

NICOLÁS TORRE GIMÉNEZ

DE LA LIBERTAD A LA LIBERACIÓN. UN RECORRIDO POR LA OBRA DE JEAN-PAUL SARTRE

(...) *on n'asservit l'homme que s'il est libre.*

Jean Paul Sartre¹

C'est la liberté qui se révolte.

Jean Paul Sartre²

Libertad ontológica y libertad efectiva

Es un lugar común denominar a Jean-Paul Sartre “el filósofo de la libertad”. El epíteto parece acertado si tenemos en cuenta que, durante más de treinta años de actividad intelectual, la idea de libertad ocupa un lugar central en su obra. También es recurrente, dentro del *corpus* sartreano, la defensa de su concepción propia de libertad frente a los reiterados ataques de sus detractores. Ella aparece ya desarrollada en *El ser y la nada* (en francés, *L'être et le néant*; en adelante, *EN*) y, si bien sufrirá algunos cambios posteriores merced al hábito del autor de “pensar contra sí mismo”³, es en esta obra donde presenta los rasgos esenciales. ¿Pero de qué «libertad» estamos hablando? Libertad, parafraseando a Aristóteles, se dice de muchas maneras. A pesar de la recurrencia del término en su obra, Sartre fue llevando a cabo una serie de desplazamientos y ajustes epistémicos que lo acercaron al marxismo, y que corrieron el foco de su interés desde una idea de “libertad originaria y ontológica”⁴ –aunque sin abandonarla jamás– hacia la de liberación como *praxis* política conducente a realizar –en palabras de Marx– “el reino de la libertad”⁵, libertad entendida aquí en sentido empírico o efectivo, mediante la creación de las condiciones materiales de realización del existente humano⁶ dentro de una sociedad no alienante. Por ello, llamaré a la primera «libertad formal, ontológica o existencial», tal como se encuentra definida principalmente en *EN* de 1943; y

¹ “No se esclaviza al hombre sino porque es libre”. Jean-Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique*, t. I, Mayenne, Gallimard, 1960, p. 110 [Jean-Paul Sartre, *Crítica de la razón práctica*, t. I, Bs. As., Losada, 2004, p. 154]. Las citas de Sartre son, en su gran mayoría, extraídas del original en francés y traducidas por el autor del ensayo; o, en menor medida, tomadas de traducciones existentes, pero revisadas. En el primer caso, se consigna entre corchetes la paginación de la versión en castellano consultada.

² “Es la libertad la que se rebela”. J.-P. Sartre y otros, *On a raison de se révolter*, París, Gallimard, 1974, p. 101.

³ Una de las formulaciones de dicha idea puede encontrarse en el film realizado por Alexandre Astruc y Michel Contat *Sartre par lui-même* y transcripto en: Alexandre Astruc y Michel Contat, *Sartre. Texte intégral*, Mayenne, Gallimard, 1977, p. 99.

⁴ J.-P. Sartre, *L'être et le néant*. St.-Armand (Cher), Gallimard, 1991, p. 507 [J.-P. Sartre, *El ser y la nada*, Bs. As., Losada, 2013, p. 616].

⁵ “El socialismo no es otra cosa que el medio que permitirá realizar el reinado de la libertad” (J.-P. Sartre, *Materialismo y revolución*, Bs. As., Deucalión, 1954, p. 86).

⁶ Preferimos utilizar la expresión «existente humano» en lugar de la de «ser humano», ya que la primera coloca la existencia y su carácter activo (existente, es decir, que está existiendo) en primer plano. Al evitar el concepto de «ser humano», buscamos también eludir cualquier alusión a una «esencia humana», que suele acompañar de manera más o menos implícita a aquél. Para el existencialismo no hay ninguna esencia dada que pueda definir *a priori* lo propiamente humano, pues la existencia precede a la esencia.

a la segunda, «libertad efectiva, concreta, empírica, material o existensiva», que aparece tematizada en textos posteriores, como la *Crítica de la razón dialéctica* (en adelante, *CRD*) de 1960, el prólogo a *Los condenados de la tierra* de Frantz Fanon –escrito en 1961– y el libro de discusiones titulado *On a raison de se révolter* (1974). La una se identifica con el ser mismo de la conciencia; la otra, con la existencia concreta no alienada del existente humano. La primera pertenece al orden del *ser* y, por ello, de la ontología; la segunda, al ámbito del *deber-ser*, de la ética, y principalmente de la política. A grandes rasgos, podemos equiparar la distinción que proponemos con la que establece Simone de Beauvoir entre “ser libres” y “quererse libres”⁷. Es precisamente porque el existente humano es libre, en sentido ontológico, que su libertad efectiva puede resultar alienada.

Conciencia y fenómeno: ser-para-sí y ser-en-sí

En *El ser y la nada. Ensayo de ontología fenomenológica*, Sartre se propone, tal como lo indica el subtítulo, fundar una ontología a partir del método fenomenológico de Edmund Husserl. A diferencia de *Ser y tiempo* de Martin Heidegger –libro con el cual discute–, Sartre parte de la *descripción* del fenómeno de ser tal como se le aparece a la conciencia del existente concreto que lleva a cabo la investigación –a la suya propia–, a partir de determinadas conductas como la angustia, la náusea, la “mala fe”, el tedio, etc., para pasar a considerar las condiciones ontológicas de posibilidad de tales fenómenos de conciencia del tipo sujeto-objeto: el ser de la conciencia y el ser del fenómeno, haciendo abstracción (o *ἐποχή*) de su relación mutua.

En el texto explica, siguiendo a Husserl, que la conciencia es siempre conciencia *de* algo, conciencia de un objeto trascendente, es decir, de un objeto que está más allá de ella. Por lo tanto, la conciencia no tiene ningún contenido, es siempre *posición* de un objeto trascendente, puesto que siempre *objetiva* –en sentido verbal–, *pone* un objeto para conocerlo. Esto es lo que Husserl denomina “la estructura intencional de la conciencia”, ya que siempre está *intencionada* hacia algo otro que ella. Sartre aclara que esta conciencia *posicional* o *tética* de objeto siempre está acompañada de una conciencia *no posicional* o *no tética* (de) sí. Como no se trata de un conocimiento temático de sí⁸, el autor utiliza el paréntesis para señalar esta circularidad o reflejo inmediato que todo acto cognoscitivo implica. El *cogito* cartesiano supone lo que Sartre denomina el *cogito* prerreflexivo o conciencia inmediata (de) sí, “lo que propiamente podemos llamar subjetividad”⁹. Por ejemplo, conocer un objeto implica la conciencia (de) sí como siendo ese conocimiento de objeto: todo sucede en la unidad sintética de un mismo acto cognoscitivo, sólo distinguible de manera analítica. Sartre, siguiendo a Heidegger, llama a esta estructura dual “revelante-revelada”¹⁰. Conocer una flor mediante la observación, por ejemplo, supone el hecho de ser consciente de estar observándola. Imaginar esa misma flor supone, a su vez, ser consciente de estar imaginándola. En ninguno de los dos casos –lo mismo sucede con cualquier otro acto de conciencia– la flor está *en* la conciencia, sino *más allá* de ella, *ante* ella, ya sea como objeto real dado por la percepción, u objeto imaginario proporcionado por la imaginación y cuyo referente real es aquella flor real observada. La conciencia sartreana, entonces, no debe ser pensada como un «recipiente» capaz de contener tal o cual objeto¹¹, sino, más bien, a la manera de un «índice» direccionado siempre hacia afuera de sí, al mismo tiempo que reflejado sobre sí. Para Sartre, ni siquiera el *yo* habita la conciencia, ya que éste no es más que un objeto correlativo a la conciencia. De allí el postulado de la *trascendencia del ego*¹².

⁷ Simone de Beauvoir, *Pour une morale de l'ambiguïté*, París, Gallimard, 1947, p. 35 [Simone de Beauvoir, *Por una moral de la ambigüedad*, Bs. As., La Pléyade, 1972, p. 27].

⁸ Claro que, posteriormente, este acto de conocimiento puede ser, a su vez, tematizado.

⁹ Sartre, *EN*, ob. cit., p. 28 [Losada, p. 31].

¹⁰ *Ibid.*, p. 20 [p. 21].

¹¹ Es lo que, en *L'Imaginaire*, denomina “la ilusión de la inmanencia”. J.-P. Sartre, *L'Imaginaire*, París, Gallimard, 1986, p. 15; y *EN*, ob. cit., p. 13.

¹² Defiende esta tesis en su libro homónimo.

El correlato de la conciencia intencional es, entonces, un objeto trascendente. Conocer una flor concreta para mi conciencia concreta supone, primeramente, percibir la flor a través de mis sentidos y distinguir sus cualidades sensibles: su color, su forma, su perfume, su textura, etc. A partir de esas propiedades, puedo ir «fijando» una *esencia* de la flor. De lejos, puedo percibir su color principal; pero si me acerco, distingo, por ejemplo, el amarillo brillante de su corola, del amarillo verdoso de su centro. Si adopto otro punto de vista, puede develármese otro aspecto de la flor que no había percibido desde mi posición anterior. Si la observo en otra época del año o en otro momento del día, puedo notar cambios con respecto a la imagen que recuerdo de ella. La flor se presenta a la percepción como una totalidad, pero no en un solo acto, sino en una serie infinita de apariciones que jamás puedo agotar. ¿Significa esto que es imposible aprehender su esencia? Sartre nos aclara que “el conjunto ‘objeto-esencia’ constituye un todo organizado: la esencia no está *en* el objeto, ella es el sentido del objeto, la razón de la serie de apariciones que lo develan”¹³. Tampoco se trata de una presencia oscura detrás de la aparición fenoménica del objeto. El objeto no es más que lo que aparece, es puro fenómeno sin reverso. Por eso nos previene del dualismo de apariencia y esencia: la apariencia no oculta la esencia, sino que la revela: la apariencia *es* la esencia. La esencia “es la ley manifiesta que preside a la sucesión de las apariciones, es la razón de la serie”. Y ella misma es una aparición. El fenómeno manifiesta, a la vez, su existencia y su esencia¹⁴, es decir, tanto su ser-ahí como su manera de ser.

Pero el fenómeno es fenómeno *para* la conciencia. El concepto mismo de fenómeno supone un aparecer que, a su vez, implica alguien a quien aparecer. Por lo tanto, es relativo a la conciencia; pero, en otro sentido, es absoluto, ya que, como dijimos antes, se revela absolutamente tal como es. Es decir, no *es* en relación con un ser ignoto que lo precede ontológicamente a la manera de las ideas platónicas o del en-sí kantiano, sino que se manifiesta tal como es: “es absolutamente indicativo de sí mismo”. Por eso Sartre puede afirmar que “el fenómeno es lo relativo-absoluto”¹⁵.

Para abordar la descripción del ser del fenómeno, Sartre empieza por distinguir a éste, que es lo mismo que el ser en general, del fenómeno de ser. La conciencia puede «trascender» o «sobrepasar» [*dépasser*]¹⁶ la flor hacia su ser: el ser-flor¹⁷. Pero este *ser* es él mismo un fenómeno, pues es el ser tal cual se manifiesta ante la conciencia. La conciencia puede *intencionar* el ser en cuanto fenómeno, pero como el fenómeno es relativo a la conciencia, para no caer en el idealismo, según el cual –y de acuerdo a la fórmula de Berkeley– *esse est percipi*, es decir, “ser es ser percibido”, se impone postular la transfenomenalidad del ser. De esta manera, la ontología no resulta fundada en la gnoseología, sino a la inversa: el conocimiento supone el ser de lo conocido. El ser, nos dice Sartre, no es otra cosa que “la condición de toda develación”¹⁸, el fundamento transfenoménico de todo fenómeno.

El fenómeno o existente, entonces, es *para* la conciencia que lo conoce (de allí su relatividad), pero también es *en sí* mismo (de allí su carácter absoluto). Su ser transfenoménico, sobre el que se funda todo conocimiento, es el ser-en-sí. Si, por un lado, es cierto que el conocimiento de un objeto implica el ser de ese objeto que se conoce, y que es anterior al conocimiento; por el otro, es necesario también un ser transfenoménico del sujeto que conoce. La conciencia es, para Sartre, “la dimensión de ser transfenoménica del sujeto”¹⁹. Pero, como vimos, la conciencia es siempre conciencia de algo y, a la vez, conciencia (de) sí. No es primero conciencia, para luego ser conciencia de una cosa u otra. El surgimiento originario de la

¹³ Sartre, *EN*, ob. cit., p. 15 [Losada, p. 15].

¹⁴ Véase *ibid.*, pp. 12-13 [pp. 12-13].

¹⁵ *Ibid.*, p. 12.

¹⁶ *Ibid.*, p. 15.

¹⁷ Es lo que Heidegger denomina “*der ontisch-ontologische Vorrang des Daseins*” [primacía óntico-ontológica del *Dasein*]. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer, 2006, p. 16.

¹⁸ Sartre, *EN*, ob. cit., p. 15

¹⁹ *Ibid.*, p. 17.

conciencia aparece como un acto ontológico autofundante: existiendo en acto funda su ser. La conciencia “nace sostenida o soportada [*portée*] sobre un ser que no es ella”²⁰, es decir, el ser del cual es conciencia. Su surgimiento originario es también el origen de la subjetividad no-egológica o pre-egológica (conciencia [de] sí), es decir, previa a la constitución del *yo*. Para decirlo en otros términos: si bien el ser de la cosa (lo que no es conciencia) sostiene su existencia, a la inversa, la existencia de la conciencia sostiene su propio ser. O, en palabras de Sartre: “la conciencia es un ser cuya existencia pone la esencia, e, inversamente, ella es conciencia de un ser cuya esencia implica la existencia”²¹.

La conciencia sólo sostiene su ser en acto, es decir, existiendo; y sólo puede existir en la medida en que es de manera inmediata conciencia-(de)-sí-siendo-conciencia-de-objeto. Su ser, pues, no es otra cosa que su misma existencia: existiendo, constituye su ser. Por eso, lo que es la conciencia, lo es constantemente *para* sí; o, en otro sentido, jamás *es*, sino que siempre *está siendo sin alcanzar jamás el ser*. Su *ser* le es existencialmente inalcanzable, es una postergación irrealizable: su existencia acontece entre un *no-ser-aún* en forma de posible, y un *sido-que-ya-no-es* –su pasado–, sin alcanzar jamás su ser *en* sí. La conciencia es la imposibilidad de conquistar la concentración de su dispersión ontológica originaria, o, en palabras del autor, su ser “diaspórico”²². Por eso, si verdaderamente puede hablarse de una «esencia» de la conciencia, no puede tratarse de otra cosa más que de su pasado, lo que ha sido. Por ello es que Sartre rescata la frase de Hegel para el caso de la conciencia: “*Wesen ist was gewesen ist*”²³, la esencia es lo que ha sido. Su presente, en cambio, es pura *nihilización*, puro no-ser. Propiamente hablando, la conciencia no es, sino que ha sido o *es sida*. Sartre llama al ser del existente *en-sí*, para distinguirlo del ser del sujeto, al que denomina *para-sí*, o simplemente, conciencia. La conciencia no es lo que es, sino que su ser es un hacerse, un ser en sentido verbal que, siendo, se autoconstituye; si se me permite el neologismo, un *ser-se*. El *en-sí* es un ser en sentido sustantivo; el *para-sí*, un ser en sentido verbal. El *ser*; para Sartre, se dice de dos maneras; o, expresado de otro modo, es posible distinguir dos regiones ontológicas dentro de la filosofía de *EN*: la del ser-en-sí y la del ser-para-sí. Podríamos decir que el ser de lo en-sí es un ser de tipo parmenídeo, estático, inmutable. Esto no significa que las cosas mismas –o lo que denominamos «lo material» en oposición a la conciencia– sean inmutables, sino que el ser de las cosas no encierra ningún principio dinámico en sí mismo. El ser del para-sí, en cambio, es heraclíteo, es un constante devenir y, propiamente hablando, más que un ser, es una nihilización perpetua del en-sí²⁴.

¿Qué significa *ser* para sí, lo que denominamos *ser* en sentido verbal? Implica la imposibilidad permanente de sustantivarse, ser en la forma de un perpetuo *estar-siendo*, una postergación ontológica irrealizable. Por eso Sartre puede afirmar que el *ser-para-sí* “es lo que no es y no es lo que es”²⁵. Sólo *es* en la forma del *haber sido* –que implica un no-ser en el presente–, y en la forma de proyecto de ser –otra vez, un no-ser presente–, como *tener que ser* [*avoir à être*]²⁶ sus propias posibilidades. Rigurosamente, la conciencia no es más que un “agujero de ser”, una incesante nihilización operada sobre el ser, una perpetua “caída del en-sí hacia el sí por el cual se constituye el para-sí”²⁷, un permanente acto ontológico autofundante y autonihilizante.

²⁰ *Ibid.*, p. 28.

²¹ *Ibid.*, p. 29.

²² *Ibid.*, p. 176 [p. 205].

²³ Cit. en *ibid.*, p. 71.

²⁴ Vicente Fatone equipara el en-sí a la esfera perfecta de Parménides; y el para-sí, al río heraclíteo. Véase Vicente Fatone, *La existencia humana y sus filósofos*, Bs. As., Raigal, 1953, p. 156. También en una nota al pie de otro libro, escribe a propósito de Ronquentin, el protagonista de *La Náusea*: “Es como si Sartre hubiese arrojado en el río de Heráclito la esfera de Parménides”. Vicente Fatone, *El existencialismo y la libertad creadora. Una crítica al existencialismo de Jean-Paul Sartre*, Bs. As. Argos, 1948, p. 95 (nota al pie).

²⁵ Sartre, *EN*, ob. cit., p. 94 [p. 109].

²⁶ *Ibid.*, p. 134 [p. 156].

²⁷ *Ibid.*, p. 117. [p. 136].

Libertad ontológica en *El ser y la nada*

El ser del existente humano es, para Sartre, ser-conciencia. O, para rescatar el matiz verbal que destacábamos más arriba, un permanente *estar-siendo-consciente*, una nihilización permanente. Es justamente a esta forma de ser en acto lo que denomina, en *El ser y la nada*, libertad. Allí aclara que no se trata de “una facultad del alma humana”, ni de “una propiedad que pertenezca a la esencia del ser humano”, sino que

la libertad humana precede a la esencia del hombre y la hace posible; la esencia del ser humano está en suspenso en su libertad. Lo que llamamos libertad es imposible de distinguir del ser de la realidad humana. El hombre no es primariamente para ser libre después: no hay diferencia entre el ser del hombre y su «ser-libre»²⁸.

La libertad, como él la entiende, es el propio ser del existente humano²⁹, “la trama de mi ser”³⁰, una “libertad originaria”³¹. Hay que tener en cuenta que esta libertad ontológica implica la elección, pero no se reduce a ella. Es la estructura originaria sobre la que se basa la elección efectiva. La libertad concreta supone la forma ontológica de la libertad y el contenido empírico de la elección, además de su realización efectiva, que implica un poder de acción y que está estrechamente relacionado con la materialidad y el entramado social.

Al tratarse de una libertad en acto, como bien observa Wilfrid Desan, “es perpetuamente productiva y creadora”³². Como veremos más adelante, no es causada por la materia, pero se apoya en ella y la niega para, por medio de esta negatividad propia de la conciencia, ser en acto: es “libertad creadora”³³. En 1945, Sartre había denominado de esta manera a la libertad cartesiana³⁴, pero le reprochaba a Descartes una oscilación constante entre la libertad de indiferencia –a la manera de Ockham, esto es, el ser humano sería libre de optar tanto por lo verdadero o lo falso, el mal o el bien–, y una versión disminuida de la misma, la mera libertad de negar la falsedad y el mal, de “decir que no al *no-ser*”, frente a la aceptación pasiva de la verdad y el bien, que se impondrían por sí mismos al ser humano. En ambos casos, lo que faltaría en Descartes es una negatividad productora³⁵. Y esa falencia sería la propia del cristianismo. Se trataría, en definitiva, de “una falsa libertad: el hombre cartesiano y el hombre cristiano son libres para el Mal, no para el Bien, para el Error, no para la Verdad”³⁶. Sin embargo, Sartre considera que Descartes comprendió que la idea de «autonomía absoluta» es una exigencia contenida en el concepto de libertad, pero atribuyó exclusivamente esa libertad creadora a Dios. Sartre reclama esa libertad creadora para el existente humano³⁷.

Antes de seguir avanzando, quizás sea preciso aclarar que el foco de interés de todo existencialismo está puesto en el existente humano concreto, a diferencia, por ejemplo, de la centralidad del espíritu en Hegel, o de la subjetividad trascendental kantiana. A Sartre le interesa “la totalidad del ser humano” y no sólo la conciencia, a la que denomina “el núcleo instantáneo”³⁸ de su ser. Como dijimos, el método del que se vale para intentar develar dicha totalidad es la descripción fenomenológica a partir de la comprensión de algunas conductas humanas y sus condiciones de posibilidad. Tanto la comprensión como las conductas analizadas

²⁸ *Ibid.*, p. 60.

²⁹ *Ibid.*, p. 60.

³⁰ Literalmente, “la tela de mi ser”: *l'étoffe de mon être*. Valmar traduce “la textura de mi ser”. *Ibid.*, p. 493 [p. 599].

³¹ *Liberté originelle*, en francés. *Ibid.*, p. 498.

³² Wilfrid Desan, *El marxismo de Jean-Paul Sartre*, Bs. As., Paidós, p. 359.

³³ *Ibid.*, p. 408. Simone de Beauvoir también la denomina así. Simone de Beauvoir, ob. cit., p. 40 [La Pléyade, p. 30].

³⁴ “Así descubrimos ante todo en sus obras una magnífica afirmación humanista de la libertad creadora” En J. -P. Sartre, *Situations I. El hombre y las cosas*, Bs. As, Losada, 1965, p. 237.

³⁵ *Ibid.*, p. 242.

³⁶ *Ibid.*, p. 244

³⁷ *Ibid.* pp. 246-247.

³⁸ Sartre, *EN*, ob. cit., p. 107 [p. 125].

son fenómenos de conciencia, los cuales, por la estructura revelante-revelada de esta última, implican todos la reflexión del *cogito* sobre sí mismo: la comprensión –como explicamos más arriba– es, al mismo tiempo, conciencia (de) comprensión; y esa misma estructura reflejada aparece en otras conductas como la interrogación, la angustia, la náusea, el tedio, el deseo. Cualquier conducta humana supone ese núcleo instantáneo autorreferencial que es la conciencia. Pero también ser y existir –aunque no sean en sí fenómenos de conciencia–, para el existente humano, suponen el ser consciente (de) ser y (de) existir. Incluso la libertad, que es su modo propio de ser y existir supone la conciencia (de) la libertad. El *cogito*, con su estructura revelante-revelada y su libertad nihilizadora, es la condición de posibilidad de cualquier conducta. El existencialismo sartreano es, entonces, una filosofía de la conciencia, por lo menos en su punto de partida; ya que, como se afirma en *El ser y la nada*, la investigación sobre las conductas se propone proveer de “los instrumentos dialécticos que nos permitan encontrar en el *cogito* mismo el medio de evadimos de la instantaneidad hacia la totalidad de ser que constituye la realidad-humana”³⁹. La conciencia es, entonces, el “núcleo instantáneo” del existente humano. Su modo de ser es el ser-para-sí, ser-nihilizante o ser-libre. Por eso, el concepto de libertad que aparece en *El ser y la nada* corresponde al ser de la conciencia, más que al existente humano en su totalidad. La libertad es el modo de ser de la conciencia, su forma sin contenido. Y no está de más recordar aquí que la conciencia no puede tener, para Sartre, absolutamente ningún contenido. Por eso, del examen analítico de la conciencia resulta una libertad formal u ontológica. Claro que, en su realización práctica, la libertad siempre está referida a un contenido; pero su referente está siempre fuera, en el mundo, y su efectivización es siempre una enajenación, como exteriorización de la interioridad.

En algunos pasajes de *EN* esa libertad se presenta como absoluta, pero por momentos aparece limitada. La conocida frase “estoy condenado a ser libre”⁴⁰ y sus variantes “ser libre es estar condenado a ser libre”⁴¹, “el para-sí está condenado a ser para-sí”⁴², “estoy condenado a ser perpetuamente mi propia nihilización”⁴³ o “estoy condenado a existir para siempre allende mi esencia”⁴⁴, expresan la idea de que no hay escapatoria, excusa o límite posible a una libertad que parece absoluta. Incluso, Sartre utiliza el término en algunas oportunidades para caracterizarla. Escribe, por ejemplo: “la libertad absoluta que es el propio ser de la persona”⁴⁵, o “soy absolutamente libre y responsable de mi situación”⁴⁶. También habla de la “espontaneidad absoluta que es la conciencia”⁴⁷.

Pero, como decíamos, esta libertad irrecusable aparece por momentos limitada. La limitación más importante de mi libertad que aparece en *EN* es provocada por la existencia de otras conciencias, ya que, a causa de su misma estructura intencional de sujeto-objeto, yo mismo no puedo ser más que un objeto para el otro, y lo mismo a la inversa: la trascendencia del otro es trascendida por mi conciencia y se vuelve necesariamente una “trascendencia trascendida”⁴⁸. Por eso Sartre afirma que “estamos ya arrojados al mundo frente al otro: nuestro surgimiento es libre limitación de su libertad, y nada, ni siquiera el suicidio, puede modificar esa situación originaria”⁴⁹. Pero esa limitación afecta sólo a mi libertad efectiva y no incide en el núcleo mismo de mi ser, como veremos más adelante. Ahora bien, si la libertad del otro limita mi libertad efectiva, también

³⁹ *Ibid.*, p. 112 [p. 130].

⁴⁰ *Ibid.*, p. 494.

⁴¹ *Ibid.*, p. 168.

⁴² *Ibid.*, p. 199.

⁴³ *Ibid.*, p. 345.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 494.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 641 [p. 783].

⁴⁶ *Ibid.*, p. 567.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 375.

⁴⁸ *Ibid.* [p. 559].

⁴⁹ *Ibid.* [p. 558].

la hace posible. Sartre había escrito en *El ser y la nada* que “su presencia [la del otro] como para-otro es condición necesaria para la constitución del para-sí como tal”⁵⁰. Y Simone de Beauvoir lo expone todavía de una manera más clara:

(...) sólo la libertad de los otros impide a cada uno de nosotros solidificarse en el absurdo de la facticidad.

(...) El hombre no puede encontrar más que en la existencia de los otros hombres la justificación de su propia existencia.

(...) Quererse libre es también querer libres a los otros.⁵¹

Sin embargo, no podemos dejar de reconocer que en *EN* las alusiones a las relaciones intersubjetivas están atravesadas por el conflicto y la negatividad⁵², algo que también puede observarse, por ejemplo, en la obra de teatro *Huis clos (A puertas cerradas)*. En obras posteriores, la relación con los otros tomará un matiz más positivo, en alguna medida como consecuencia de la experiencia de encierro en el campo de prisioneros alemán y la participación en la Resistencia, que marcaron profundamente a Sartre y que le permitieron replantearse el sentido de lo colectivo. Pero volveremos sobre esto en otro ensayo⁵³. Veamos ahora las supuestas limitaciones de la libertad que se presentan en *EN*.

La primera forma de (auto)alienación de la libertad que menciona Sartre es la “mala fe”. La mala fe es un intento fallido de autoengaño, una tentativa deliberada –y condenada al fracaso– de la conciencia por eclipsar su propia libertad. Por medio de ella, el existente humano busca huir de la propia responsabilidad ante sus actos haciendo trampa a un nivel ontológico. La posibilidad de realizar esta especie de fraude ontológico está dada por la estructura nihilizante propia del para-sí. Habíamos dicho que el para-sí es nihilización permanente del en-sí. Sartre señala cuatro duplicidades que surgen de esta estructura originaria que constituyen la base de toda conducta de “mala fe”: 1) trascendencia/facticidad, 2) ser-para-sí/ser-para-otro, 3) ser-en-el-medio-del-mundo (ser objeto pasivo, ser cosa entre las cosas)/ser-en-el-mundo (ser un existente humano que se proyecta hacia sus posibilidades) y 4) la “ambigüedad nihilizadora de los tres ék-stasis temporales”⁵⁴: fui, soy, seré. En estas cuatro duplicidades “encontramos siempre la misma estructura: se trata de constituir la realidad humana como un ser que es lo que no es y que no es lo que es”⁵⁵. En cada una de ellas, se huye de uno de los elementos de la estructura dual refugiándose en el otro. Por ejemplo, una persona que traicionó a otra puede intentar tranquilizar su conciencia convenciéndose de que no es un traidor porque uno trasciende siempre lo dado, siempre está más allá de sus actos (1), o porque se sabe leal más allá de la imagen que le devuelva la conciencia del otro (2), o porque fue presa de las pasiones o porque su pasado lo determinó a actuar de determinada manera, aunque él sabe que no hubiera actuado así si su constitución psicológica o su pasado no hubieran lastrado de pasividad a su libertad (3), o porque sabe que en el futuro no traicionará, por más que lo haya hecho en el pasado (4). Pero la “mala fe” fracasa porque es siempre

⁵⁰ *Ibid.* [p. 156].

⁵¹ Simone de Beauvoir, ob. cit., pp. 101-102 [pp. 76-77].

⁵² *Vid.*, entre otros, Michel-Antoine Burnier, *Los existencialistas y la política*, Bs. As., Paidós, 1972, p. 25.

⁵³ Sin lugar a dudas, puede hablarse de una mirada negativa de las relaciones humanas en *EN*. Pero quizás sea más justo atribuirlo al realismo ontológico del autor, que a un supuesto pesimismo ético. Sartre, al igual que Marx, encuentra que las relaciones entre sujetos son en sí conflictivas y no intenta evadirse de esa evidencia. Esto no significa, de ninguna manera, que la relación con el otro y con los otros sean imposibles. Por el contrario, su posibilidad misma puede construirse aceptando la premisa del conflicto. Es esto, a mi entender, lo que desarrolla Simone de Beauvoir, quien, sin contradecir a Sartre, sino partiendo de la premisa del conflicto intersubjetivo, concibe el amor como reconocimiento mutuo de dos libertades en tanto que libertades, con todo lo que ello implica. Véase Simone de Beauvoir, *El segundo sexo*, Bs. As., Sudamericana, 2008, p. 662.

⁵⁴ J.-P. Sartre, *EN*, ob. cit. [p. 109].

⁵⁵ *Ibid.* [p. 109].

conciencia (de) “mala fe” ya que el ser de la conciencia es siempre conciencia de ser⁵⁶; es decir, en el fondo, uno sabe que se está engañando⁵⁷.

El *ego* que me devuelve la mirada del otro –es decir, lo que soy para mis semejantes–, y que me es revelado por algunas conductas como la vergüenza, lo soy en el modo del en-sí, aunque no como lo *sido*. Tener vergüenza es tener vergüenza de *mí* (de mi *ego*) ante otro. Mi *ego* para mi prójimo, es un objeto-correlato de su conciencia y, por tanto, de su libertad. Yo *lo* soy, pero no en libertad, sino como en-sí y a distancia. Ese *ego* surge como mío, pero como ya-alienado por la libertad del prójimo. Y ni siquiera puedo conocerlo tal como es para él. Cuando lo *intenciono*, soy conciencia de mi-*ego*-para-el-otro. Puedo ser consciente, por ejemplo, de que *soy* un cobarde para él, aunque *para mí* no lo sea. De alguna manera, explica Sartre, soy responsable de ese *mi-ego-para-el-otro*. Es como si el otro me hubiera robado una dimensión de mi ser. Incluso descubro que mi *situación*, es decir, la organización objetiva de mi entorno en la que –y por medio de la cual– se realizan mis *posibles*, adquiere, por la libertad del otro, una dimensión por la que se me escapa, de la que ya «no soy dueño». Pero, si se lo mira bien, mi ser-para-otro es una estructura de mi ser que irrumpe en el ser por causa del otro, de su mirada, de su juicio, en una palabra, de su conciencia. Sartre no considera el ser-para-otro como una tercera región ontológica, junto al para-sí y al en-sí, según la lectura de algunos intérpretes⁵⁸. La enajenación de mi *yo* y de mi situación, entonces, es algo que acontece por medio del otro. Aquel *ego*, escribe Sartre, me aparece “como el límite de mi libertad, su ‘*revés*’ [u ‘otra cara’, *dessous*]”⁵⁹. El otro me revela que tengo un afuera; su existencia es mi “caída originaria”⁶⁰ fuera de mí, en el mundo de los objetos, de lo en-sí.

No es (...) que sienta perder mi libertad para devenir una cosa, pero ella está ahí, fuera de mi libertad vivida, como un atributo dado de ese ser que soy para el otro. Aprehendo la mirada del otro en el seno mismo de mi acto, como solidificación y alienación de mis propias posibilidades. Esas posibilidades, en efecto, que yo soy y que son la condición de mi trascendencia (...) siento que se dan en otro lugar a un otro como debiendo ser trascendidas a su vez por sus propias posibilidades. Y el otro, como mirada, no es sino mi trascendencia trascendida⁶¹.

El otro me roba una dimensión de mi ser: mi *yo-para-el-otro*. Esa parte de mi ser no la soy en libertad, es decir, como nihilización, como siéndola en el modo de no serla y no siéndola en el modo de serla; sino que la soy como en-sí. Así como mi libertad *sida* se solidifica en pasado en-sí, mi *ego* es solidificación de mi *sí* –o subjetividad prerreflexiva– como objeto para la conciencia del otro. La primera solidificación sucede como si la libertad, en su nihilización temporalizante, dejara un residuo tras de sí en forma de en-sí (mi pasado), que forma parte de mi ser en el modo de no-serlo-ya. En la segunda solidificación (mi *ego* para el otro), es la mirada ajena la que hace nacer una nueva dimensión de mi ser en el modo del ser-para-otro. Si el núcleo ontológico instantáneo del existente humano es la conciencia, que no es otra cosa más que libertad absoluta o libertad en acto, deberá haber una parte de mi ser no-nuclear, la cual «contendrá» el residuo de mi libertad y mi libertad enajenada, es decir, mi pasado y mi *ego* (ya sea como unidad sintética de la multiplicidad de objetos de las conciencias ajenas que se refieran a mí, ya sea como multiplicidad de *egos*).

⁵⁶ *Ibid.* [p. 98].

⁵⁷ Esta postura supone, como es evidente, una crítica a la teoría del inconsciente. Para la crítica sartreana al concepto freudiano de inconsciente, remito al lector a *ibid.* [pp. 99-104].

⁵⁸ Por ejemplo, Vicente Fatone, quien afirma: “Tres son en Sartre las regiones del ser: el ser en sí, el ser para sí, el ser para otro”. Vicente Fatone, *La existencia humana y sus filósofos*, Bs. As., Raigal, 1953, p. 156.

⁵⁹ Sartre, *EN*, ob. cit., p. 308.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 309. [p. 367].

⁶¹ *Ibid.*, p. 309. [p. 368].

¿Es posible incluir el propio cuerpo dentro de la dimensión de en-sí, o lo que he dado en llamar el ser no-nuclear del existente humano? Sartre describe tres dimensiones ontológicas del cuerpo: en tanto ser-para-sí (o cuerpo *para-mí*), como ser-para-otro, y una tercera que podríamos denominar ser-para-mí-de-mi-ser-para-el-otro. En la primera dimensión, “el cuerpo no es otra cosa que el para-sí; no es un en-sí *en* el para-sí. El ser-para-sí es totalidad de cuerpo y conciencia. No es conciencia unida a un cuerpo, ya que “el cuerpo es íntegramente ‘psíquico’”⁶². En esta dimensión no vivo mi cuerpo como un en-sí, sino que *lo* existo en sentido transitivo⁶³, y lo trasciendo en tanto *lo* existo. El cuerpo-para-sí es el “instrumento que no empleamos”, sino que somos⁶⁴. “Es *vivido* y no *conocido*”⁶⁵. El cuerpo-para-sí “no existe sino en tanto que le escapo nihilizándome; es lo que nihilizo. Es el en-sí trascendido por el para-sí que nihiliza y recaptura al para-sí en ese mismo trascender”⁶⁶. Es decir, es en-sí pero también es para-sí nihilizándose. Podría ser considerado la «materia» de la nihilización corporal: ser-sólido que nihilizo para volver a solidificarse «detrás» de mí: “recuperación continúa del para-sí por el en-sí”⁶⁷. En la segunda de las dimensiones, en tanto ser-para-otro, se trata de mi cuerpo como es «utilizado» y conocido por el prójimo⁶⁸ (o, a la inversa, del cuerpo del otro tal como es «utilizado» y conocido por mí). Finalmente, en la tercera dimensión, “existo para mí como conocido por otro a título de cuerpo”⁶⁹, como cuerpo-objeto que me es develado por la mirada del otro y del que yo debo hacerme cargo. En las tres dimensiones aparecen formas de en-sí corporales. La primera es mi en-sí en nihilización permanente y en recuperación como en-sí. Desde las últimas dos dimensiones, o más exactamente desde la tercera de ellas –ya que en ella asumo la segunda de las dimensiones como mía–, el cuerpo también puede considerarse parte del en-sí que constituye mi ser. Aunque no se trata de otra cosa que de la misma solidificación de mi ser realizada por la mirada del otro, considerada aquí desde el punto de vista exclusivamente corporal. El cuerpo, en el sentido de su primera dimensión ontológica, tiene que ser en-sí-para-sí: participa al mismo tiempo de la inercia de lo en-sí y de la nihilización del para-sí. De esa manera, soy mi cuerpo en la forma de serlo y lo soy en la forma del no-serlo. La primera parte del enunciado es el corolario de que la conciencia no sea *en* el cuerpo, sino que *lo* exista; la segunda, de mi libertad ontológica y de la negación del determinismo propio de lo en-sí. Mi cuerpo no puede ser considerado como «residuo» o solidificación de mi libertad, sino como su condición de posibilidad ontológica y su posibilidad de condicionamiento y alienación empírica. Tanto nuestra libertad como nuestro condicionamiento, nuestra trascendencia como nuestra facticidad, son posibles gracias al cuerpo; o, en palabras de Sartre, “así como el cuerpo condiciona la conciencia en cuanto pura conciencia del mundo, también la hace posible hasta en su libertad misma”⁷⁰.

También cabría definir el estatuto ontológico de mis proyectos y mis posibles. Yo soy mis proyectos en la forma de no-serlos-aún, pero ellos pro-yectan mi ser hacia su concreción, por mi libre determinación. En cuanto a mis posibles, son “una manera de ser a distancia de sí lo que se es”⁷¹. Ser alguien sus propias posibilidades es “definirse por esa parte de sí mismo que no se es”⁷². A veces, Sartre parece no marcar ninguna diferencia conceptual entre “mis proyectos” y “mis posibles”; en algunos pasajes, en cambio, parece distinguir los posibles, como un abanico de distintas opciones barajadas por el existente humano, de los

⁶² *Ibid.* pp. 352-353. [p. 423].

⁶³ *Ibid.* [p. 483].

⁶⁴ *Ibid.* [p. 447].

⁶⁵ *Ibid.* [p. 448]. El cuerpo para-mí incluye mi nacimiento, mi raza, mi clase, mi nacionalidad, mi estructura fisiológica, mi carácter, mi pasado, mi necesidad de ser un punto de vista específico y el hecho que el cuerpo constituya una condición de hecho de toda acción posible sobre el mundo. *Ibid.* [pp. 452-453].

⁶⁶ Sartre, *EN*, ob. cit., p. 357, [p. 428].

⁶⁷ *Ibid.* pp. 374-375 [p. 451].

⁶⁸ *Ibid.* [p. 483].

⁶⁹ *Ibid.* [p. 484].

⁷⁰ Sartre, *EN*, ob. cit., p. 377 [p. 454].

⁷¹ *Ibid.* [p. 157].

⁷² *Ibid.* [p. 162].

proyectos, como posibles ya elegidos y en proceso de realización. Sea como fuere, mis posibles y mis proyectos los soy en el modo del no-ser-aún, pero no a la manera de restos solidificados de mi libertad.

Las estructuras ontológicas del existente que hemos analizado son necesarias. Hay una necesidad *de hecho* de que su núcleo instantáneo sea conciencia; que sea libertad y nihilización de sí, es decir, que sea para-sí y no en-sí, y que su existencia preceda a su «esencia» (en sentido débil), que su estructura sea intencional y de la forma revelante-revelada, que por ser conciencia-de-mundo sea *situada*, que *exista* su cuerpo, que sea también ser-para-otro. También es necesario que el existente humano sea en-el-mundo, que sea en un lugar, que haya nacido, que tenga un cuerpo, un pasado, un entorno, que *sea* entre otros, que muera. Todo ello debe ser considerado constitutivo de la *condición humana*, que no debemos confundir en ningún caso con los conceptos de «esencia» o «naturaleza humana». Para el existencialismo, no hay nada de esencial o natural en el existente humano. Tan sólo hay condiciones necesarias en las que el existente humano realiza su propia existencia y, con ello, crea *a posteriori* una serie de posibilidades humanas concretas e históricas. Por eso la paráfrasis de Hegel que refiere Sartre, “*Wesen ist was gewesen ist*” (la esencia es lo que ha sido)⁷³, cobra para el existente humano un sentido pleno. Todas las condiciones mencionadas son necesarias, pero el hecho de que el existente humano *sea*, y el hecho de que sea en una situación dada, son absolutamente contingentes. También es contingente que haya nacido en una determinada época y en un lugar específico y no en otro, que *sea* este cuerpo y no otro; también lo es la particularidad de su entorno y las relaciones sociales dentro de las cuales está situado. Todo esto constituye lo que Sartre llama la *facticidad*, lo dado de manera contingente, como un *factum*. La facticidad es en-sí, pero no como solidificación de mi libertad, sino como la contingencia que mi necesidad adquiere.

Volviendo a lo anterior, ¿qué implicancia tienen esas dos formas de solidificación, de reificación de mi ser que da como resultado mi en-sí como residuo de mi libertad: mi pasado y mi *ego*? Sostengo que no se trata de una cosificación de la libertad ontológica, sino del surgimiento de un producto residual de la libertad como nihilización de sí o “descompresión de ser”⁷⁴. No es, entonces, la libertad ontológica la que se pierde o se aliena en el *estar-siendo* permanente que implica nuestro ser en sentido verbal, ni se trata de una transformación en en-sí del para-sí o de una «parte» de él. La libertad del otro puede trascender y alienar mis posibilidades, puede usar mi cuerpo en-sí como una herramienta para realizar sus posibles, pero no puede tocar mi núcleo de libertad ontológica. Es decir, mi libertad efectiva puede verse restringida por la intervención del prójimo, el universo de mis posibles puede resultar cercenado, pero nada puede trastocar el núcleo instantáneo de mi ser mientras soy en el modo del para-sí, es decir, nada a excepción de la cesación de mi ser consciente, la muerte. Mi libertad ontológica es, para Sartre, absoluta; pero mi libertad empírica siempre está en riesgo de ser alienada⁷⁵, ya que mis proyectos pueden en cualquier momento verse frustrados por la libertad ajena. Si bien un impedimento del orden de lo en-sí también puede malograr el cumplimiento de mis posibles, no puede hablarse en este caso de alienación.

Es para y por una libertad y para y por ella que mis posibles pueden ser limitados y fijados. Un obstáculo material no podría fijar mis posibilidades, él es solamente la ocasión para mí de proyectarme hacia otros posibles, a los cuales no podría conferirles un afuera. No es lo mismo quedarse en casa porque llueve que porque se nos ha prohibido salir. En el primer caso, yo me determino a mí mismo a quedarme por la consideración de las consecuencias de mis actos; yo trasciendo [o sobrepaso, *dépasse*] el obstáculo «lluvia» hacia mí mismo y lo hago un instrumento. En el segundo caso, son mis posibilidades mismas de

⁷³ *Ibid.* p. 71. La frase de Hegel a la que hace mención Sartre tiene que ser la siguiente: “Die Sprache hat im Zeitwort *sein* das Wesen in der vergangenen Zeit, «gewesen», behalten; denn das Wesen ist das vergangene, aber zeitlos vergangene Sein” (El lenguaje ha mantenido en el verbo *ser* la esencia en tiempo pasado: “sido”, porque la esencia es el ser pasado, pero de modo intemporal). G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, Baden-Baden, Suhrkamp, 2003, p. 13.

⁷⁴ *Ibid.* [p. 157].

⁷⁵ “La libertad nunca será dada, sino algo por conquistar”. Simone de Beauvoir, ob cit., p.166 [La Pléyade, p. 125].

salir o de quedarme las que me son presentadas como trascendidas y fijadas, y a la vez previstas e impedidas por una libertad. (...) La orden y la prohibición exigen que experimentemos la libertad del prójimo a través de nuestra propia esclavitud⁷⁶.

Si efectivamente puede hablarse de alienación económica, social o cultural, no es más que porque las limitaciones de la libertad efectiva de un individuo o de un grupo o serie social, como por ejemplo una clase, están provocadas por la libertad o por las consecuencias de las acciones libres de un individuo o colectivo social condensadas en lo que Sartre, en la *CRD*, llamará “lo práctico-inerte”.

La libertad efectiva o libertad concreta del existente humano como totalidad

Lo que he llamado la “libertad efectiva, empírica o material” del existente humano, y que distinguimos de la formalidad de la libertad ontológica de la conciencia instantánea, no aparece tematizada en *El ser y la nada*, pero podemos inferir su presencia ocasional en dicha obra y su recurrencia en otros textos de carácter más político, político-filosófico, e incluso en la ficción de sus cuentos, novelas y obras de teatro. La distinción de estas dos acepciones de libertad dentro de la obra sartreana se hace necesaria para disipar la apariencia de una contradicción. Si el existente humano es a la manera del ser-para-sí, pero además está lastrado de en-sí, ¿cómo conjugar la nihilización perpetua o libertad absoluta del primero con la inercia del segundo, la descompresión ontológica con la solidificación del ser? ¿Y de qué manera conciliar el hecho de que nuestra existencia determine nuestro ser pero que su núcleo no sea determinable, ya que tratándose de una libertad absoluta no puede definirse más que como no-ser? Por un lado, ese núcleo no podría determinarse, puesto que si fuera algo, es decir, algo distinto del no-ser que *es* el para-sí, sería alguna forma de en-sí. Podríamos decir que el para-sí no es más que una función nihilizante que se ejerce sobre el en-sí y que lo afecta en su ser. Por el otro, la «parte» determinable de mi ser tiene que ser «obra» de la libertad efectiva –derivado existivo de la libertad ontológica–, que sólo puede entenderse en la intersección de un proceso dialéctico del que participan el para-sí y el en-sí –con su “coeficiente de adversidad”⁷⁷ propio–: mi libertad y la libertad de los otros, mi en-sí, el en-sí de los otros y el en-sí intramundano, y que está estrechamente vinculada con la contingencia histórica, pero donde el acento está siempre puesto en mi libertad. Por eso Sartre puede escribir: “Para nosotros, el hombre se caracteriza ante todo por la trascendencia [*dépassement*] de una situación, por aquello que alcanza a hacer de lo que hicieron de él”⁷⁸. O también: “No somos terrones de arcilla, y lo importante no es lo que se hace de nosotros, sino lo que hacemos nosotros mismos de lo que han hecho de nosotros”⁷⁹. En el prólogo a *Los condenados de la tierra* de Fanon, la frase adquiere un matiz más combativo y dialéctico: “...sólo nos convertimos en lo que somos por la negación íntima y radical de lo que han hecho de nosotros”⁸⁰.

Y así con distintas versiones de la misma idea que podemos encontrar a lo largo de su obra. La libertad efectiva no es absoluta y puede ser alienada, porque su ejercicio supone, además de la libertad ontológica como «núcleo instantáneo» del ser de la conciencia, la soberanía en la toma de decisiones –que en la *CRD* aparece limitada por el “condicionamiento externo” y también el “interno”⁸¹–, y la disposición efectiva de un cierto número de medios y condiciones sociales que la posibiliten. Pero, además, hablar de libertad efectiva

⁷⁶ Sartre, *EN*, ob. cit., p. 317 [p. 377].

⁷⁷ La frase está tomada de Bachelard, *ibid.* [Losada, p. 448].

⁷⁸ Sartre, *CRD I*, ob. cit., p. 63 [*CRD I*, Losada, p. 85].

⁷⁹ J.-P. Sartre, *Saint Genet, comédien et martyr*, París, Gallimard, 1952, p. 63 [Jean-Paul Sartre, *Saint Genet, comediante y mártir*, Bs. As., Losada, 2003, p. 85].

⁸⁰ J.-P. Sartre, Prólogo a *Los condenados de la tierra* de Frantz Fanon, en Sartre, *Situations V: Colonialismo y neocolonialismo*, Bs. As., Losada, 1965, p. 130.

⁸¹ Sartre, *CRD I*, ob. cit., pp. 614-615 [*CRD II*, Losada, p. 336].

sólo es posible en relación a un determinada situación social e histórica concreta. Si la libertad ontológica es absoluta, la libertad empírica es siempre relativa a una situación, a un proyecto y a un cierto tipo de desarrollo social histórico, dentro del cual indefectiblemente variará lo que culturalmente se entiende por «libertad».

Pero Sartre no sólo postula la libertad absoluta de la conciencia, sino que afirma, en reiteradas oportunidades, que “el hombre es libre”. Lo afirma en 1943, en *El ser y la nada*.⁸² En *El existencialismo es un humanismo*, de 1945, podemos leer: “Si, en efecto, la existencia precede a la esencia, no se podrá jamás explicar por referencia a una naturaleza humana y fija; dicho de otra manera, no hay determinismo, el hombre es libre, el hombre es libertad”⁸³.

En la *CRD* de 1960 lo reafirma: “No se esclaviza al hombre, sino porque es libre”. El “hombre histórico”, continúa, entiende esta “libertad práctica” como “la condición permanente y concreta de su servidumbre, (...) como su fundamento”⁸⁴.

También en el libro de discusiones con Victor y Gavi, de 1974, sigue afirmando categóricamente su idea de libertad: “pienso que todo hombre [*chaque homme*] es libre”⁸⁵. Y un poco más adelante:

(...) vuelvo a encontrar la posibilidad de concebir una lucha política articulada sobre la libertad. Es algo muy importante para mí el hecho de volver a encontrarme hoy con lo que pensaba hace veinticinco años, de volver a encontrarlo por diferentes caminos (...).⁸⁶

No sólo de la conciencia se predica la libertad, sino también del existente humano como totalidad sintética y concreta, como “*hombre en el mundo*”⁸⁷. Sostengo, como ya he adelantado anteriormente, que la libertad efectiva no puede ser entendida de manera absoluta dentro de la obra sartreana. En caso contrario, Sartre no podría escribir las frases que utilizo como epígrafe de este ensayo: “no se esclaviza al hombre, sino porque es libre”⁸⁸ y “es la libertad la que se rebela”⁸⁹. El uso del presente en la primera frase es significativo: no se trata de la perogrullada de que esclavizar a un existente humano supone privarlo de su libertad concreta; lo que expresa es que, justamente porque de manera ontológica es libre, resulta posible frustrar la realización empírica de su libertad, esto es, dar un contenido concreto a la libertad formal. Según la segunda frase, si la libertad puede rebelarse ante una situación de opresión concreta, es precisamente porque no se la ha perdido totalmente y, por ello, es que puede actuar como motor del proceso de liberación. La libertad ontológica es la premisa de la liberación; la consecución de la libertad empírica es su finalidad.

Es cierto que, en la etapa posterior a la publicación de *EN*, Sartre cuestiona por momentos el carácter absoluto de la libertad trazado en aquella obra, llegando a caracterizar su postura ulterior casi como una ruptura con respecto a aquella. Por ejemplo, en una entrevista de 1972 afirma: “[En *EN*] intenté ofrecer algunas generalidades sobre la existencia del hombre, sin tener en cuenta el hecho de que esa existencia está siempre situada históricamente y que ella se define a partir de esa situación”⁹⁰.

⁸² “*L’homme est libre*”. Sartre, *EN*, ob. cit., p. 494.

⁸³ J.-P. Sartre, *L’existencialisme est un humanisme*, Ginebra, Nagel, 1968, p. 36.

⁸⁴ Sartre, *CRD I*, ob. cit., p. 110.

⁸⁵ J.-P. Sartre, *On a raison de se révolter*, ob. cit., p. 17.

⁸⁶ *Ibid.*

⁸⁷ Sartre, *EN*, ob. cit., p. 38.

⁸⁸ Sartre, *CRD I*, ob. cit., p. 110.

⁸⁹ Sartre, *On a raison...*, ob. cit., p. 101.

⁹⁰ Astruc y Contat, ob. cit., p. 97. La primera parte de dicha entrevista a Sartre realizada en 1972 puede verse en vivo en YouTube: <https://www.youtube.com/watch?v=R6vxfQaSTcA>.

Sin ánimo de salvar un conjunto de ideas que el mismo autor considera perimidas o superadas, creo que es posible rescatar su concepto primero de libertad, con la condición de enmarcarlo dentro de una reflexión ontológica, y establecer una continuidad entre aquél y sus consideraciones posteriores, más ligadas al ámbito de la filosofía política y la ética. En la misma entrevista, afirma lo siguiente en relación con su obra pasada:

Hay cosas que apruebo, hay en ella cosas que me generan escándalo. Entre ellas –ya lo he dicho en otro lado– está lo que escribí en el 45 aproximadamente, que, cualquiera que sea la situación, uno es siempre libre, porque por ejemplo un trabajador puede elegir estar sindicado o no, es libre de elegir su forma de lucha o no. Y todo eso me parece actualmente absurdo. Es cierto que hay un cambio en la noción de libertad. Yo he permanecido siempre fiel a la noción de libertad, pero veo aquello que puede modificar sus resultados en un individuo cualquiera⁹¹.

Sin lugar a duda, muchas de las ideas contenidas en su primera obra filosófica de peso fueron superadas por sus desarrollos posteriores, pero en el sentido de que adquirieron una mayor complejidad, al tener en cuenta niveles de reflexión nuevos, principalmente las determinaciones sociales e intersubjetivas. No se trataría entonces de una ruptura; y la continuidad, a mi entender, puede salvarse afirmando lo siguiente: aunque un existente humano vea reducidas sus posibilidades concretas de acción, y por ello su libertad efectiva, a causa de la “rareza”⁹², del peso de lo “práctico-inerte”⁹³, el condicionamiento de la “serialidad”⁹⁴, las opresiones de clase, género, étnica, o del tipo que sea, todo ello no implica una pérdida de su condición de existente humano, cuyo núcleo ontológico instantáneo, como vimos, es su ser-consciente, su ser-libre. Es más, sin esa libertad ontológica sería imposible llevar a cabo la realización o el rescate de su libertad efectiva. Como bien le señala Pouillon en dicha entrevista, la mera contingencia de *EN* se convierte –en *CRD*– en una “contingencia histórica”⁹⁵ que lastra la realización concreta de la libertad. Sartre reconoce que efectivamente es así y afirma que “el condicionamiento histórico existe a cada instante. Uno puede rechazarlo [*contester*], pero no por ello es menos verdadero”⁹⁶.

Como afirma Desan, en la *CRD* “la libertad ya no se halla desvinculada de la materia”⁹⁷. Lo que no aclara Desan, es que esto no podía ser de otra manera una vez que Sartre abandonara el ámbito de la ontología fenomenológica para pasar al análisis del existente humano concreto en relación con los otros y con su mundo. La puesta entre paréntesis (o ἐποχή) del mundo, de la historia, de las relaciones sociales operada en *EN*, no implica un olvido de estos, sino que tan sólo buscaba aislar analíticamente lo contingente para alcanzar lo «esencial». Lo que sostengo es que el análisis ontológico sartreano, entonces, no debe entenderse

⁹¹ *Ibid.*, p. 75.

⁹² La noción de rareza o «escasez» [*rareté*] tiene en la *CRD* una importancia capital, ya que determina la relación entre los existentes humanos y la materialidad, y de forma indirecta la relación entre los existentes humanos entre sí. Es un hecho contingente, pero a la vez se trata de una “estructura necesaria de nuestro ser-en-el-mundo”. Ella es el germen de la socialidad y la violencia, y la matriz de la historia humana entendida como “historia de la lucha de los hombres contra la rareza”. François Noudelmann y Gilles Philippe, *Dictionnaire Sartre*, París, Champion, 2013, p. 415.

⁹³ Lo “práctico-inerte” ocupa en la *CRD* un lugar análogo al de lo “en-sí” en *EN*. Designa “la actividad de los otros en tanto que ella es sostenida y desviada por la inercia inorgánica”. Sartre, *CRD I*, ob. cit., p. 547. “El término implica la sedimentación de acciones pasadas, su inversión y sus contrafinalidades, tanto como las nociones de materialidad y pasividad”. Noudelmann y Philippe, ob. cit., p. 390. Véase la nota siguiente.

⁹⁴ “La serialidad designa, en la *CRD*, el modo de ser de las agrupaciones [*rassemblements*] humanas pasivas (colectivos). Sartre llama, en efecto, *series* a los agrupamientos [*groupements*] de individuos que no reciben su unidad más que de lo exterior, es decir, de un objeto dotado de exigencias práctico-inertes”. Noudelmann y Philippe, ob. cit., p. 460. Sartre da el ejemplo de un grupo de personas que esperan el colectivo. Esas personas constituyen una «serie» en la medida en que su comportamiento está «seriado» por un objeto exterior, el recorrido y la frecuencia del autobús, dotado de exigencias práctico-inertes, pasar a tal hora por determinado lugar, que si bien son el resultado de decisiones humanas (*prácticas*), han resultado solidificadas (con todo el peso de la *inercia* que ello conlleva) en un recorrido fijo y una frecuencia dada.

⁹⁵ Astruc y Contat, ob. cit., p. 75.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 76.

⁹⁷ Desan, ob. cit., p. 130.

como una mera abstracción ingenua que, *a posteriori*, precisara de una corrección operada por un procedimiento sintético o dialéctico –el de la *CRD*– que tendría en cuenta las relaciones sociales omitidas de manera negligente en *EN*, sino, más bien, como un intento de aprehender la condición humana, es decir, lo que el existente humano no puede dejar de ser, cualquiera sea su situación existencial: su clase social, su contexto histórico, etc. La *CRD* no sustituye, entonces, a *EN*, sino que lo complementa. Quizás alguien pueda objetar que no es legítimo hablar del existente humano haciendo abstracción de su contexto histórico, de su clase social, de su sexo, de su género, de su orientación sexual, de su edad, etc. Personalmente creo que sí es posible hacerlo, siempre y cuando tengamos conciencia de los alcances y las limitaciones de semejante generalización. Para un cierto nivel de análisis resulta fructífera la generalización y la búsqueda de semejanzas; para otro nivel, la particularización y la distinción. El pensamiento no sólo se nutre de la diferenciación, pues, como escribe Borges a propósito de Funes, “pensar es –también (habría que agregar)– olvidar diferencias, es generalizar, abstraer”⁹⁸. ¿Qué tienen en común el *Homo neanderthalensis* con quien escribe estas líneas? Ontológicamente, la conciencia, con su libertad o espontaneidad, diría Sartre. Actualmente, dentro del universo científico, hay cierto consenso en afirmar que los animales no humanos también tienen conciencia⁹⁹. Sartre no se plantea jamás el asunto, y excede el tema de nuestro trabajo, pero, en tal sentido, considero necesario extender el uso del concepto de conciencia a buena parte del reino animal. De ser así, ¿el existencialismo sería un posthumanismo? Es cierto que hablar de «proyectos» en el caso de la conciencia animal no humana quizás sea ir demasiado lejos, pero es innegable que hay intencionalidad en su actuar y, por lo tanto, libertad o espontaneidad. Si se aceptan estos presupuestos, la libertad ontológica sería también el núcleo instantáneo del ser de muchos animales no humanos. Veremos en otro lugar que también Vicente Fatone se pregunta y le pregunta al existencialismo por esto mismo, es decir, por el estatus ontológico del animal no humano.¹⁰⁰

Libertad y determinación material: Hacia un existencialismo dialéctico

En *CRD*, Sartre declara taxativamente que el marxismo constituye “la filosofía insuperable de nuestro tiempo”¹⁰¹ pero que precisa de una revitalización y actualización antropológica por parte del existencialismo. Su intento de acercamiento al PC y al marxismo había comenzado en 1952 con la primera parte de “Los comunistas y la paz”. Lo que está en el fondo de esta exigencia es la necesidad, dentro del marxismo, de una antropología filosófica que reconozca la libertad originaria del existente humano. Ya en “Materialismo y revolución”, un artículo de 1946 compilado en *Situations III*, había abogado por la necesidad de una filosofía revolucionaria que fuera al mismo tiempo una filosofía de la trascendencia¹⁰² –es decir, de la libertad–, en abierta oposición al materialismo determinista. Allí, Sartre afirma que lo propio de la materia es la inercia, por lo que “es incapaz de producir nada por sí misma”¹⁰³. En cambio, la conciencia es “sintética y pluridimensional”¹⁰⁴ y sólo ella procede de manera dialéctica, integrando sus elementos en la unidad de una totalidad superior: “el progreso dialéctico es totalizador”¹⁰⁵. La libertad de la conciencia es la condición de posibilidad de la dialéctica, por eso es que esta última “debe ser buscada en las relaciones *de los* hombres

⁹⁸ Jorge L. Borges, “Funes el memorioso”, en Borges, *Obras completas*, t. I, Bs. As., Sudamericana, 2021, p. 786.

⁹⁹ Así se afirmó en la “Declaración de Cambridge sobre la Conciencia”, manifestación conjunta realizada por un grupo de reconocidos científicos en 2012. Puede leerse en <http://fcmconference.org/img/CambridgeDeclarationOnConsciousness.pdf>.

¹⁰⁰ Véase Vicente Fatone, *Introducción al existencialismo*, Bs. As., Columba, 1957, pp. 55-57.

¹⁰¹ La cita está tomada de *Cuestiones de método*, primera parte de la *Crítica de la razón dialéctica*, que fue publicada también en un volumen aparte. Sartre, *CRD I*, ob. cit. p. 9.

¹⁰² J.-P. Sartre, *Materialismo y revolución*, Bs. As., Deucalión, 1954, p. 73.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 19.

¹⁰⁴ *Ibid.*

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 30

con la naturaleza, con las «condiciones de partida» y en las relaciones de los hombres entre ellos¹⁰⁶, pero jamás en el plano de lo en-sí, en la materia o en la naturaleza de manera aislada¹⁰⁷. Si bien en esta obra defiende la libertad del proyecto humano contra el determinismo materialista, ello no obsta para reconocer que todo proyecto descubre en su concreción condicionamientos materiales o, un cierto grado “determinismo parcial”¹⁰⁸.

En *Materialismo y revolución* sostiene que “para el hombre no hay otra salvación que la liberación de la clase obrera”¹⁰⁹. Sartre coincide con Marx en que el trabajador oprimido es el sujeto revolucionario capaz de liberar a la humanidad por medio de su propia liberación. Oprimido y trabajador: ese doble carácter

basta para definir la situación del revolucionario, pero no al revolucionario mismo. (...) Lo que define al revolucionario es (...) el hecho de que supera la situación en que se encuentra. Y, porque la supera hacia una situación radicalmente nueva, puede captarla en su totalidad sintética. (...) Considera [su situación] desde el punto de vista de la historia, y se considera él mismo como agente histórico.¹¹⁰

El sujeto revolucionario es el que conscientemente decide transformar su situación por medio de la organización con otros, a partir de su capacidad de proyectarse hacia el porvenir y, teniendo a la vista una posibilidad futura realizable, negar la opresión que sufre en el presente: se trata de un sujeto libre, en sentido sartreano. Si un grupo de trabajadores se rebelan contra la explotación que sufren y se organizan para transformar su situación, no es simplemente a causa de su sufrimiento. El sufrimiento solo no podría ser un *móvil* para la acción revolucionaria, había explicado en *EN*¹¹¹, ya que los obreros también podrían optar por la resignación. A “la simple consideración del estado real de las cosas” debe añadirse “alguna referencia a una nada ideal”¹¹², a una posibilidad futura a ser realizada. La referencia a una sociedad sin explotación aún inexistente, aunque valorada como posible y deseable, constituye el fin de las acciones de los trabajadores organizados. A diferencia del ámbito de lo en-sí, en el que la causa de un evento se encuentra emplazada siempre en un momento cronológicamente anterior a él; el motor de las acciones humanas conscientes, en cambio –excluimos los actos reflejos y otras clases de actos no conscientes–, está situado en un momento futuro que todavía no es: aquella “nada ideal”. El existente humano, cuando actúa, pone libremente un no-ser futuro por delante de sí, “un fin que se vuelve sobre su acto para iluminarlo”. Toda acción, entonces, “debe ser intencional: (...) debe tener un fin, que a su vez se refiere a un motivo”. El futuro, o *fin* de la acción, se vuelve sobre el pasado para otorgar valor a un *motivo* como movilizador del *acto* presente. La estructura de todo acto supone la unidad sintética de los tres *ek-stasis* temporales (pasado, presente y futuro) en la forma “motivo-intención-acto-fin”¹¹³. De todo lo anterior, concluye Sartre que “la condición indispensable y fundamental de toda acción es la libertad del ser que actúa”¹¹⁴, y rechaza –en esta obra– la posibilidad de cualquier determinismo, de carácter económico o de cualquier otro tipo. Lo en-sí no puede por sí solo movilizar a la acción, sino que ésta presupone la libertad del para-sí, esto es, la “nihilización temporalizante del en-sí”¹¹⁵ propia del para-sí. Los obreros que se organizan y luchan han tomado distancia de su sufrimiento y operado una doble nihilización: por un lado, han colocado un estado ideal de cosas como una nada presente, como algo que falta, como un agujero que horada el ser, como algo que no existe en la

¹⁰⁶ Sartre, *CRD I*, ob. cit., p. 68 [p. 91]

¹⁰⁷ Sartre no acepta el postulado de Engels de una dialéctica de la naturaleza.

¹⁰⁸ Sartre, *Materialismo y revolución*, ob. cit., p. 81

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 45.

¹¹⁰ *Ibid.*, pp. 55-56.

¹¹¹ Sartre, *EN*, ob. cit., p. 489 [p. 594].

¹¹² *Ibid.*

¹¹³ *Ibid.*, p. 491 [p. 596].

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 490 [p. 595].

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 492 [p. 597].

realidad pero que *debe* ser realizado; por otro lado, han puesto su situación actual como una nada con respecto a ese estado de cosas ideal, lo que implica el proyecto de negación de su situación de explotación. El ser aparece entonces amenazado por la nada que adviene al ser por la conciencia. La nada no puede surgir del ser, y ni siquiera puede ser, sino que es sida, es nihilizada. Sólo la conciencia puede operar la nihilización porque ella, en sí misma, *es* nihilización. Es lo que, según Sartre, se expresa en la frase de Hegel: “el espíritu es lo negativo”¹¹⁶.

Los obreros son libres de optar por la resignación o por la organización para transformar su propia situación o la situación de la clase obrera en general dentro la sociedad. Incluso, dice Sartre, son libres de quitarse la vida si juzgan su condición insoportable y sin salida. Pero sólo son libres, como aclaramos más arriba, en sentido formal. La libertad ontológica no es más que una mera forma que precisa de un contenido para realizarse, esto es, las condiciones materiales de su efectivización. Es lo que Sartre expresa cuando dice que “la libertad se hace acto”¹¹⁷ o llama a la libertad ontológica “la potencia constitutiva”¹¹⁸ del acto. El acto libre, además de la libertad formal, precisa de una cierta materialidad para lograr su concreción. Privar a un individuo o a un colectivo de ella, es coartar su libertad concreta, alienar su libertad.

Sartre fue acusado de idealista, principalmente por parte de marxistas como Lukács¹¹⁹ y Garaudy¹²⁰, entre otros, por defender esta concepción de libertad. La postulación de la libertad ontológica como núcleo mismo de la conciencia se presenta como una necesidad de hecho dentro del sistema sartreano, ya que surge como la condición de posibilidad de todo acto, en general, y de la praxis de liberación, en particular, como así también de la realización del “reino de la libertad”, en palabras de Marx. En *Materialismo y revolución*, escribe algunas líneas contra lo que considera la libertad propia del idealismo:

Pero el revolucionario (...) desconfía de la libertad. Tiene motivos para ello. Nunca han faltado profetas para anunciarle que era libre; y cada vez para engañarle. La libertad estoica, la libertad cristiana, la libertad bergsoniana no hicieron más que consolidar sus cadenas, impidiéndole verlas. Todas se reducían a cierta libertad interior que el hombre podría conservar en cualquier situación. Esa libertad interior es una pura mistificación idealista. (...) En el fondo, esa libertad se reduce a una afirmación más o menos clara de la autonomía del pensamiento (...) [que] lo separa de la situación (...). Y lo separa también de la acción, porque si bien sólo la intención depende de nosotros, el acto, al realizarse, sufre la presión de las fuerzas reales del mundo, que lo deforman y lo hacen irreconocible para su propio autor. Pensamientos abstractos e intenciones vacías, eso es lo que se deja al esclavo con el nombre de libertad metafísica¹²¹.

En esta cita se hace patente la consideración del peso de lo inerte, de la materialidad –que no es mera materialidad, sino materialidad trabajada por el existente humano¹²², de allí la noción de “práctico-inerte” de la CRD– sobre la libertad efectiva. Queda claro que no es precisamente esa concepción idealista de libertad

¹¹⁶ Cit. por Sartre, *ibid.*, p. 491 [p. 595].

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 493 [p. 597].

¹¹⁸ *Ibid.*

¹¹⁹ Lukács simplifica de manera burda el pensamiento sartreano: “El problema de la libertad y del determinismo es del mismo orden. A pesar de que la filosofía clásica, y en primer lugar Hegel, habían logrado aclarar en gran medida las relaciones que unen estos dos términos, hoy en día nos encontramos frente a una noción abstracta, hipostasiada y absurda de la libertad, opuesta a un fatalismo rígido y mecánico. Nietzsche, Spengler y últimamente Sartre ilustran perfectamente nuestra tesis”. Georg Lukács, *La crisis de la filosofía burguesa*.

¹²⁰ Véase, por ej., Roger Garaudy, *Preguntas a Jean-Paul Sartre*, Bs. As., Procyon, 1964.

¹²¹ Sartre, *Materialismo y revolución*, ob. cit., pp. 73-74.

¹²² Como bien observó Desan, Sartre acepta la tesis marxiana según la cual “la *materia* configura la historia”, pero se trata de “la *materia* tal como está conformada por el hombre libre”. Desan, ob. cit., p. 354.

la que defiende Sartre. Se trata, por el contrario, de una libertad estrechamente vinculada a las condiciones materiales de su realización y, en especial, a la acción y al trabajo como fuente primigenia de toda liberación:

En realidad, el elemento liberador del oprimido es el trabajo; en ese sentido, es el trabajo lo que es revolucionario. (...) El patrón (...) tiende a reducir al trabajador al estado de pura y simple cosa (...).

Pero, al mismo tiempo, el trabajo ofrece un comienzo de liberación concreta, aun en esos casos extremos, porque es ante todo negación de un orden contingente y caprichoso: el orden del amo. (...) Su trabajo, por cierto, le es impuesto al principio, y por fin se le roba el producto; pero entre ambos límites le acuerda el poder sobre las cosas (...). Supera su estado de esclavitud por su acción sobre los fenómenos que (...) le devuelven la imagen de una libertad concreta, que es la de modificarlos.¹²³

Resuenan aquí los ecos de la lectura de Kojève de la mal llamada “dialéctica del amo y el esclavo” de Hegel. Pero Sartre hace hincapié en la relación del trabajador con su objeto de trabajo, para representar en esa suerte de “dialéctica de la conciencia y la materia” el surgimiento de la libertad como conciencia (de) libertad por medio de la *praxis*. En ese sentido, unas páginas más adelante continúa:

Se inserta en un trabajo que él no empezó según su albedrío y que él tampoco acabará; pero, en fin, si toma conciencia de su libertad en lo más profundo de su esclavitud, es porque mide la eficacia de su acción concreta. No tendrá la idea pura de una autonomía de la que no goza, pero conoce su poder, que es proporcional a su acción. Lo que comprueba, durante su acción misma, es que supera el estado actual de la materia por medio de un proyecto preciso, que dispone de ella en tal o cual forma; y puesto que ese proyecto no es sino el empleo de ciertos medios con arreglo a fines, alcanza de hecho a disponer de ella como quería. Si descubre la relación entre causa y efecto no la descubre sufriendola, pasivamente, sino en el acto mismo que trasciende el estado actual (...) hacia cierto fin que ilumina y define ese estado desde el fondo del porvenir. De esa suerte, la relación entre causa y efecto se revela en y por la eficacia de un acto que es, a la vez, proyecto y realización.¹²⁴

El esclavo, aunque privado de libertad, ejerce su trabajo de una determinada manera para conseguir un objetivo concreto, y en la realización de su tarea descubre su libertad. Es decir, la descubre “en acto, y es una misma cosa con el acto”¹²⁵. Pero esa libertad que descubre no es un mero impulso formal sin ningún contenido, o una simple potencia, sino que es ya un poder efectivo, porque su surgimiento acontece en acto. El acto libre es una totalidad concreta, cuyos componentes sólo pueden ser descubiertos de manera analítica. La totalidad es lo que llamé la libertad efectiva; la libertad ontológica y el contenido del acto son momentos que no existen de manera aislada. En *Materialismo y revolución* lo expresa en los siguientes términos: “la libertad es una estructura del acto humano y no existe sino en la disposición del individuo para el acto”¹²⁶. Pero es una disposición en cuanto acción de disponer. Por ello es que la teoría sartreana de la libertad no resiste la acusación de idealismo. El existente humano es, para Sartre, un ser histórico y social; ninguna esencia precede a su existencia, es decir, no es otra cosa más que lo que su propio devenir hace de él. Y su propio devenir es el resultado dialéctico de su libertad ontológica y de las determinaciones sociales y materiales que resultan de su condición de ser-en-el-mundo, de ser-con-otros, y de su dimensión ontológica de en-sí.

Sostengo que el existencialismo sartreano no es un idealismo, pero tampoco es un materialismo. Se trata, en cambio, de un existencialismo dialéctico. Si bien esta afirmación es difícil de sostener en la sola lectura de

¹²³ J.-P. Sartre, *Materialismo y revolución*, ob. cit., pp. 75-76.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 80.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 82.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 85.

EN; en las obras posteriores, en cambio, desde *Materialismo y revolución* hasta *CRD*, el prólogo a *Los condenados de la tierra*, e incluso las discusiones contenidas en el libro *On a raison de se révolter*, pasando por obras menores, se puede rastrear el itinerario intelectual que lo llevará a integrar la dialéctica en su pensamiento. No me parece que pueda hablarse con rigor de un «primer» y un «segundo Sartre» (e incluso «un tercero»), ni de una ruptura en sus planteos filosóficos nodales, que podría ubicarse en algún momento entre *EN* y *CRD*. Creo más bien, como expresé más arriba, que hay una patente continuidad de sus ideas centrales, reelaboradas y complejizadas en desarrollos ulteriores, que suponen una integración de todo el *corpus* sartreano –y principalmente de su concepción de la libertad–, a partir de la incorporación del concepto de «dialéctica».

El existente humano “es a la vez libre y encadenado, pero no del mismo modo. Su libertad es como la iluminación de la situación a la que ha sido arrojado; mientras que el determinismo es la ley del mundo”¹²⁷. La dialéctica es la relación que se establece cuando se conjugan las determinaciones y la libertad, algo que sucede en toda acción humana. Esa concepción de la dialéctica, que todavía no aparece en *Materialismo y revolución*, pero que sí se explicitará en la *CRD*¹²⁸, ya está bosquejada en las siguientes líneas:

Una filosofía revolucionaria debe explicar la pluralidad de las libertades y mostrar cómo cada una, sin dejar de ser libertad para sí misma, debe poder ser objeto para otra. Sólo ese doble carácter de libertad y de objetividad puede explicar las nociones complejas de opresión, de lucha, de coerción y de violencia. Porque nunca se oprime sino a una libertad; pero sólo se puede oprimirla si (...) para otro puede presentarse exteriormente como cosa”.

(...) El acto revolucionario nos obliga (...) a trascender en la unidad de una síntesis la oposición entre el materialismo (...) y el idealismo (...). Reclama una filosofía nueva, que conciba de otro modo las relaciones del hombre con el mundo.¹²⁹

Unas páginas más adelante, la describe como “la filosofía del *hombre* en general” o un “humanismo revolucionario”¹³⁰, que será universal porque aspira a la superación de las clases y las diferencias sociales. Si Sartre no sostiene aquí que esa filosofía nueva es –o podría llegar a ser– la dialéctica, es, probablemente, porque en esta obra está discutiendo con el materialismo dogmático y determinista de la doctrina oficial de la URSS, ante la cual se alineaban los intelectuales del PCF como Garaudy –al que explícitamente alude–, que se presentaban a sí mismos como representantes de *el* marxismo ortodoxo. Es en la *CRD* donde define a la dialéctica como la razón que rige las relaciones de los existentes humanos con las cosas, y de los existentes humanos entre sí, y donde afirma “la necesidad de fundar la dialéctica como método universal y como ley universal de la antropología”¹³¹, como la superación de la contradicción entre “la comprensión del hombre-agente y al conocimiento del hombre-objeto”¹³². La relación entre los conceptos de libertad y dialéctica queda explicitada en el siguiente pasaje:

El hombre se define por su proyecto. Este ser material trasciende [*dépasse*] perpetuamente la condición que lo ha hecho; devela y determina su situación en la trascendencia para objetivarse, por el trabajo, la acción o el gesto. El proyecto no debe ser confundido con la voluntad (...). Esta perpetua producción de sí mismo por el trabajo y la praxis, es nuestra propia estructura. (...) Como este impulso [*élan*] hacia la

¹²⁷ *Ibid.*

¹²⁸ Vuelvo a transcribir aquí esta cita: “La dialéctica debe ser buscada en las relaciones *de los* hombres con la naturaleza, con las ‘condiciones de partida’ y en las relaciones de los hombres entre ellos”. Sartre, *CRD I*, p. 68 [p. 91].

¹²⁹ Sartre, *Materialismo y revolución*, ob. cit., pp. 94-95.

¹³⁰ *Ibid.*, pp. 98 y 100.

¹³¹ Sartre, *CRD I*, ob. cit., p. 117 [p. 163].

¹³² *Ibid.*, p. 110 [p. 155].

objetivación (...) nos proyecta a través de un campo de posibilidades, de las que realizamos algunas con exclusión de otras, lo llamamos también elección o libertad. Pero mucho se equivocaría quien nos acusara de introducir aquí lo irracional, de inventar un «primer comienzo» sin ninguna vinculación con el mundo o de dar al hombre una libertad-fetiché. Este reproche, en efecto, no podría emanar más que de una filosofía mecanicista. (...) El método dialéctico, por el contrario, se niega a reducir [la praxis a su condicionamiento]; hace el recorrido inverso: supera [o trasciende, *dépasse*] conservando.¹³³

Unas líneas más adelante, concluye: “el hombre (...) es superación [*dépassement*] dialéctica de todo lo que es simplemente dado. Lo que llamamos libertad, es la irreductibilidad del orden cultural al orden natural”¹³⁴. Vemos que la libertad, que en *EN* aparecía como la forma de ser del para-sí, como “el núcleo instantáneo de la conciencia”, como nihilización de lo en-sí, etc., en la *CRD* toma la forma de “superación dialéctica de lo dado”. La libertad, el núcleo del existencialismo sartreano, se vuelve dialéctica. Por eso decimos que se trata, por lo menos a partir de esta última obra, de un existencialismo dialéctico. Sartre no abandona su existencialismo, como parecen querer dar a entender quienes hablan de un “primer” y un “segundo Sartre”. Por el contrario, su existencialismo se complejiza y se acerca al pensamiento de Marx y al marxismo en sus vertientes realmente dialécticas, no mecanicistas, ni dogmáticas. Incluso rechaza el concepto de Engels de “dialéctica de la naturaleza”¹³⁵ –que, en efecto, no es otra cosa que un oxímoron–. Y declara un “acuerdo de principio con el materialismo histórico”¹³⁶, cuya ley es la dialéctica.¹³⁷ Lo que quiere decir que, a la historia, como dijo Marx en las primeras páginas de *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*, la hacen los seres humanos, “pero no la hacen voluntariamente bajo circunstancias elegidas por ellos mismos, sino bajo circunstancias inmediatamente presentes, dadas y legadas”¹³⁸. Sartre, a diferencia de los marxistas deterministas que prefieren cortar la frase y leer sólo las primeras cinco palabras de la cita anterior, opta por una lectura en clave dialéctica, desde una racionalidad entendida como “la unidad dialéctica y permanente de la necesidad y de la libertad”¹³⁹. En la *CRD* también aparece citada la conocida frase de Engels: “los hombres hacen su propia historia, pero en un medio dado que los condiciona”¹⁴⁰, cuyo sentido sería el mismo que el de la cita anterior. Otro aspecto a tener en cuenta es que, para Sartre, la primacía de las condiciones materiales de existencia es algo que se devela en la historia efectiva, entendida como la obra de dicha racionalidad dialéctica. Finalmente, el autor también aclara que el existente humano, en un sentido, “padece [*subit*] la dialéctica como una potencia enemiga, [pero] en otro sentido él *la hace*”. Sin embargo, como dicha contradicción es también vivida de manera dialéctica, “eso significa que el hombre padece la dialéctica en tanto que la hace, y la hace en tanto que la padece”¹⁴¹.

¹³³ *Ibid.*, p. 95. [pp. 131-132].

¹³⁴ *Ibid.*

¹³⁵ *Ibid.*, p. 129.

¹³⁶ *Ibid.*, pp. 115 y 159.

¹³⁷ Véase *ibid.*, p. 130 [p. 180].

¹³⁸ La traducción es propia y, por ser literal, con el fin de transmitir lo más fielmente posible el texto marxiano, puede sonar más áspera que algunas existentes: “Die Menschen machen ihre eigene Geschichte, aber sie machen sie nicht aus freien Stücken unter selbstgewählten, sondern unter unmittelbar vorhandenen, gegebenen und überlieferten Umständen”. Karl Marx y Friedrich Engels, *Werke, Band 8, Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*, Berlín Oriental, Dietz, 1972, p. 115.

¹³⁹ Sartre, *CRD I*, ob. cit., pp. 131 [pp. 181-182].

¹⁴⁰ *Ibid.* La frase completa dice: “die Menschen machen ihre Geschichte selbst, aber in einem gegebenen, sie bedingenden Milieu, auf Grundlage vorgefundener tatsächlicher Verhältnisse, unter denen die ökonomischen, sosehr sie auch von den übrigen politischen und ideologischen beeinflusst werden mögen, doch in letzter Instanz die entscheidenden sind und den durchgehenden, allein zum Verständnis führen den roten Faden bilden.” F. Engels “Carta a W. Borgius en Breslau”, 25 de enero de 1894, en Marx y Engels, *Werke*, t. 39, Hrsg. Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Karl Dietz Verlag Berlin, 1968, p. 207.

¹⁴¹ *Ibid.*

Libertad y liberación

En 1961, Sartre escribe el prólogo al libro de Frantz Fanon *Los condenados de la tierra*. En él, hace una encendida apología de la contraviolencia de los colonizados africanos que luchan por liberarse de la violencia colonial. Sin hacer mención al concepto de libertad, desarrolla lo que podríamos llamar una «dialéctica de la violencia» que opera como negación de la negación: negando la negación de su humanidad por parte del colonizador y de su estrecha y particularista ideología burguesa humanista, el colonizado se afirma como miembro y artífice de una humanidad nueva. En este movimiento, sin embargo, podemos reconocer de manera implícita la dialéctica de la libertad. En la frase que ya citamos: “...sólo nos convertimos en lo que somos por la negación íntima y radical de lo que han hecho de nosotros”¹⁴².

Lo que está en juego, el motor de la negación, es la nihilización o trascendencia propia del para-sí que opera al nivel de la historia. El “último reducto” de la humanidad del colonizado es “esta furia loca”, “esa cólera”, ese “rechazo obstinado de la condición animal”¹⁴³ a la que lo reduce el colonizador. En términos hegelianos, el agente último de la descolonización no sería otro que la negatividad propia del *espíritu*, esto es, la violencia del opresor, reflejada, negada por la libertad del colonizado.

En 1974, en el libro publicado bajo el nombre de *On a raison de se révolter*, y al que Sartre proponía titular “Conversaciones sobre la libertad”¹⁴⁴, defiende explícitamente su «teoría de la libertad» desarrollada en –se sobreentiende– *EN*, más de treinta años antes¹⁴⁵. En las discusiones con Gavi y Victor¹⁴⁶, el interés está centrado, como él mismo dice, en “la libertad del militante que está involucrado [*en cause*, “comprometido”, podríamos traducir de una manera más libre] y no una libertad vaga de persona, del individuo, sino la libertad del militante”¹⁴⁷. Es decir, se trata aquí de la libertad ontológica como condición de posibilidad del movimiento de liberación tendiente a realizar el estado de libertad empírica, que Sartre identifica explícitamente con el socialismo¹⁴⁸. Explica a uno de sus interlocutores:

No podés oprimir o explotar más que a seres que son por principio libres, cuya libertad desvías o alienás. La explotación alienante suprime la libertad: es sólo la dialéctica la que puede dar cuenta de esta frase, jamás el determinismo.¹⁴⁹

Y habla de “una libertad original que se ha perdido y que hace falta recuperar”¹⁵⁰. Allí, Victor le pregunta si, después de Mayo del 68, el concepto de «libertad» no ha resultado desplazado por el de «rebelión». Sartre le responde que “no hay rebelión sin una libertad oprimida, explotada o alienada” y que, justamente, “es la libertad la que se rebela”¹⁵¹. Y vuelve a exponer, de manera sucinta, su teoría de la libertad: “no hay ninguna situación que alcance, ella sola, a determinar la rebelión”; “el movimiento de superación [*dépassement*] de los hechos (...) es el momento de la libertad”¹⁵².

¹⁴² J.-P. Sartre, Prólogo a *Los condenados de la tierra* de Frantz Fanon, en Sartre, *Situations V: Colonialismo y neocolonialismo*, Bs. As., Losada, 1965, p. 130.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 131.

¹⁴⁴ Sartre, *On a raison...*, ob. cit., p. 18.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 17.

¹⁴⁶ Philippe Gavi fue uno de los fundadores en 1973 del periódico *Libération*, cuya dirección estuvo –por lo menos en los papeles– a cargo de Sartre. Pierre Victor –pseudónimo de Benny Lévy– fue un militante maoísta director del partido *Gauche prolétarienne*, fundado en 1968.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 18.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 347.

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 100.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 101.

¹⁵¹ *Ibid.*

¹⁵² *Ibid.*, p. 139.

La rebelión, entonces, precisa de “alguna cosa que explique la aparición de lo nuevo, llámese «dialéctica» o «libertad»”¹⁵³. Y explica:

(...) la libertad preexiste en los individuos, en el sentido en que aparece en ellos desde el principio como explotada, alienada, pero cada uno, en su alienación misma, se aferra a su libertad como afirmación desviada de su soberanía. (...) La libertad se puede manifestar en los grupos.¹⁵⁴

Hablando del presente de luchas obreras, afirma:

Veo que se ha intentado ocultar la libertad de los hombres de la masa, de los obreros, pero en el fondo siempre la han tenido, no bajo una forma elaborada, sino bajo una forma inmediata, en sus reacciones de todos los días; porque no se puede explicar la historia de la clase obrera más que recurriendo a una cierta conciencia de la libertad presente en ella¹⁵⁵.

La libertad, en tiempos de alienación, es decir, en toda la historia humana, “aparece como una realidad a la vez interior y ulterior”¹⁵⁶. Esto es, la libertad ontológica es la condición de posibilidad de la idea de una sociedad sin alienación en la que cada uno pueda efectivizar su libertad como un poder, y la condición de posibilidad de la lucha por la liberación, que busca realizar aquella idea como “reino de la libertad”. La idea, aquí, no es una mera hipóstasis, sino que surge y se desarrolla en la *praxis* como síntesis dialéctica, a partir de la conjugación de lo dado (el presente de opresión y alienación) y de la libertad del existente humano que lo vive y lo trasciende como proyecto de una realidad superadora. Todo el movimiento podría resumirse en el concepto de «libertad situada»:

El concepto de revolución no aparece dado directamente en la realidad; hay una realidad y la revolución consiste en cambiarla; ese cambio no es simplemente producido por la subjetividad, sino por una libertad que es la propia del hombre.¹⁵⁷

A la revolución, finalmente, la concibe como “el acceso de los hombres a la libertad”¹⁵⁸, como el rescate de “la libertad sin alienación”, que “constituye la realidad humana que ha sido escondida, ocultada por las alienaciones”¹⁵⁹.

No podemos dejar de señalar que, en el texto que aquí nos ocupa, aparece una patente contradicción entre una supuesta pérdida de la libertad originaria por medio de la alienación, por un lado, y su permanencia constante como “núcleo instantáneo de la conciencia” o ser del existente humano y condición de posibilidad de la superación de dicha alienación. Desde la lógica sartreana misma, la libertad originaria no podría perderse a riesgo de perderse con ella la posibilidad misma de la liberación. Esa incongruencia podría atribuirse a la falta de rigor propia de la charla que da origen al libro, pero también se debe a la ambigüedad en el uso del concepto de libertad por parte de Sartre a lo largo de toda su obra. Es por eso que, para salvar dicha ambigüedad, propuse la distinción entre una libertad originaria y ontológica, y una libertad efectiva, de raigambre social e histórica. Justamente porque el existente humano es de manera ontológica libre, y porque dicha libertad no puede existir más que en acto, es decir, como *praxis*, es que, en su existencia concreta

¹⁵³ *Ibid.*, p. 140.

¹⁵⁴ *Ibid.*

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 259.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 347.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 260.

¹⁵⁸ *Ibid.*

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 335

precisa actualizar y materializar aquella mera forma sin contenido. En su existencia concreta con otros, la libertad efectiva del existente humano está constantemente en riesgo de alienación. Y la historia humana, en consonancia con el marxismo, es principalmente la historia de la explotación, y por lo tanto de la alienación, de las clases oprimidas por parte de las clases opresoras. Pero por más que la libertad efectiva resulte alienada, la libertad ontológica permanece siempre como la condición de posibilidad de concreción de aquella, en la forma de superación o trascendencia de la realidad de opresión hacia formas sociales no alienantes.

El existente humano es libre, pero vive alienado. En *EN*, lo que podemos propiamente denominar «alienación» puede ser causada por uno mismo o por el prójimo. Por medio de la «mala fe» el existente humano puede intentar ocultarse su libertad, aunque sin conseguirlo del todo, para obtener algún beneficio. Por el juicio y «la mirada del otro», una parte de su ser le es «robada». Pero no sólo en la segunda forma la alteridad es esencial, ya que la «mala fe» no es otra cosa que el proyecto de huida de la propia responsabilidad ante otro. Si, por ejemplo, afirmo que me veo obligado a actuar de una determinada manera a causa de mi temperamento, o de ciertas circunstancias de mi nacimiento o por mi situación, lo que intento es rehuir de mi responsabilidad y no asumir mi libertad de acción frente a la alteridad para, en definitiva, evitar su «mirada» acusadora. Ambas formas estarían, pues, íntimamente relacionadas y el rescate estaría vinculado a formas casi heideggerianas de ejercicio de la autenticidad. En la *CRD* y otros textos que hemos citado, la alienación tiene causas sociales e históricas, y es, en definitiva, consecuencia de un determinado régimen de producción. Por lo tanto, aquí, la superación depende de una *praxis* política tendiente a revolucionar las condiciones sociales de dicha alienación. En cualquiera de estas formas de superación o trascendencia de una situación, la libertad es la condición necesaria de la liberación. Es más, la exteriorización, la efectivización misma de la libertad no puede presentarse más que como “movimiento de liberación”¹⁶⁰, en palabras de Simone de Beauvoir.

A modo de conclusión

Como si el marxismo dogmático no le hubiera perdonado jamás su afirmación categórica de que el existente humano siempre es libre y responsable de sus actos, Sartre se ve en la obligación de volver una y otra vez sobre el tema de la libertad para aclarar una serie de malentendidos generados a partir de sus obras, y señalar su acuerdos y desacuerdos con el materialismo histórico en general, y con la ortodoxia marxista representada por la URSS y el PCF, en particular. Sartre defiende su concepción de libertad frente al determinismo materialista, mostrando que, desde esta última posición metafísica, es imposible fundar un movimiento político de liberación y llevar a cabo una revolución; pero reconoce, en cambio, que el materialismo histórico es la única interpretación válida de la historia. En la *CRD* asume una defensa de la dialéctica como el movimiento resultante del encuentro de la libertad del para-sí y el determinismo de lo en-sí, de la *praxis* y la inercia. Es decir, desde la «ontología dualista» kojéviana¹⁶¹ de *EN* realiza un desplazamiento epistémico que lo lleva a hacer foco en la razón dialéctica como relación que vincula las dos regiones del ser en el plano de la historia concreta. La dificultad de la *CRD* reside justamente en intentar articular la radical libertad del para-sí con la primacía de la materialidad en la historia humana por medio de la dialéctica como razón misma de esa historia. El motor de la historia, por lo tanto, no es la mera materia, sino la materia trabajada por el existente humano. No es una simple exterioridad lo que rige el devenir histórico, sino la

¹⁶⁰ De Beauvoir, *Pour une morale de l'ambiguïté*, ob. cit., p.46 [p. 35].

¹⁶¹ Según Vicent Descombres, Sartre habría tomado esta ontología dualista de Kojève y llevado a cabo el programa cuya elaboración este último había postulado como “la tarea del futuro”. Cit en Vincent Descombres, *Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa*, Madrid, Cátedra, 1988, p. 73.

exteriorización de la interioridad en forma de lo “práctico-inerte”, esto es, la praxis social se torna inerte y vuelve todo su peso sobre los agentes de dicha praxis.

En la evolución del pensamiento de Sartre desde 1943 hasta 1974 es posible reconocer continuidades y complejizaciones de algunos tópicos, recurrencias y desplazamientos en el foco de interés, aunque no tanto rupturas epistémicas. La reflexión sartreana estuvo siempre ligada a una filosofía de la conciencia y, por lo tanto, centrada en la problemática antropológica y anclada en la *praxis*. Interesado en una filosofía capaz de pensar lo concreto, intentó, con las herramientas conceptuales de la fenomenología husserliana, fundar un realismo filosófico que evitara al mismo tiempo tanto el idealismo como el materialismo, a la manera de un Odiseo metafísico pretendiendo navegar por el estrecho paso entre Escila y Caribdis. A partir de ese reparo epistémico, forjó un existencialismo ateo basado en una ontología dual, aunque de elementos estrechamente vinculados: la de lo en-sí y lo para-sí (éste último surgiendo de aquél en una nihilización persistente y manteniendo con él una obstinada relación de negatividad). Posteriormente, encontró en la dialéctica el nexo de unión que religara el determinismo de lo en-sí y la libertad del para-sí de una manera más convincente. La libertad, entonces, se volvió dialéctica; el existencialismo sartreano mismo devino dialéctico. A partir de ese momento fue posible confrontar y conjugar afirmaciones a primera vista antinómicas: que el existente humano es siempre libre pero su libertad resulta constantemente alienada en la historia; el énfasis en la *praxis* humana pero la primacía de la materialidad y la inercia social; una antropología existencialista pero también el materialismo histórico; la libertad y la necesidad.¹⁶²

Por eso, en *On a raison de se révolter* encontramos esa recuperación de la libertad de la que habla Sartre. Ya en *Materialismo y revolución*, la CRD y el prólogo a *Los condenados de la tierra*, pero también en las entrevistas que brindara después de las protestas del *Mayo francés*, encontramos a un Sartre preocupado principalmente en la liberación de los oprimidos y la superación de la alienación en la historia humana. Como intentamos demostrar, sólo a partir de la libertad como núcleo ontológico de la conciencia se concibe la posibilidad de la lucha por la conquista de la libertad efectiva y concreta. La primera como forma ontológica, la segunda como unión de forma existencial y contenido existencial, son los momentos analíticos que sólo por medio de una síntesis dialéctica es posible volver a ensamblar en la totalidad concreta del existente humano situado: abstracción fenomenológica, primero; síntesis dialéctica, después. Los hombres y las mujeres, para Sartre, son siempre libres, pero nunca son más libres que cuando luchan por conseguir su libertad, de allí la frase que abre *La república del silencio*: “Jamás fuimos tan libres como bajo la ocupación alemana”¹⁶³. A primera vista parece un contrasentido, pero no lo es tanto si entendemos, con Sartre, que la libertad es siempre en acto y se despliega históricamente como movimiento de liberación. La racionalidad dialéctica es la clave de lectura de esa gran anfibia sartreana que atraviesa su obra y que puede resumirse así: sólo la libertad permite luchar por la realización de la libertad.

¹⁶² Necesidad dialéctica, no la mera necesidad analítica producto de la causalidad. Véase S. de Beauvoir, *Pour une morale de l'ambiguïté*, ob. cit., p. 205 [p. 155].

¹⁶³ J.-P. Sartre, “La república del silencio”, en Sartre, *Situations III. La república del silencio*, Bs. As., Losada, 1965, p. 11.