencia verdadera: la de la sociedad" (60). A par

tir de esta experiencia, el pensamiento Sartreano va a evolucionar hasta alcanzar su fase antropológica, la cual culminará con el análisis de las relaciones humanas a partir de la constitución del grupo, en su obra Critica de la Razón Dialéctica.

El éxito técnico de A Puerta Cerrada se debe tanto al tema propuesto como a la gradual comprensión, tanto de los personajes como de la situación en que existen. El develamiento paulatino de la tesis central hace más atractivo el desarrollo de la trama, integrando con mayor profundidad, tanto a los actores como a los espectadores y cumpliendo así con el objetivo del teatro: mostrar al público una imagen de él mismo.

En A Puerta Cerrada se pone de manifiesto la capacidad creativa de Sartre y por ello, podemos afirmar con Philip Thody que "su valor radica en la originalidad de la idea básica, en el contraste entre las nociones tradicionales de infierno y su realidad como un receptor segundo imperio, y en la extraordinariamente cuidadosa construcción dramática de Sartre" (61).

#### Muertos Sin Sepultura.

Dos años después de A Puerta Cerrada, Sartre pone en escena simultáneamente dos obras: Muertos sin Sepultura y La Prostituta Respetuosa.

Muertos sin Sepultura: Fue estrenada el 8 de noviembre de 1946, en el Théâtre Antoine de París bajo la dirección de Simone Berriau. La obra se desarrolla en dos actos, compuestos cada uno por cuatro cuadros, en los que se nos entrega una reflexión sobre la psicología de los hombres

amenazados con tortura de muerte. Los personajes principales de la obra son: Francisco, Sorbier, Canoris, Lucía, Enrique, Milicianos, Juan, Cléchet, Landrieu, Pellerin y Corbier.

El primer acto se desarrolla en un desván que está tenuemente iluminado por un tragaluz. En el desván se encuentran varios objetos como son: un badí, un viejo fogón, una máquina de coser y otras cosas, entre las que se mueven algunos prisioneros: Canoris, Sorbier, Francisco, Lucía y Enrique, quienes han sido detenidos por los alemanes que quieren saber en dónde está el jefe del grupo revolucionario a que pertenecen. Los prisioneros, en espera de ser interrogados y con el firme propósito de guardar el secreto del escondite, aguardan nerviosamente el turno de su prueba, una prueba de fuego que decidirá el sentido de su existencia.

Todos los prisioneros van espousados y ante el desenlace inminente de su existencia, adoptan una actitud reflexiva sobre ella y sobre el sentido de sus acciones político revolucionarias. Uno de ellos, Canoris, logra vislumbrar la pauta que arroja una luz, aunque sea muy tenue y sombría, acerca del significado de los intentos de acción del grupo:

- Canoris: - Nosotros hemos intentado justificar nuestra vida y hemos fallado en eso, ahora vamos a morir y seremos muertos injustificables (62).

Esta falta de justificación es el meollo de la existencia humana y el punto de partida para hacer una filosofía de lo concreto universal.

Mientras Sorbier es interrogado fuera del desván, en la par-

te superior del mismo, Juan; que es el jefe de los prisioneros y por quien van a ser torturados, se integra al grupo con el que, por razones obvias, no se siente identificado. A pesar de que sus camaradas están dispuestos a entregar la vida con tal de no revelar su paradero.

Al regreso de Sorbier al desván, les comunica a sus compañeros que ha encontrado una respuesta a los interrogantes de su ser:  
- Sorbier: - No te molestes más. Ahora ya lo sé. Ya sé lo que soy verdaderamente. (Al mismo tiempo Canoris es separado del grupo y conducido a la parte superior del desván) (63).

La segunda parte del acto primero se escenifica en la parte superior del desván, que funciona como una aula de escuela en la que se encuentran, entre otras cosas: bancos, pupitres, un mapa de África y un retrato de Petain. Al lado izquierdo hay una ventana y muy cerca de ella un aparato de radio. Es aquí donde los alemanes interrogan a los prisioneros y en caso de no poderles sacar nada en claro, los torturan, como es el caso de Canoris, de Enrique o de Sorbier, quien por segunda ocasión ha sido interrogado y por segunda vez ha elegido el silencio, con todas sus consecuencias.

Al final del primer acto, Lucía es llamada para ser interrogada por los alemanes, quienes hasta ahora han fracasado en sus intentos.

El segundo acto se inicia en el desván, en donde Enrique y Juan ponen en claro sus sentimientos en torno de Lucía. Y como a partir de la situación común se van clarificando los sentimientos y los valores, Enrique va haciendo más evidente su sentimiento de amor hacia Lucía, al mismo tiempo que va descubriendo la imposibilidad del mismo.

A su regreso, Lucía, que ha sido violada por los torturadores, descubre su identificación con Enrique y su rechazo por Juan, quien se siente desgraciado en medio de sus colegas. Francisco, el más joven del grupo, advierte a Juan que le va a dar la oportunidad de compartir la alegría de sus camaradas:

- Francisco: - Te voy a denunciar, ya lo sabes. Así podrás compartir nuestra alegría (64). Enrique lo coge por garganta y lo asfixia.

Mientras tanto, Juan decide abandonarse a su soledad para, de esta manera, cumplir con el papel que le toca representar.

- Juan: - Tendéis mucha razón, yo no puedo alcanzaros; vosotros estáis juntos y yo estoy sólo. No me moveré, no volveré a hablaros, iré a esconderme allí, en lo oscuro y os olvidardis de que existo. No figuro que esa es mi parte en esto y que debo aceptarla como vosotros aceptáis la vuestra (65).

La segunda parte del segundo acto se desarrolla en el aula de clases en la que aparecen los torturadores Pellerin, Clochet y Landriu, que le ofrecen a los prisioneros la libertad a condición de que entreguen a su jefe. La respuesta a la proposición es expresada por Canaris, quien a pesar de la negativa de Enrique y de Lucía decide actuar:

- Canaris - (A Lucía): Tu hermano iba a entregar a nuestro jefe; yo voy a ponerlos sobre una pista falsa (66).

A punto de concluir la obra, Clochet, Pellerin y Landriu "regresan" conocen que se han hecho con los torturados y los hacen bajar y salir por una puerta en donde encuentran la muerte. (67)

En Muertos sin Sepultura, podemos ver satisfecha una de las condiciones que Sartre exige de un dramaturgo que es la de mostrar al auditorio sus propios problemas y preocupaciones cotidianas. Desde esta perspectiva, se puede afirmar que, para Sartre, la tortura es una situación extrema a partir de la cual es posible encontrar el sentido de la vida humana.

A través de esta obra, como de La Prostituta Respetuosa, Sartre efectúa uno de sus mejores intentos para expresar en el teatro sus ideas filosóficas y su incidencia en los problemas sociales. Solamente existen, básicamente, dos objeciones técnico-filosóficas a Muertos sin Sepultura: en primer lugar, la tortura es demasiado real para ser representada sobre el escenario y, en segundo lugar, y esta es la objeción principal: se hace hablar y filosofar a los personajes mucho más de lo que lo haría la gente, bajo tales circunstancias (68). Ambas objeciones reprochan a la obra de Sartre un realismo extremo.

#### La Prostituta Respetuosa.

Esta obra fue estrenada en el Théâtre Antoine de París, el ocho de noviembre de 1946, bajo la dirección de Simone Berriau. Los personajes principales son: Lizzie (La prostituta respetuosa), el negro (asesino), Fred (hijo), John James (Senador) y Hombres. La trama de la obra se desarrolla en un solo acto distribuido en cuatro escenas que se realizan en una habitación amueblada, en algún lugar de los Estados Unidos.

En el primer cuadro, aparece Lizzie Mackae que acaba de hacer el amor con uno de sus clientes llamado Fred, quien a través de una se-

rie de rodeos, llega al centro real de sus intereses por los que se había acercado a Lizzie, que era el lograr de ella una declaración en favor de John, a quien se le quería acusar por el asesinato de un hombre. Desilusionada Lizzie por el hecho mismo de no haber sido deseada como mujer, sino por otros intereses, decide no mentir en su declaración, a firmando simplemente lo que vio.

Frustrados los intereses de Fred, de John y de James, entra en escena el Senador, quien, calculando las consecuencias que aquel asesinato tendrá para su campaña política, se decide a persuadir a Lizzie para que declare que el negro era el culpable del asesinato.

A través de un trato suave y amable, el Senador quiere hacer comprender a Lizzie que la existencia del negro no tiene ninguna justificación, antes al contrario, es producto del azar y, por tanto, no vale la pena seguir conservando su existencia:

- Senador: - Estoy hablando en su nombre (coge el hilo); ese negro al que tú proteges ¿para qué sirve? Ha nacido por azar. Dios sabe de dónde. Yo le he dado de comer y él, en cambio, ¿qué ha hecho por mí? (69).

Las conclusiones del "razonamiento" del Senador caen por su propio peso, un sujeto que no sirve para algo, que existe por azar y que es mal agradecido, no es digno de seguir conservando su existencia. En cambio, un sujeto como Thomas, que sirve para algo, en decir, que es un ser que puede justificar su existencia por el simple hecho de ser útil para continuar la descendencia auténtica, crear fuentes de trabajo, detener el comunismo, ese, aunque haya matado, tiene el derecho a la existencia.

Senador: (Continuando).-Si el otro por el contrario ese Thomas, es verdad que ha matado a un negro y eso está muy mal. Pero lo necesito. Es un americano ciento por ciento, descendiente de nuestras más antiguas familias, ha estudiado en Harvard; es oficial... lo necesito, da trabajo a dos mil obreros en su fábrica... dos mil parados si llegara a morir...; es un jefe, una sólida barrera contra el comunismo, el sindicalismo y los judíos. Tiene el deber de vivir y tú tienes el deber de conservar la vida. Así es la cosa. Elige (70).

El primer cuadro termina con el tema central de la filosofía de Sartre, la libertad. Si para el autor de *El Ser y la Nada* no se da la libertad más que en situación, Lizzie se encuentra en esta situación, sola, frente a sí misma y ante una elección que será la que le dé o no el sentido a su existencia.

El segundo cuadro de la obra se realiza en el mismo lugar, doce horas más tarde. En el cuarto, las lámparas están encendidas y las ventanas abiertas, lo que permite que el negro entre en el cuarto y pregunte a Lizzie por qué había declarado en su contra y ella misma no lo sabía. Al momento, tocaron la puerta, ella ya estaba cansada de todo y estaba dispuesta a actuar, pues empezaba a comprender:

Lizzie: - Pero ya lo he comprendido todo y no me van a guiar hasta el final, ahora les abro y les digo: sí, está aquí ¿qué pasa? Está aquí, pero no ha hecho nada, me han sonseado un falso testimonio. Juro por Dios que está en los cielos que él no ha hecho nada (71).

Después de esconder al negro, Lizzie abre la puerta y apare-

ce Fred, que viene a comunicarle el deseo pasional que siente por ella. El negro, que estaba escondido en el baño, hace ruido y Fred se percató del tipo de compañía con quien está Lizzie. El negro sale de su escondite y pelea con Fred que saca una pistola, misma que perderá en la pelea y que Lizzie, momentos después, tendrá en sus manos. El negro sale huyendo y Lizzie apunta a Alfred que trata de justificar su derecho a la existencia a través de su historia familiar:

Fred: - El primer Clarke desmontó todo un bosque, él sólo; mató a dieciséis indios con sus propias manos antes de perecer en una emboscada. Su hijo construyó casi toda una ciudad; tuteaba a Washington, murió en Yorktown por la independencia de los Estados Unidos; mi tatarabuelo fue jefe de los vigilantes de San Francisco y salvó a ventidós personas en el gran incendio. Mi abuelo volvió a establecerse aquí, hizo construir el canal del Misisipi y fue gobernador del Estado. Mi padre es Senador, yo mere Senador después que él, soy su único heredero varón y el último de mi nombre. Nosotros hemos hecho este país y su historia en la nuestra. Ha habido Clarke en Alaska, en las Filipinas, en Nuevo México. ¿Vas a atreverte a disparar contra América? (72).

Lizzie acepta la justificación de la existencia de Fred y acepta ser su amante, no dejando por eso de ser prostituta, pero al ligando a ser una prostituta respetuosa.

En La Prostituta Respetuosa podemos ver un intento de tomar, como punto de partida, problemas sociales generales para comunicar ideas filosóficas. El tono general que da Sartre a esta obra es el de la sé-

tira social, la que, en el caso del Senador, raya en los límites de lo bufonesco, viniendo a menos la calidad de la obra.

En este drama Lizzie, a pesar de ser una prostituta, es decir, un problema social para cualquier comunidad humana, es una prostituta respetuosa "porque acepta y respeta los mitos oficiales de la sociedad burguesa en la que ella vive"(73).

#### Las Manos Sucias.

La noche del dos de abril de 1948, en el Theatre Antoine de París, bajo la dirección de Simone Berriau, se estrenó la quinta obra dramática escrita por Sartre: Las Manos Sucias. La noche del estreno, el traje de etiqueta fue "recomendado encarecidamente" y fue representada en uno de los teatros más caros de París (74).

La obra consta de siete cuadros escenificados por doce personajes que son: Olga, Hugo, Frantz, Louis, Ivan, Jessica, Georges, Sliok, Hoederer, el Príncipe Paul y León.

La trama de la obra se inicia en la planta baja de una casita, al borde de un camino principal, en donde se encuentra Hugo, quien acaba de cumplir una sentencia impuesta por el asesinato de Hoederer, uno de los militantes más importantes del Partido Comunista. En la casita también se encuentra Olga, militante del Partido, quien ha recibido la orden de Charles, Frantz y Louis, de interrogar a Hugo para saber cuáles fueron las causas de su conducta y, en caso de considerarlo utilizable, integrarlo al Partido y, en caso contrario, hacerlo desaparecer. Olga: - Volved a media noche. Sabré por qué disparé contra Hoederer y en qué está convertido hoy. Si juzgo en conciencia que puede trabajar con nosotros, lo diré a través de la puerta, lo

dejarán dormir tranquilo y le daréis instrucciones mañana por la mañana (75).

Olga inicia el interrogatorio haciendo remembranzas sobre la forma como Hugo ingresó al Partido, a pesar de su origen burgués, y cómo se dieron ciertas circunstancias para que Louis le encomendara matar al jefe del Partido Comunista.

Louis: - La situación es ésta: por un lado, el gobierno fascista del Regente, quien sigue con su política la línea del Eje; por el otro, nuestro Partido que lucha por la democracia, por la libertad, por una sociedad sin clases. Entre los dos, el Pentágono, que agrupa a los burgueses liberales y a los nacionalistas. Tres grupos de intereses irreconciliables, tres grupos de hombres que se odian. (una pausa). Hoederer nos ha reunido esta noche porque quiere que el Partido del proletariado se asocie a los fascistas y al Pentágono para compartir el poder con ellos, después de la guerra. ¿Qué te parece? Sin Hoederer nos metemos a los otros en el bolsillo (76).

Hugo acepta la misión que le encomienda el Partido y se instala junto con su esposa Jessica en la casa de Hoederer, quien, a primera vista, descubre que Hugo es un burgués y que su esposa es una mujer muy linda. En cierta ocasión, estando en el despacho de Hoederer, Jessica exige a Hugo que cumpla con su misión ese mismo día, como una condición para creer en él. Mientras ella sale de la escena, Hoederer entra a su despacho y, desde la ventana, muestra a Hugo a cada uno de sus invitados. El alto es Karsky, secretario del Pentágono. El gordo es el Príncipe Paul (El hijo del Regente). Instalados en el despacho

ambos invitados ponen las cartas sobre la mesa y es al anfitrión a quien le toca decidir:

**El Príncipe:** - Karsky, usted organizó el año pasado dos atentados en contra de mi padre y, sin embargo, acepto verlo. Quizá no tengamos muchas razones para querernos, pero nuestros sentimientos no cuentan cuando se trata de intereses nacionales. (Una pausa). Claro está; sucede que no entendemos ese mismo interés desde la misma manera. Usted, Hoederer se ha convertido en el intérprete, tal vez demasiado exclusivo de las legítimas reivindicaciones de la clase trabajadora. Mi padre y yo nos hemos visto obligados, frente a la actitud inquietante de Alemania, a pasar a segundo plano porque comprendimos que nuestro primer deber es salvaguardar la independencia del territorio, aunque sea a costa de medidas impopulares.(77).

**Karsky:** - El Pentágono abarca la mayor parte del campesinado, o sea, el cincuenta y siete por ciento de la población, además de la casi totalidad de la clase burguesa. El proletariado obrero representa apenas el veinte por ciento del país y no lo apoya a usted por entero.

**Hoederer:** - Es decir, declarando la guerra a la U.R.S.S.

Pues nos hemos conocido; ahora pongámonos a trabajar, estas son mis condiciones: un Comité Director reducido a seis miembros. El Partido Proletario dispondrá de tres votos; usted se repartirán los otros tres como quieran. Las organizaciones clandestinas permanecerán rigurosamente separadas y

sólo emprenderán acción con un voto del Comité Central. O lo toma o lo deja (78).

La alianza para obtener el poder y la participación en el mismo, quedaba planteada bajo aquellas condiciones y la elección no podía hacerse esperar, por lo que Hoederer pidió al Príncipe la aceptación de la propuesta, al menos en principio, para que, aceptada la propuesta, se procediera a hablar con los camaradas del Partido. Mientras tanto, Hugo, que estaba tomando nota de todo lo que se decía en la reunión, desaprobaba la opción por la alianza porque Hoederer seguramente no tendría el apoyo del Partido.

En el instante en que Hoederer intenta sacar del despacho a Hugo, alguien arroja una granada que causa algunas heridas a Karsky y revela a Hugo que ya no tiene nada que hacer, que ya ha sido relevado de sus funciones.

Al anochecer, Hugo recibe la visita de Olga, que le señala el trabajo que hay que hacer y las consecuencias que se seguirán si no se lo hace:

Olga: - Hay un trabajo y es necesario hacerlo; poco importa quién lo haga. Si dentro de veinticuatro horas no has terminado la tarea, enviaremos a alguien en tu lugar para que la termine. Del Partido se sale con los pies para adelante (79).

Esa misma noche, Jessica anima a Hugo para que intercambie con Hoederer sus puntos de vista y le muestra por qué lo considera como un traidor. Lo que Hugo reprocha al jefe del P. C. es el hacer del Partido, que es por esencia una organización revolucionaria, un grupo de gobierno. Ante este ataque, Hoederer defiende la tesis de que: "Todos los medios son buenos cuando son eficaces" (80).

Al día siguiente, en el despacho de Hoederer, Jessica le dice que Hugo lo va a matar y que la única forma de salvarlo sin humillarlo es haciéndole comprender la justificación de la alianza. De repente, Hugo entra en el despacho y Jessica sale para dejarlos solos. Hoederer le da oportunidad a Hugo para que le dispare y viendo que éste no la a provecha, le pide el revólver y lo manda fuera para que reflexione. Cuando Hugo sale, regresa Jessica. Más tarde, al regresar Hugo al despacho, encuentra juntos a su esposa y a Hoederer y dispara sobre él. Las últimas palabras de Hoederer son: - No le hagas daño (Cae en el a llón) tiro por celos (81).

El último cuadro de la obra se escenifica en el cuarto de Olga en donde Hugo reconoce que no fue él quien mató sino el azar, ya que iba a declarar a Hoederer que aceptaba su ayuda.

La confesión de Hugo le devolvió la posibilidad de reintegrarse al Partido. Solamente que el Partido había cambiado de política, ya que la U.R.S.S. deseaba, por razones militares, el acercamiento con el Regente y eso fue lo que se hizo.

Las Manos Sucias presenta diversas facetas, desde las que se puede analizar esta obra, pero ante todo, e independientemente de lo que el propio autor nos señala como su objetivo, el drama siempre ha sido considerado como "una crítica al Partido Comunista" (82).

El hombre Sartre se debate entre los dos personajes principales de la obra. Una faceta de Sartre está caracterizada en Hugo, un intelectual burgués que se dedica a escribir y que arde en deseos por entregarse a la acción, ya que se siente frustrado al ver que sus colegas mueren en el frente de batalla, mientras que él se entrega al mun-

do de las letras. Otra faceta de Sartre se encarna en Hoederer, quien encierra el ideal del hombre de acción, es decir, del hombre político, ya que para Sartre el hombre de acción es aquél que da la vida por sus ideas y hace de la política un instrumento de compromiso.

La posición política que toma Sartre en esta obra será superada por la dialéctica de la experiencia vivida en la militancia política, en los diferentes partidos políticos de los que él mismo se auto denomina "compañero de ruta" y que más tarde analizaremos.

### El Diablo y Dios.

Después de Las Manos Sucias, Sartre deja de escribir obras de teatro durante tres años hasta que, en 1951, escribe la que quizá sea la obra dramática más extensa y complicada de su producción. El Diablo y Dios fue puesta en escena por Louis Jouvet, el siete de junio de 1957 en el Theatre Antoine de París, bajo la dirección de Simone Berriau. La obra está integrada en tres actos, en los que los personajes principales son: Goetz, Heinrich, Nasty, Tetsel, Karl, Hilda y Catalina, entre otros.

El primer cuadro se representa en la sala principal del palacio arzobispal, en donde discuten Nasty (que es el panadero de Worms) y Heinrich (que es un sacerdote de la Iglesia Católica), acerca del origen de la muerte que empieza en la ciudad. Mientras Nasty sostiene que todo el mal proviene de los hombres, es decir, de la Iglesia y de la clase burguesa, al entrar en conflicto, condenan a muerte a los demás ciudadanos:

Nasty: - Murió porque los ricos burgueses de nuestra ciudad se han re

belado en contra de nuestro arzobispo. Cuando los ricos hacen la guerra, son los pobres los que mueren. Tu Iglesia es una cortesana que vende sus favores a los ricos. ¿tú me confiesas? ¿tú perdonas mis pecados? Pero, si a Dios le rechiman los dientes cuando ve tu alma garrona. Hermano, no necesitamos sacerdotes...

En verdad os digo, todos los hombres son profetas o Dios no existe (83).

Henrich, como sacerdote del pueblo, comprende la situación de los ciudadanos y se acerca a ellos, pero cuando estos quieren rebelarse en contra de la Iglesia, les recuerda que ella es su madre y que, como a tal, la deben respetar y obedecer, y él se opone a cualquier acción en su contra. Nasty le reclama la ambigüedad de su posición, ya que "estás con nosotros cuando nos asesinan y contra nosotros cuando nos queremos defender" (84). Esta ambivalencia en la conducta de Henrich le hace quedar mal, tanto con el pueblo como con la Iglesia, que está representada en la persona del Obispo, quien le pide, como muestra de su obediencia, que vaya a buscar a Goetz. Este tenía situada a la ciudad para que nadie entre en ella, a través de un pasadizo secreto y con tenga al pueblo que quiere tomar el templo. Henrich se niega a hacerlo, pero poco a poco va comprendiendo que hay que elegir, que hay que darle un sentido a las cosas y que ese sentido está en sus manos.

En el segundo cuadro Sartre nos muestra todos los estragos que en el ejército de Goetz se están dando a causa del prolongado sitio. En medio de la oscuridad Henrich es detenido por un capitán, quien lo conduce ante Goetz, al cual le interroga acerca de la llave de la ciu-

dad; pero él decide no hablar aun a pesar de que lo torturan para sacarle la verdad.

En el tercer cuadro, Hermann, que también es sacerdote, logra desahucarse entre el ejército de Goetz, mientras que éste se entrevista con un banquero que le hace una magnífica proposición, que el mismo Goetz sintetiza en los siguientes términos:

Goetz: - El arzobispo está victorioso, mi hermano muerto y sus tierras son mías (85). El banquero le hace saber a Goetz que el Obispo desea clemencia para su pueblo y Goetz le contesta, mostrándole la llave de la ciudad, que dentro de algunas horas acabará con todo. Cumpliendo de esta manera con el papel que le ha tocado representar, así como el Obispo representaba el suyo.

"Los mataré conforme a mi oficio y el Arzobispo los perdonará conforme al suyo" (86).

Frustrado el interés del banquero de disuadir a Goetz de la invasión de la ciudad de Worms, Catalina, que es su amante, hace un intento tratando de buscar un por qué, que justifique el propósito de Goetz y llega a la conclusión de que hay que hacer mal porque el bien ya está hecho.

Poco tiempo después entra Nasty en la tienda de Goetz y éste se siente privilegiado por la visita del señor de todos los mendigos de Alemania, quien viene a proponerle una alianza con los pobres para que el pueblo siga al militar.

Nasty: - Toma a la ciudad, degüella a los ricos y a los sacerdotes; entrégasela a los pobres, levanta un ejército de campesinos y expulsa al Arzobispo y mañana todo el país irá tras de ti (87).

La propuesta de Nasty estaba condenada al fracaso pues Henrich ya le había entregado la llave de la ciudad y en poco tiempo la tomaría.

Ante estas tres alternativas, la del banquero, la de los pobres y la de la Iglesia, Goetz quiere seguir el mandato de una voz suprema: "Quiero poner al Señor entre la espada y la pared. Esta vez tiene que ser sí o no; si me hace ganar, arde la ciudad y sus responsabilidades estarán bien establecidas"(88).

Goetz invitó a Catalina para que echara los dados y que jugara las barajas, que al final le dirían si podía hacer el bien o el mal. Goetz pierde el juego con Catalina e inicia el despliegue de todas sus fuerzas en la construcción del bien.

Goetz: - Toma esta bolsa y vete donde quieras (a Frantz) ve a decir al capitán Ulrich que mande acostar a los soldados. Tú Nasty, regresa a la ciudad; todavía es tiempo de detener el motín. Si abres las puertas al amanecer, si los sacerdotes salen de Worms sanos y salvos, vienen a colocarse bajo mi protección, levantaré el sitio a medio día (89).

Nasty y Frantz cumplieron de inmediato las órdenes de Goetz, mientras Henrich descubría que la intención de sus actos lo condenaban y Catalina reconocía que Goetz había hecho trampa para perder.

En el segundo acto, unos campesinos que escondidos escuchaban el diálogo entre Goetz y Nasty, en el que el general Goetz le declaraba al panadero profeta que había hecho la alianza con los pobres y que iba a crear un falansterio que tendría por nombre "La Ciudad del Sol", en el que iba a comensar el reino de Dios aquí en la tierra. Nasty desaprueba en seguida la propuesta de Goetz, ya que su técnica tendría graves consecuencias que lo llevarían a perder la batalla:

Goetz: - (Alegremente, dirigiéndose hacia Nasty) Salud, Nasty. Salud, hermano mío. Me alegra mucho verte de nuevo. Hace dos meses, bajo los muros de Worms se ofreció la alianza de los pobres. Pues bien, la acepto. Espera, me toca hablar a mí; voy a darte buenas noticias. Antes de hacer el bien, me dije que era menester conocerlo y reflexioné largamente. Pues bien, Nasty, lo conozco ya. El Bien es el Amor. Está bien; pero el hecho es que los hombres no se aman. ¿Y qué es lo que les impide amarse? La desigualdad de las condiciones, la servidumbre y la miseria. Es preciso, pues, suprimirlas. Hasta aquí estamos de acuerdo. ¿Verdad? No me sorprende, he aprovechado tus lecciones. Si Nasty, he pensado mucho en ti estos últimos tiempos. Sólo que tú quieres dejar para más tarde el reino de Dios; pero yo soy más ladino, he encontrado un medio para que comience en seguida, al menos en un rincón de la tierra: aquí. Primero, abandono mis tierras a los campesinos. Segundo, organizo en esta misma tierra la primera comunidad cristiana. ¡Todos iguales! Ah! Nasty soy capitán y estoy liberando la batalla del Bien que pretendo ganar inmediatamente y sin efusión de sangre! ¿Quieres ayudarme? (90).

Mientras tanto, aparece en escena el hermano Tetzl que propone a los campesinos un negocio útil e increíble, que consiste en comprar, por dos escudos, una indulgencia con la que el cura está obligado a perdonar el pecado mortal que el oliente escoja.

Tetzl: - Dios os propone este negocio increíble: el paraíso por dos escudos. ¿Quién es el miserable, quién es el roñoso que no da

rá dos escudos por su vida eterna? (91).

Los campesinos se acercan y entregan los escudos al hermano, desapareciendo de la escena y Heinrich se acerca a Nasty y a Goetz para decirle a éste último que Catalina estaba muriendo y que los sacerdotes habían huido al castillo de Marnestein y que el pueblo se quedaría sin el auxilio de los sacramentos. Quince días después de este acontecimiento, se encuentran dentro de la Iglesia refugiados: Nasty, Goetz y una buena parte del pueblo. Goetz, viendo que gimen y se agitan al pie del púlpito, decide ganarle en este momento la apuesta que había hecho a Heinrich la noche anterior, la ciudad de Worms. Ya que se gana o se pierde de antemano. El tiempo, el esfuerzo, de nada valen (92). Al volver a escuchar los sufrimientos de los hombres, decide comenzar a morir y su muerte consiste en sacar un puñal del cinturón y producirse los estigmas en el costado y en las manos, mostrándoselas al pueblo y diciendo: "Mirad; Cristo, en su misericordia, ha permitido que yo lleve los estigmas. La sangre de Cristo, hermanos míos, la sangre de Cristo brota en mis manos. (Baja del púlpito y se acerca a Catalina). No temas nada ya, amor mío. Toco tus ojos, tu frente y tu boca con la sangre de nuestro Señor Jesucristo." (93). Mientras tanto, el pueblo se acerca a Goetz y él exclama: "Son míos. ¡Por fin!" (94).

En el tercer acto Goetz se entera que la revuelta de los campesinos ha estallado y que él tiene la culpa pues les probó que no necesitaban de sacerdotes y, al terminar con esto, con lo único que los retenía, el temor a la Iglesia, hace de los campesinos profetas que predicaban la venganza y que impulsan a la revuelta.

Goetz, al reflexionar sobre este hecho, dirige una mirada ha

cia el pasado y reconoce que, quien verdaderamente ama no es el hombre, ya que el hombre está hecho para destruir al hombre. Goetz pide a Dios que le ilumine en su camino por la noche oscura, ya que ahora, como en los tiempos pasados, cuando hacía el mal, estaban cara a cara y le resultaba difícil distinguir entre la soledad del bien y la soledad del mal. "Pues bien, Dios: La noche eres tú ¿Verdad? La noche, la ausencia desgarradora de todo. Pues tú eres el que está presente en la universal ausencia, aquél a quien se escucha cuando todo está en silencio, a aquél a quien se ve cuando ya no se ve nada. Vieja noche, gran noche anterior a los seres, noche del no saber, noche de la desgracia y del dolor, escóndeme, devora mi cuerpo inundo, dealízate entre mi alma y yo, y róeme" (95).

Seis meses después aparece la aldea en ruinas y Goetz confesando a Heinrich que aquella noche, bajo las murallas de Worms, había inventado traicionar al mal, cosa que no fue fácil ya que del cubilete de los dados salió un mal mayor, a pesar de que solamente deseaba ser inhumano, y así la historia llega a su fin. Al igual que el profeta Zaratustra, Goetz anuncia que Dios ha muerto (96) y que la única forma de amar a los hombres es causándoles horror a pesar de que esto traiga como consecuencia la soledad en un cielo vacío.

El Diablo y Dios ha sido considerada como una obra técnica -mente cansada, tanto por su duración en la representación, como por la variedad de personajes que intervienen en la obra. Detrás de la aparatosa preparación de la obra y de la considerable suma de dinero, subyace en el trasfondo una rica reflexión filosófica que se podría sintetizar fundamentalmente en tres enunciados temáticos:

1. El de la superación de la moral.
2. El tema de la relación con el prójimo.
3. La posición del hombre respecto a Dios

A través de El Diabolo y Dios, Sartre se plantea la posibilidad de que el hombre que siempre ha sido empujado a hacer el mal, puede elegir auténticamente. La obra culmina en una reflexión que impulsa a Goetz hacia el compromiso en un proyecto colectivo. Esto hace más significativo el hecho de que Sartre, al año siguiente, diera apoyo abierto a la causa comunista (97).

Plantada la necesidad de superar la moral impuesta en un ambiente determinado por medio de una elección auténtica, Sartre nos muestra cómo el hombre que elige el camino de la libertad, se queda en la soledad. Esta será una constante en cada uno de los héroes de Sartre: Orestes, Hoederer, Juan y Goetz. La soledad pone de relieve la capacidad de compromiso y realza la responsabilidad que se tiene, por todos los actos que se realizan.

En medio de la soledad que circunda al hombre libre, éste busca en el "cielo" un alivio a su pesada carga, pero todo es inútil, ya que Dios ha muerto. Sólo es posible comprometerse en la lucha por los hombres a pesar de que nuestras relaciones o encuentros sean dolorosos.

En 1944 Sartre definía al existencialismo en una conferencia dictada en el Club Maintenant, en los siguientes términos: "El existencialismo no es más que un esfuerzo por sacar todas las consecuencias de una posición atea coherente" (98).

La renuncia que el autor de El Diabolo y Dios es el resultado de un penoso peregrinar que culmina con el descubrimiento del hombre en

medio de un cielo vacío. La única alternativa que queda al hombre es la del encuentro con los hombres, que equivale al compromiso político al que nos referiremos en el siguiente capítulo.

### Kean.

En noviembre de 1953 se ponía en escena la adaptación en teatro hecha por Sartre, de la obra de Alejandro Dumas titulada Kean. La obra se divide en cinco actos, en los que los personajes principales son: Kean, Ana, Darcy, Elena, Any, El Príncipe de Gales y el Conde de Koefeld. El problema central de la obra es el de la relación entre la realidad y la imitación.

En el primer cuadro, que se escenifica en un salón de la casa del conde de Koefeld, se dejan ver Elena y Any platicando acerca de uno de los actores más famosos del reino, el que ha sido invitado a la fiesta que está por comenzar. Los invitados empiezan a llegar y los anfitriones comentan con ellos la personalidad de Kean, quien, lamentablemente anunció que no podía asistir a la reunión. Todos lamentan el incidente y se hacen a la idea de no contar esa noche con su presencia. La fiesta continúa y de buenas a primeras, en el momento menos esperado, el actor llega a la reunión diciendo: "Puede usted creerme que lamentó llegar en el momento en el que ya nadie me desea (Pasa, todos si guen inmóviles). Pues sí, una vez más me he puesto en una situación falsa; pero ¿qué le vamos a hacer? Es la profesión. De situaciones falsas vivo; todas las noches el hombre con quien me encuentro es precisamente el que desearía que estuviera a cien mil leguas; la mujer a quien declaro mi amor, oculta tras de la espalda el puñal que ha de matarme

(99). Ante la sorpresa de los ahí reunidos, Kean decide marcharse.

Un día después, en el camerino de Kean, se desarrolla el segundo cuadro en el que Salomón (ayudante) hace ver a Kean que su situación financiera es la de la bancarrota. El Príncipe que conoce la situación económica de Kean, le ofrece diez mil ducados si obedece las órdenes del rey. Kean se niega a aceptar la proposición del Príncipe, por el simple hecho de que ya no pertenece a sí mismo sino al público:

Kean: - Monseñor, hace ya mucho tiempo que mi voz y mi rostro son del dominio público... Gracias a la benevolencia de vuestra altaza, hasta en mi vida privada me he convertido en hombre público (100).

Ante la negativa de Kean, el Príncipe sale y entra en escena Ana. (En lugar de Elena) quien le pide a Kean una oportunidad para actuar en alguna de sus obras. Kean le muestra que esto es imposible, porque el trabajo en el teatro no es asunto de la voluntad, sino que es un asunto de nacimiento, de origen, se nace para ser actor, así como se nace. Y además, porque la fuerza que impulsa a un actor a pisar el escenario es la de estar harto de ser lo que es. El actor representa su papel para no conocerse y porque se conoce demasiado; se hacen papeles de héroes porque es uno cobarde; papeles de santo porque es uno malvado; se hacen papeles de asesino, porque se muere uno de ganas de matar al prójimo; se representa porque es uno sabustero de nacimiento, porque se ama la verdad y se la detesta (101). La reflexión de Kean queda interrumpida en el momento en que Salomón lo llama a escena.

El tercer acto se escenifica en la Taberna del Gallo Negro, en donde un maltibanqui divierte a Kean que es buscado por un joyero

que había conseguido una orden de arresto en su contra. En el mismo lugar se encuentra con Ana y el Lord Newill

Kean, al descubrir que Lord Newill ha utilizado su nombre para citar a Ana, le hace ver la gratuidad de su nombre; pero el nombre es tan grande y tan pesado que no lo lleva usted, le aplasta. Y cuando quiere usted respirar un poco y hacer una piqueria, toma usted el mío. Yo soy un poco más escrupuloso y no tomaría el de usted por todo el oro del mundo; mi nombre es mío, no lo he recibido, mi Lord; lo he hecho, lo cual no importa para qué... (102).

En el cuarto cuadro, que se representa en el camerino de Kean, en donde se encuentra con Elena a la que le hace saber que el Príncipe de Gales le ha pedido que renuncie a ella; Elena, al darse cuenta de que alguien se acercaba, sale rápidamente y olvida su abanico. Momentos después, el Príncipe de Gales y el Conde entran y casualmente descubren el abanico de Elena. Todas estas situaciones orillan a Kean a renunciar a su trabajo, hasta que, de repente, recuerda que "el actor se debe ante todo a su público" (103).

El quinto cuadro se desarrolla en el escenario del teatro Drury Lane, en donde se puede distinguir fácilmente en uno de los palcos al Conde, al Príncipe, a Any y a Elena.

Kean representa a Otelo y Ana a Dendébora, hasta que se ven interrumpidos en su actuación por la charla de algunos elementos del público a quienes Kean les llama la atención diciéndoles: "¿Dónde creen que están ustedes? ¿En la Corte? ¿En Un salón? En todas partes se vuela Altaza Príncipe. Pero aquí, soy yo el rey, y digo que, o se callan ustedes al instante, o dejamos de trabajar. Estamos trabajando monse -

hor, y si hay algo que los ociosos deberían respetar, es el trabajo aje no (104). Kean es amonestado por el público, quien, finalmente, grita: ¡A la cárcel! La policía sube al escenario y retira a Kean, quien, momentos antes había confesado: "Kean se murió. Voy a hacerlos una confesión: no existo en verdad, finjo existir. Por darles gusto, señores y señoras, por darles gusto (105).

En el sexto cuadro Kean aparece primero con Ana y después con Elena. Ana le reprocha el haberse metido en su vida y ahora dejarla volar, pues ella emigra para New York después de su fracaso como actriz. Elena le reprocha el hecho mismo de no ser más que un simple actor, ya que ella confiesa que: "tuve la locura de tomarlo por un hombre y no tiene usted la culpa de no ser mas que un actor" (106). Kean se queda sólo en su cuarto y llega el Príncipe de Gales a comunicarle que había conseguido que los seis meses de cárcel a los que se le condenaba, se convertirían en un año de destierro. Kean decide entonces que el lugar donde cumplirá su pena será América, ya que tiene intenciones de casarse ahí.

Al leer Kean, después de haber leído El Diabolo y Dios, esta obra podría aparecer como una extravagancia sartreana compuesta solamente para relajar la tensión adquirida con la obra anterior. Pero la realidad es muy distinta. Si analizamos con detenimiento la adaptación que hace Sartre de Kean, esta muestra un gran talento que hace posible ilustrar perfectamente bien el problema de la relación entre autenticidad e hipocresía. Kean representa dos papeles, el del hombre y el del actor, y, contrariamente a Goetz, él no quiere renunciar a ninguno de los dos, aunque de hecho, esta situación ambivalente le ator -

menta pues, como señala P. Thody: "Kean está atormentado por el problema de la relación entre realidad e imitación" (107).

### Nekrasov.

Una de las obras dramáticas en las que Sartre perseguirá un fin exclusivamente político es Nekrasov.

La obra se compone de ocho actos, en los que Jorge de Valera se hace pasar ante la prensa por Nekrasov, un Ministro ruso que va a denunciar la situación real de Rusia.

A orillas del río Sena, que es iluminado por el claro de luna, unos vagabundos tratan de ayudar a un sujeto que momentos antes se había arrojado al río. El inspector de policía Goublet y dos agentes se dan cuenta del incidente, pero el sujeto escapa.

El segundo cuadro <sup>VERÓNICA</sup> se representa en el despacho del Director del diario La Tarde de París, quien se acaba de enterar de dos interesantes noticias. La primera es la de la desaparición del Ministro soviético del Interior y la segunda, que ha sabido por medio de Mouton que el Ministro del Interior ha dado a entender que concederá al día - río la exclusiva de los anuncios del trabajo. La única condición es que el periódico deje su línea neutralista pacifista vergonzante y que se defina en contra del Partido Comunista.

En el tercer cuadro se muestra el encuentro de Verónica, que es una muchacha joven, periodista de profesión y colaboradora de un diario anticomunista, con Jorge Valera que ha entrado por una ventana del cuarto. Verónica decide no delatar a Jorge con el Inspector Goublet y, más aun, decide ayudarlo, presentándolo con su padre el Sr. Sibilot,

quien, aprovechando la situación del diario La Tarde de París, decide ayudar a Jorge.

El cuarto cuadro se escenifica al día siguiente en el despacho de Julio (El Director del diario), en donde están reunidos todos sus colaboradores y Sibilot va a presentar a Jorge como Nekrasov, quien está decidido a poner en claro la situación real del pueblo ruso y la identidad de todos aquellos que colaboran en su servicio.

Jorge: - (Como Nekrasov) "Es no es nada. Yo iré levantando los velos uno a uno y verán cómo es el mundo. Cuando lleguen a desconfiar de sus hijos, de su mujer, de su padre; cuando se miren ustedes en un espejo preguntándose si son comunistas a pesar suyo, comenzarán a percibir la verdad. Tomen asiento, señores, y trabajemos, no tenemos mucho tiempo si queremos salvar a Francia" (108).

El quinto cuadro se desarrolla en el hotel George V. en donde Jorge se aburre y medita en la soledad:

Jorge: - (Solo, frente al espejo) "Sospechosos de aburrimiento; es normal, está uno siempre sólo cuando llega a la cima del poder. Hombrecillos transparentes, yo veo vuestros corazones y vosotros no veis el mío" (109).

La soledad de Jorge es interrumpida por la visita de Sibilot, quien después de mucho meditarlo, ha decidido denunciar la verdadera identidad del supuesto Nekrasov, a lo que se opone Jorge, quien le hace prever las consecuencias que esa decisión traería para el pueblo francés.

Jorge: - (A Sibilot) "Tú, cuya identidad no está ni siquiera establecida, vas a empujar irreflexivamente a la desesperación a dos millones de hombres. Animo! ¡Arruina a tu jefe! Haz algo mejor: provoca la caída del ministerio. Yo sé quién se reirá a sus anchas (refiriéndose a los comunistas) (110).

Después de calcular los costos de su empresa, Sibilot sale del cuarto de Jorge y entra Verónica, que se presenta como periodista de Le Figaro, quien ha venido con la intención de entrevistar a Nekrasov. Después de descubrir la farsa, Verónica le hace notar a Jorge su situación, pues estaba siendo manejado a partir de una situación que está viendo y aun a pesar de que nadie la pudiera manejar, él tenía que elegir entre ser un engañado o ser un criminal.

El sexto cuadro se desarrolla en un saloncito que da a un gran salón, en donde sirven el buffet. Ahí se han reunido personajes muy importantes, invitados por la señora Bounoumi, quien celebraba la bonanza en sus negocios y la aparición de Nekrasov, en honor de quien brindan todos los invitados.

Entre los invitados Nekrasov es observado por varios críticos que esperaban el tiempo adecuado para desenmascarlo.

El primero en turno es el ruso Diminov, quien le dice: Tú no eres Nekrasov, y yo estoy aquí para decirlo. Jorge utiliza el mismo argumento que utilizó con Sibilot; le hace reflexionar sobre las consecuencias de su denuncia. - "No lo digas desgraciado! Servirás a tus amigos. Bien débil tiene que ser tu odio para los soviets, para que no hagas callar en tí el amor de la verdad. Reflexiona. Mountou te ha escudado del olvido para ponerme en evidencia; cuando hagas tu trabajo, te

abandonará de nuevo. Un día te encontrarás en la cuneta de una carretera, muerto de impotencia y de odio concentrado. Y ¿Quién va a destornillarse de risa? Los burócratas de todas las rusias" (111).

El segundo intento por desenmascarar la identidad del supuesto Nekrasov fue el de Mouton, quien viendo el fracaso de Diminov, saca una pistola y apunta hacia Jorge, quien es salvado de una muerte inminente por los agentes Baudouin y Chapuis, quienes han tomado por su cuenta el investigar la verdadera identidad de Nekrasov. Descubren que no es más que un estafador internacional llamado Jorge Valera que puede seguir siendo Nekrasov con tal de que entregue la cabeza de los dos periodistas.

El tercero y último intento por develar la identidad del supuesto Nekrasov se lleva a cabo al terminar la fiesta. De repente, entran los guardaespaldas, que se precipitan sobre Diminov, mientras que Nekrasov trata de huir por el mismo lugar por donde va entrando el Inspector Goblet. El encuentro entre ambos era inminente, a no ser porque Sibilot desvía a Jorge y éste sale por otro camino.

En el último cuadro, Jorge entra en el cuarto de Verónica y reconoce delante de ella que sus perseguidores son unos casallas y que nunca debió haber hecho política. En ese momento entran Baudouin, Chapuis y, al mismo tiempo, el Inspector Goblet, quienes se pelean por detener a Jorge Valera.

En 1959, el veintitres de septiembre, se presenta en el Theatre de la Renaissance la penúltima obra dramática que Sartre escribiera: Los Secuestrados de Altona, dirigida por Vera Kereke.

### Los Secuestrados de Altona.

Los Secuestrados de Altona significan en la producción literaria y filológica de Sartre uno de los trabajos más ricos y mejor logrados desde ambas perspectivas. La obra se desarrolla en cinco actos en los que: Leni, Johanna, Werner, el Padre, la Mujer, un Cabo y un Teniente, muestran las reflexiones que un grupo de seres humanos, reunidos en familia, podrían hacer, al descubrir que están atrapados en su casa por sus mismas existencias.

En la primera escena aparece Leni, Werner y su esposa Johanna. En una sala que forma parte de un gran salón, atestado de muebles sumptuosos y feos, de tipo alemán del siglo pasado, Leni dice a su hermano y a su cuñada que la muerte de su padre es inminente, pues su padre tiene cáncer. En ese momento el Padre se integra al grupo por una de las puertas que da al salón y le propone a Werner que se haga cargo de su empresa, bajo la condición de que siga viviendo ahí, así como su abuelo y toda su ascendencia lo había hecho. Werner se muestra un poco escéptico ante la proposición y busca la solución a este problema en su hermano Frans, quien desde hacía trece años, vivía en su habitación, en la que nadie podía verlo, a excepción de Leni.

La explicación que el Padre da a la actitud de Frans lo obliga a desempolvar dos hechos que sucedieron al principio de la guerra: "Desde el principio de la guerra, el Estado nos hacía pedidos. La ficción la hicimos nosotros. En la primavera del cuarenta y uno, el Gobierno no se hizo saber que deseaba comprarme algunos terrenos que nosotros no teníamos en explotación. El páramo detrás de la colina" (112).

Leni precisando un poco más, dijo: "Buscaban un terreno, para instalar un campo de concentración. El padre vendió al Gobierno el ter-

rreno y éste estableció el campo de concentración, del que en alguna ocasión, logró escapar algún prisionero que Franz escondió en la casa. La policía lo descubrió y por una concesión especial, dejó a Franz libre bajo la condición de que se alistara en el ejército, en el invierno, él ya era Teniente.

Dilucidada la situación de Franz y mostrando a la familia que Werner era la única posibilidad de continuar las buenas conductas de la tradición familiar, el Padre pide a Werner que elija entre irse y con eso iniciar la ruptura de la familia, o quedarse al frente de la empresa y continuar por los siglos de los siglos la tradición de la familia. Werner respondió a esto:

Werner: - (Sobre la Biblia) "Juro conformarme con la última voluntad de mi padre" (113).

El juramento de Werner le obligaba a permanecer en la casa de su padre, junto con su esposa Johanna. Ambos descubrieron que con este acto quedaban secuestrados en la casa de su padre. Desde ahora, todos los actos de Johanna se orientarán a lograr la libertad de ella y la de su esposo.

El segundo acto se escenifica en la habitación de Franz, quien porta un uniforme de soldado hecho harapos. Leni y Johanna, por separado, se entrevistan con él. Johanna le hace ver la situación por la que está pasando la familia y le invita a tomar una posición, pero Franz considera que eso no es posible: - "¿Yo? Si yo no elijo nunca, pobre amigo, Yo... soy elegido. <sup>Nunca</sup> Nueve meses antes de mi nacimiento eligieron mi nombre, mi oficio, mi carácter y mi destino" (114)

En el tercer acto Johanna comunica a su marido y al Padre que

ha visto a Franz y el propio suegro le pide a la nuera le consiga una entrevista con Franz, bajo promesa de liberar a Werner de su juramento; con ello se podrán marchar cuando quieran. Werner, al saber que su esposa ha visitado a Franz, la interroga acerca de la verdadera razón por la que Franz está secuestrado en su cuarto. Johanna le responde: "No hay más que una razón: el horror a vivir" (115).

En el cuarto acto Johanna regresa con Franz para comunicarle el deseo del Padre de verlo, así como también para decirle que está en sus manos la posibilidad de liberar a Werner de su juramento a través de esa entrevista.

Franz decide revelarle a Johanna su secreto y le narra su experiencia en la guerra: "Éramos unos quinientos hombres cerca de Suro-lensko. Pegados como lapas a un pueblo. Comandantes muertos, capitanes muertos; quedábamos dos, los dos tenientes y un cabo. Curioso triunvirato: el teniente Klages era hijo de un pastor; un idealista que vivía en las nubes. Heinrich, el cabo, tenía los pies en el suelo, pero era nazi. Los guerrilleros nos cortaban el paso por atrás; dominaban la carretera con su fuego. Víveres para tres días. Encontramos a dos campesinos rusos; los encarcelamos en un silo y los llamamos prisioneros" (116). Franz se sentía culpable de la muerte de sus soldados, ya que no hizo todo lo posible por impedir que murieran y según él: "El que no hace todo no hace nada y yo no he hecho nada. El que no ha hecho nada no es nadie" (117).

En la última escena, Sartre nos muestra la entrevista del Padre con Franz, en la que se resuelve definitivamente el misterio de la conducta de Franz, cuando él mismo confiesa a su padre: "Yo he tortura

do" (118).

Con esta confesión que el Padre ha jurado sobre la biblia no juzgar, éste deshonra que su pobre hijo no puede llevar la empresa y que ha sido la empresa la que lo ha llevado a él y no al revés, como siempre había creído.

La obra termina en el momento en que Franz, en un momento de lucidez, ve claramente el significado de su confesión y lo sintetiza en las siguientes palabras: "Yo Franz von Gerlach, en esta habitación, me he puesto el siglo encima de mis hombros y he dicho: Yo responderé por él. En este día y para siempre" (119).

Los Secuestrados de Altona, sin lugar a duda una de las mejores obras de teatro escritas por Sartre, es también una fuente fecunda por su temática, pues pasa por los temas del <sup>CANCER</sup> cáncer, el incesto y la tortura, presentando un bosquejo del capitalismo moderno.

La originalidad de la obra puede ser contemplada desde dos perspectivas complementarias, una la literaria y otra la filosófica y ambas, como elementos que confluyen hacia un solo objetivo: "mostrar el pesimismo de un siglo". Desde la perspectiva literaria, Los Secuestrados de Altona representan "el primer intento de Sartre por representar la idea del hombre, bosquejada en Genet en una obra de arte. Desde el punto de vista político, es un esfuerzo más ambicioso y hasta ahora el de más éxito, por utilizar el teatro para esgrimir argumentos inquierdistas convincentes (120).

El pesimismo que Sartre ilustra en esta obra y que se hace un nifiesto en el hecho mismo de que todos los personajes están atrapados y no pueden escapar, se fundamenta en dos realidades que Sartre ha ido

develando poco a poco en su filosofía: En primer lugar, su teoría general sobre las relaciones humanas y, por la otra, la naturaleza y decaimiento del capitalismo (121). Ante esta situación extrema la libertad ya no es solamente asunto de la autenticidad del hombre en medio de sus circunstancias, sino que ha rebasado estos límites. De donde se sigue que, para salvarse, es decir, para que se pueda existir auténticamente, es necesario que "haya un mundo sin escases y que se suprima la explotación del hombre por el hombre" (122).

#### Las Troianas.

La última obra dramática de Sartre será representada el día de marzo de 1965, en el Teatro del Palacio de Chaillot, bajo la dirección de George Wilson, en París. La obra está realizada en un solo acto y está compuesta por once escenas, en las que Sartre ha tratado de hacer una adaptación de la obra de Eurípides, Las Troianas.

En las dos primeras escenas aparecen los dioses griegos, dueños de las acciones humanas y estableciendo una alianza (Palas-Poseidón) para hacer que los griegos aprendan a respetarlos.

En la tercera escena aparece Hécuba motivando a las Troianas para que se dejen arrastrar por su destino. En seguida Talthybios le muestra cuál es su destino y el de las troyanas: "El rey de reyes hace a Canandra su concubina; a Polixena la entrega a Aquiles para que le sirva; a Andrónaca se la adjudicarán a Aquiles hijo y Hécuba será esclava de la casa de Ulises. Las demás mujeres troyanas serán sorteadas y, de acuerdo a ello, serán entregadas a los griegos.

Talthybios, previendo la reacción de las troyanas, se anticipa

pa a ellas diciéndoles: "Se comprende que un corazón libre no acepta libremente la desgracia, pero no quiero suicidios, se prohíben" (123). Contrariamente a lo previsto por Talthybios, del fondo del escenario sale la Casandra a la vez que llena de dolor, con un canto en la boca que anuncia el sentido verdadero del futuro:

Himen Himeneo

bendito sea el esposo

y a mí, virgen del sol

futura esposa de un gran rey

amo, ah dícese

benedicidme.

Aruiñaré su raza

como él ha arruinado la nuestra

deja de llorar, es tiempo de reír

reír a carcajadas.

Vendida, ardiente y humillada

la mejor parte está en Troya

No. Han muerto por nada en tierras extranjeras;

han dejado a sus mujeres por diez años

y el adulterio se ha instalado tranquilo

en todas las moradas de Grecia

(A las troyanas) Levanten la cabeza

estemon orgullosas;

encargadme a mí que venga a vuestros hombres

mis bodas perderán a sus verdugos (124).

El coro pide a Hécula que se implore a Dios y ella se opona

porque el último día de los troyanos cantaban en voz baja: ¡Es la paz!  
¡Es la paz! Y una diosa pérfida y rencorosa los entregaba. (125).

En la escena séptima aparece Andrómaca que llevan en brazos a su hijo Astyanax. Ella le reclama a Hécula el ser culpable de la muerte de los troyanos a manos de los griegos por haber echado al mundo a Paris, el aventurero y por no haber obedecido la orden de matarlo. La consecuencia de esto es que los troyanos han muerto y también Polyxena. Hécula responde a la acusación de su nuera diciéndole que es necesario superar ese momento a través de la aceptación, ya que hay que elegir entre la vida y la muerte, teniendo en cuenta que "la muerte es el vacío y que en la vida más miserable queda esperanza al menos" (126). Andrómaca rechaza esta tesis diciendo a Hécula: "¡Mentirosa! La vida es la esperanza ¿dices tú? Bueno, pues mírame: yo vivo y mi esperanza ha muerto pues sé lo que me espera" (127). Hécula le responde que, así como las mariposas luchan cuando el mar es fuerte, pero se abandonan cuando se pone furioso, ella debe seguir ese ejemplo, tan sólo por su hijo, quien hará posible que, muerta la ciudad, ésta resucite (128).

Talthybios regresa con Andrómaca y le dice que los griegos han decidido matar a su hijo por considerarlo como un peligro para la ciudad. Andrómaca le responde:

"Hombres de Europa:

despreciáis a África y a Asia.

Y nos llamáis bárbaros; yo creo

pero cuando la vanagloria y la avaricia

os empuja ante nuestras casas

vuestros modos son el pillaje, la tortura, la matanza.

¿Dónde están los bárbaros entonces?

Y vosotros, los griegos, tan orgullosos de vuestra humanidad

¿En dónde estáis? (129).

En las últimas escenas de la obra Hécuba y Menelao intentan hacer un juicio de la conducta de Elena. El para vengarse de la afrenta producida por su abandono, ella para que con su muerte se justifiquen todos los hechos y se culmine la victoria de los griegos. Elena se defiende de los juicios tanto de Hécuba como de Menelao, de la siguiente manera:

Soy una presa del destino;

robada, casada por la fuerza con un hombre detestable,

retenida contra mi voluntad en una ciudad extranjera

he salvado mi patria a costa de mi honor

y me esperan en pago para matarme.

Odiada por los griegos

detestada por los troyanos

estoy sola en el mundo

y nadie me comprende (130).

Hécuba trata de demostrar a Menelao la falsedad de las propósitos de Elena y el riesgo que corre si la lleva en su barca hacia tierras griegas y le aconseja matarla antes de zarpar, ya que no habrá habido victoria para los griegos antes de ejecutarla.

Al final de la obra Menelao decide llevarse a Elena y Hécuba se resiste a ir por su voluntad al exilio y a la esclavitud.

Mientras tanto, Poseidón vislumbra el final de todos:

Ahora vais a pagarlas.  
Haced la guerra, imbéciles mortales;  
devastad campos y ciudades,  
violad los templos y las tumbas  
y torturad a los vencidos.  
Reventaréis todos (131).

Las Troianas cierra el ciclo de obras dramáticas que escribió Sartre. Aquel camino que se inició con una tragedia, llega a su fin, también con una tragedia en la que el autor de El Ser y la Nada nos muestra que todo está perdido, que el refugio de la esperanza y de la religión y del abandono son, en esencia, subterfugios que conducen al hombre a descubrir su soledad, al absurdo. Sartre ya había tratado estas ideas en sus obras teatrales anteriores, solamente que aquí las supera a través de la creación de una nueva realidad, que sólo se comprende a partir de la destrucción de las estructuras sociales existentes, es decir, a partir de que el mundo burgués revienta.

#### Guión Cinematográfico.

Entre los dos géneros literarios analizados anteriormente, la novela y el teatro, Sartre escribe dos libretos cinematográficos, en los que es posible descubrir una pista más esclarecedora también del pensamiento del filósofo francés, después de la segunda guerra mundial.

En 1947 escribe La Sierpe está Echada. El argumento de la película está orientado a mostrar hasta dónde es posible el encuentro personal entre los hombres, y cómo ese encuentro es superado a través del

encuentro con el grupo.

La trama de la película se lleva a cabo en dos grandes momentos. En el primero de ellos, Sartre nos da los elementos para comprender la muerte de Eve, que ha sido envenenada por su esposo y la muerte de Pierre, que es asesinado por un agente de la policía en un suburbio de la ciudad.

Cuando Pierre recobra la conciencia, aparece en un lugar en el que le informan que era capataz de la fundición de Anwer y que lo habían matado a las 10:30; que estaba muerto. Mientras Pierre recorre la ciudad de los muertos, acompañado por un viejo que ya tenía muchos años en ese lugar, se da cuenta de dos cosas importantes: que los muertos son absolutamente libres y que ellos carecen de toda moral (132).

El anciano invita a Pierre a visitar la Cámara del Regente, en donde se entera que la conspiración ha sido descubierta y que mañana a todos los camaradas los matarán o los mandarán a la cárcel. Pierre regresa a la trastienda, en donde le han notificado que, oficialmente, está muerto, pero pide a la empleada que revise en el apartado de reclamaciones si por casualidad no tenía ningún elemento que le pudiera ayudar a superar su situación. La empleada abre el libro y lee: Pierre Dumane y Eve Charlier. Encuentro convenido: Parque de los Naranjos a las diez y media.

El encuentro programado se realiza y los dos personajes, después de declararse mutuamente sus sentimientos de amor, lamentan que su encuentro haya sido demasiado tarde. Aconsejados por el anciano, regresan a la administración y, apelando el artículo 140, piden autorización para volver a la tierra. El permiso les es concedido bajo dos condicio-

nest la primera, consiste en regresar a la vida sin hacer alusión a nada de lo visto ahí; la segunda es que, si al cabo de veinticuatro horas con siguen amarse sin reserva alguna ni limitación, tendrán derecho a vivir una completa existencia humana.

El segundo momento de la obra se inicia con el regreso a la existencia, en donde cada uno de los personajes, desde su situación personal, descubre que "entre los muertos el amor es más fácil" (133).

El reencuentro entre Eva, que es la esposa del Secretario de la Milicia y Pierre, que es el jefe de los conspiradores contra el gobierno, se vuelve muy difícil, y la única manera de superar esa dificultad radica en ser el uno para el otro, ya que siempre se están adlo. Eva "Todo lo será para mí ahora: camaradas, liga, revolución" (134).

Estimulados por el ideal del encuentro, ambos emprenden la tarea de liquidar todos sus asuntos personales. Eva regresa a su casa para desenmascarar a André delante de Lucette, y mostrarle su verdadero rostro, es decir, para recordarle las verdaderas intenciones que tuvo al casarse con ella y cuáles fueron sus proyectos a la hora de que ella muriera.

Mientras tanto, Pierre va al encuentro con sus camaradas conspiradores, quienes se sienten traicionados por él. Al llegar a la reunión en el cobertizo, les echa en cara su desconfianza y les advierte el fracaso que les espera si actúan ese día. Los camaradas se dan cuenta de su error y le piden un consejo. Pierre decide quedarse con ellos para guiarlos y habla a la casa de Eva para comunicarle su decisión, a lo que ella responde: "No puedes hacer eso. No es posible. Te harás matar, es absurdo. Piensa que te quiero. Pierre, es para amarnos para lo que he-

mos vuelto" (135).

Al final, ya en la otra vida, Eve mira a Pierre y le dice con dulzura: "Todo nos está permitido" y Pierre le contesta: "Otros continuarán nuestra obra. La suerte está echada y no se puede volver atrás" (136).

La Suerte está Echada se proyectará en las pantallas en los años inmediatos a la guerra. En esta obra, Sartre retoma las ideas que nos había presentado en la obra de teatro A Puertas Cerradas, pero en forma superior. En esta película, la muerte sigue cumpliendo básicamente con dos funciones, que ya desde antes había señalado Sartre. Por una parte, por tratarse de una experiencia límite, ilumina el verdadero sentido de la existencia humana y, por otra, pone límite a nuestro ser para sí y nos coloca en el horizonte del ser-en-sí.

En el segundo guión cinematográfico El Engranaje, escrito durante el invierno de 1946, Sartre muestra su posición frente al problema de la violencia y muestra cómo el hombre elige violento en medio de su situación.

La trama de la obra se inicia con la toma de una Central por los insurrectos y la captura de Aguerre, Jefe del gobierno. Después de tomarlo preso, lo citan ante un jurado popular bajo los siguientes cargos: Primero, atentado contra las libertades esenciales. Asesinato de Lucien Drelitsch, director de La Lumière. Segundo, prematura política de la industrialización de la agricultura y deportación en masa de campesinos rebeldes. Tercero, complicidad con el extranjero en la cuestión del petróleo. No solucionar la intolerable situación de los obreros (137).

Las declaraciones personales que el tribunal presidido por

François había permitido, no se hicieron esperar. La primera de ellas fue la de su ayudante, quien trató de mostrar cómo Jean Aguerra se puso en desacuerdo con el director de petróleos, Schoelcher. En segundo lugar, declara un indígena campesino, de nombre Menko, quien con su apariencia de viejo sabio, trata de mostrar la desastrosa situación que vive el campo y cómo Aguerra es el único culpable de eso. En penúltimo lugar, tocó el turno a la esposa de Aguerra, quien además de acusarlo de abandono y de un inhumanismo atroz, narra cómo llegó al poder y cómo mató por codicia al director del diario La Lumière, para poderse quedar con su esposa Hélène. Por último, Hélène, quien acababa de llegar al juicio, toma la palabra. Hasta este momento, Jean Aguerra se defiende.

Hélène muestra al jurado un Jean Aguerra completamente diferente a las versiones anteriores. Ella humaniza al monstruo que los otros testigos habían descrito. Haciendo un recuento de todos los hechos ocurridos hasta que Aguerra ocupara el poder, Hélène destaca la falsificación que se ha hecho de la realidad, como es el caso de la declaración de la esposa de Aguerra y, sobre todo, la muerte de Lucien, a quien Aguerra verdaderamente quería como hermano y que solamente por circunstancias difíciles que ponían en peligro la revolución, tuvo que eliminar. La única diferencia entre ellos fue la de los medios. Mientras Aguerra, condicionado por las situaciones admitía la violencia con tal de lograr los ideales de la revolución, Lucien consideraba como principio rector de su vida, la no violencia, puesto que "la violencia engendra la violencia".

En medio del juicio, un insurrecto se acerca a François y le dice que acaba de ser elegido jefe del gobierno provisional. A partir

de esto, el primer objetivo que se impuso fue el de concluir el juicio de Aguerre, puesto que no quería que se cometiera un crimen, sino desarrollar un juicio en el que no se decidiese el destino de un hombre por uno sólo de sus actos, sino por toda su vida.

Después de un breve receso, el juicio continuó y Hélène prosiguió con su declaración, tratando de poner en claro las acusaciones en contra de Aguerre y las circunstancias en las que se dieron. Al final, Jean Aguerre declara que siempre había amado a Hélène y que lo ocultaba porque creía que ella, al igual que todo el pueblo, se horrorizaba de él. Pero, a pesar de todo lo que se había dicho, Jean Aguerre acepta todos sus actos, ya que cada uno queda justificado en nombre de la revolución: "Ya te he dicho que no me arrepiento de nada. Era necesario salvar la revolución. Si se hubiese nacionalizado el petróleo, tendríamos guerra" (138).

A una señal del nuevo jefe, se hace el silencio y el jurado se pone de pie para anunciar su veredicto: "El jurado declara que el acusado es culpable de todos los cargos presentados contra él. François dice sencillamente. La muerte" (139).

El argumento de la película termina presentando a François en su despacho, haciendo frente a las presiones por las que Aguerre acababa de ser condenado a morir.

El argumento nos muestra dramáticamente las dos líneas directrices del pensamiento sartreano, que se mueven desde la libertad individual hasta el compromiso social y político, que es característico en la filosofía sartreana de la postguerra y al que el filósofo no abandonará nunca más.

### Critica Literaria.

En 1946, Sartre habia encontrado en la novela, en el teatro y en el ensayo filosofico, lo mismo que en el argumento cinematografico, excelentes medios para difundir sus descubrimientos filosoficos. Aunada al periodismo, la critica literaria sera uno de los ultimos generos literarios a traves del cual Sartre manifestara su pensamiento.

El punto de partida del que surge la critica literaria en las obras de Sartre, es el de la existencia misma del hombre, en la que se encuentra con la inmanencia que va de lo sentido a lo vivido en el ser humano. El objetivo al que se orienta la critica literaria es el de analizar una obra para buscar en ella las significaciones de la vivencia individual y social, para captar a traves de ellas el movimiento totalizador de la experiencia del escritor (140).

El tema central en torno al que gira la critica literaria es comprendida por Sartre al analizar las obras de Baudelaire, Gautier, Flaubert y su propia obra, es el de la libertad. Es el tema de la eleccion que cada uno hace de si mismo. Por esto, el papel del critico literario consistira en hacer el retrato del escritor, orientado por dos lineas axiales en las que se pone de manifiesto, tanto el contexto psicologico como el sociologico en el que surge la obra del autor, y a traves de ellos, la eleccion fundamental del escritor. El papel del critico se debe orientar a iluminar el conflicto que implica la eleccion fundamental del autor, tanto desde el punto de vista psicologico como desde la perspectiva sociologica.

El metodo que Sartre sigue en la critica literaria esta integrado por dos momentos: en el primer momento, describe la eleccion funda-

mental (original) que constituye el ser del escritor; en el segundo, examinará las características empíricas, los modos de ser que, aunque sobresalen, no son más que la transformación de una situación por una elección original (141). De esta manera, Sartre se echa a cuestras la difícil tarea de totalizar al autor, tratando de llegar a su ser a partir de su hacer. En el fondo de toda esta empresa, está latente el propósito de encontrar la unidad substancial entre el autor y su obra, el lector y el autor, entre la exteriorización del yo y la interiorización de lo exterior y, detrás de todo esto, una fe inquebrantable en que a través de la literatura es posible el encuentro del hombre con todos los hombres.

La crítica literaria se caracteriza por el hecho mismo de no querer ser simplemente eso "una crítica literaria", sino que pretende ser una crítica total. En aquí donde podemos captar sus límites y sus posibilidades, ya que la crítica sartreana: "siempre tiene que ir más allá de los límites asignados a la literatura por escritores más modestos y utilizarla para sus ideas filosóficas y metafísicas" (142). De tal manera que las intenciones que mueven a Sartre a hacer crítica literaria le hacen superar sus dotes de crítico literario.

Dentro de las libras de crítica literaria realizadas por Sartre, las más importantes son: Baudelaire; San Genet, comediante y mártir; Flaubert el idiota de la familia y Las Palabras. En cada una de ellas Sartre busca al hombre que elige, en medio de un sin número de circunstancias en el mundo.

#### Baudelaire

Escrita en 1946, es la primera crítica literaria extensa que

Sartre realiza. Las obras acerca del escritor francés se inicia con la descripción de las situaciones que rodean a Baudelaire desde su niñez. Baudelaire, un niño que a temprana edad pierde a su padre, que poco después ve casarse a su madre con un general y q. descubre su ser para la nada, es el personaje que analiza Sartre. En la situación descrita, la elección original que lo define es explicada por Sartre de la siguiente manera: "Llegamos aquí a la elección original que Baudelaire hizo de sí mismo; a este compromiso por el cual cada uno de nosotros decide en una situación particular lo que será y lo que es" (143).

La elección original de sí mismo y el significado de la situación que le rodea, será el hecho más significativo de su existencia. A partir de esta elección, el hombre Baudelaire se prepara para caracterizar su existencia, que en su caso, consistirá en: "su dandismo, su culto al mal, su impotencia, su incapacidad para llevar un curso de acción consecuente, su temor a los viajes y a la soledad" (144).

Para Sartre, el ser del hombre proviene de su elección original ya que para él, la única elección moral válida se da cuando el hombre se prepara para aceptar su personalidad propia, que supera en mucho a la afirmación constante de Baudelaire, de "querer vivir según reglas fijas".

Al igual que Roquentin, Baudelaire descubre la falta de sentido de su existencia y se repocija de ello. Contrariamente a Lucien, Fleurier, Genet, trató de evadir la responsabilidad de crear sus propios valores, aceptando los ya establecidos y, perdiendo con ello la oportunidad de aliarse con la clase oprimida, se pone al servicio de la clase dominante, al reconocer la inutilidad de la filosofía, al sostener la tesis del arte por el arte. Esta actitud será fuertemente criticada por

Sartre, ya que Genet no eligió en función de sí mismo sino de los otros, renunciando con ello a la dimensión de creador de la libertad. "Elegió existir para sí mismo como era para los otros, quiso que su libertad le apareciera como una 'naturaleza' y que la naturaleza que los demás descubrían en él les pareciera la emanación misma de la libertad" (145).

Al final del ensayo crítico sobre Baudelaire, Sartre concluye su estudio con una idea típicamente suya, la de que todas las circunstancias permitieron al poeta francés descubrir la siguiente verdad: La elección libre que el hombre hace de sí mismo se identifica absolutamente con lo que llamamos destino" (146).

El comentario que se puede hacer a este trabajo sobre Baudelaire y su obra es doble. En primer lugar, su método crítico involucra una identificación de sí mismo con el autor que está analizando, invalidando con ella alguna de las conclusiones. En segundo lugar, técnicamente lleva la utilización de la imagen hasta el punto que deja de ser una ayuda para captar la idea central y se convierte en cambio en un obstáculo para su aceptación (147).

San Genet. Comediante y Mártir.

La segunda crítica literaria espreendida por Sartre es la de San Genet, publicada en 1952. En ella Sartre centra su atención en dos puntos: en primer lugar, en la dificultad de lograr la negación absoluta del mal completo; descubriendo al final que, tanto el bien absoluto como el mal absoluto, no existen. En segundo lugar, Sartre centra su atención en el uso de la literatura como medio para vengarse de la sociedad. San Genet descubre que la literatura puede ser considerada como un medio

para regresar a la sociedad que lo rechaza, logrando así una victoria verbal sobre la sociedad.

La existencia de San Genet se desarrolla en dos circunstancias límite: la del bien y la del mal. Es en el marco del mal donde Genet toma su decisión (149) que lo lleva a reconocerse como único responsable de su ser. Genet se libera completamente en el momento en que renuncia a su esteticismo y crea verdaderamente obras de literatura, en las que se muestra él mismo pintado por él y no como creación de otros. Esta actitud de San Genet será ampliamente alabada por Sartre, hasta el extremo que se ha llegado a pensar que San Genet podría ser considerado como el tratado de moral que Sartre promete al final de El Ser y la Nada.

Independientemente de las observaciones anteriores, en San Genet, podemos encontrar que la autenticidad entendida como la aceptación plena de lo que somos, es el único criterio de moralidad que debe orientar la existencia del hombre.

En San Genet, Comediante y Mártir podemos encontrar dos perspectivas de juicio. La primera es la filosófica, en la que Sartre demuestra que los sufrimientos del poeta no han sido inútiles, ya que ha podido escribir sus libros y, a través de ellos, se ha integrado a la sociedad que lo rechaza. La segunda es la literaria, desde la que la obra es 'insatisfactoria', porque las ideas que expresa no son suficientemente profundas o estimulantes para recompensar el esfuerzo necesario para desarrollarlas (150).

Las Palabras.

Desde nuestro punto de vista, toda la crítica literaria de

Sartre sirve de prolegómeno a su obra Las Palabras, que a la vez que es una obra autobiográfica, es también el ejemplo más claro y convincente de la autenticidad que mueve tanto a la persona de Sartre como a toda su obra. Las Palabras es el último intento de Sartre por aplicar un método de análisis crítico total, aquí a su propia obra. Tratándose de recuperar como autor, como lector y como hombre en el mundo y de circunstancias que hacen posible su elección fundamental.

Las Palabras fue publicada en 1964. En ella Sartre trata de reflexionar acerca de los dos momentos que hacen posible el surgimiento de su obra: leer y escribir.

Leer: El primer paso que Sartre da hacia la literatura desde su niñez precoz, es el de la lectura. En el contexto de una situación familiar muy parecida a la de Genet y rodeado de muchos libros, alcanza a vislumbrar desde muy pequeño que su futuro terminará como espesó: "en medio de libros".

Este ambiente familiar, social e intelectual, le preparó poco a poco para ver en el magisterio y en la literatura la realización de su vocación, ya que como él mismo afirma: "muy pronto me encontré preparado para tratar el profesorado como sacerdocio y a la literatura como pasión" (151).

Mientras que Sartre encontraba en Las Palabras un medio para descubrir el mundo y las utilizaba para poseerlo, sus familiares encontraban en Juan Pablo el reflejo de la unidad de la familia y sus contradicciones, utilizando su infancia para llegar a ser lo que eran.

Al final del análisis de esta primera experiencia que es la de leer, Sartre nos revela que la historia que hasta aquí ha descrito es la historia de una vocación fallida: "no necesito a Dios; me lo dieron, pero

lo recibí sin comprender que lo buscaba. Al no poder enraizar en mi razón, vegeté en mí durante un tiempo y después se murió" (152).

Es así como Sartre asocia en su vida la vocación del profesor de filosofía con la del literato y desaloja para siempre la idea de Dios. Estas son las circunstancias más relevantes en las que Sartre hace su elección fundamental: filósofo y literato ateo.

Escribir: La segunda parte de Las Palabras nos describe el camino que recorrió Sartre después de haber leído lo suficiente como para que fuera posible su encuentro con la inspiración desde muy temprana edad: "si como comúnmente se cree, afirma, autor inspirado es en lo más profundo de sí mismo otro distinto de sí, conocí la inspiración entre los siete y los ocho años" (153).

El producto inmediato de aquella inspiración fue, entre otras obras: Pour un Papillon y Le Marchand de Bennanen, que Sartre escribirá para su propia satisfacción siguiendo invariablemente la siguiente regla: "uno contra todos". En ésta puede descubrirse "la fuente de este sueño deslucido y grandioso en el individualismo burgués que le rodeaba" (154).

Al evocar Sartre sus primeros escritos, se duele de haberlos perdido ya que, según él, a partir de ellos "le entregarían toda su vida".

Llegada la edad de elegir profesión, Sartre trata de ver claramente cual es su camino y descubre que la literatura no daba para comer, y que, por tanto, era necesario elegir otra profesión para complementar la actividad literaria; esta profesión fue la del magisterio.

La respuesta de Sartre a su vocación de literato cambió para él todo, ya que al escribir existía; y el oficio de escribir le brindaba la oportunidad de entregarse, ya que a través de las bellas letras "el nadar se puede transformar en su primera donación" y por ello, si el azar

lo había hecho hombre, su entrega generosa lo haría libre" (155).

A partir de esta elección fundamental Sartre tomará el oficio de escribir como un arte que alimenta a las musas, deja a la posteridad el recuerdo de una vida ejemplar, defiende al pueblo contra sí mismo y contra sus enemigos y atrae la bendición de los hombres, la bendición del cielo (156).

Sartre escribía por escribir en sus primeros años de escritor, pero más tarde reconocerá la trascendencia de esta actividad, ya que la cultura no salva ni justifica a nadie y sin embargo, él no la dejará sino hasta su muerte, porque siendo su producto "el hombre se proyecta en ella, se reconoce; solo le ofrece su imagen este espejo crítico (157).

En 1915 Sartre tenía todo menos a sí mismo. A partir de su elección original por la literatura, que nace de la lectura y de la escritura, logra recrear su existencia. Al analizar críticamente su obra encuentra que su elección no lo eleva sobre nada ni sobre nadie; que después de la elección que hace cada hombre de sí mismo, en sus diferentes circunstancias personales y sociales, se descubre "todo un hombre, hecho de todos los hombres y que vale lo que todos y lo que cualquiera de ellos" (158).

El encuentro del hombre con todos los hombres, es el resultado de la empresa literaria del filósofo francés. A través de la literatura Sartre lo refleja y lo recrea para todos sus semejantes. En el centro de la dinámica de la creación literaria el hombre se encuentra consigo mismo, se descubre como un ser libre y responsable de su autocreación. A través de este descubrimiento personal, el hombre se encuentra con los demás hombres, con los otros, con el hombre universal. La literatura será entonces como la luz que ilumina toda la realidad, para que el hombre sea

cubra sus límites y sus posibilidades, que son la pauta para encarnar el compromiso político, característico en el pensamiento y en la literatura del Sartre de la postguerra que analizaremos en el siguiente capítulo de esta investigación.

#### A manera de conclusión del capítulo.

Finalizada la empresa en la que nos hemos comprometido desde la introducción de este capítulo, es conveniente, al menos, intentar hacer una síntesis de lo que hemos podido apreciar en la libra literaria del premio Nobel de la literatura.

Aunque resulta sumamente difícil concentrar el mundo de ideas que han sido expresadas por Sartre en su libra literaria, intentaremos hacerlo en los diez siguientes puntos, mismos que servirán de fundamento al siguiente capítulo:

- 1.- Para Sartre no existe una diferencia esencial entre la literatura y la filosofía. Ambas son dos niveles de análisis de la realidad, que se complementan el uno al otro.
- 2.- El análisis literario o filosófico de la obra de Sartre es imposible si se omite cualquiera de los dos elementos.
- 3.- La literatura es el fruto de la dialéctica entre el lector y el autor.
- 4.- Escribir es transformar la realidad.
- 5.- El autor escribe porque es libre, y su obra es para los hombres libres.
- 6.- El escritor escribe para los hombres libres de su tiempo, y a partir de ellos se encuentra con todos los hombres de todos los tiempos.

- 7.- En cada género literario se descubre una forma diferente de responder a las exigencias del momento concreto.
- 8.- A través de la obra literaria el autor muestra al mundo su imagen, para comprenderlo.
- 9.- La literatura debe de llevar al hombre hacia un compromiso con su propia realidad para transformarla.
- 10.- La obra literaria es una condición esencial para la acción definitiva, es decir, la acción política.

### Conclusiones.

Al llegar al final de este estudio de la obra literaria de Jean Paul Sartre, no podemos menos que puntualizar algunas de las conclusiones más significativas de nuestro recorrido. Sin embargo, antes de proceder a ello, en cada uno de los géneros literarios cultivados por Sartre es necesario señalar que, para el filósofo francés, no es posible separar la filosofía de la literatura; en consecuencia, resulta imperativo considerar a Sartre como un filósofo que utiliza la literatura para filosofar o, si se quiere, como un literato que filosofa. En este caso, ambas actividades forman un todo orgánico que se desenvuelve en cinco géneros filosófico-literarios: el cuento; la novela; el teatro; el guión cinematográfico; la crítica literaria y el periodismo.

### El Cuento.

En el conjunto de cuentos reunidos en el volumen denominado El Muro, Sartre nos muestra un conjunto de experiencias individuales que destacan la metamorfosis de la vida humana, en la que todo llega a su fin con la muerte. El cuento en la obra de Sartre, no es solamente eso "un

cuento", sino que se trata de una realidad tan significativa, que la mayoría de los hombres prefiere reducirlos a eso: simples "cuentos".

### La Novela.

La evolución intelectual y literaria del Sartre de La Náusea al de Los Caminos de la Libertad, resulta evidente.

Mientras en La Náusea nos entrega la existencia de un hombre egotizado en la búsqueda y en el encuentro de su ser; en Los Caminos de la Libertad, sobre todo, en el tercer tomo, el mundo que nos muestra es el del hombre en medio de los demás hombres. El hombre libre y solitario descubre que su libertad se da en medio de los demás.

### Teatro:

Mientras que el cuento y la novela sartreana son en gran parte un producto de la imaginación, el teatro es, en el fondo, el producto de un acto de creación. Esta es la enseñanza más importante de la obra dramática de Sartre, ya que él hace posible que los actores se hagan a sí mismos, frente a los demás, con los demás.

Las obras de teatro escritas por Sartre son una muestra de cómo el hombre se hace a sí mismo, a través de la elección, ya que cada obra representa un intento de recrear las diferentes circunstancias en las que la libertad deriva hacia un compromiso.

### Quién Cinematográfico.

Dos son las ideas centrales que destacamos a propósito de los dos guiones cinematográficos que hemos estudiado. En primer lugar, en los dos, Sartre ha dado el paso de lo individual al grupo; esta transición es

rá el tema central de la Crítica de la Razón Dialéctica. En segundo lugar, en los dos guiones Sartre nos muestra un camino a seguir, una veta muy rica que hoy debemos de explotar si queremos hacer de la filosofía y del filosofar un renovado intento por comprender la realidad.

### Crítica Literaria.

El planteamiento filosófico que subyace a la crítica literaria realizada por Sartre en Baudelaire, Genet y sobre sí mismo es único y puede ser formalizado en la siguiente proposición: "detrás de cada hombre, están todos los hombres". La crítica literaria sartreana nos abre las puertas para encontrarnos con todo el hombre, y a partir de él, con toda la humanidad.

### Periodismo:

A pesar de que en este capítulo no hemos analizado la obra periodística de Sartre, es necesario señalar que, a través de ella, se pone de manifiesto el compromiso que Sartre hace suyo durante toda su vida y que consiste en transformar la realidad, mostrándola a los hombres día tras día.

NOTAS Y REFERENCIAS:

- 1 Sartre, Jean Paul
- 2 Chaymol, Marco. "Sartre y la Creación Literaria", Rev. Thesis, Ed. UNAM, Año II, n. 7, Oct., 1980, pag. 18.
- 3 Sartre, Jean Paul "¿ Qué es la Literatura ? ", Situaciones II, Ed. Losada, Buenos Aires, 1976, pag. 66
- 4 op. cit. pag. 86
- 5 ibid. pag. 87
- 6 ibid. pag. 74
- 7 ibid. pag. 88
- 8 op. cit. pag. 88
- 9 ibid. pags. 84-85
- 10 ibid. pag. 100
- 11 \_\_\_\_\_. Las Palabras, Ed. Losada, Buenos Aires, 1972 pag. 20
- 12 ibid. pag.
- 13 Riu, Federico Ensayos sobre Sartre, Monte Avila Editores, Caracas, Venezuela, 1968
- 14 Quiles, Ismael Sartre y su Existencialismo, Ed. Espasa-Calpe, Madrid, 1967, pag. 55
- 15 Varios Autores En la presentación del libro Sartre La Filosofía del hombre, Centro Helénico de México, 1980
- 16 Chaymol, Marco. "Sartre y la Creación Literaria", pag. 19
- 17 Thody, Philip Jean Paul Sartre. Estudio Literario y Político. Ed. Seix Barral, Barcelona, 1966, pag. 49
- 18 Sartre, Jean Paul "El Muro en el Liceo", Situaciones VIII, Ed. Losada, Buenos Aires, 1973, pag. 179

- 19 op. cit. pag. 181
- 20 \_\_\_\_\_. "A propósito de John Dos Passos y de 1919", Situaciones I, Ed. Losada, Buenos Aires, 1968, pag. 12
- 21 Cruckshank, John El Novelista Filósofo, Ed. Paidós, Buenos Aires, 1968, pag. 22
- 22 Sartre, Jean Paul "Sartoris" por W. Faulkner, Situaciones I, pag. 7
- 23 ibid. pag. 28
- 24 ibid. pag. 37
- 25 \_\_\_\_\_. "Paul Nizan", Situaciones IV, Ed. Losada, Buenos Aires, 1986, págs. 99-141
- 26 \_\_\_\_\_. "François Mauriac y la Libertad", Situaciones I, pag. 35
- 27 ibid. pag. 36
- 28 \_\_\_\_\_. "Retrato de un Desconocido", Situaciones IV, pag. 9
- 29 Riu, Federico Ensayos sobre Sartre, pag. 27
- 30 Sartre, Jean Paul Las Palabras, pag. 157
- 31 \_\_\_\_\_. La Náusea, Ed. Losada, Buenos Aires, 1973, pag. 197
- 32 \_\_\_\_\_. Los Caminos de la Libertad, t. I, "La Edad de la Razon", Ed. Losada, Buenos Aires, 1973, pag.
- 33 Thody, Philip Jean Paul Sartre, pag. 55
- 34 Sartre, Jean Paul Los Caminos de la Libertad, t. I, pag. 38
- 35 ibid. pag. 313
- 36 \_\_\_\_\_. Los Caminos de la Libertad, t. II, "El Aplazamiento" Ed. Losada, Buenos Aires, 1971, pag. 360
- 37 \_\_\_\_\_. Los Caminos de la Libertad, t. III, "La Muerte en el Alma", Ed. Losada, Buenos Aires, 1975, pag. 71

- 38 ibid. pag. 234
- 39 op. cit. pag. 270
- 40 Thody, Philip Jean Paul Sartre, pag. 68
- 41 op. cit. pag. 66
- 42 ibid. pag. 68
- 43 Chaymol, Marc. "Sartre y la Creación Literaria", pag.
- 44 Thody, Philip Jean Paul Sartre, pag. 125
- 45 ibid. pag. 74
- 46 Sartre, Jean Paul "Sartre por Sartre", Situaciones IX, Ed. Losada,  
Buenos Aires, 1973, pag. 92
- 47 ibid. pag. 93
- 48 Martínez Contreras, Jorge Sartre: La Filosofía del Hombre, Ed. Siglo  
XXI, México, 1980, pag. 122 ss.
- 49 ibid. pag. 274
- 50 op. cit. pags. 274-275
- 51 Sartre, Jean Paul Las Moscas, Obras Completas, t. I, pag. 61
- 52 op. cit. pag. 95
- 53 op. cit. pag. 122
- 54 Riu, Federico Ensayos sobre Sartre, pag. 63
- 55 Thody, Philip Jean Paul Sartre, pag. 87
- 56 op. cit. pag. 88
- 57 Sartre, Jean Paul A Puerta Cerrada, Obras Completas t. I, pag. 130
- 58 op. cit. pag. 175
- 59 ibid. pag. 175
- 60 \_\_\_\_\_ "Sartre por Sartre", Situaciones IX, pag. 76
- 61 Thody, Philip Jean Paul Sartre, pag. 88

- 62 Sartre, Jean Paul Muertos sin Sepultura, Obras Completas, t. I, pag.  
191
- 63 op. cit. pag. 197
- 64 op. cit. pag. 219
- 65 ibid. pag. 227
- 66 ibid. pag. 240
- 67 ibid. pag. 242
- 68 Thody, Philip Jean Paul Sartre, pages. 91-95
- 69 Sartre, Jean Paul La Prostituta Respetuosa, Obras Completas,  
pag. 268
- 70 op. cit. pag. 268
- 71 ibid. pag. 275
- 72 op. cit. pag. 279
- 73 Thody, Philip Jean Paul Sartre, pag. 92
- 74 ibid. pag. 106
- 75 Sartre, Jean Paul Las Manos Sucias, Ed. Losada, Buenos Aires, 1957,  
pag. 16
- 76 ibid. pag. 24
- 77 op. cit. pag. 60
- 78 op. cit. pag. 60
- 79 ibid. pag. 73
- 80 ibid. pag. 83
- 81 op. cit. pag.
- 82 Thody, Philip Jean Paul Sartre, pag. 106
- 83 Sartre, Jean Paul El Diablo y el Buen Dios, Obras Completas,  
pag. 417

- 84 ibid. pag. 423
- 85 op. cit. pag. 444
- 86 ibid. pag. 446
- 87 ibid. pag. 457
- 88 op. cit. pag. 467
- 89 ibid. pag.
- 90 op. cit. pag. 473
- 91 op. cit. pag. 481
- 92 ibid. pag. 499
- 93 ibid. pag. 503
- 95 op. cit. pags. 524-525
- 96 ibid. pag. 543
- 97 Thody, Philip Jean Paul Sartre, pag. 112
- 98 Sartre, Jean Paul El Existencialismo es un Humanismo, pag. 43
- 99 \_\_\_\_\_. Kean, Obras Completas, t. I, pag. 900
- 100 ibid. pag. 917
- 101 ibid. pag. 926
- 102 op. cit. pag. 955
- 103 ibid. pag. 981
- 104 op. cit. pag. 989
- 105 ibid. pag. 991
- 106 ibid. pag. 1009
- 107 Thody, Philip Jean Paul Sartre, pag. 116
- 108 Sartre, Jean Paul Nekrasov, Obras Completas, t. I, pag. 643
- 109 ibid. pag. 643
- 110 op. cit.

- 111 op. cit. pag. 685
- 112 Los Secuestrados de Altona, Obras Completas, t. I, pag. 751
- 113 op. cit. pag. 762
- 114 ibid. pag. 798
- 115 op. cit. pag. 826
- 116 ibid. pag. 951
- 117 ibid. pag. 856
- 118 op. cit. pag. 867
- 119 ibid. pag. 883
- 120 Thody, Philip Jean Paul Sartre, pags. 131-132
- 121 op. cit. pag. 134
- 122 Martínez Contreras, Jorge. Sartre: La Filosofía del Hombre, pag. 273
- 123 Sartre, Jean Paul Las Trovanas, Obras Completas, t. I, pag. 1042
- 124 op. cit. pag. 1048
- 125 op. cit. pag. 1054
- 126 ibid. pag. 1058
- 127 ibid. pag. 1059
- 128 ibid. pag. 1060
- 129 op. cit. pag. 1064
- 130 ibid. pag. 1075
- 131 op. cit. pag. 1092
- 132 \_\_\_\_\_ La Suerte está Echada, Ed. Losada, Buenos Aires, 1976, pag. 42
- 133 op. cit. pag. 74
- 134 ibid. pag. 104
- 135 op. cit. pag. 115

- 136 ibid. pag. 110
- 137 ibid. pag. 134
- 138 op. cit. pag. 240
- 139 ibid. pag. 243
- 140 Pingaud, Bernard Sartre. El Ultimo Metafisico, Ed. Paidós, Buenos Aires, 1968, pag.90
- 141 Chaymol, Marc "Sartre y la Creación Literaria", pag. 17
- 142 Thody, Philip Jean Paul Sartre, pag. 143
- 143 Sartre, Jean Paul Baudelaire, Ed. Losada, Buenos Aires, 1968, pag. 17
- 144 Thody, Philip Jean Paul Sartre, pag. 145
- 145 Sartre, Jean Paul Baudelaire, pag. 159
- 146 ibid. pag. 160
- 147 Thody, Philip Jean Paul Sartre, pag. 150
- 149 Sartre, Jean Paul San Genet, Comediante y Mártir, Ed. Losada, Buenos Aires, 1967
- 150 Thody, Philip Jean Paul Sartre, pag. 162
- 151 Sartre, Jean Paul Las Palabras, pag. 30
- 152 op. cit. pag. 67
- 153 ibid. pag. 91
- 154 ibid. pag. 94
- 155 op. cit. pag. 91-95
- 156 ibid. pag. 118
- 157 ibid. pag. 158
- 158 ibid. pag. 159

## CAPITULO IV: S-O-M-P-R-O-M-I-S-O P-O-L-I-T-I-C-O

### Introducción.

Después de establecer en el capítulo anterior la evolución de la concepción de la literatura en Sartre, hemos llegado a la conclusión que, para el escritor francés, la literatura es una condición esencial para realizar la acción política. Ahora, en este capítulo IV, nos hemos propuesto analizar la evolución del pensamiento político de Sartre, que para su mayor comprensión hemos dividido en tres partes según las fechas de publicación de las obras en las que nos entrega su pensamiento político.

En la primera etapa, hemos ubicado el surgimiento de la vocación política de Sartre, a partir de la experiencia de la guerra, que lo impulsa a la búsqueda de un partido.

La segunda etapa, que abarca la Teoría y la Praxis política de Sartre entre 1952 y 1960, trata de mostrar cómo el filósofo francés en los momentos más críticos del P. C. le brindó su apoyo y reconocimiento hasta llegar a considerar al marxismo como la filosofía insuperable de nuestros tiempos y al existencialismo como una ideología.

En la tercera etapa nos hemos abocado a la integración del pensamiento y la praxis sartreana en la década de los sesentas, tomando como eje de nuestra investigación los cuatro temas centrales en los que se puede concentrar la información a nuestro alcance. Estos temas son: Colonialismo, Masa espontaneidad y Partido, La Revuelta del 68 y, para terminar con Sartre por Sartre.

El último punto de este capítulo quiere ser por una parte, la conclusión final a la que Sartre llega, diez años antes de terminar con toda su obra y también trata de poner de relieve el espíritu que guía

este trabajo que es el de comprender a Sartre por sí mismo.

El capítulo termina con una síntesis de las principales conclusiones a las que hemos llegado a partir del análisis de la evolución del pensamiento político de Sartre.

### Primera Etapa de la Evolución Política de Sartre.

La primera etapa de formación del pensamiento político de Sartre, se inicia con todas las experiencias de su formación intelectual, en el horizonte de la clase burguesa, en la que se dará una importancia secundaria a todas las cuestiones políticas.

Durante este primer período, Sartre descubre el método idóneo para filosofar sobre lo concreto. Este método es la fenomenología, que va a tomar como un punto de referencia para hacer un análisis de fenomenología ontológica.

La definición política de este período puede encerrarse en la siguiente proposición: "Un Liberal de Izquierda" (1). Entendiendo por liberal la concepción que acepta que cualquier posición política tiene sus aspectos positivos y negativos y que solamente a la luz de una discusión libre se puede hacer patente la más adecuada; y entendiendo por izquierda una actitud que rechaza el orden social establecido.

En este primer período, Sartre propiamente no se ocupa de las cuestiones políticas, su pasión es la filosofía y la literatura y entre ambas se gasta su tiempo. Las cuestiones políticas son algo así como menesteres ajenos al filósofo o al literato.

Para recuperar este momento en la evolución del pensamiento de Sartre, es esencial consultar la obra de Simone de Beauvoir, que,

sin lugar a duda, es el testimonio más cercano y más fiel no solamente de este momento, sino también de toda la vida de Sartre. El sólo título de su obra nos revela la forma de mirar el mundo y lo que a través de esta mirada habían encontrado, Sartre, Camus, Merleau-Ponty: "La plenitud de la vida. Este era el mundo en que se dice la vivencia del primer momento de la evolución política de Sartre, un mundo hecho a la medida del espíritu burgués, un mundo en el que los demás eran el pueblo, la ciudad, el proletariado. Para poder modificar esta vivencia, fue necesario enfrentarse a una experiencia tan violenta y significativa como es la de la guerra, para que las bases de ese mundo burgués sucumbieran y, en su lugar aparecieran por "la fuerza de las cosas" una profunda preocupación por la política.

La experiencia existencial de la primera etapa termina de alguna manera con la reflexión expuesta en la presentación de la revista Tiempos Modernos (T. M.), con la que marca un final y un nuevo principio en su vida. Un final, en el sentido que, a través de este artículo podemos apreciar cómo Sartre se encuentra cara a cara con los otros, en medio de la dimensión histórica que pone de relieve la realidad social. Un principio, en cuanto que a partir de la creación de la revista T.M. Sartre, junto con un grupo de intelectuales, dará los primeros pasos en busca de una praxis política que satisfaga plenamente las exigencias tanto personales como sociales del hombre.

En la presentación de la revista T. M. Sartre puntualiza las tres ideas que servirán de base para su quehacer filosófico, literario y político. Estos tres elementos están contenidos en tres ideas que, para Sartre, son axiales: la idea de hombre, la idea de historia y la

ideas de literatura.

El punto de partida desde el que se comprende esta triada es el del escritor. Contrariamente a la posición que los escritores anteriores a la guerra (1945) han tomado respecto a su época, Sartre considera que cada época es para el escritor su única oportunidad. Por eso, ningún escritor puede perder nada de su tiempo. Como el escritor está hecho por su época y su época está hecha para él, cada palabra suya repercutirá en cada una de las situaciones en que se pronuncie y a partir de ella, se prepara el porvenir. Cada hombre, como cada época, es un porvenir y no solamente eso, más aun, es el porvenir más importante para ese hombre y para esa época y por ello se debe abrazar con toda la entrega del mundo.

El escritor debe escribir para sus contemporáneos, y a partir de esta labor, que se concretiza en cada época, el hombre debe ganar o perder sus pleitos. Así como también al tomar partido en la singularidad de su época, el valor hace los valores de eternidad que están implicados en los debates sociales y políticos o, en otras palabras, para Sartre, la conquista de la eternidad sólo tiene una batalla que implica "haber combatido apasionadamente en nuestra época, por haber luchado con pasión y haber aceptado morir totalmente con ella (2). La victoria de esta lucha traerá consigo una serie de cambios en la sociedad, es decir, en el hombre.

Con esta declaración, Sartre junto con los colaboradores de T. M. se coloca del lado de los que quieren cambiar las condiciones del hombre y la concepción que el hombre tiene de sí mismo, devolviendo con esto a la literatura, una función que nunca debió haber perdido: "la función social" (3).

Ante el despliegue del espíritu de análisis, cuya única función es la de la conciencia revolucionaria, Sartre propone recurrir a una concepción sintética de la realidad que tiene su expresión más aguda en la elaboración de una antropología sintética a la que tratará de servir la revista T. M.

Para una antropología sintética el hombre tiene en común, no una naturaleza, sino una condición metafísica en base a la cual se puede distinguir claramente el conjunto de sujeciones que limitan al hombre a priori, como es el caso del nacer, el morir, el ser finito y su existencia en el mundo en medio de los demás. A pesar de que la situación humana es totalmente condicionada, ella puede ser un centro de indeterminaciones totalmente irreductibles, es decir, el hombre es libre y es en la libertad donde Sartre fundamenta la grandeza del hombre.

El hombre que concibe la reflexión sartreana de 1945 es el hombre total: "El hombre total, totalmente comprometido y totalmente libre" (4). El hombre en situación, es decir, el hombre en relación con los demás hombres en medio de la historia. La tarea a cumplir es la de liberar al hombre libre, aumentando sus posibilidades de elección a partir de la actividad literaria comprometida con la causa del hombre, consagrada a defender los derechos de la autonomía y de la persona a través de los ensayos críticos, crónicas, investigaciones y publicaciones de documentos que tratarán de encarnar con un espíritu sintético las diversas manifestaciones de la época. Poniendo de relieve las implicaciones sociales y personales.

La literatura que Sartre anuncia en la presentación de T.M. es una literatura comprometida con el hombre a partir de su época, del momento histórico en que se engendra. Esta literatura trata de hacer sur

gir en el horizonte de lo personal y de lo social, de lo temporal y de lo eterno, de la libertad y de la situación, al hombre total. Esta es la tarea que Sartre se ha echado auestas, a partir de la experiencia de "la fuerza de las cosas", ellas han alimentado una vez más, su espíritu literario filosófico y le han descubierto que la libertad del hombre se da en medio de la historia y que la historia es el producto del quehacer del hombre con los demás hombres.

#### La Guerra y la Resistencia.

Dos experiencias son las que sacuden la conciencia política de Sartre. La primera, es la experiencia de la guerra y la segunda, es la de la resistencia. Ambas, unidas a su concepción de la literatura comprometida, forman los elementos que hicieron posible la dinámica del pensamiento político del filósofo francés.

La Guerra.- Mientras que el período comprendido entre 1918 y 1939 puede ser considerado como la aurora de una paz duradera en la vida de Sartre, la experiencia que abarca de 1940 a 1945 está plagada de un sinnúmero de enseñanzas en las que la guerra ocupa un lugar privilegiado.

El 21 de junio de 1940, Sartre es tomado prisionero por los alemanes, en Padoux (Lorena), permaneciendo prisionero durante un año. Sartre logra escapar, haciéndose pasar por un civil y se reintegra de nuevo a su labor literaria y pedagógica en los alrededores de París. Esta experiencia le hace cambiar la perspectiva de su vida hacia una dimensión social, con una perspectiva nueva: la política.

Para el Sartre que había experimentado el campo de concentración, el regreso a la ciudad lus le impulsa a hacer política, ya que

había descubierto, por primera vez, que la actividad política tenía un verdadero sentido que exige del intelectual una respuesta inmediata.

La Resistencia.- El movimiento francés de la resistencia nació hacia el verano de 1941, cuando empezó el malestar y el desacato a las órdenes del gobierno de Vichy, colaborador en exceso de los hitlerianos.(5).

París quedó liberado el 25 de agosto de 1943. Para Sartre, como para muchos otros intelectuales franceses, la experiencia de la resistencia les dejó muchas enseñanzas, entre las cuales sobresale las siguientes:

- a. La cristalización del delito y responsabilidad social.
- b. La superación de la ilusión libertarista que lo transforma en un socialista anti-jerárquico.
- c. El hombre es auténticamente libre (6).

A partir del cambio experimentado en Sartre a partir de estas dos vivencias, la gran lección para Sartre le ha hecho posible "El aprendizaje de la Historia" (7). Esta lección hará de Sartre un revolucionario, que descubre la imposibilidad de verlo en el horizonte de su cultura y corre en busca de algunas alternativas para organizar y hacer efectiva su acción política.

#### La Búsqueda de Un Partido.

Detrás del Sartre revolucionario que nos ha devuelto la guerra y la resistencia, la experiencia de estas situaciones han quedado contenidas en cuatro artículos que Sartre escribe entre 1944 y 1945.

En el primer artículo "La República del Silencio" Sartre pone de manifiesto cómo el hombre, a pesar de cualquier situación sigue siendo libre, ya que en cada acto del hombre se pone de relieve el peso del

compromiso. Por lo anterior, Sartre considera que en la ocupación "Cada cual acometía <sup>los aprietos</sup> contra los opresores la empresa de ser si mismos irremediablemente y, al elegirse a si mismo, se elegía la libertad de todos" (8).

La manera en que los parisinos sintieron la ocupación, es tratada por Sartre en un artículo titulado "Países bajo la Ocupación". El sentimiento general de los parisinos ante la ocupación fue el de sentirse despersonalizados, como efecto de la pérdida de su futuro. Puesto que todo hombre es, ante todo, un proyecto, una empresa y la resistencia los había despojado de ese futuro, los parisinos se sintieron sin su propio ser. Para Sartre, la resistencia había sido más dolorosa que la guerra, ya que la guerra dejaba la posibilidad de ser uno mismo, mientras que en la ocupación el hombre se perdía en el ambiente.

En 1945 Sartre escribe a propósito de la guerra y la resistencia, dos artículos denominados "¿Qué es un colaborador?" y "El Final de la Guerra".

Para Sartre, con el término de colaborador designamos un hecho de desintegración que es producto de una decisión individual y no de una clase social. A pesar de que no exista una clase que se denomine la clase de los colaboradores, Sartre considera que, por el simple hecho de que un buen número de colaboradores han surgido de la burguesía, se demuestra, de alguna manera, que la burguesía ha perdido su ideología, su potencia y su cohesión interna (9).

El colaborador es, ante todo, un enemigo de la sociedad democrática y padece una enfermedad llamada historicismo, en nombre del

cuál juega todo. La mejor explicación de la psicología de la colaboración la podemos encontrar, según Sartre, en el odio.

En "El final de la guerra" Sartre se cuestiona por el resultado último de la guerra, que a su modo de ver, es el siguiente: "Al terminar la guerra dejamos al hombre desnudo, sin ilusiones, abandonado a sus propias fuerzas y consciente de que sólo ha de contar consigo mismo" (10).

Sartre reconoce al final de la guerra que lo que había vivido es: "Es nuestra situación concreta, nuestra oportunidad y nuestro destino, pues ahora vemos con mayor claridad que nunca, que sólo dentro de los cuadros nacionales tiene lugar el desarrollo de la persona" (11). Este desarrollo será el objetivo que mueva toda la empresa política de Sartre, quien tratará de buscar un partido para realizar sus propósitos.

El Sartre de la postguerra que se pregunta por la función social de la literatura, encuentra en ella una arma adecuada para dar el salto a la praxis política y, en ésta, desarrollar su vocación de revolucionario.

Después de haber trabajado con los comunistas, durante la resistencia, intenta formar, con un grupo de amigos, una organización independiente que denominó Socialismo y Libertad. El filósofo francés se da cuenta rápidamente de que todas las formas de inserción en la resistencia tienen que pasar a través de quien maneja la estructura principal del Partido Comunista. Dentro de los límites ya establecidos por sus objetivos, una de las alternativas más viables era la del comunismo, en cuanto que ésta dejaba ver su gran preocupación por el hombre explotado, por el hombre oprimido, por el hombre en soledad. Los prim

ros acercamientos de Sartre al comunismo y, por ende, al Partido Comunista (P. C.) sufrieron un constante vaivén que caracterizará toda la trayectoria política de Sartre.

En 1946 Sartre escribía en T. M. su primer estudio crítico acerca del marxismo, o lo que sería más correcto, un estudio crítico acerca de los marxistas y lo llamó "Materialismo y Revolución". En este artículo Sartre analiza críticamente el significado y la función que el materialismo desempeña en la filosofía marxista; así como también el significado del término revolución. A la luz de estas dos reflexiones, muestra la necesidad de crear una filosofía de la revolución que hiciera posible la revolución misma.

"Materialismo y Revolución" puede ser considerada como la primera pieza del rompecabezas, que es necesario armar para poder, por un lado, delinear la trayectoria política de Sartre y, por el otro, fijar la posición real de Sartre frente al Marxismo. El estudio crítico realizado por Sartre en "Materialismo y Revolución" está dividida en dos partes que llevan por título "El Mito Revolucionario" y "La Filosofía de la Revolución".

#### El Mito Revolucionario.

Sartre parte de un hecho evidente en 1946 que es el que "El materialismo es hoy la filosofía del proletariado, en la medida exacta en que el proletariado es revolucionario" (12). El problema fundamental radica en saber si el materialismo es una filosofía lo suficientemente sólida como para ser el motor que mueva al espíritu revolucionario, o si solamente es ese motor, en un momento determinado de la historia; dadas las condiciones actuales, superado. Para resolver esta cues-

ción Sartre se propone examinar críticamente el significado del materialismo.

El materialismo, independientemente de que se le considere como la filosofía del proletariado, es necesario reconocer en él una doctrina engañosa y austera, un mito que por su esencia, "niega radicalmente la libertad del hombre" (13). A pesar de que se le haya considerado como uno de los instrumentos más radicales de su liberación, el materialismo no puede ser considerado como una filosofía y, mucho menos, como la filosofía verdadera.

Es un hecho que el materialismo es un mito que conviene a las clases revolucionarias y, por esta razón, los políticos lo adoptan sin cuestionar su veracidad y su consistencia. Corresponde al filósofo lograr que armonicen las verdades contenidas en el materialismo y construir poco a poco una filosofía que convenga a las exigencias revolucionarias. Para crear tal filosofía, es necesario un análisis detenido de la actitud revolucionaria, de la que se desprenden todas las exigencias de la revolución.

La verdad que acompaña al materialismo es de orden pragmático, ya que es el mejor instrumento de acción. Pero lo que constituye la fuerza y la vitalidad del Marxismo Leninismo es "el hecho de que se apoya en su actividad práctica, precisamente en las necesidades del desarrollo de la vida material, sin separarse nunca de la vida real de la sociedad" (14).

El materialismo que se presenta como opción al hombre que acaba de salir de la guerra y que descubre que hay otra liberación para el hombre que la de la clase obrera, se encuentra frente a un dilema:

"traicionar al proletariado para servir a la verdad, o traicionar a la verdad en nombre del proletariado". (15).

Con el materialismo, la subjetividad queda reducida a la objetividad, quedando determinado con ello un mundo habitado por hombres objeto, en el que todo es reducido a la naturaleza, en la que desaparece cualquier elemento extraño.

El materialismo no es más que una metafísica que se destruye a sí misma, ya que al destruir toda metafísica por su positivismo, destruye sus propias bases, sus fundamentos y, por ende, a sí mismo.

La metafísica que abraza el materialismo de los marxistas se desarrolla en tres movimientos, a través de los cuales se logra recuperar la objetividad.

1. El primer movimiento consiste en negar la existencia de Dios y la finalidad trascendente.
2. El segundo, al reducir los movimientos del espíritu a los de la materia.
3. El tercero, consiste en eliminar la subjetividad a un sistema de objetos enlazados entre sí por relaciones universales (16).

#### La Filosofía de la Revolución.

Siguiendo el pensamiento de Albert Mathiez, Sartre sostiene que existe una revolución desde el momento en que el cambio de las instituciones va acompañado de una modificación profunda del cambio de propiedad, y que este cambio es producto de la acción del revolucionario, considerado como la persona o el partido cuyos actos preparan deliberadamente semejantes cambios.

La situación de la que emerge el revolucionario es doble: en tanto que a la vez es trabajador, también es un oprimido. En medio de esta situación, el revolucionario se define antes que nada "por la superación de la situación en que se encuentra" (17). Al hombre revolucionario la historia se le aparece como un progreso, a partir del que puede juzgar y orientar sus acciones. El revolucionario contempla las relaciones humanas desde el punto de vista del trabajo, ya que esta es una relación directa del hombre con el universo y representa el dominio del hombre sobre la naturaleza a la vez que constituye un tipo primordial de relación entre los hombres.

La liberación por la que lucha el revolucionario, está fundada en una relación de solidaridad con toda su clase, ya que desea la liberación de la clase oprimida en su totalidad. Cuando el revolucionario adquiere la conciencia de las estructuras sociales, de las que depende, busca una filosofía que racionalmente explique la situación y que lo mueva a la acción. Su acción no tendrá sentido a menos que en ella esté en juego la suerte del hombre. Por ello es necesario que, a la base de su acción revolucionaria, se encuentre "una filosofía total, es decir, una filosofía que procure un esclarecimiento total de la condición humana" (18).

Para el revolucionario, en cuanto trabajador, es necesario orientar su acción revolucionaria a partir de una filosofía que exprese en su centro el enlace original del hombre con el mundo, así como también sea una filosofía que la presente a la historia como un cuerpo orientado, o por lo menos, con una posibilidad de ser orientado, ya que la filosofía revolucionaria surge de una empresa histórica. Por últi-

mo, la filosofía de la revolución debe ser, a su vez una acción, ya que dicha filosofía nace de la acción.

La acción del filósofo revolucionario debe traducirse en un esfuerzo por explicar los temas axiales de la actitud revolucionaria, ya que la filosofía hace del militante "un hombre más consciente de su destino, de su puesto en el mundo y de sus fines" (19).

La superioridad del pensamiento revolucionario estriba, fundamentalmente, en un esfuerzo; a la vez que proclama su carácter de acción, se presenta como una concepción total del universo que exige una teoría nueva y sistemática de la verdad y no simplemente un mito como el materialismo.

Lo que hay que configurar son las verdaderas exigencias revolucionarias que nos piden unir armónicamente acción y verdad, pensamiento y realismo. En suma, "Es menester una teoría filosófica que muestre que la realidad del hombre es la acción y que la acción del universo se confunde con la comprensión de ese universo tal cual es" (20).

El deseo que mueve a la acción revolucionaria se encuentra en el deseo de un cambio para toda la clase. Su primer movimiento consiste en poner entre paréntesis los derechos de la clase dominante. Después niega los valores que ellos consagran, así como las reglas de conducta que le sirven de base para prolongar su dominio.

Simultáneamente a estos dos movimientos, el pensamiento revolucionario es humanista, ya que toda su acción toma sentido a partir del reconocimiento del que se afirma que "también somos hombres" (21). Esta afirmación está en la base de toda revolución auténtica.

El humanismo revolucionario niega al hombre toda dignidad

particular y trata de unificar a todos los hombres en la especie humana en la que, por diversas circunstancias, se ha producido un desequilibrio interior ante el que la misión del revolucionario conste básicamente en "hacerle recobrar más allá de su estado actual, un equilibrio más racional" (22).

Cuando la conciencia revolucionaria se entrega a la acción y exige que los privilegios de la clase opresora sean injustificables y proyecta sobre sus verdugos la contingencia que le han querido imponer, lo único que está reafirmando es "que el sistema de valores constituidos por sus amos y cuyo fin consiste en conferir una existencia de derecho a privilegios de hecho, puede ser superado teniendo una organización del mundo que aun no existe y que excluirá tanto en el terreno de los hechos como en el de los derechos, todos los privilegios" (23).

La condición necesaria para hacer posible una filosofía revolucionaria, es la del abandono del mito materialista para tratar de probar lo siguiente:

1. Que el hombre es injustificable; que su existencia es contingente, en el sentido de que ni él ni providencia alguna lo han producido.
2. Que todo orden colectivo establecido por los hombres puede ser superado por otros órdenes.
3. Que el sistema de valores vigentes en una sociedad refleja la estructura de tal sociedad y tiende a conservarla.
4. Que, por tanto, puede ser superado por otro sistema que no se perciba aun claramente, pues las sociedades que han de expresar, aun no existen, pero se presienten y, para decirlo todo, se inventan por el esfuerzo mismo de la sociedad (24).

La filosofía de la revolución debe explicar la posibilidad de este movimiento de superación que no es posible sostener a partir de ningún materialismo, sino, basándose en su posición en la concepción del hombre como ser contingente, injustificable, pero libre. Todo esto bajo la condición de superar, tanto el idealismo que oculta al hombre su poder de crear sus propios caminos, como el materialismo que desfigura al hombre al sacrificar su libertad. La filosofía revolucionaria debe ser ante todo, "una filosofía de la trascendencia" (25), en cuya base debe encontrarse la libertad entendida como el poder del hombre de comprometerse en la acción presente y de construir un futuro: "engendra un porvenir que permite comprender y modificar el presente" (26).

El socialismo será el medio que haga posible la construcción del reino de la libertad. El objetivo que debe perseguir es el de un nuevo humanismo.

Para que la filosofía revolucionaria llegue a crear este nuevo humanismo, debe superar a la vez, el pensamiento idealista, que es burgués y el mito materialista que, en alguna ocasión, se identificara con los intereses del proletariado para pretender ser "la filosofía del hombre en general" (27).

La preocupación central de Sartre en este momento, se orienta a confirmar que el P. C. es el único partido revolucionario y que su doctrina es la del materialismo. Para el Sartre de 1946, la relación con los comunistas le ha enseñado que no hay nada más abstracto y subjetivo que el planteamiento marxista. Ante este hecho se cuestionará seriamente acerca del futuro del proyecto revolucionario.

El pensamiento de Sartre expuesto anteriormente a su primer

ensayo de la postguerra, nos muestra claramente la frustración de un hombre que, durante toda la resistencia, ha madurado a la luz de su experiencia existencial sus anhelos de revolución. En este momento Sartre se encuentra con un partido del proletariado que se caracteriza por su actitud dogmática y el partido se encuentra frente a él con el típico caso del burgués que juega a ser anarquista. Ambos se reprocharán durante toda su trayectoria estas dos actitudes.

Sartre no puede aceptar al marxismo por razones filosóficas, ya que una filosofía que reduce al hombre a cosa, es imposible que se le pueda considerar como una filosofía revolucionaria, pues niega al hombre su ser, su libertad.

En esta obra Sartre, echando mano de su filosofía, trata de poner en claro los conceptos claves del marxismo, ya que para él no hay otro camino para poder seguir adelante: "¿Cómo se puede salvar a este partido de sus errores tácticos y filosóficos?" (28).

El afán de Sartre de salvar el partido lleva la intención de transformarlo para que sea realmente un arma efectiva en la lucha de los trabajadores contra la burguesía.

La alternativa que Sartre propone a los marxistas en esta época, para superar su filosofía dogmática, anticuada e inconsistente, es la alternativa de la libertad y de la contingencia.

Si de lo que se trata es de liberar al hombre mediante una actitud revolucionaria, esta actitud exige "una teoría de la violencia, como réplica a la opresión" (29)

La orientación con que manifiesta Sartre en *Materialismo y Revolución*, continuará su trayectoria hasta llegar a su expresión más actual

bada en 1952, en dos artículos denominados "Los Comunistas y la Paz" y "El Fantasma de Stalin".

Si en 1946 Sartre critica al P. C. y, por ende, a sus dirigentes marxistas, eso no obsta para que sus inquietudes revolucionarias sean derrotadas, sino antes bien, este hecho lo llevará a proponer una tercera fuerza a finales de 1947.

A principios de 1948 Sartre fundará junto con David Rousset, George Altman, Gerard Rosenthal y Jean Rous, una agrupación que pretende distinguirse del P. C. por ser "una posición crítica de inspiración trotskista" que al mismo tiempo de conservar su independencia, pudiera establecer relaciones con otras fuerzas. El nombre de este partido fue Rassemblement Democratique Revolutionnaire (R.D.R.). La idea central en que se inspiraba, era la de lograr la unión de la base a partir de una perspectiva socialista centralista (30).

La importancia de R.D.R. en la experiencia política de Sartre está básicamente contenida en las tres proposiciones claves que sostenía el Partido:

- 1a. Clases medias y proletariado (no comprende que el proletariado no comunista, elija a los burgueses. Tienen otra estructura).
- 2a. Europa: ni EE. UU. ni URSS, sino el intermedio entre los dos. (Por lo tanto, un poco de los dos).
- 3a. Libertades democráticas y libertades materiales (31)

Un año después de la fundación del R.D.R., Sartre, al ver que las cosas se inclinaban a la derecha y se hacía más anticomunista, decidió abandonarlo, pero no sin antes recibir un fuerte vituperio por parte de los militantes del P.C., quienes le llamaron "demagogo de la

tercera fuerza" (32).

A pesar de la neutralidad que Sartre quiere guardar respecto al P.C., nunca ha dejado de hacer hincapie en los lazos que lo unían con los comunistas, en tanto que ambos se oponían al fascismo, al capitalismo y al movimiento golista. Sartre nunca deja de contemplar la posibilidad, al menos provisional, de una alianza movida por un objetivo común "Una Europa unida bajo los auspicios socialistas como tercera fuerza de paz" (33). Esta idea se convertirá en una obsesión en el pensamiento político de Sartre.

En 1950 la preocupación política de Sartre gira alrededor de establecer la posibilidad de destruir la idea de que era inevitable una guerra entre las dos potencias mundiales, Rusia y Estados Unidos y que Europa no podía hacer nada.

En torno a esta preocupación central, Sartre irá definiendo su posición política frente al P. C., a través de diversos artículos escritos durante este año.

En la introducción del "Portrait de L'Aventurier" de Roger Stephan Sartre expone algunas de las ideas que le han surgido de la lectura de la obra, a partir de la confrontación entre el militante y el aventurero.

Para Sartre, es moral que el militante triunfe, ya que tiene razón en todo, puesto que se ha entregado sin reservas al partido, ha proseguido su labor sin desfallecimiento y ha amado a todos sus hermanos y a la sociedad que quería edificar, la cual es la única justa. En cambio, el aventurero ha tomado un camino equivocado ya que está plagado de todos los vicios de la clase burguesa como son: el egoísmo, el

orgullo, la mala fe. Ante la alternativa del militante o el aventurero Sartre afirma: "Yo no creo en este dilema. Demasiado sé que un acto tiene dos caras, la negativa que es aventura y la constructiva que es disciplina. Hay que restablecer la negación, la inquietud y la autocritica en la disciplina"(34).

En el prefacio al "Comunismo Yugoslavo" de Louis Dahamas, Sartre trata de mostrar la importancia del movimiento titista que, según él, tiene una importancia excepcional por el hecho de que desemboca en una subjetividad, ya que "reintegra la subjetividad entre los dirigentes yugoeslavos y, al mismo tiempo, afecta a los agentes soviéticos"(35).

Sartre reconoce que "el marxismo muere y se hace escolástico" y que su retorno al espíritu analítico burgués, destruye lo que en él quedaba de dialéctico, hasta llegar a transformarse en un simple análisis de las condiciones materiales del proceso histórico, en el que la subjetividad resplandece por su ausencia... En esta situación, sólo son posibles dos explicaciones a la rebelión de Tito: o se explica por las condiciones objetivas de la situación yugoeslava en la perspectiva de un objetivismo que se destruye a sí mismo; o se explica por errores políticos, ya hayan sido cometidos por la URSS o por los dirigentes yugoeslavos y entonces hay que reconocer la consistencia de los objetivos.

Para poder comprender la ruptura entre Yugoslavia y Rusia, es necesario analizarla desde ambas perspectivas. Desde la posición política de Rusia, el dogmatismo objetivo del bastón soviético tenía en mente el proyecto de hacer de Yugoslavia su granero. Mientras que el P.C.Y. es, contrariamente a otros partidos comunistas un partido de hombres fuertes que, para defenderse en contra de la URSS "debían re-

nunciar contra todo dogmatismo el derecho del dirigente al error y a presentar la construcción socialista como un riesgo" (36).

En un pequeño artículo titulado "¿Somos una Democracia?" Sartre se cuestiona acerca de la soberanía de Francia en 1950. Para saber si verdaderamente los franceses tenían el derecho al voto, Sartre emprenderá una encuesta sobre el funcionamiento real de la democracia francesa. Este estudio le servirá al filósofo para orientar más certeramente su acción en aras de una democracia auténtica.

Casi al finalizar el año, Sartre escribirá un artículo que denomina "El Fin de la Esperanza" y que servirá de prefacio al libro de Jean Hermanns, titulado El Fin del Espiritu.

En este prefacio, Sartre nos muestra las amargas conclusiones a que llega al final de una década que ha visto morir a sus mejores hombres y que, posiblemente, ya no asistirá a más muertes, porque ya no hay más hombres. Sin embargo, Sartre reconoce que es necesario oír los gritos de las víctimas, ya que esos gritos confirman el fin de la esperanza.

En 1951 Sartre ya había dado una expresión literaria a las opiniones que influirán en su cambio de actitud al año siguiente, como se puede ver claramente en su obra de teatro El Diabolo y Dica.

El sentido general de este cambio está bastante claro y básicamente consiste en sostener que "la revolución social sólo se puede lograr por alianza con un partido" (37).

La expresión de este cambio en el pensamiento de Sartre quedará contenida en dos artículos publicados en T. M. denominados "Los comunistas y la Paz" (1952-4) y "El Fantasma de Stalin".

En ellos podemos apreciar el momento más cordial de las relaciones de

Sartre con el P.C., en el que centramos la segunda etapa de la evolución del pensamiento político de Sartre.

### Segunda Etapa de la Evolución Política de Sartre.

#### Los Comunistas y la Paz.

Ante los desplegados del matutino del Figaro, que proclamaban la Victoria Obrera y se preconizaba su futuro, en el que se disolvían los sindicatos, Sartre se inspirará para hacer un estudio a fondo del P.C.

El 28 de mayo la C.G.T. y el P.C. convocaron a una reunión de protesta en contra del armamentismo norteamericano. A propósito de la visita de Rydway. La respuesta de los obreros fue casi nula y muy poco organizada, por lo que el diario Victoria Obrera

se debía continuar hasta llegar a la victoria final, que prácticamente consistiría en disolver los sindicatos, lo que ocasionaría automáticamente que los obreros votaran por los independientes y no por el P.C.

Para estudiar y comprender el significado de estos hechos, Sartre opta por dejar hablar a los hechos por sí mismos, independientemente de toda interpretación, ya que a partir de ellos, se puede llegar a ver claramente hasta que punto y "en que medida el P.C. es la expresión exacta" (36).

La Manifestación del 28 de Mayo.

Sacar las Castañas del fuego de la URSS.

Ante la manipulación continua de las intervenciones de Moscú

en todos los movimientos del P. C., una ola de descontentos y de críticas se desataron en contra del Partido. Ante esta actitud Sartre subraya que el P.C. jamás ha ocultado que alineara su política conforme a una política general que se elaboraba, en primer lugar, en el Komintern y luego en el Kominform, ya que en el tercer Congreso Mundial de la Tercera Internacional Comunista, se sostiene que todas las decisiones "son obligatorias para el Partido y para cada uno de sus miembros" (39). Esta obligatoriedad que deja una gran iniciativa a los dirigentes regionales, ha sido interpretada como una política que sirve a los intereses de la URSS, pero para comprenderla, es necesario tener presente que la Tercera Internacional ha nacido de una necesidad de autoridad, exigida por el hecho de que la mayoría de los miembros estaba convencida de que la lucha de clases entraba en su período de guerra civil y era necesario forjar un nuevo partido que fuera un arma que integrara creativamente la autoridad, la eficacia, la jerarquía.

Ante los gritos acerca de la dictadura de Moscú, la actitud, tanto de Sartre como de Louis, fue la de considerarlos como un medio de diversión vulgar.

Para valorar la significación de esta manifestación popular, que vitupera la manipulación de la URSS, y que pretende ser considerada como un síntoma inequívoco de la falta de identificación entre los obreros, el sindicato y el partido comunista; es necesario determinar dos causas. Primera, ¿Cuál es el significado de la URSS para la revolución? Segunda, el valor de la revolución en la URSS.

Para Sartre, lo importante no es la inevitable victoria del socialismo, sino determinar la táctica que deben seguir, tanto el par

tido comunista de Rusia, como los soviets de Rusia para impedir la invasión de los estados contrarrevolucionarios de occidente.

Desde la perspectiva del comunista convencido, el capitalismo lleva dentro de sí la muerte y, por ello, el triunfo del comunismo es inminente. Si esto es cierto, Rusia no es el único camino que lleva al resultado final y, por ende, la salvaguarda de la URSS no es la consideración necesaria para la Revolución Mundial.

Analizado desde la perspectiva histórica, el panorama cambia y desde él se puede descubrir que "históricamente, la oportunidad del proletariado, su ejemplo y la fuente de la fuerza de penetración revolucionaria es la URSS" (40). Independientemente de que por sí sola sea un valor histórico que hay que defender, ya que es el primer estado que sin realizar, contiene las premisas del socialismo y, por ello "el revolucionario que vive en nuestra época y cuya tarea es preparar la revolución con los medios a su alcance y en la situación histórica que le corresponde, debe asociarse indisolublemente a la causa de la URSS y a la del proletariado" (41). En otras palabras, para Sartre, la URSS aparece a sus ojos como "la oportunidad histórica de la revolución y no es su condición necesaria" (42).

**Nosod Quiere la Guerra.**

Si la paz del capitalismo es la paz por el miedo, fuera de la URSS ésta se habría convertido en la guerra. Quienes creen que la URSS es el diablo y se refugian en las falda de los norteamericanos, pueden ser denominados "realistas".

Lo más importante es determinar la táctica a seguir para impo

dir que los estados contrarrevolucionarios nos aplasten para poder resistir entre el Occidente imperialista contrarrevolucionario y el Oriente revolucionario y nacionalista.

Las oscilaciones de la política comunista en Francia reproducen, amplificándolas, las alteraciones rusas que básicamente dependen de tres factores que son: la coyuntura internacional, la vida internacional del Politburó y la vida internacional del Comité Central Francés.

La manifestación del 28 de mayo fue alimentada por estas tres fuentes, pero además, fue decidida en medio de un clima de pesimismo, pero a pesar de ello, respondía a la más pura tradición obrera, ya que ponía de manifiesto algunos sentimientos del proletariado que surgen de su conciencia de clase, como podría ser el concepto de sí mismo con "presencia sin relación de solidaridad con el todo social" (43).

Es cierto que el proletariado no quiere la guerra porque él es el que la paga con su trabajo y con su sangre y, por ser el que la paga, también debe ser él el que diga que quiere la paz; pero si el 28 de mayo no se molestaron es porque creían que aquello no merecía la pena.

#### El P.C. y la C.G.T.

Estos organismos cansan a los trabajadores imponiéndoles manifestaciones políticas. Si esta afirmación fuera cierta, en ella los obreros reprocharían al P.C. el haber falseado su único instrumento de defensa, orientándolo hacia objetivos para los que no fue creado. Por esto, es necesario determinar cuáles son los intereses del obrero, ya

que el único interés que podemos captar en una forma clara y distinta en el obrero es el de "dejar de ser obrero" (44).

La tesis sostenida por la burguesía para que el obrero deje de ser tal, está contenido en las siguientes proposiciones: El obrero debe aceptar su situación en su conjunto, a partir del cual se le concede el derecho de mejorar en los detalles. Cuando el burgués quiere conservar el poder para seguir afirmando que el proletariado es proletario, desde que nace, consideramos este acto como un acto económico; pero cuando el obrero actúa para suprimir el proletariado, está haciendo política.

Para Sartre el sindicalismo sólo tiene dos posiciones concurrentes: Una de ellas es aquella en la que, o bien se dedica a sostener las revoluciones inmediatas, o bien la otra consiste en que debe defender a todos los sectores de la vida nacional (45).

No es posible aceptar el primer caso, ya que, para defenderse el proletariado, es necesario que el sindicato pueda actuar sobre las causas y no solamente sobre los efectos. Al negar al sindicato la segunda opción, se le niega el derecho de influir en las coyunturas, con todas las implicaciones sociales, económicas, políticas, nacionales e internacionales que ello implica y, rebajando sus reivindicaciones a ciegos impulsos y suprimiendo en ella la posibilidad humana de prever y prevenir. Por lo tanto, la tarea real del sindicato es la de "exigir, el obtener, en la escala de la empresa el derecho de participar en la gestión, en la escala nacional, el de controlar las consecuencias económicas de la política gubernamental" (46).

La huelga, cualquiera sea, siempre será algo más que una huelga

ga, porque no solamente pretende el mejoramiento de las condiciones de vida, sino que es un hecho que brota de la cólera del obrero, que le hace poner su confianza en los dirigentes para hacer posible la satisfacción de las necesidades de "afirmar que es un hombre frente a los que le tratan como una cosa" "El sindicalismo es una manera de ser hombre" (47).

El sindicato, con o sin la ayuda del P.C., tiene como finalidad original "cambiar al mundo" (48). Es por esto que el hecho sindical no puede ser reducido a una actividad puramente económica, sino que debe considerarse como un hecho político.

El P.C. lleva a los trabajadores por el camino de la ilegalidad y la violencia.

Ante todo, la manifestación del 28 de mayo, vista desde la Tercera Internacional, era una exigencia bajo pena de traicionar el deber revolucionario que en ella se estableció y que señala que ahí donde la propaganda fuera difícil, por causa de las leyes de excepción, se realizara ilegalmente (49).

En segundo lugar, al reprochar al P.C. la ilegalidad y violencia de sus actos, hay que considerar el hecho significativo que nos enseña que "toda violencia directa o indirectamente, viene del proletariado que nos devuelve lo que le hemos dado" (50). En el momento en que nuestra sociedad reconoce el derecho de huelga, está admitiendo simultáneamente, que es una sociedad altamente represiva. Por lo que es necesario equilibrar la fuerza a través de un derecho de huelga, que no es otra cosa más que el derecho a perjudicar al otro.

La práctica obrera tiene sentido solamente en un mundo lleno

de contradicciones, a través del que el obrero descubre su propia imagen como negación de sí mismo y de la sociedad a la que hay que destruir, a partir de la destrucción de su propia condición obrera. No a través de sus leyes, porque sería imposible, ya que el que hace las leyes es el burgués, sino a través de la violencia que no es la opresión que se vigila con el ropaje de la justicia y el orden, sino que es "la opresión interiorizada, la opresión vivida como conflicto interior, como violencia ejercida por la mitad de sí mismo contra la otra mitad" (51).

En los periodos de crisis esta violencia se exterioriza y al volver a la calma no nos encontramos con una pacificación, sino con un retorno a la violencia original reforzada, puesto que el huelguista ha experimentado la contraviolencia de la sociedad y reacciona ante ella, mediante dos sistemas contradictorios: el miedo y el odio. Al mismo tiempo que se descubre a través de ellos, "sabe que la violencia es la ley de su acción" (52), ya que "humanismo y violencia son los dos aspectos indisolubles de su esfuerzo para superar la condición de oprimido" (53).

En conclusión, Para Sartre la manifestación del 28 de mayo se puede catalogar perfectamente en el cuadro de las manifestaciones populares y, por tanto, ninguno de los reproches que se le hacen resulta válido.

#### La Huelga del 4 de Junio.

Inmediatamente después de la manifestación contra Eisenhower el 4 de junio de 1952, se levantaba en París una manifestación en contra de Ridway organizada por el P.C. Ante este hecho Sartre se cuestiona acerca del objetivo último que pretendía la manifestación. Entre alguna de las hipótesis posibles estaba que proponía que el P.C. se pro-

ponía apoderarse del poder, u otros que sustentaba que se trataba de suquestrar a Ridway, o si no que el P.C. quería derribar el ministerio. Ninguna de estas hipótesis parecían resolver el problema. Para el filósofo francés, la explicación real se encuentra en el hecho de que los militantes del partido, "simplemente querían hacerse sentir" (54), ya que no esperaban nada y sobre esa nada los enemigos del P.C. edificaron su gloria.

El fracaso de la huelga del 4 de junio sirvió de motivo para que la derecha proclamara la decadencia del P.C. y con ello su desaparición. Sartre sostiene ante estas afirmaciones: En primer lugar, que el Partido no va a desaparecer tan pronto. Segundo, que la clase obrera no ha desautorizado al Partido. Para poder fundamentar sus afirmaciones anteriores, Sartre nos entrega su reflexión acerca de la naturaleza de las masas, de la espontaneidad y del partido.

La perspectiva que orientara la reflexión de Sartre al tratar estos temas, así como su objetivo, quedan encerrados en las siguientes palabras de Sartre: "El fin de este artículo es declarar mi acuerdo con los comunistas sobre temas precisos y limitados, razonando a partir de mis principios y no de los de ellos" (55).

Masa.

Si el P. C. Es un Partido de masas, tiene que reflejar sus tendencias en el público a través de las mismas masas. Para que esto sea posible es necesario tener en cuenta que en toda relación real el núcleo entre las masas y el Partido es ambiguo, ya que "por una parte, se regulan por ellas y, por otra parte, el Partido las organiza e intenta educarlas, a partir de su propia naturaleza que es la acción y la pasión a

la vez, mientras que "el Partido es acción pura" (56).

El Partido, como el gobierno, disfruta de una autoridad, pero a diferencia de éste no tiene instituciones que le respalden, por lo que su soberanía proviene de las mismas masas y por ello, la legitimidad de su autoridad la podemos valorar a través de la amplitud de sus manifestaciones en masa, a pesar de que las manifestaciones contra la guerra, pocas veces llegan a tener éxito, porque los objetivos son presentados en una forma abstracta y lejana, de tal manera que los obreros no pueden mirar sus intereses particulares.

Para comprender el fracaso de la huelga del 4 de junio es necesario tener presente que "si bien es cierto que la soberanía del P.C. nace de la acción y a partir de los hechos, se hace evidente una crisis de autoridad revolucionaria" (57), también es cierto, y no hay que olvidarlo, que el P.C. es un Partido clásico y parlamentario. Bajo estos dos aspectos conserva su prestigio, ya que de un 60% a un 20% de los trabajadores acepta que defienda sus intereses materiales; y de un 25% a un 30% de electores, acepta que les represente en la asamblea.

Las causas fundamentales de la crisis por la que atraviesa el P.C. y que se manifiestan en parte en la huelga del 4 de junio, se concentran básicamente en el hecho mismo de que los obreros han cambiado su sistema de valores espujados por el conjunto histórico, que día a día condiciona y limita el campo de acción. Es a partir de ahí, de donde se decide nuestra relación con los demás, es decir, "el sentido de nuestra vida y el sentido de nuestra muerte" (58).

Uno de los aspectos más importantes para lograr la evolución de las masas es el de la esperanza. Cuando ésta se pierde, ningún día

curso se las puede devolver y el único camino para recuperarlas será el de la acción, ya que "la acción por sí sola es confianza" y "el porvenir nace de la acción y se vuelve sobre ella para darle sentido" (59).

Cuando al obrero se le reduce solamente a su momento inmediato, no se comprende su historia y con ello se cierran las puertas del porvenir y se abren las puertas al desaliento que explica el fracaso de junio en el que los obreros rechazan la lucha porque han perdido la confianza en los poderes de su clase.

La historia obrera nos demuestra que la revolución no era considerada como un acontecimiento futuro, no como un objeto de fe, sino al contrario, la revolución era el movimiento del proletariado, la práctica de todos y cada uno de los obreros, no una conclusión, sino sobre todo "el simple poder de hacer la historia" (60). Este poder hacía posible la concepción de la revolución como una tarea infinita del proletariado, que justificaba su existencia hasta realizar la síntesis creadora entre lo singular y lo general. En cada momento de esta historia se tenía en cuenta un doble significado: el táctico y el estratégico y se orientaban de acuerdo a un doble sistema de referencia en el que, a través de objetivos inmediatos y concretos, se vislumbraban los fines últimos de la lucha.

Para el obrero de hoy, el lazo de unión entre estos dos objetivos está roto y por ello, el porvenir del proletariado está cerrado, ya que, según opinaba del propio Marx "el proletariado no puede actuar como clase mas que constituyéndose en partido político distinto" (61). Si la clase obrera quiere desconocer al partido, sólo que queda convergir en polvo ya que "la unidad de clase puede ser recibida pasivamente

te. La razón de peso por la que la masa no puede recibir pasivamente la unidad, se encuentra en el hecho mismo de que la masa es una clase negada, porque los efectos que ella produce tienen su causa fuera de ellos, ya que la masa es exterioridad que no puede tener ni voluntad ni conducta y, por tanto, lo que cada quien ha decidido no ha calculado el resultado de la decisión de los demás: "La masa es un fragmento de la naturaleza que permanece en la sociedad y que se compone de elementos irresponsables, cuya unidad no puede producirse mecánicamente, tan sólo por la unidad de intereses o condiciones (62).

El sofisma del anticomunismo, según Sartre, está en el hecho de que recurren a dos procesos contradictorios para probar que el P.C. ha sido desautorizado por el proletariado. A partir de negarles el mérito de haber unificado las masas. El sofisma comienza en el momento en que se hace de la clase una especie de unidad pasiva que para alzarla contra los comunistas, la dotan de una misteriosa espontaneidad (63).

Interpretando la huelga del 4 de junio, a partir del sofisma anticomunista, se ha dado la categoría de verídico de clase a la reacción obrera, siendo que esta reacción no es otra cosa que la reacción de un pánico de masas que en cuanto tal, posee las siguientes características:

1. Los resultados de conjunto no han sido previstos, ni deseados por los particulares.
2. Tienen un carácter negativo
3. No revelan ninguna intención colectiva
4. No han tenido como efecto unir a los obreros, sino aumentar su soledad y las distancias que los separa (64).

Por el contrario, las clases, al revés que las masas, no son, se hacen y se rehacen incesantemente, por lo que podemos afirmar que "la clase es movimiento, acción" (65). La integración de la clase puede ser medida en proporción a la intensidad de la lucha contra la burguesía. La clase es la unidad real de la muchedumbre y de la masa y se manifiesta en una operación siempre nueva, orientada hacia una intención que es inseparable de la voluntad concreta que la sostiene.

El proletariado se hace a sí mismo, por su acción cotidiana, no es más que un acto, sólo un acto; si deja de actuar se descompone, pero para que el obrero se haga es necesario que rehace su estado (66)

† La unidad de los trabajadores no puede producirse espontáneamente:

La reacción obrera en la huelga del 4 de junio tiene importancia para Sartre, sobre todo, por ser una acción espontánea, porque "el impulso espontáneo, es un hallazgo que refleja la esencia singular y cuyo significado están en subordinar el hacer al ser; la acción a la pasión, lo visible a lo invisible" (67).

Las masas tienen un poder espontáneo de crear y de organizar que hace posible acelerar el advenimiento del proletariado. Esta espontaneidad es aprovechada por el P.C. que no tiene más que continuar el movimiento, porque "las masas son revolucionarias cuando se dan las condiciones de la revolución, hay que seguir sus impulsos y sus poderes de acuerdo a las posibilidades concretas de la situación" (68).

La única salida que tiene el obrero en contra de la masificación, a que le quiere someter la burguesía, es la actividad política. El obrero, al descubrir que está sólo, descubre la necesidad que tiene

de hacer política, al saberse considerado como un subhombre, ingresará a un partido para hacerse hombre. Al descubrirse como objeto de la lucha de clases, descubre que podía también llevar la acción, así como también reconoce que fuera de la acción no hay nada.

Bajo estas circunstancias, el obrero descubre que no hay salvación sino en la acción política, es decir, en la acción revolucionaria, que sólo es posible en la medida en que "uno se hace revolucionario mediante una revolución interna" (69). Para el obrero, el P.C. representa la moral más austera, porque lo impulsa y aspira hacia una vida nueva, dejando su personalidad presente; sin el partido no hay ni unidad ni acción y, por tanto, no hay clase, sino dispersión. El partido exige de las masas que se integren como clase, bajo su dirección, ya que el partido une a los obreros y los arrastra hacia la toma del poder, que sería imposible sin una organización que encarnara la praxis. Por ello, se podrá decir que "el partido es su libertad" (70)

La reflexión de Sartre sobre la huelga de junio revela claramente la posición que sostiene en este momento de su evolución política, que puede ser sintetizada en las siguientes palabras: "Un obrero en Francia hoy en día, solo puede expresarse y realizarse mediante una acción de clase dirigida por el P.C.. Está formado por los razonamientos del P.C., por su ideología y por sus principios. Si quisiera volver contra la política comunista, la justificaría por sí solo" (71).

#### Las Causas.

Después de un detenido análisis de la huelga del 28 de mayo de de la del 24 de junio, Sartre considera que en Francia la única cla

se que posee una doctrina en armonía con los intereses de la nación es la clase obrera.

Esta clase está representada por un gran partido que ha puesto en sus programas, la salvaguarda de las instituciones democráticas, el restablecimiento de la soberanía nacional y de la defensa de la paz. El P.C. es el único que se preocupa por el renacimiento económico y por el aumento del poder económico.

Para Sartre, el P.C. es "el único que vive, que está lleno de vida, cuando los otros están llenos de gusanos" (72).

Si a pesar de estos programas la clase obrera en Francia está desalentada, no es posible condenar a la política comunista por esto, ya que si el proletariado da signos de agotamiento es que se ha contagiado de la anemia de la nación, que no es un producto de la naturaleza sino de los hombres que a través de sus aventuras humanas, se han convertido en como en cortesanos de ellas. El problema por resolver es el de las causas que expliquen esta situación.

El capitalismo, como forma de opresión se pone de manifiesto por la violencia y en el caso concreto de la burguesía francesa, esa violencia se caracteriza por la crueldad de sus oficiales, por la crueldad temerosa de sus políticos, por la dureza de sus propietarios y fabricantes. Esta violencia se pone de manifiesto en el hecho de que en cualquier parte del mundo se mata de hambre a la clase obrera; en cambio, "en Francia la han asesinado" (73).

El ejercicio de la violencia de la burguesía, sobre el proletariado, lo orillan a apartarse de la nación y a formar una sociedad dentro de la sociedad, en la que inventa su propio camino a partir del

qual mantiene la lucha en el terreno que es de su dominio: el trabajo. En estas condiciones, surge el sindicalismo revolucionario que es "el proletariado mismo, exaltado por su soledad y orgullo de su desamparo" (74). El proletariado que ha sido traicionado tanto por los campesinos como por los pequeños burgueses, decide sacar todo de sí mismo e incluye, los valores éticos, de sí mismo.

En medio de su soledad, el proletariado sigue creciendo y con eso el capitalismo va asegurando su propia muerte, no sin antes presentarse ante el dilema del crecimiento numérico de sus alternativas, que se pueda formular en los siguientes términos: "Si siguen aumentando nos comen, si disminuyen, la industria puede carecer de brazos" (75). La respuesta al problema la burguesía creyó encontrarla en el malthusianismo, que constituyó el carácter dominante de la producción.

Así como la producción produce al obrero, el proletariado francés fue víctima y producto de este modo de producción, que lo condiciona, inclusive, en la lucha contra el mal que tiene que vencer.

Para poder comprender el carácter dominante de la producción sobre el proletariado, es necesario analizar los dos momentos más significativos de la historia del proletariado en Francia. En el primer momento, Francia tiene su proletariado de choque entre 1890 y 1911. En el segundo, que surge como una reacción en contra del primero y se caracteriza por el malthusianismo, es el que produce la fatiga del obrero. 1°. En el período comprendido entre 1890 y 1911 Francia tuvo su primer proletariado de choque, que registró 1800 huelgas, con las que se puso de manifiesto su actitud hostil hacia los políticos, inclinándose con ello a hacer presencia a partir de la comprensión del hecho social

como un hecho total. A pesar de sus luchas, la objetividad muestra que cada día estaban más integrados a la sociedad capitalista para terminar en la subordinación sindical al Estado.

El proletariado de este primer momento se caracteriza por dos actitudes: en primer lugar, decía su opinión sobre todo; en segundo lugar, formaba parte integrante. Estos rasgos son los que lo van a diferenciar del obrero de hoy, que se caracteriza en lo siguiente: primero, si protesta, se le echa a la calle y es feliz; si no, le despiden sin haber hecho nada; en segundo lugar, hoy le parece que es tolerado en la fábrica (76).

La integración de la clase obrera con la pequeña burguesía le ha llevado a compartir la responsabilidad con sus explotadores. Este hecho le hará reaccionar y elegirá el exilio, que paralelamente a su liberación, le ofrece su aislamiento en el que pierde todo contacto con la sociedad que lo excluye, y esta exclusión es la que le hace hostil a las manifestaciones políticas.

El obrero, en medio de un tiempo de crisis sufre los efectos de la depresión sin poder hacer nada, ya que el desempleo es lo que da sentido al trabajo, y el miedo a la crisis es lo que lo condiciona todo, hasta el conocimiento de que su suerte no cambiará con lo que se cierra la puerta del proyecto revolucionario y con esto, toda esperanza queda anonada por la pérdida de combatividad.

En la crisis provocada por la burguesía, la estrategia malthusiana permite que el patrón siga conservando la iniciativa desde la siguiente posición: "la economía depresiva domina desde fuera la praxis obrera, bosqueja en las operaciones posibles, define sus ca-

racteres, delimita su alcance y significado, es la que decide los fines y las oportunidades de la victoria (77). Esta estrategia lleva al obrero a acciones prefabricadas que lo colocan como prisionero en un espacio falseado que le impone todos sus caminos, su curvatura y sus perspectivas, provocando en él el desaliento del proletariado que es "un producto de la subproducción industrial que revela subjetivamente los límites objetivos que la estructura de la economía le impone a la praxis" (78).

2°. En el segundo momento el malthusianismo quiere producir la fatiga del obrero, pero como eso no es bastante, es necesario dividir para vencer y esto fue lo que caracterizó el segundo momento de la experiencia del proletariado en Francia, la experiencia de su división.

La división del proletariado en Francia se engendra al mismo tiempo que las máquinas modernas y las técnicas nuevas de organización. De estos dos elementos resultó el obrero especializado, cuyos rasgos principales son:

- a.- El ritmo de trabajo se le impone como una fuerza enemiga y le gobierna desde lejos.
- b.- Su fatiga resulta menos que un gesto muscular, que de una tensión nerviosa y de un esfuerzo constante por adaptarse a las normas preestablecidas.
- c.- Cansancio crónico, que se convierte en una segunda naturaleza.
- d.- Desvaloriza el saber, porque el patrón no le gusta que el obrero sea instruido.
- e.- Ignora el sentido de sus actos: se los roba a las condiciones del mundo exterior.
- f.- Al hacerse agente de la producción se experimenta como objeto, o

vida lo poco que va aprendiendo y se refugia en la pasividad (79).

Con el surgimiento del obrero profesional la clase obrera corre el riesgo de quedar dividida, ya que él no tiene la misma estructura, ni el mismo valor, ni los mismos intereses, ni las mismas técnicas de organización y de combate. Ante esta ruptura, Sartre propone la creación de un Humanismo de la necesidad ya que "El humanismo de la necesidad es el que tiene la humanidad hace saltar la última barrera que separa a los hombres (80).

La diversidad de intereses que existe entre el obrero calificado y el que no lo es, es fundamental, ya que para movilizar las masas es necesario mostrarles intereses inmediatos, que los pongan en movimiento y después quieren todo en seguida. Mientras que el obrero calificado se limita a ciertas reivindicaciones.

En la defensa del salario, también difieren. Mientras que el obrero especializado tiene que jugarse el pellejo, las masas no tienen más defensa que la acción masiva (81). Mientras que con el obrero calificado es posible la negociación con las masas, esa posibilidad de negociación disminuye, apareciendo el factor humano como algo insignificante.

Para que la clase obrera pueda superarse, es necesario que se suprima como masa. En esta transformación es donde el militante tiene que desarrollar su papel: tomando como punto de partida la percepción de la situación y de las necesidades, consideradas como mi situación y mis necesidades, porque las circunstancias en las que se realiza la transformación de las masas, en multitudes revolucionarias, se les llama históricas y están unidas a las transformaciones sociales económicas y políticas del continente (82).

El papel del militante con el advenimiento de un nuevo modo de producción, cambia enteramente, convirtiéndose en primer lugar, en un funcionario que, sin lugar a duda, es indispensable que surja de las masas, pero que no salga de ellas.

Paralelamente al cambio del papel del militante, surge un nuevo modo de sindicalismo, cuyos rasgos fundamentales son: la centralización, la burocracia y la técnica. Esto le añadirá tres caracteres nuevos: "en primer lugar, se mantendrá la agitación; en segundo lugar se aumentará el número de huelgas siempre que sea posible; en tercer lugar, se tratará de radicalizar los conflictos"(83).

La agitación permanente es uno de los rasgos del nuevo sindicalismo ya que el militante tiene que hacer la coyuntura de sus relaciones, calculando el efecto que han hecho sus palabras en el grupo. Por esto, la tarea esencial del militante es conservar el contacto con las masas.

En el nuevo sindicalismo la huelga ya no puede reducirse solamente a la empresa, sino que debe extenderse a todas las ramas de la industria por lo que es necesario que el militante sea el intermediario entre el todo y las partes.

Puesto que el movimiento de las masas es imposible, si le damos un fin lejano, el militante siempre hará uso de lo que él ha llamado doble objetivo, que consiste en "apoyar el objetivo más general en un objetivo inmediato y concreto"(84).

### El Fantasma de Stalin.

El segundo artículo escrito por Sartre polemizando con el marxismo, surgido a raíz de la intervención soviética en Hungría dio lugar

a dos preguntas que lanzaron los lectores de T.M.: ¿Con qué derecho se había realizado la intervención? ¿Se consideraba adecuado el momento en que se llevó a cabo esta intervención? La respuesta a estas dos preguntas integran las dos partes de que consta el artículo titulado por Sartre "El Fantasma de Stalin".

... ¿Con que derecho?

El punto de partida de Sartre para hacer el análisis y la crítica de la intervención rusa en Hungría básicamente queda establecido en la consideración de que el criterio mejor para juzgar la intervención de Rusia en Hungría, consiste en juzgarla políticamente. Para apreciar una empresa política, el marco de referencia absoluto es el socialismo, ya que es el único movimiento que arrastra a los explotados a pelear, para ellos y para todos, que les da la posibilidad de ser hombres totalmente definiendo a la burguesía en términos de explotadora y no como una clase universal. Por todo esto, para Sartre, el socialismo es "el juez absoluto de todos, porque es el movimiento del hombre camino de hacerse" (85).

Después de establecer la óptica desde la que se analizará la intervención rusa en Hungría, así como también señalará el marco ideológico desde el que será juzgada, Sartre procede al análisis.

Una de las opiniones más generalizadas en Francia en torno a la invasión rusa, sostenía que la acción militar rusa debía ser considerada como un mal menor y, por ende, el golpe de Budapest debía ser considerado como inevitable, ya que fue imprescindible para salvar las bases de la socialización en Hungría... Aceptar esta posición implica quitar toda responsabilidad a la URSS.

Lo que Sartre sostiene y demuestra es que nadie ha querido conocer que la acción de la URSS define por sí sola su propio socialismo y que por eso es necesario cambiar de enfoque el análisis, ya que "nadie ha visto que la intervención era la expresión de una política" (86), a la que hay que interrogar con dos preguntas: ¿Para qué hombres y en qué perspectiva política era necesaria la intervención soviética? Para poder dar una respuesta satisfactoria a estas cuestiones, es necesario, en la medida de lo posible, determinar la naturaleza, la composición y la evolución del movimiento de insurrección nacional, entre el 24 de octubre y la mañana del 4 de noviembre, lo que equivale a reunir los hechos para poderlos explicar porque "el método marxista permite de cifrar las experiencias, pero no suprimirlas" (87).

La noche del 23 al 24, la agresión soviética provoca un estallido nacionalista en el pueblo húngaro, que un día anterior trataba de entenderse en un programa social y político, a partir de la toma de conciencia de las relaciones verdaderas de los trabajadores, provocadas por la actitud de Rakosi, quien queriendo lograr la integración por la violencia, la logra, pero en su contra.

La conciencia nacionalista que surge en el pueblo húngaro lo ha llevado a tomar las armas, ya sea socialista democrata o comunista, pues, al poner en tela de juicio la socialización de la industria, carecían de sentido los sacrificios que el pueblo había aceptado, con tal de llegar a tener una Hungría socialista.

A pesar de que la burocracia húngara había perdido su crédito entre las masas y el P.C. se le consideraba como sospechoso "las posibilidades de un comunismo democrático permanecían intactas" (88) ya que

para Sartre, las masas son, ante todo, realistas.

En medio de este ambiente, la muerte de los comunistas húngaros por los comunistas rusos, no puede ser considerada más que como un crimen que puso de manifiesto "la sacudida del stalinismo agonizante" (89), en un país donde todo podía salvarse, ante todo, el propio Partido Comunista.

Lo anterior implica que la intervención soviética y la sangre que se derramó en ella fue innecesaria, ya que "en política no hay ninguna acción incondicionalmente necesaria" (90).

Con la intervención rusa, el Partido Comunista se ha volatilizado y los grupos insurgentes tratan de formar una democracia popular, en la que el comunismo y el nacionalismo entran en una profunda contradicción a pesar de la cual, surge el comunista nacionalista, que es posible definir como "el hombre que ha vivido esta contradicción que se ha forjado en ella y que trata de superarla sin abandonar ninguno de los términos" (91).

Después del simulacro de retiro de las tropas rusas, los húngaros trataron de formar un gran Partido de la Revolución, en el que pudieran quedar armónicamente integradas la derecha cristiana y la pequeña burguesía como los socialistas demócratas y los comunistas. Las tropas rusas reaparecieron y terminaron con todo, porque han subestimado siempre la potencia revolucionaria de los movimientos obreros. El problema a resolver es el siguiente: ¿Hay que llamar socialismo a ese monstruo sangriento que se desgarró a sí mismo? Sartre responde categóricamente que sí (92).

La dictadura soviética fue ocultada exaltando la patriotería

y justificándose en su papel de guía de sus hermanos menores, creó mong trús que no podían existir sin ella. Este fue el error fundamental de Stalin, que lo llevó a oprimir, durante ocho años a las democracias popy lares, como sucedió en el caso de Polonia y Hungría, que reaccionaron ante esta situación, creando una desestalinización, democratización, que corría paralela al nacimiento de una gran política comunista que hacía por sí misma su revolución y que contrariamente a las democracias popy lares, unía sistemáticamente la edificación socialista a los intereses nacionales.

En cambio, en la URSS, cada burócrata descubre en Stalin "la negación radical de su propia persona en beneficio de la unidad" (93), haciendo imposible con ello la unidad de grupo por el simple hecho de que se destruye a la persona. Esta actitud lleva implícita la necesidad del terror que se traduce en las famosas pargas Stalineanas y también en el famoso error tedrico de Stalin que consiste en sostener que "la lucha de clases se intensifica en el periodo de la edificación del socialismo" (94).

Las causas fundamentales del Stalinismo y de su superviven - cia no es otra que la existencia misma de José Stalin. Lógicamente ha blando, el punto de partida para hacer efectiva la desestalinización la podemos reconocer en la muerte de Stalin.

La desestalinización de la Unión Soviética, para Sartre, fue en su origen un descubrimiento, a partir de haber perdido la gran sog bra de Stalin, después de lo cual los dirigentes perdieron simultánea - mente la omnipotencia y la servidumbre.

A partir de este hecho la máxima en política debe ser la de

la política positiva que se fundamenta en el optimismo y en la confianza. Esta política debe desarrollarse en todos los planos a la vez.

El movimiento de desestalinización en la sociedad soviética tiene como último significado "una vuelta a los orígenes del socialismo"(95). A ese socialismo en el que no es separable la praxis real de los hombres reales, hombres que están en marcha y que han sido hechos por la praxis. Esa praxis que "le transforma, le descubre sus principios y cuando ya no se apoya en la realidad, se retira de él y se deposita en su cerebro, en sus músculos, bajo la fórmula de una rutina"(96).

En el socialismo de la URSS ya no se trata de salvar al hombre, sino de salvar la propia posición en vistas de una guerra mundial y, a pesar de ello, "es preciso que la URSS viva, es necesario para la causa del comunismo", "pero también es necesario que permanezca socialista" (97).

Con estas palabras Sartre termina señalando su posición en favor de Rusia, bajo la condición de que ella haga posible el surgimiento de una sociedad socialista a la luz de la que quedan justificados los medios empleados para crearla.

Era el momento.

La reflexión de Sartre se orienta ahora hacia la meditación acerca del P.G.P., ya que de él ha sido compañero de ruta y más que en cualquier otro contexto, es en el que debe actuar. El punto de arranque de la acción del PCF. tiene como objetivo inmediato el recobrar su prestigio a través del hecho de oponer la verdad a la mentira, ya que a pesar de la enfermedad que lo afecta "sigue siendo el primer partido

de Francia y su pérdida traería como consecuencia la enfermedad de la izquierda entera. El único camino posible es el de la unión con él para hacer posible que cambie su estructura interna Staliniana y para hacer de él un partido de masas y no de cuadros. La condición necesaria para que el P.C. reviva y los partidos obreros formen un frente común, según Sartre está en los siguientes puntos:

- 1.- La igualdad en las relaciones con la URSS.
2. La verdad de las informaciones.
3. La democratización.
4. La recuperación del contacto con las masas y su concientización, en primer lugar, contra la guerra de Argelia (98).

Sólo hasta entonces será posible el frente común popular, fundamentado en las bases de una democracia social, en la que se sostenga el derecho del libre examen, ya que ningún partido comunista puede formarse sin este derecho.

A pesar de los evidentes errores de la izquierda, Sartre afirma que "apostar por ella" es lo importante ya que es la única que puede erigir un frente popular que salvará al marxismo.

Por eso Sartre define su posición de intelectual que habrá de ayudar a la desestalinización del P.C. a través de su propio programa, a partir de "sus propios recursos intelectuales, que le permitieron desde hace doce años, disentir de los comunistas, violentamente en algunas ocasiones, amistosamente en otras, pero siempre tratando de contribuir para hacer posible la unión de la izquierda, con el único fin de crear un frente popular" (99).

### Cuestiones de Método.

Como Sartre mismo apunta en el prólogo de la Critica de la Razón Dialéctica (C.R.D.), en el momento que antecede a la crítica, tratará de establecer un paralelo entre el marxismo y el existencialismo, a partir del cual creemos que se puede determinar el punto de llegada de la segunda etapa de su pensamiento político.

Cuestión de Método ha surgido en 1957, a partir de la invitación de una revista polaca, que pide a Sartre describir "la situación del existencialismo en 1952". (100)

En esta publicación podemos encontrar, a nuestro parecer, el punto final en el que descansa el segundo momento de la filosofía política y que dará como fruto maduro la C.R.D.

El artículo de Sartre está integrado en tres partes, mediante las que pretende paralelamente definir el existencialismo a la luz del marxismo. Estas tres partes son: Marxismo y Existencialismo; Las Mediaciones y las Disciplinas y, por último, El Método Progresivo Regresivo.

#### Marxismo y Existencialismo

La reflexión sartreana toma como punto de partida el hecho de que no existe más que una filosofía que es la que da expresión al movimiento general de la sociedad y que, mientras permanezca viva, será el modelo de cultura para los contemporáneos. Para Sartre, la filosofía es una cierta manera de tomar conciencia de sí mismas las clases dominantes. Es algo así como un espejo que, para ser verdaderamente filosófico, debe presentarse como la totalización del saber contemporáneo,

que ha surgido del movimiento social y que, caracterizándose como un método de investigación y de explicación, es un arma social y política (101)

La filosofía es eficaz en la medida en que viva la praxis que la engendra, que la lleva y la ilustra, y que la convierte en un instrumento colectivo de emancipación.

Si la filosofía es, al mismo tiempo, totalización del saber, del método, idea reguladora, arma ofensiva y comunicación de lenguaje, si esta visión del mundo es un instrumento que está en actividad en las sociedades apolilladas, si esta concepción singular de un grupo de hombres se convierte en la cultura y a veces en la naturaleza de toda una clase, bien claro resulta que las épocas de creación filosófica son muy raras. Para Sartre, entre el siglo XVIII y el siglo XX sólo hay tres: la primera, es la que va de Descartes a Locke, la segunda va de Kant a Hegel y la tercera es la de Marx. Estas filosofías son insuperables en tanto que no se supora el momento histórico del cual son expresión.

En medio de los horizontes culturales que crean estas filosofías, hay otros que siguen los grandes desarrollos, tratando de dar funciones prácticas a la teoría, sirviéndose de ella como de herramientas. A estos hombres Sartre los denomina ideólogos y es aquí donde debemos ubicar al existencialismo porque, como sostiene Sartre, "para mí es una ideología, ya que es un sistema parasitario, o sea, que vive al margen del saber, al que en un primer momento se opuso y con el que hoy trata de integrarse" (102).

Esta será básicamente la posición que el existencialista Sartre toma frente al marxismo, o lo que es lo mismo, en las palabras anteriores queda encerrada la posición política de Sartre en 1957. Para

justificar su posición, el filósofo francés describe suscitadamente sus relaciones con el marxismo, que empezaron desde 1925, cuando apenas tenía 20 años, hasta la fecha.

En aquella época Sartre había leído El Capital y la Ideología Alemana, pero no comprendía nada de aquello, ya que "comprender es cambiar" (103). El ideal que inspiraba su reflexión se proponía partir de lo concreto total, para llegar a lo concreto absoluto, oponiéndose teóricamente a todo lo que significaba violencia, como la guerra, la ocupación, la resistencia; le hicieron ver las cosas de otro modo y esto le hizo descubrir que "lo concreto es la historia y la acción dialéctica" Este descubrimiento le revela simultáneamente que "El materialismo histórico proporciona la única interpretación válida de la historia y que el existencialismo es la única aproximación concreta a la realidad" (104).

Las contradicciones que siguieron de estas dos doctrinas surgieron de la escisión entre teoría y praxis, cuya consecuencia inmediata fue que "el marxismo se transformase en un empirismo sin principios, mientras que el existencialismo se convertía en un saber puro y estancado" (105). Ante esta doble ignorancia, el existencialismo ha podido renacer y mantenerse por su afirmación de la realidad de los hombres. El marxismo tiene su fuerza y su riqueza en el hecho mismo de ser "el intento más radical para aclarar el proceso histórico en su totalidad" (106) y esto es lo que lo hace ser a los ojos de Sartre "La filosofía de nuestro tiempo" (107).

Ambas filosofías abordan la experiencia para descubrir síntesis concretas en ellas, pero para que el existencialismo llegue a rea-

lizar este objetivo, es necesario que lo haga en el interior de una totalización en movimiento y dialéctica, que es la historia.

La condición para que la filosofía marxista deje su lugar a una filosofía de la libertad, es que "exista <sup>EXISTA</sup> para todos un margen de libertad real, más allá de la producción de la vida" (108).

El Problema de las Mediaciones y de las Disciplinas Auxiliares.

La posición de Sartre ante el marxismo es la de afirmarlo como un contexto insuperable, pero no el contexto definitivo; en otras palabras, para Sartre, el existencialismo es la expresión de un pensamiento que se desarrolla en el Ethos de una cultura que es la del marxismo.

El pensamiento de Sartre se descubre ante el marxismo como la variable más importante de él, pero no por ello debe aceptarse sin antes cuestionarla. Después de captarla como realidad decepcionante en su momento histórico; esta decepción que Sartre experimenta con relación al marxismo, lo hace reticente a ser marxista, ante todo, porque en nombre de una pretendida totalización reemplaza lo particular por lo universal, teniendo como consecuencia práctica disolver al hombre en un baño de ácido sulfúrico, perdiendo con esto al hombre real, al hombre concreto y, por ende, perdiendo la oportunidad de ser la única filosofía que pueda asir la complejidad del ser humano.

Para poder renunciar al marxismo, que deshumaniza para socializar, es decir, que pierde al hombre concreto en las cosas de lo universal, Sartre propone suplir la falta de una jerarquía de mediaciones entre el sujeto lo universal, para que, a partir de ellas, sea posible

captar el proceso que produce a la persona, así como su producción en una clase determinada.

Las mediaciones que el filósofo francés propone, son las del psicoanálisis y la de la sociología, que a partir de un enfoque totalizante de sus enseñanzas, hace posible la concepción adecuada de la realidad.

La preocupación obsesiva del marxismo por los adultos lo ha llevado a descuidar la totalidad de la personalidad de los proletarios, hasta tal punto, que según Sartre, "cuando se lee a los marxistas, podríamos creer que nacemos desde que cobramos nuestra primera quincena" (109). Ante este hecho que desvirtúa la realidad de la existencia humana, es necesario que el materialismo dialéctico integre en su saber una mediación que permita pasar de las determinaciones generales y abstractas a ciertos rangos del individuo singular. Esto será posible a través de la mediación del psicoanálisis ya que "sólo él permite que el hombre entero se encuentre en el adulto" (110), lo que implica que el hombre no se puede reducir a determinaciones presentes, sino a todo el pasado de su historia. El marxismo debe comprender que la sexualidad expresa no solamente una parte afectiva de nuestro ser y de nuestra existencia, sino que "pone de manifiesto la totalidad de nuestra condición" (111).

Esta totalidad nos remite simultáneamente, por un lado, a las estructuras objetivas, a las condiciones materiales y por otro, a las acciones de nuestra infancia, sobre nuestra vida de adultos. El psicoanálisis en el interior de la totalización del materialismo dialéctico "restituye una región concreta de lo real" (112), que es lo que

se le escapa al marxismo cuando no cuenta con esta mediación.

El planteamiento marxista que toma como punto de partida las relaciones de producción y de éstas las relaciones políticas, olvida que la persona singular se encuentra condicionada por sus relaciones humanas y que, a través de ellas, vive y conoce y descubre su condición mediante su pertenencia a un grupo (113).

El conocimiento de este hecho pone en un dilema al marxismo, que consiste en disolver los grupos en sus elementos, o bien, reconocerles una autonomía relativa y con un poder de mediación. Esto último sólo es posible si se integra en su saber a la Sociología, ya que ésta es un momento de la totalización histórica, cuya función principal consiste en revelarnos mediaciones nuevas entre los hombres concretos y las condiciones materiales de su vida, entre las relaciones humanas y las relaciones de producción, entre la persona y la clase. (114).

La Sociología nos muestra claramente cómo es el campo social en donde el hombre realiza el aprendizaje de su condición y que es ahí donde se dan las uniones particulares; es el soporte o base de los objetos colectivos que debe buscarse en la actividad concreta. Por esto, es necesario que no le pueda reprochar al marxismo dos cosas:

- 1a. Que muestre los intereses de clase imponiéndose al individuo contra sus intereses individuales o el mercado.
- 2a. Consiste en señalar que el marxismo nunca se ha preocupado por estudiar los objetos en sí mismos, en todos los niveles de la vida social (115).

Reforzado con estas mediaciones del psicoanálisis y de la Sociología, el Marxismo, a través del desarrollo de la filosofía dialé-

tica debe producir esencialmente "la síntesis horizontal y la totalización en la profundidad" (116). Esta síntesis será posible en la medida en que los objetos considerados desarrollen literalmente sus estructuras y sus leyes y, por ende, no se les fije una naturaleza a priori, si no ante todo, se les descubra un porvenir.

Cuando Sartre apunta que mientras los marxistas no hagan esta síntesis, otros tendrán que hacerla, pues está delineando su tarea futura que será desarrollada en la C.R.D. fundamentalmente.

El reproche de Sartre al marxismo se puede sintetizar en el hecho que nos muestra al marxismo en aras de la totalización, con lo que ha perdido totalmente el sentido del hombre (117). Por esto Sartre se ha propuesto restablecerlo, no a través de un humanismo idealista o de un tercer camino, sino "a través de una reconquista del hombre en el interior del marxismo" (118). Tratando de llenar el lugar vacío en el materialismo dialéctico con la formulación de una ANTHROPOLOGIA CONCRETA, inspirada en la unión fecunda de la Sociología y del Psicoanálisis, en un esfuerzo real de totalización, a partir de la perspectiva Sartreana, que dará el carácter propio a su ideología.

#### El Método Progresivo - Regresivo.

El punto de encuentro entre Sartre y el marxismo queda establecido desde el momento en que el filósofo existencialista hace suyas las palabras de Engels, en una carta que dirige a Marx: "Los hombres hacen la historia por sí mismos, en un medio dado que les condiciona" (119). La ruptura comienza en el momento en que se cuestiona la interpretación de la afirmación de que el hombre hace la historia, si por otra parte la historia lo hace a él.

Para Sartre, el marxismo idealista se entrega a una interpretación fácil en la que el hombre está determinado por las circunstancias económicas que lo hacen ser solamente un producto pasivo, una suma de reflejos condicionados.

El marxismo del siglo XIX es un intento por hacer y apoderarse, teórica y prácticamente, de la acción del proletariado con el conocimiento del proceso capitalista y de la realidad objetiva de los trabajadores, a través de la unificación del movimiento obrero y de la iluminación. Al tener conciencia de sí mismo el proletariado se convierte en sujeto de la historia y se reconoce en ella, ya que no es cierto que la historia aparezca al hombre como una fuerza extraña. La mayor parte de los países socialistas se desconocen a ellos mismos y, a pesar de ello, la desestalinización es un progreso hacia la toma de conciencia.

Para poder plantear y descubrir la pluralidad de los sentidos de la historia, es necesario hacerlo en el seno de una totalización futura. Esta totalización en nuestro oficio teórico y práctico tiene que hacerla más próxima cada día, ya que, para el filósofo francés, la tarea histórica en este mundo polivalente consiste en "aproximar el momento en que la historia sostenga un sentido y en el que tendrá que disolverse en los hombres que la harán en común" (120).

En contraposición al marxismo idealista, Sartre se niega a confundir al hombre alienado con una cosa y afirma que "la especificidad del acto humano, ya que el hombre se caracteriza ante todo por la superación de una situación a través del proyecto, es aquella en la que se dan simultáneamente dos relaciones. En relación con lo dado, la praxis

es negativa, en cuanto que siempre es una negación de la negación. En relación con el objeto que quiere alcanzar, es positividad que desemboca en lo no existente. De esta manera resulta necesario afirmar que el hombre es producto de su producto, ya que la creación de las estructuras de una sociedad por medio del trabajo humano, definen el punto de partida de la situación objetiva, a partir del cual el individuo se objetiva y constituye al hacer la historia, mediante la superación del dato hacia el campo de lo posible, realizando una posibilidad entre todas. Para comprender lo social, es necesario estudiar las estructuras del porvenir.

Para Jean Paul Sartre hay que elegir entre el materialismo dialéctico y reducir todo a la identidad, o se devuelve al hombre su poder de superación por el trabajo. La elección de esta última opción permite fundar en lo real el movimiento de totalización, ya que para el filósofo francés "la dialéctica no tiene que buscar en la relación de los hombres con la naturaleza, con las condiciones de partida y en las relaciones de los hombres entre sí" (121).

Sartre propone tres observaciones que nos permitirán dejar entrever la problemática somera del existencialismo:

1a. El dato que superamos en todo momento por el simple hecho de vivir, no se reduce a las condiciones materiales de nuestra existencia (122). Esto implica que, para poder apuntar a la totalización, es necesario estudiar los caracteres concretos sobre las bases del movimiento económico sin desconocer su especificidad.

El descubrimiento que tiene que hacer la totalización, es el de la unidad pluridimensional del acto; esta unidad, que es la condi -

ción de la interpretación recíproca y de la relativa autonomía de las significaciones, corre el peligro de que la simplifique nuestras viejas costumbres de pensar, pues el conocimiento dialéctico después de Hegel y de Marx, exige una nueva racionalidad, que no se quiere construir en la experiencia. Por esto, es necesario denunciar que hoy en día no se dice ni se escribe nada sobre nosotros o sobre nuestros semejantes.

2a. El proyecto tiene que atravesar necesariamente el campo de las posibilidades instrumentales.

El instrumento es una primera instancia, es el producto de un desarrollo determinado de la técnica y de las fuerzas productoras.

El proyecto ideológico tiene como fin cambiar la situación de base por una toma de conciencia de sus contradicciones. Entre las acciones de descubrirlo y manifestarlo públicamente se le interpone el campo de los instrumentos culturales y del lenguaje.

El objeto del existencialismo es el hombre singular en el campo de lo social, en su clase en medio de los objetos colectivos y de los hombres singulares. Busca la totalización dialéctica en la que se deben centrar los actos, las pasiones, el trabajo y la necesidad, así como las categorías económicas. Los marxistas utilizan un método progresivo para construir lo real a priori; en cambio, el método existencialista, es un método heurístico, capaz de enseñar de nuevo, porque es regresivo y progresivo a la vez.

Mientras que el método marxista se detiene al querer descubrir al sujeto en el proceso histórico y el proceso histórico en el sujeto, el método existencialista quiere mantenerse heurístico, determinando progresivamente la biografía, profundizando en la época y la época

ca profundizando en la historia (123).

El movimiento regresivo nos proporciona un medio para cuestionar al ambiente como realidad vivida y negada por el hombre.

Mediante este método se busca el movimiento de enriquecimiento totalizador que engendra, a cada momento anterior, el impulso que parte de las oscuridades vividas para llegar a la objetividad final en el proyecto.

3a. El hombre se define pues por su proyecto. Este ser material supera perpetuamente las condiciones que le hacen. Descubre y determina su situación trascendiéndola para objetivarse, por el trabajo, la acción o el gesto (124). Las significaciones provienen del hombre y de su proyecto y se hacen sentir en todas partes; en las cosas, todo es significativo y las significaciones revelan al hombre en relación con otros hombres, mediante las estructuras de la sociedad.

Frente al método marxista, es necesario, según Sartre, rechazar su positivismo, ya que no es posible ser más exacto y riguroso cuando se estudia al hombre, que reconocerle sus propiedades humanas.

Al negarle el movimiento dialéctico original al individuo y la empresa de producir su vida, de objetivarse, estamos renunciando a la dialéctica o haciendo de ella la ley immanente de la historia. Por el contrario, si se redescubre en el hombre su verdadera humanidad, es decir, su poder de hacer la historia persiguiendo sus propios fines, entonces, en el período de alienación, veremos que lo inhumano presenta aspectos de lo humano y que "lo colectivo retiene en sí la finalidad que caracteriza las relaciones humanas (125).

### Tercera Etapa en la Evolución del Pensamiento Político de Sartre.

#### El Colonialismo.

En la tercera y última etapa del pensamiento político de Sartre, es necesario hacer notar que el pensador francés incrementa vigorosamente su acción política, después de publicar en 1960 la C.R.D. Esta praxis se extenderá por todos los lugares de la tierra en donde se lucha por la reivindicación del hombre, donde se da la explotación y el inhumanismo.

El Sartre de los años sesentas y de los setentas será un ejemplo vivo de lo que es el compromiso político, es decir, el compromiso total en la lucha del hombre por el hombre mismo. Esta lucha por devolver al hombre su dignidad humana, no conoce fronteras, ya que Sartre participará activamente en los conflictos europeos, como es el caso de Hungría, Yugoslavia, Checoslovaquia, Italia, España y Francia. En el ámbito francés, la praxis política de Sartre se centra en un tema que, desde 1948 ya ocupaba un lugar preponderante en su pensamiento: el Colonialismo, y que en la década de los sesentas llegará a su máxima expresión, ya que Sartre formará parte de los comités de liberación para Argelia e Indochina, donde al menos formalmente obtienen su independencia.

Estas breves líneas pueden servir de botón de muestra para darnos cuenta del radicalismo del compromiso político de Sartre, así como también de su actitud general ante el Colonialismo de cualquier nación, empezando por su propia patria.

La praxis de Sartre, que se inicia en París y trasciende a

toda la república francesa, no se detiene ahí, sino que se vuelca hacia Europa, África, Asia y América.

En el contexto africano Sartre hará hincapié, como ya señalamos más arriba, en el Colonialismo, a partir del caso concreto. Condenará cualquier colonialismo, como el europeo y el norteamericano. Ante el Colonialismo, el filósofo francés propone una filosofía de la libertad que sólo será posible obtener mediante una praxis revolucionaria.

En el caso de América, Sartre vivirá de cerca una experiencia profundamente revolucionaria en el caso de la liberación cubana, que considera como uno de los ejemplos más relevantes de nuestro siglo en lo que se refiere a praxis revolucionaria. Paralelamente al caso cubano, Sartre también analiza la situación de Brasil y de Bolivia en los años sesentas.

Con respecto a Brasil, Sartre invita a sus lectores a sumarse en la lucha del pueblo brasileño en contra del imperialismo norteamericano. Para Sartre, la izquierda brasileña nos muestra un doble ejemplo: un ejemplo negativo antes de 1964, pues en este momento contó con una alianza del nacionalismo burgués, con las fuerzas populares para combatir el imperialismo y hemos visto que pronto fue traicionada. El ejemplo positivo después de 1964, pues a partir de este momento comprendió que el único modo de combatir el imperialismo y sus aliados del interior residía en la lucha armada (126).

En el mismo año, Sartre analiza la situación del caso de Bolivia al que prácticamente exige que se le analice diciendo toda la verdad, ya que el general Olando había prometido que los presos políticos serían amnistiados y, llegando el momento, no hubo amnistía. El gene-

ral justificó su conducta afirmando que no había presos políticos en Bolivia, a pesar de que Debray, célebre político, estaba en prisión. Ante estos hechos, es necesario saber toda la verdad y, como dice Sartre, "Para nosotros toda la verdad, es la verdad entera" (127).

En el caso de Asia, la atención de Sartre se centra esencialmente en China y en Vietnam, que más adelante analizaremos.

En esta última década de su pensamiento político Sartre reflexionó sobre todo en el Tercer Mundo, el Imperialismo y el Partido Comunista. Pero el momento más crítico y revelador de su pensamiento político se centra en la rebelión del sesenta y ocho, en las manifestaciones de los universitarios.

Con el único fin de captar las ideas más importantes de esta década (1960-70), continuaremos nuestro análisis de la práctica política de Sartre en Asia, describiendo su posición en el caso de Vietnam, a partir de su intervención en el Tribunal Russell. Después analizaremos las tesis políticas que sostuvo a partir de los movimientos del sesenta y ocho; finalizando de esta manera, con el primer momento de la praxis política de Sartre en los sesentas, que hará posible su reflexión acerca de la relación de las masas y su espontaneidad con el Partido. Esta reflexión ocupará la segunda parte de este capítulo. La última parte de este capítulo mostrará como Sartre se autoanaliza a sí mismo en un conjunto de artículos denominados Sartre por Sartre.

Vietnam: El Tribunal Russell.

Ante la invasión de Estados Unidos a Vietnam se integró un Tribunal que fue constituido por iniciativa de Lord Beltrand Russell,

para decidir si la acusación de crímenes de guerra contra el gobierno norteamericano y contra los gobiernos de Corea del Sur, Nueva Zelanda y Australia, en relación al conflicto vietnamita, son justificadas (128). La participación de Sartre y de muchos otros intelectuales, dió lugar a profundas reflexiones, mismas que harán madurar fecundamente su pensamiento político.

El trasfondo histórico en el que debemos ubicar al caso vietnamita es el de la lucha del tercer mundo por su independencia. Vietnam es uno de esos pueblos del tercer mundo, que luchan por su independencia y que han sido violentamente reprimidos por el imperialismo colonialista norteamericano, que no ha reparado en utilizar cualquier medio con tal de conseguir su objetivo.

Ante este hecho surge el Tribunal Russell que ha nacido de una doble contradicción: por una parte, la sentencia de Nuremberg ha hecho necesaria la existencia una institución destinada a investigar los crímenes de guerra y si ello tiene lugar, a juzgarlos; en segundo lugar, ni los gobiernos ni los pueblos están en condiciones de crearlos (129).

La participación de Sartre en el Tribunal Russell muestra claramente cuál debe ser la actitud en la praxis política de un intelectual solidario con el tercer mundo (130), así como también el espíritu que mueve toda su reflexión política y que le lleva a definir su posición, puesto que "es necesario saber de que lado se está, sin perder de vista que la aprobación crítica es un deber del intelectual (131).

Dos impugnaciones al Tribunal, por su importancia, son las que hace destacar Sartre: En primer lugar, la propuesta por los gobiernos occidentales que consideran ilegal al Tribunal. La otra es el deber

cho que tienen los miembros del Tribunal para juzgar un hecho como el de Vietnam.

La legitimidad del Tribunal puede ser justificado desde dos perspectivas: una sería partir de las masas que están representadas en cada uno de los miembros del tribunal; otra la unanimidad a la que llegó el Tribunal. Para comprender la primera justificación es necesario entender que "hay una moral de las masas, simple y revolucionaria, que antes de toda educación política, exige que la relación entre los hombres sea humana y condena la explotación y la opresión como acciones radicalmente malas, antes aun que nazcan las organizaciones que combatirán al proceso del cual esas acciones han surgido"(132).

Esta ética de las masas exige que los gobernantes respondan por sus hechos ante ellas. En este caso particular, esta ética encuentra su realización plena en "la realización jurídica" (133).

En el caso de la segunda legitimación, que para el Tribunal es la primera, debemos comprender que la auténtica realidad que representan los participantes del Tribunal está en la siguiente consideración: Al finalizar nuestra sesión en Estocolmo, hemos recibido una primera legitimación; en la medida en que por nuestra unanimidad nos habíamos convertido en seres comunes e intercambiables, en la medida en que cualquiera podía reemplazarnos, comprendimos que nos habíamos transformado en verdaderos representantes de las masas; es decir, que habíamos usado del derecho de juzgar, que pertenece inalienablemente a cada uno y a todos en el seno del pueblo y que es el fundamento de toda soberanía (134). Después de haber propuesto el problema de la legitimidad del tribunal, era necesario fundamentar el derecho que simples ciudadan

nos tenían para erigirse en jueces.

La línea eje que el Tribunal se propuso en su juicio fue la de la legislación internacional, a partir de la que se trató de determinar si existían crímenes de guerra en el caso de Vietnam. De esta manera el Tribunal Russell no hacía otra cosa más que "aplicar al imperialismo capitalista sus propias leyes" (135).

De esta manera, el Tribunal, en nombre de las leyes internacionales y en representación de las masas se erigían en jueces y no solamente en nombre propio: "No se trata en absoluto de manifestarse, de representar la reprobación indigna de un grupo de honestos ciudadanos, sino de dar una dimensión jurídica a los actos políticos internacionales, a fin de combatir las tendencias de la mayoría de la gente, a no hacer sino juicios prácticos o morales sobre el comportamiento de un grupo moral o de un gobierno.

Al final de la primera sesión del Tribunal, realizada en Estocolmo, del 2 al 12 de mayo, el Tribunal Russell respondió afirmativamente y por unanimidad, que los norteamericanos eran culpables de agresión a Vietnam y que habían recurrido a bombardeos terroristas. Por lo que el Tribunal había establecido dos crímenes: 1°. El de agresión. 2°. El de terrorismo por bombardeo sistemático de la población civil (136).

En la segunda reunión del Tribunal Russell, en Roskilde, Dinamarca, el Tribunal afirmó que el gobierno de E.U. sí era culpable de genocidio con respecto del pueblo vietnamita. Sartre fue el encargado de redactar el documento final del Tribunal. En él, a partir de un análisis histórico del genocidio, Sartre pretende arrojar luz para comprender el genocidio norteamericano, y a partir de esta comprensión decifrar su

verdadero sentido. Antes que cualquier otra cosa Sartre puntualiza que el genocidio debe ser considerado como un producto histórico y que, a partir de la segunda guerra mundial, las guerras coloniales se transformaron por su causa, convirtiendo al genocidio en el fundamento absoluto de la estrategia antiguerrillera (137).

El genocidio norteamericano se define básicamente por sus objetivos y se caracteriza por ser radical y ejemplar, ya que "el grupo a que se quiere aterrorizar, a través de la nación vietnamita es el grupo humano en su totalidad" (138).

#### • • • Masa, Espontaneidad y Partido.

Dentro de las actividades más relevantes de la década que estamos estudiando, sobresale, por su importancia política, la discusión que Sartre y el Segundo Manifiesto efectúan en Roma el 27 de agosto de 1969.

El punto de partida de la discusión fue propuesto por el manifiesto que centró la conversación en las bases teóricas que hacen posible la relación entre estos tres factores: Masa, espontaneidad y Partido; tema que ya Sartre había tratado desde 1952 en *Los Comunistas y la Paz* y que explicó más ampliamente en la C. R. D.

Lo que en el fondo Sartre trata de mostrar es que "el Partido, en relación a las masas, es una realidad necesaria porque las masas por sí mismas, sólo tienen espontaneidad; por sí misma, la masa sigue siendo serial" (139).

En otras palabras, el dilema que se establece entre espontaneidad y Partido es un dilema falso.

El Partido, con relación a lo serial, representa algo bueno, es decir, positivo, ya que él le impide caer en la serialidad completa. Por eso, mientras el P.C. no constituya a sus integrantes en un grupo, mediante un vínculo orgánico que les permita comunicarse con otros, sus integrantes seguirán siendo individuos seriales. Cuando el Partido se desarrolla como un conjunto de instituciones, se convierte en un sistema cerrado, estático y tiende a la esclerosis. Desde este momento estará atrasado con respecto a las masas en función.

Para Sartre existe una contradicción inherente en la función misma del Partido que reside básicamente en el hecho siguiente: "Ha surgido para liberar a las masas de la serialidad y se ha transformado en institución" (140). El verdadero problema reside en saber cómo superar esa contradicción, para que el Partido pueda hacer una mediación activa entre los elementos serializados y masificados con vistas a su unificación.

Ante las contradicciones inherentes al Partido mismo, el Manifiesto sostiene que quizá sea posible resolverlas, abordando la organización política de la clase, en la inmediatez de la situación específica (141). Esto supone dos condiciones: que la clase supere el nivel de la serialidad para transformarse efectiva y totalmente en el seno de una acción colectiva (142). Para Sartre esto resulta imposible porque la clase obrera nunca puede expresarse totalmente como un sujeto político, ya que siempre encontramos un residuo en la conciencia.

Ante esta tendencia común a considerar como elementos preexistentes y la lucha de clases y la conciencia de clases, Sartre sostiene que el único a priori es la situación objetiva de explotación de la clase

se: "puesto que la conciencia sólo nace de la lucha, la lucha de clases sólo existe en tanto que existan los lugares donde efectivamente se pelea" (143).

A partir de la relación entre el Partido y la Masa, el Manifiesto interroga a Sartre acerca de las causas del fracaso de la rebelión de mayo. Para Sartre a la rebelión de mayo "le faltó una dirección política, capaz de darle esa dimensión política y teórica, sin la cual el movimiento sólo terminaría por apagarse, como ocurrió" (144).

El movimiento del sesenta y ocho pone de manifiesto la incapacidad del P.C. Tal movimiento revolucionario pone de manifiesto lo que el P.C. es desde hace veinte años "un freno a todo intento revolucionario en Francia" (145).

Las críticas de Sartre al P.C. suponen la necesidad de un movimiento de unificación y de organización del movimiento, porque urge una organización de clase. Puesto que el Partido debe orientar a sus miembros hacia la revolución, el Manifiesto cuestiona a Sartre acerca de cuáles podrían ser esas bases para una alternativa revolucionaria, después de la organización de la clase.

Sartre sostiene que las bases para orientar el movimiento revolucionario debenser "la persona y la libertad" (146).

Para el manifiesto, la organización política revolucionaria de clase, implica la elaboración de una alternativa, de donde se desprende la necesidad de un proyecto de transición revolucionario que con figure una idea nueva de la sociedad.

Sartre acepta la necesidad de una teoría del paso al socialismo porque "después de la guerra y de los Pactos de Yalta, no se refle-

ción en una alternativa" (147).

Al finalizar la discusión el Manifiesto resume el pensamiento de Sartre en las siguientes proposiciones: El Partido político debería entonces asumir el impulso y la autonomía de la lucha de masas, en lugar de frenarlas; debería asegurar también el desarrollo de una anti cultura y fundamentalmente debería poner una respuesta global, sintética, al tipo de racionalidad y de relaciones sobre las que se basa la sociedad. Parece que estas son las tareas del Partido, en la medida en que, por su carácter global, superan los problemas específicos de la lucha del grupo en fusión, que pueda resolver (148).

Las conclusiones a las que llega el Manifiesto son las siguientes: "Por tanto, en la medida en que la relación entre el Partido y la clase sea abierta — y la apertura es la única capaz — de impedir el particularismo de una experiencia fragmentada y la institucionalización del momento político unificador. Hay que encontrar una solución a los tres problemas:

1. La superación del modelo leninista o bolchevique del partido.
2. El movimiento revolucionario debe superar una deficiencia del leninismo, ya que la teoría de la revolución ha sido hasta ahora 'una teoría de la toma del poder', antes que una 'teoría de la sociedad'.
3. Hay que realizar una investigación permanente para que la teoría pueda asumir los datos del movimiento (149).

#### El Movimiento del Sesenta y Ocho.

En este apartado hemos querido integrar, desde otra perspectiva, las reflexiones del filósofo francés y la praxis política que da

sempañó desde el sesenta y cuatro al sesenta y ocho.

En 1964 Francia atraviesa por un periodo de despolitización, que el propio Sartre acepta y que, parcialmente, trata de explicar por la ausencia de conflictos abiertos, en el horizonte francés. Pero esta explicación puede ser superada, ya que realmente es quien provoca esta despolitización, a partir de dos estrategias. En primer lugar, pone de relieve la propaganda que ha;ja resaltar el hecho de la despolitización; en segundo lugar, su estrategia se apoya en una mistificación de naturaleza económica que hace de los jóvenes y mundo de consumidores que creen hacer la revolución, cayendo en "una revuelta de los jóvenes controlados" (150).

A pesar de esta aparente despolitización del pueblo francés, Sartre sostiene que no es posible despolitizar a la juventud ya que "la política no es algo sobrepuesto al hombre, sino una dimensión permanente de la persona" (151).

A partir de esta realidad y en la situación concreta de la juventud francesa, Sartre sostiene que "el papel de la izquierda debe ser el de organizar una contra ofensiva" (152), que tome como punto de partida, el mostrarle a la gente que todavía es posible la acción; y despertar su conciencia política a partir de cualquier acontecimiento "tomado en su totalidad" (153).

En 1965 Gaston Defferre propone a sus seguidores el integrar una Federación en la que pudieran agruparse el S.P.I.O., el M.R.P., los radicales y todos los grupos no comunistas o centristas; ya que de no ser así, se estaría condenando a la impotencia al comunismo.

Sartre rechaza rotundamente la propuesta por considerarla un

chantaje, ya que el objetivo del socialismo es el lenguaje de Defferre se modifica y en lugar de lucha por la apropiación colectiva de los medios de producción, propone "desarrollarse en el interior del capitalismo, teniendo como objetivo el establecimiento de la cuestión social" (154).

Para Sartre, aceptar integrarse a la Federación "equivaldría a venderse en nombre de la eficacia" (155); es por eso que hay que rechazar el chantaje propuesto por Defferre.

En el rechazo de Sartre, va implícito el rechazo a una reforma, así como a la necesidad de una revolución, que el mismo Sartre considera en ese momento imposible.

Ante el rechazo del reformismo de Defferre, Sartre propone un reformismo revolucionario que define de la siguiente manera: "éste viene desde abajo, es el resultado de las reivindicaciones victoriosas que alteran la estructura de la sociedad. Es el fruto de la lucha permanente de la clase obrera que obtiene en cada etapa, no solamente aumentos de salario, sino un alcance más general sobre la gestión, una amputación real sobre los poderes del patron. Es un reformismo que no progresa al ritmo de las represiones de la burguesía (156) en el poder, sino al de las victorias que la clase obrera consigue (157).

Mientras que al aceptar la propuesta de Federación de Defferre es un chantaje, el renunciar a un reformismo revolucionario es "resignarse a la muerte de la izquierda" (158).

El fracaso de la operación Defferre se explica porque estaba fundado en un análisis político falso; fue interpretado desde las perspectivas del realismo tecnócrata que concluye que el fracaso de la iz-

quierda revela su muerte inminente.

Ante esta interpretación, Sartre sostiene que si la izquierda muere "hay que tratar de salvarla" (159) y no al contrario, ayudarla a morir, como sostienen los teóricas.

Sartre rechaza todas las proposiciones fundadas en ciertos hechos que afirman que todo está perdido por la izquierda, que no hay nada por hacer. Para él, cualquiera que sean los hechos, ellos quieren decir que "es necesario empezar a trabajar" (160). El principal trabajo que hay que realizar en Francia consiste básicamente en crear la izquierda, porque "en Francia todo está por hacerse, no se trata ni siquiera de la organización de la izquierda, sino de crearla a partir de las exigencias de la base" (161).

Para Sartre, la izquierda que ha conocido fue creada a nivel de masas; al perder el contacto con ellas, tiende a morir. Por eso, para que la izquierda pueda volver a renacer como una fuerza política es necesario que sea "el reflejo y el instrumento de la base" (162).

La izquierda no puede morir porque no es una idea generosa de los intelectuales. Su renacimiento es a largo plazo, porque la existencia misma de la izquierda es "la manifestación de un conflicto de clases, que se trata de ensuciar, pero que sigue siendo una realidad" (163).

1968: La reflexión Sartreana llega a su máxima expresión en el año sesenta y ocho, fecha en que en París como en casi todas partes del mundo, se manifestó un movimiento revolucionario que surgió en los estudiantes universitarios y en el que la juventud y los intelectuales jugaron los principales papeles.

Después de varios días de manifestaciones estudiantiles, la gente empezaba a considerar que los estudiantes exageraban sus peticiones y que su violencia, además de ser estéril, dañaba a los intereses del ciudadano común y corriente. Esta reacción de la gente, Sartre la atribuye al hecho de que nunca se le explicó el por qué de la violencia estudiantil, que en realidad no es una violencia, sino una contraviolencia, ejercida en contra de la sociedad del "saber" al que les condena en las universidades.

La contraviolencia de los estudiantes tenía como objetivo impugnar un saber que "no está constantemente criticado" (164), un saber que no tiene ningún valor.

Lo que los estudiantes pedían era una universidad crítica, en donde la única manera de aprender fuera la discusión y no solamente formar técnicos para el sistema, sino técnicos intelectuales, ya que un intelectual es "alguien que es fiel a un conjunto político y social, pero no cesa de discutirlo" (165).

A partir de esto, la universidad debe estar hecha para hacer hombres impugnadores. Y debe estar preparada para iniciar su proceso revolucionario, que debe comenzar porque "los docentes se impongan como tarea, no solamente descubrir entre las masas de los estudiantes aquellos que les parecen dignos pertenecer a la élite, sino de hacer que las masas accedan a la cultura" (166).

A la luz de la reflexión Sartreana los movimientos estudiantiles del sesenta y ocho, a pesar de haber fracasado y de que su fracaso, en parte, sea culpa del P.C. francés, que todo lo quiere resolver

"con una respuesta sacada de los textos de Lenin; significa un paso en la revolución." En el análisis de ese paso, Sartre descubre que en el mes de mayo se revela algo nuevo, que consiste en que "el viejo motor de la revolución, que era la necesidad desnuda, viene, en efecto, a su ceder una exigencia nueva que es la libertad" (167)

En mayo de 1968, De Gaulle sufre un fuerte tropiezo político. Dos meses después los gaullistas están más seguros que nunca en el poder. Buena parte de la culpa de esta situación la tiene el P.C. por no haber sabido aprovechar la situación crítica del gobierno.

Esta actitud del P.C. es calificada por Sartre de no revolucionaria y busca las razones que justifican la actitud de los comunistas, encontrando que "la izquierda no habría estado en condiciones para mantener las promesas que los trabajadores acababan de arrancar al patrón y al gobierno" (168). En segundo lugar, Sartre se da cuenta de que en el P.C. francés desde hace cuarenta años no se ha llevado muy adelante la teoría revolucionaria (169).

Las causas que explican a su vez este retraso y que podría - mos considerar como la explicación primera a la actitud del P.C. francés, radica en que, desde 1945 los P.C. occidentales, en particular el P.C. francés fueron educados por Stalin, para no tomar el poder. Porque el objetivo del proletariado no era hacer una revolución (170).

La reacción del gobierno francés a las manifestaciones estudiantiles no se dejó hacer esperar y se puso de manifiesto en las leyes de orientación de Edgar Faure, que se propone "ablandar las estructuras de la universidad y prevee la representación de los estudiantes en cada uno de los consejos directivos de las nuevas unidades de ense-

### Hanza e investigación.

Después de demostrar la falsedad de cada una de las proposiciones de las leyes de Edgar Faure, Sartre demuestra cómo estas leyes solamente son un órgano de control para los estudiantes, por lo que es necesario que los jóvenes no caigan en la trampa de la reforma.

Para Sartre, la verdadera reforma universitaria, debería ser una revolución que consistiera en "inventar una universidad cuyo fin no sea ya la selección de una élite, sino aportar cultura a todos, aun a quienes no sean ejecutivos" (171)

### Sartre por Sartre.

Este último punto tiene una doble finalidad, ya que a través de él trataremos de expresar lo que Sartre piensa de su propia obra, y si como también, trataremos de concluir al mostrar el espíritu que guía nuestra investigación.

En 1960 Sartre es cuestionado por un periodista, acerca de su quehacer literario, del cual Sartre afirma que ya se había acabado y que ahora había que hacer filosofía.

Este retorno a la filosofía está motivado por la búsqueda y el encuentro, en el que, según el filósofo francés ha estado aprendiendo desde hace más de quince años: "dar un fundamento positivo a la antropología" (172).

En el repaso de toda su obra literaria, Sartre puntualiza que la literatura debe ser siempre comprometida, y que el hombre siempre es responsable; a partir de esto, afirma que en todas las acciones muchas veces somos, no solamente responsables sino también cómplices, como es

el caso de la guerra de Argelia.

Para que exista una literatura comprometida, es necesario que exista antes un escritor comprometido, cuya tarea central consiste en "mostrar, demostrar y desmitificar y disolver los mitos y los fetiches en un vaso de ácido crítico" (173). La herramienta del escritor es el lenguaje y lo que lo distingue de los demás hombres es que el "piensa que el lenguaje es objeto de comunicación total" (174).

La totalidad para Sartre, solamente será atrapada por la filosofía, entendida como una "reflexión", que en tanto que reflexión es ya el momento muerto de la praxis. De donde se sigue que, para el filósofo francés "la filosofía debe destruirse todo el tiempo; pues en el fondo "la filosofía se hace para destruirse" (175).

A pesar de que la antropología llega a unificar en ella todas las ciencias, nunca llegaría a suprimir a la filosofía, porque ella "cuestiona al homo sapiens mismo y, por ese lado, lo pone en guardia contra la tentación de objetivarlo todo" (176).

Desde esta perspectiva, Sartre considera que la posición del marxismo "tal como debería desarrollarse, como ese esfuerzo para destruir de totalización" (177). También considera que algunos marxistas, al tratar de orientar el marxismo hacia el estructuralismo, le quitan su posibilidad de totalización.

En 1970, Sartre lanzará una mirada retrospectiva a su obra, a través de una entrevista que fue titulada "Sartre por Sartre."

El punto de partida de la entrevista consiste en determinar cuáles han sido los cambios fundamentales en el periodo comprendido entre

Sartre señala que entre estas dos obras es "el de mi relación con el marxismo" (Para clarificar el problema, el filósofo francés realiza un recorrido histórico de su obra, en el que destaca que, a partir de la fuerza de las cosas, descubre que el hombre es un ser en el mundo y crea su teatro de la libertad, cuyos personajes principales viven en el mundo de los héroes) (178).

Después de la guerra, vino para Sartre la experiencia verdadera "La sociedad" (179). Este descubrimiento, que transformara su vida, va acompañado de dos figuras importantes, que también tendrán gran influencia en su pensamiento; ellas son, Freud y Marx. A ellas deberá en gran parte su teoría sobre las disciplinas que sirven de mediación entre los grupos y el individuo, o en otras palabras, el Psicoanálisis y la Sociología.

A pesar de la influencia y de las diferencias que Sartre manifiesta tendrá con cada uno de estos personajes, Sartre considera que hay una diferencia esencial en su relación con Freud y con Marx, porque "el descubrimiento de la lucha de clases, ha sido para mí un verdadero descubrimiento" (180).

En el período que media entre el Ser y la Nada y la C.R.D., Sartre llega a una clara concepción de lo vivido, que hace posible la creación de la C.R.D., en la que, a los ojos del público, Sartre nos entrega una anticipación de dos acontecimientos muy importantes: la revolución cultural china y la revuelta de mayo en Francia (181).

Después de reconocer su desconocimiento acerca de la revolución cultural china, Sartre centra su atención en el movimiento de mayo, en el que, a su juicio, se "expresa una protesta radical contra los

valores establecidos de la universidad y de la sociedad y una voluntad de considerarles como si ya estuvieran muertos" (182).

Ante esta protesta radical Sartre critica al P. C. francés, diciendo: "En particular, el P. C. francés sigue siendo el mayor partido conservador de Francia y, mientras tenga la confianza de los trabajadores, será imposible hacer la revolución libre que fracasó en mayo? A pesar de esto, Sartre no descubre ninguna otra posibilidad de organización política más que la comunista, a quien hostiga para que cambien precisamente de organización.

Lo que los estudiantes piden en el sesenta y ocho era transformar la universidad, superando la cultura burguesa, por una revolucionaria. El problema a que remite este hecho es el de determinar qué es lo que pasa con la cultura burguesa cuando se instala en su lugar una cultura revolucionaria. La respuesta de Sartre es la siguiente: "En mi opinión sincera es que todo aquello que hay en la cultura burguesa, será superado por una cultura revolucionaria, conservándolo" (183).

Sartre termina su entrevista y nosotros nuestra investigación haciendo una promesa, tal y como la hizo al terminar El Ser y la Nada, o al final de Los Caminos de la Libertad, o al concluir la C.R.D. Sartre, en esta ocasión nos promete que "algún día escribirá su testamento político"; en el que su objetivo fundamental será "mostrarnos cómo un hombre llega a la política, cómo es atrapado por ella y cómo es transformado en otro por ella" (184).

El efecto de la praxis política que hemos estudiado en este capítulo en general y en este apartado en particular, encuentra su sign tesis en el recordatorio que Sartre nos hace al final de la entrevista:

"Porque hay que recordar que yo no estaba hecho para la política y que, sin embargo, la política se ha cambiado tanto que, finalmente me he visto obligado a hacerla" (185).

### Conclusión.

Después de estudiar los momentos más importantes de la evolución del pensamiento político de Sartre y de su correlativa evolución política, es necesario detenernos para destacar las principales conclusiones que es posible desprender al cerrar tan apasionante recorrido.

En la primera etapa de la evolución del pensamiento político de Sartre, presenciamos el surgimiento de la vocación política del pensador francés, quien en medio de la experiencia de la guerra descubre al hombre total, sumergido en la historia, en la sociedad. Ese descubrimiento del hombre lo lleva a tomar una actitud diferente ante la vida, una actitud moral que se traduce en el compromiso político.

Sartre descubre en este primer momento de su pensamiento político que el materialismo sólo reduce al hombre a una cosa, a un objeto, a un ser en-sí. Ante este hecho Sartre se compromete a descubrir la base sólida de una filosofía de la revolución que haga posible el surgimiento del hombre total: totalmente libre, totalmente comprometido. El fin último de la filosofía de la revolución es crear un humanismo positivo a partir de la consideración socio-histórico-existencial de los hombres, en la que sean considerados como libertad. Para que esto sea posible, es necesario la existencia de un partido que tome por su cuenta a todo el hombre, o lo que es lo mismo, un partido político.

En la segunda etapa de la evolución del pensamiento político de

Sartre, descubrimos el primer encuentro del pensador francés con el Partido Comunista. A partir del mismo, Sartre descubre su sentido como una vía de acceso y de realización de sus ideales políticos, considerándolo, a pesar de sus contradicciones históricas, como la única alternativa de un humanismo positivo. El encuentro de Sartre con el Partido Comunista y por él con el marxismo, le lleva a considerar a éste último como la filosofía de nuestro tiempo, y al existencialismo como una ideología, no sin antes puntualizar que es un imperativo superar el materialismo encaminándose hacia una filosofía verdaderamente revolucionaria y que es indispensable hacer un análisis crítico de la razón dialéctica, para poder recuperar su verdadero significado.

En la tercera etapa de la evolución del pensamiento político de Sartre, debemos subrayar dos características fundamentales de la acción política sartreana: en primer término, sobresale la proyección mundial del planteamiento teórico-práctico de su filosofía política; en segundo término, la actitud crítica sobre su trayectoria política. En este tercer momento, Sartre traspasa las fronteras de lo francés y de lo europeo en general, hacia un universo político sin fronteras, en el que se encuentra con "los condenados de la tierra".

El estudio de la evolución del pensamiento político sartreano, nos muestra de nuevo al final del camino, ante su hacer político. El pensador francés, vuelve una y otra vez sobre sus propios pasos para aprender algo nuevo de esta recreación de "Sartre por Sartre mismo".

NOTAS Y REFERENCIAS:

- 1 Sotelo, Ignacio Sartre y la Razón Dialéctica, Ed. Tecnos, Madrid, 1967, pag. 40
- 2 Sartre, Jean Paul " ¿Qué es la Literatura? ", Situaciones II, Ed. Losada, Buenos Aires, 1976, pag. 13
- 3 ibid. pag. 13
- 4 op. cit. pag. 23
- 5
- 6 Cauts, David El Comunismo y los Intelectuales Franceses (1914-1966), Ed. Oikos, Barcelona, 1968, pag. 306
- 7 Sotelo, Ignacio Sartre y la Razón Dialéctica, pag. 42
- 8 Sartre, Jean Paul "Presentación de la Revista Tiempos Modernos", Situaciones II, Ed. Losada, Buenos Aires, 1976, pag. 12
- 9 \_\_\_\_\_ " ¿Qué es un colaborador? ", Situaciones III, Ed. Losada, Buenos Aires, 1968, pag. 35
- 10 op. cit. pag. 43
- 11 \_\_\_\_\_ "El Fin de la Guerra", Situaciones III, pag. 47
- 12 \_\_\_\_\_ "Materialismo y Revolución", Situaciones III, pag. 112
- 13 op. cit. pag. 112
- 14 ibid. pag. 108
- 15 op. cit. pag. 111
- 16 ibid. pag. 91
- 17 op. cit. pag. 114
- 18 ibid. pag. 115
- 19 op. cit. pag. 116

- 20 ibid. pag. 117
- 21 ibid. pag. 120
- 22 op. cit. pag. 121
- 23 ibid. pages. 122-123
- 24 ibid. pages. 123-124
- 25 op. cit. pag. 125
- 26 ibid. pag. 130
- 27 ibid. pag. 140
- 28 Thody, Philip Jean Paul Sartre. Estudio Literario y Político.  
Ed. Seix Barral, Barcelona, 1966, pag. 200
- 29 Botelo, Ignacio Sartre y la Razón Dialéctica, pag. 137
- 30 Beauvoir, Simone de La Fuerza de las Cosas, Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1961, pag. 180
- 31 ibid. pag. 182
- 32 Caste, David El Comunismo y los Intelectuales Franceses, pag. 308
- 33 ibid. pag. 309
- 34 Sartre, Jean Paul "Retrato de un Aventurero", Situaciones VI, Ed. Losada, Buenos Aires, 1968, pag. 17
- 35 \_\_\_\_\_. "Falsos Sabios o Falsas Liebres", Situaciones VI,  
pag. 21
- 36 op. cit. pag. 47
- 37 \_\_\_\_\_. El Diablo y Dios, Obras Completas, t. I, Ed. Aguilar, Madrid, 1970, pag.
- 38 \_\_\_\_\_. "Los Comunistas y la Paz", Situaciones VI, pag. 63
- 39 op. cit. I.- "La Manifestación del 29 de mayo", "Los Comunistas y la Paz", Situaciones VI, pag. 67

40	<u>op. cit.</u>	pag. 66
41	<u>ibid.</u>	pag. 67
42	<u>ibid.</u>	pag. 67
43	<u>op. cit.</u>	pag. 67
44	<u>op. cit.</u>	pag. 85
45	<u>ibid.</u>	pag. 87
46	<u>ibid.</u>	pag. 88
47	<u>op. cit.</u>	pag. 91
48	<u>ibid.</u>	pag. 93
49	<u>ibid.</u>	pag. 99
50	<u>ibid.</u>	pag. 102
51	<u>op. cit.</u>	pag. 105
52	<u>ibid.</u>	pag. 106
53	<u>ibid.</u>	pag. 107
54	_____	II.- 'La Huelga del 4 de Junio', "Los Comunistas y la Paz", <u>Situaciones VI</u> , pag. 111
55	<u>ibid.</u>	pag. 119
56	<u>op. cit.</u>	pag. 110
57	<u>ibid.</u>	pag. 124
58	<u>ibid.</u>	pag. 130
59	<u>op. cit.</u>	pag. 131
60	<u>ibid.</u>	pag. 136
61	<u>ibid.</u>	pag. 136
62	<u>op. cit.</u>	pag. 137
63	<u>ibid.</u>	pag. 139
64	<u>ibid.</u>	pag. 144

- 65 op. cit. pag. 145
- 66 ibid. pag. 146
- 67 ibid. pag. 149
- 68 ibid. pag. 163-164
- 69 op. cit. pag. 173
- 70 ibid. pag. 176
- 71 ibid. pag. 176
- 72 \_\_\_\_\_. III.- 'Las Causas', "Los Comunistas y la Paz", Situaciones VI, pag.
- 73 ibid. pag. 196
- 74 op. cit. pag. 196
- 75 ibid. pag. 208
- 76 op. cit. pag. 219
- 77 op. cit. pag. 226-227
- 78 ibid. pag. 228
- 79 op. cit. pag. 233
- 80 ibid. pag. 240
- 81 ibid. pag. 246
- 82 ibid. pag. 248
- 83 op. cit. pag. 258
- 84 ibid. pag. 265
- 85 \_\_\_\_\_. I.- '¿ Con qué Derecho ?', "El Fantasma de Stalin", Situaciones VII, Ed. Losada, Buenos Aires, 1966, pag. 110
- 86 op. cit. pag. 117
- 87 ibid. pag. 129

- 88 ibid. pag. 142
- 89 op. cit. pag. 143
- 90 ibid. pag. 123
- 91 ibid. pag. 147
- 92 ibid. pag. 174
- 93 op. cit. pag. 171
- 94 ibid. pag. 173
- 95 op. cit. pag. 192
- 96 ibid. pag. 190
- 97 ibid. pag. 203
- 98 op. cit. pag. 224
- 99 \_\_\_\_\_ II.- '¿Era el Momento Oportuno?', "El Fantasma de Stalin", Situaciones VIII, pag. 213
- 100 \_\_\_\_\_ "Cuestiones de Método", Crítica de la Razón Dialéctica, Ed. Losada, Buenos Aires, 1963, pag.
- 101 op. cit. pag. 19
- 102 ibid. pag. 19
- 103 op. cit. pag.
- 104 ibid. pag. 29
- 105 ibid. pag. 30
- 106 ibid. pag. 35
- 107 ibid. pag. 36
- 108 op. cit. pag. 36
- 109 op. cit. pag. 61
- 110 ibid. pag. 60
- 111 ibid. pag. 62

- 112 ibid. pag. 63
- 113 op. cit. pag. 65
- 114 ibid. page. 72-73
- 115 ibid. pag. 73
- 116 op. cit. pag. 78
- 117 ibid. pag. 78
- 118 ibid. pag. 78
- 119 ibid. pag. 85
- 120 op. cit. pag. 85
- 121 op. cit. pag. 92
- 122 ibid. pag. 93
- 123 op. cit. pag. 119
- 124 ibid. pag. 131
- 125 ibid. pag. 141
- 126 \_\_\_\_\_ "El Pueblo Brasileño bajo el Fuego Cruzado de los  
Burgueses", Situaciones VIII, Ed. Losada, Buenos  
Aires, 1973, pag. 223
- 127 \_\_\_\_\_ "Toda la Verdad", Situaciones VIII, pag. 235
- 128 \_\_\_\_\_ "Tribunal Russell", Situaciones VIII, pag. 55
- 129 ibid. pag. 58
- 130 ibid. pag. 59
- 131 ibid. "Ya no hay Diálogo Posible", Situaciones VIII,  
pag. 15
- 132 \_\_\_\_\_ "De Nuremberg a Estocolmo", Situaciones VIII,  
pag. 71
- 133 ibid. pag. 71

- 134 ibid. pag. 76
- 135 op. cit. pag. 61
- 136 ibid. pag. 61
- 137 op. cit. pag. 83
- 138 ibid. pag. 95
- 139 \_\_\_\_\_ "Masa, Espontaneidad y Partido", Situaciones VIII,  
pag. 200
- 140 op. cit. pag. 203
- 141 ibid. pag.
- 142 ibid. pag. 204
- 143 op. cit. pag.
- 144 ibid. pag. 208
- 145 ibid. pag. 208-209
- 146 ibid. pag. 210-211
- 147 op. cit. pag. 213
- 148 ibid. pag. 214
- 149 ibid. pag. 214
- 150 \_\_\_\_\_ "La Coartada", Situaciones VIII, pag. 104
- 151 ibid. pag. 102
- 152 ibid. pag. 106
- 153 ibid. pag. 110
- 154 \_\_\_\_\_ "Rechacemos el Chantaje", Situaciones VIII, pag. 119
- 155 ibid. pag. 114
- 156 ibid. pag. 121-122
- 157 ibid. pag. 122
- 158 ibid. pag. 122
- 159 \_\_\_\_\_ "¿ Terminar con la Izquierda o Curarla ?", Situacio  
nes VIII, pag. 124

- 160 ibid. pag. 125
- 161 ibid. pag. 126-127
- 162 ibid. pag. 127
- 163 \_\_\_\_\_ "El Contra Golpe", Situaciones VIII, pag. 134
- 164 \_\_\_\_\_ "La Bastilla de Raymond Aron", Situaciones VIII,  
pag. 143
- 165 ibid. pag. 144
- 166 ibid. pag. 147
- 167 \_\_\_\_\_ "La Idea Nueva de Mayo del 68", Situaciones VIII,  
pag. 155
- 168 \_\_\_\_\_ "Los Comunistas tienen Miedo de hacer la Guerra",  
Situaciones VIII, pag. 161
- 169 ibid. pag. 162
- 170 ibid. pag. 162
- 171 \_\_\_\_\_ "La Juventud en la Trampa", Situaciones VIII,  
pag. 193.
- 172 \_\_\_\_\_ "Los Escritores en Persona", Situaciones IX,  
Ed. Losada, Buenos Aires, 1973, pag. 9
- 173 op. cit. pag. 29
- 174 \_\_\_\_\_ "El Escritor y su Lenguaje", Situaciones IX, pag. 35
- 175 ibid. pag. 52
- 176 \_\_\_\_\_ "La Antropología", Situaciones IX, pag. 67
- 177 ibid. pag. 66
- 178 op. cit. pag. 92
- 179 \_\_\_\_\_ "Sartre por Sartre", Situaciones IX, pag. 76
- 180 ibid. pag. 81
- 181 ibid. pag. 93

182 <u>op. cit.</u>	pag. 95
183 <u>ibid.</u>	pag. 98
184 <u>ibid.</u>	pag. 101
185 <u>op. cit.</u>	pag. 101

## EPILOGO.

Al término de este largo recorrido surge la pregunta obligada: ¿ A dónde hemos llegado en este estudio sobre la obra de Sartre? ¿ Qué significado tiene el itinerario esbozado en nuestro título: "Del Absurdo al Compromiso" ?

Después de haber sorteado las dificultades objetivas y subjetivas a que se expone un trabajo de esta naturaleza, creemos haber llegado a descubrir en la obra del pensador francés, un pensamiento orgánico que, a través de un análisis progresivo-regresivo, evoluciona hasta convertirse en lo que desde nuestra experiencia inmediata podemos denominar, un sistema filosófico. Los elementos que integran el Sistema Filosófico Sartreano los podemos agrupar bajo las siguientes disciplinas filosóficas, constitutivas de todo gran sistema:

- 1°. Epistemología
- 2°. Ontología
- 3°. Ética
- 4°. Estética
- 5°. Teoría Política

La Epistemología sartreana queda de alguna manera constituida a través de una síntesis creadora de la Fenomenología y de la Dialéctica. Parece evidente que el pensamiento sartreano se aboca a resolver, en primer término, el problema del "método", originando de esta manera una Epistemología que tiene su génesis en el análisis crítico de la Fenomenología Husserliana y su desarrollo y punto de llegada en el análisis crítico de la Dialéctica.

La Ontología sartreana se encuentra en su forma más incipiente

en La Trascendencia del Ego y se desarrolla en El Ser y la Nada; Nos instala en el centro mismo de toda filosofía al cuestionarse sobre el Ser. Desde esta perspectiva, la obra de Sartre puede ser considerada como la búsqueda y el encuentro del Ser.

**Antropología Filosófica.**- La respuesta a la pregunta de Sartre acerca del Ser, la encuentra en el hombre. El hombre es, pues, para el pensador francés, el punto de partida y de llegada de todo filosofar. La filosofía sartreana es una reflexión acerca del ser del hombre y del sentido de su existencia.

**Ética Sartreana.**- En el corazón de la Antropología Sartreana encontramos que la libertad es el motor que mueve y da sentido a la existencia humana. Esta concepción del hombre como libertad, coloca al pensamiento sartreano en el horizonte de lo moral, cuya traducción más significativa la encontramos en el compromiso.

**Estética.**- La vida y la obra de Jean Paul Sartre, que nacen y mueren entre la dialéctica del leer y el escribir, tienen un fondo de inspiración común que podemos denominar utilizando los términos del mismo Sartre: creación. La literatura, la pintura, el arte son considerados por el pensador francés como hijos favoritos de la creación.

**Teoría Política Sartreana.**- La obra de Sartre culmina en una praxis política, sustentada en un trípode que le da fundamento y sentido. Los elementos que lo integran son:

- a) Una concepción de la política como acción transformadora de todo el hombre.
- b) Una filosofía de la revolución
- c) Una teoría del grupo como instrumento de humanización, en la que juegan una importancia fundamental el sindicato y el partido.

Algunas de las consecuencias que se siguen de nuestro trabajo son las siguientes:

- a) No podemos seguir leyendo a Sartre de la misma manera.
- b) Es necesario tomar a todo el hombre y a toda su obra, si queremos comprenderlo y comprendernos.
- c) Una crítica a la filosofía de Sartre, para que tenga validez, debe ser total.

A la luz de lo que hemos encontrado en nuestro estudio y de las consecuencias que se siguen de estos "hallazgos", sólo nos queda definir lo que queda por hacer. Sin temor a exagerar, podemos decir con Sartre que "queda todo por hacer", y que dentro de ese todo, es necesario entregarnos a las siguientes tareas:

- a) Profundizar en cada una de las partes del Sistema Filosófico de Sartre.
- b) Explicitar la lógica interna del Sistema Sartreano.
- c) Superar la filosofía de Sartre.

**BIBLIOGRAFIA.**

- Beauvoir, Simone de La Plenitud de la Vida, Ed. Sudamericana, Biografías Traducción de Silvina Bullrich, Buenos Aires, 1961
- \_\_\_\_\_. La Fuerza de las Cosas, Ed. Sudamericana, Biografías Traducción de Ezequiel de Olaso, Buenos Aires, 1964
- \_\_\_\_\_. Jean Paul Sartre versus Merleau Ponty, Ed. Siglo Veinte, Traducción de Anibal Leal, Buenos Aires, 1964
- Campbell, Robert Jean Paul Sartre o Una Literatura Filosófica, Ed. Juan Pablo Editores, Traducción de F. Ruiz Llanos, México, 1976
- Cante, David El Comunismo y los Intelectuales Franceses (1914-1966) Ed. Oikos-Tau, Colección Libros Tau N°. 25, Traducción de Varios Autores, Barcelona, 1968
- Chodi, Pietro Sartre y el Marxismo, Ed. Oikos-Tau, Colección Libros Tau N°. 31, Traducción de Santiago Mir Puig, Barcelona, 1969
- Dean, Wilfrid El Marxismo de Jean Paul Sartre, Ed. Paidós, Colección Mundo Moderno N°. 53, Traducción de H. D'Alessio, Buenos Aires, 1971
- Garaudy, Roger Perspectivas del Hombre: Existencialismo; Pensamiento Católico; Estructuralismo; Marxismo, Ed. Fontanella, Colección Pensamientos N°. 34, Traducción de Enrique Molina Campos, Barcelona, 1970
- Jeanson, Francis El Problema Moral y el Pensamiento de Sartre, Ed. Siglo Veinte, Traducción de Alfredo Llamas, Buenos Aires 1968

- Jeanson, Francis De Gide a Sartre, Ed. Paidós, Colección Letras Mayúsculas N°. 13, Traducción de Lía M. Amrada, Buenos Aires, 1970.
- Lertora, Adolfo C. Existencialismo y Materialismo Dialéctico, Ediciones Sílabas, Buenos Aires, 1969
- Lukacs, Georg La Crisis de la Filosofía Burguesa, Ed. La Pléyade, Traducción de Alfredo Llanos, Buenos Aires, 1975
- Merleau-Ponty, Maurice Humanismo y Terror, Ed. La Pléyade, Traducción de Leon Rotzitchner, Buenos Aires, 1968
- Marcus, Herbert Ética de la Revolución, Ed. Taurus, Colección Ensayistas de Hoy, Traducción de Aurelio Álvarez Roman, Madrid, 1965
- \_\_\_\_\_. Las Aventuras de la Dialéctica, Ed. La Pléyade, Traducción de Rotzitchner, Buenos Aires, 1974
- Martínez Contreras, Jorge Sartre. La Filosofía del Hombre, Ed. Siglo XX Col. Filosofía, Traducción de Francis González Aramburu, México, 1980
- Niel, André Jean Paul Sartre y la Crisis del Pensamiento Occidental, Ed. Iztaccihuatl, S.A., Traducción de Rodolfo Treviño Ayala, México, 1967
- Odajnyk, Walter Marxismo y Existencialismo, Ed. Paidós, Bibl. del Hombre Contemporáneo N°. 151, Traducción de Enrique Gaínza, Buenos Aires, 1966

- Pardo, Gaston      Antología de la Violencia. Jean Paul Sartre, Federación Editorial Mexicana, Colección Pensamiento Actual N°. 22, Traducción de Gaston Pardo, México, 1975
- Pingaud, Bernard et . Al. Sartre. El Ultimo Metafisico, Ed. Paidós, Colección Letras Mayúsculas N°. 2, Traducción de Lía M. Andrada, Buenos Aires, 1968
- Pollmann, Leo      Sartre y Camus. La Literatura de la Existencia, Ed. Creados, Bibl. Románica Hispánica, Colección II, Estudios y Ensayos N°. 190, Traducción de Isidro Gómez Romero, Madrid, 1973
- Quiles, Ismael      Sartre y su Existencialismo, Ed. Espasa-Calpe, 3a. Edic., Colección Austral N°. 1107, Madrid, 1967
- Riu, Federico      Ensayos Sobre Sartre, Monte Avila Editores, Caracas, Venezuela, 1968
- Rosenfeld, David      Sartre y la Psicoterapia de los Grupos, Ed. Paidós, Bibl. del Hombre Contemporáneo, N°. 221, Buenos Aires, 1971
- Sartre, Jean Paul      La Trascendencia del Ego, Ediciones Calden, Colección El Hombre y su Mundo, Traducción de Oscar Kassotta, Buenos Aires, 1963
- \_\_\_\_\_ .      La Imaginación, Ed. Sudamericana, 3a. Edición, Colección Índice, Traducción de Carmen Dragonetti, Buenos Aires, 1973
- \_\_\_\_\_ .      Lo Imaginario, Psicología Fenomenológica de la Imaginación, Ed. Losada, 3a. Edición, Bibl. Clásica y Con

temporánea N°. 430, Traducción de Manuel Lamana, Buenos Aires, 1964

.....  
Bosquejo de una Teoría de las Emociones, Ed. Alianza  
2a. Edición, Sección Humanidades N°. 298, Traducción  
de Monica Archeroff, Madrid, 1973

.....  
El Maro, Ed. Losada, 3a. Edición, Bibl. Clásica y Con-  
temporánea N°. 385, Traducción de Augusto Díaz Carva-  
jal, Buenos Aires, 1975

.....  
La Náusea, Ed. Losada, 14a. Edición, Bibl. Clásica y  
Contemporánea, Traducción de Aurora Hernández, Buenos  
Aires, 1973

.....  
El Ser y la Nada. Ensayo de Ontología Fenomenológica,  
Ed. Losada, 3a. Edición, Traducción de Juan Valmar,  
Buenos Aires, 1972

.....  
Los Caminos de la Libertad, t. I, "La Edad de la Razón"  
Ed. Losada, 8a. Edición, Bibl. Clásica y Contemporánea,  
N°. 340, Traducción de Manuel R. Cardoso, Buenos Aires,  
1973.

.....  
Los Caminos de la Libertad, t. II, "El Aplazamiento",  
Ed. Losada, 7a. Edición, Bibl. Clásica y Contemporá-  
nea, Traducción de Manuel R. Cardoso, Buenos Aires,  
1971

.....  
Los Caminos de la Libertad, t. III, "La Muerte en el  
Alma", Ed. Losada, 7a. Edición, Bibl. Clásica y Con-  
temporánea, N°. 432, Traducción de Miguel Hernani,  
Buenos Aires, 1975

\_\_\_\_\_. Las Moscas, Ed. Aguilar, Bibl. de Autores Modernos, Obras Completas, t. I, Traducción de Alfonso Sastre, Madrid, 1970

\_\_\_\_\_. A Puerta Cerrada, Ed. Aguilar, Bibl. de Autores Modernos, Obras Completas, t. I, Traducción de Alfonso Sastre, Madrid, 1970

\_\_\_\_\_. Muertos sin Sepultura, Ed. Aguilar, Bibl. de Autores Modernos, Obras Completas, t. I, Traducción de Alfonso Sastre, Madrid, 1970

\_\_\_\_\_. La Prostituta Respetuosa, Ed. Aguilar, Bibl. de Autores Modernos, Obras Completas, t. I, Traducción de Alfonso Sastre, Madrid, 1970

\_\_\_\_\_. Las Manos Sucias, Ed. Lonada, 3a. Edición, Bibl. Clásica y Contemporánea, N°. 406, Traducción de Aurora Hernández, Buenos Aires, 1973

\_\_\_\_\_. El Diablo y Dios, Ed. Aguilar, Bibl. de Autores Modernos, Obras Completas, t. I, Traducción de Jorge Zalamea, Madrid, 1970

\_\_\_\_\_. Jean. Adaptación de la Obra de Alejandro Dumas. Ed. Lonada, 3a. Edición, Bibl. Clásica y Contemporánea, N°. 405, Traducción de María Martínez Sierra, Buenos Aires, 1973

\_\_\_\_\_. Nekrasov, Ed. Aguilar, Bibl. de Autores Modernos, Obras Completas, t. I, Traducción de Miguel Ángel Aguirias, Madrid, 1970

- \_\_\_\_\_• Los Secuestrados de Altona, Ed. Aguilar, Bibl. de Autores Modernos, Obras Completas, t. I, Traducción de Alfonso Sastre, Madrid, 1970
- \_\_\_\_\_• Las Troianas. Adaptación de la Obra de Eurípides, Ed. Aguilar, Bibl. de Autores Modernos, Obras Completas, t. I, Traducción de Alfonso Sastre, Madrid, 1970
- \_\_\_\_\_• La Suerte está Echada, Ed. Losada, 1a. Edición, Bibl. Clásica y Contemporánea, N°. 432, Traducción de Raúl Navarro, Buenos Aires, 1971
- \_\_\_\_\_• El Existencialismo es un Humanismo, Ediciones Huascar, Argentina, 1972
- \_\_\_\_\_• "El Hombre y las Cosas", Situaciones I, Ed. Losada, 3a. Edición, Colección Cristal del Tiempo, Traducción de Luis Echávarri, Buenos Aires, 1968
- \_\_\_\_\_• "¿ Qué es la Literatura ? ", Situaciones II, Ed. Losada, Sexta Edición, Bibl. Clásica y Contemporánea N°. 433, Traducción de Aurora Bernárdez, Argentina, 1976
- \_\_\_\_\_• "La República del Silencio", Situaciones III, Ed. Losada, Tercera Edición, Colección Cristal del Tiempo, Traducción de Alberto L. Bixio, Buenos Aires, 1968
- \_\_\_\_\_• "Literatura y Arte", Situaciones IV, Ed. Losada, Colección Cristal del Tiempo, Traducción de María Souderi, Buenos Aires, 1966

\_\_\_\_\_.

"Colonialismo y Neocolonialismo", Situaciones V, Ed. Losada, 2a. Edición, Colección Cristal del Tiempo, Traducción de Josefina Martínez Alinari, Buenos Aires, 1968

\_\_\_\_\_.

El Engranaje, Ed. Losada, 6a. Edición, Bibl. Clásica y Contemporánea N°. 432, Traducción de Raúl Navarro, Buenos Aires, 1976

\_\_\_\_\_.

"Problemas del Marxismo 1", Situaciones VI, Ed. Losada, Colección Cristal del Tiempo, 2a. Edición, Traducción de Josefina Martínez Alinari, Buenos Aires, 1968

\_\_\_\_\_.

"Problemas del Marxismo 2", Situaciones VII, Ed. Losada, Colección Cristal del Tiempo, Traducción de Josefina Martínez Alinari, Buenos Aires, 1966

\_\_\_\_\_.

"Alrededor del 68", Situaciones VIII, Ed. Losada, Colección Cristal del Tiempo, Traducción de Eduardo Gudiño Kieffer, Buenos Aires, 1973

\_\_\_\_\_.

"El Escritor y su Lenguaje", Situaciones IX, Ed. Losada, Colección Cristal del Tiempo, Traducción de Eduardo Gudiño Kieffer

\_\_\_\_\_.

Baudelaire, Ed. Losada, 3a. Edición, Bibl. de Estudios Literarios, Traducción de Aurora Bernádez, Buenos Aires, 1968

\_\_\_\_\_.

San Genet Comediante y Mártir, Ed. Losada, Colección Cristal del Tiempo, Traducción de Luis Echávarri, Buenos Aires, 1967

- .....  
Critica de la Razón Dialéctica, Ed. Losada, 2a. Edición  
Bibl. Filosófica, Traducción de Manuel Lamana, Buenos  
Aires, 1970
- .....  
"Cuestión de Método", Critica de la Razón Dialéctica,  
t. I, Ed. Losada, Traducción de Manuel Lamana, Buenos  
Aires, 1963
- .....  
Las Palabras, Ed. Losada, 10a. Edición, Biblioteca Clá  
sica y Contemporánea N°. 386, Traducción de Manuel La  
mana, Buenos Aires, 1972
- Schaff, Adam      Filosofía del Hombre. Marx & Sartre, Ed. Grijalbo, Co  
lección Norte, Traducción de Mireia Bofill, México,  
1965
- .....  
Marxismo & Individuo, Ed. Grijalbo, Colección Norte,  
Traducción de María Rosa Borras, México, 1967
- Sotelo, Ignacio      Sartre y la Razón Dialéctica, Ed. Tecnos, Madrid, 1967
- Thody, Philip      Jean Paul Sartre. Estudio Literario y Político, Ed.  
Seix-Barral, S.A., Bibl. Breve, Ensayo 231, Traducción  
de Juan Carlos Pellegrini.

INDICE GENERAL.

PROLOGO

<u>CAPITULO I. EL ABSURDO</u> - - - - -	p. 1
Introducción - - - - -	p. 1
<u>La Trascendencia del Ego</u> - - - - -	p. 1
<u>Bosquejo de una Teoría de las Emociones</u> - - - - -	p. 6
<u>La Imaginación</u> - - - - -	p. 11
<u>Lo Inacinario</u> - - - - -	p. 14
<u>El Muro</u> - - - - -	p. 23
<u>La Náusea</u> - - - - -	p. 31
En Busca del Ser: <u>El Ser y lo Nada</u> - - - - -	p. 38
Conclusión - - - - -	p. 58
Notas y Referencias - - - - -	p. 60
 <u>CAPITULO II. LA LIBERTAD</u> - - - - -	 p. 63
Introducción - - - - -	p. 63
<u>Primera Parte: La Libertad Ilimitada</u> - - - - -	p. 65
Análisis Ontológico de la Libertad - - - - -	p. 65
Comprensión de la Libertad - - - - -	p. 68
El Problema del Ser y el Proyecto de Recu- peración - - - - -	p. 71
Comprensión Ontológica de la Libertad - - - - -	p. 74
Individuo Común - - - - -	p. 75
Libertad, Facticidad y Situación - - - - -	p. 77
La Responsabilidad - - - - -	p. 88

Segunda Parte: La Libertad como Necesidad y la

Necesidad como Libertad - - - - - p. 91  
La Formación del Grupo y su Estructura - - p. 93  
Estructura Esencial del Grupo Revolucionario - - - - - p. 97  
Conclusión - - - - - p. 106  
Notas y Referencias - - - - - p. 113

CAPITULO III. LITERATURA Y COMPROMISO - - - - - p. 115

Introducción - - - - - p. 115  
¿ Qué es Literatura ? - - - - - p. 117  
Experiencia Literaria de Sartre - - - - - p. 123  
    El Cuento - - - - - p. 126  
    La Novela - - - - - p. 129  
    El Teatro - - - - - p. 140  
    Guión Cinematográfico - - - - - p. 188  
    Crítica Literaria - - - - - p. 194  
Conclusiones - - - - - p. 203  
Notas y Referencias - - - - - p. 206

CAPITULO IV. COMPROMISO POLITICO - - - - - p. 213

Introducción - - - - - p. 213  
Primera Etapa de la Evolución Política de Sartre - p. 214  
    La Guerra y la Resistencia - - - - - p. 218  
    La Búsqueda de un Partido - - - - - p. 219  
    El Mito Revolucionario - - - - - p. 222  
    La Filosofía de la Revolución - - - - - p. 224

<u>Segunda Etapa de la Evolución Política de Sartre</u>	p. 234
Los Comunistas y la Paz - - - - -	p. 234
El Fantasma de Stalin - - - - -	p. 252
Cuestiones de Método - - - - -	p. 259
<u>Tercera Etapa de la Evolución Política de Sartre</u>	- p. 270
El Colonialismo - - - - -	p. 270
Masa, Espontaneidad y Partido - - - - -	p. 276
El Movimiento del Sesenta y Ocho - - - - -	p. 279
Sartre por Sartre - - - - -	p. 285
Conclusión - - - - -	p. 289
Notas y Referencias - - - - -	p. 291
<b>EPILOGO</b> - - - - -	p. 300
<b>BIBLIOGRAFIA</b> - - - - -	p. 303
<b>INDICE GENERAL</b> - - - - -	p. 311