

ENTREVISTA A JUAN MANUEL ARAGÜÉS

A 80 AÑOS DE *EL SER Y LA NADA* LA ACTUALIDAD DE SARTRE

La entrevista que aquí publicamos fue realizada en Zaragoza, España, entre marzo y abril de 2023, a fin de enriquecer con un texto dialógico este número monográfico sobre Sartre de *Corsario Rojo*. La «excusa» fue el 80° aniversario de la publicación de *L'Être et le néant* por la editorial Gallimard (París, 1943). *El ser y la nada* es, sin lugar a dudas, uno de los grandes hitos en la trayectoria intelectual y literaria del filósofo francés. Pero como nuestros lectores habrán de comprobar pronto, la entrevista de ningún modo se restringe a ese libro. Es un diálogo amplio y profundo sobre el pensamiento y la obra de Sartre en general, que, sin dejar de lado la erudición académica especializada, busca revalorizar y actualizar el legado sartreano –lúcido y fecundo como pocos– de cara a los problemas y desafíos del siglo XXI.

El entrevistado, Juan Manuel Aragüés (1965), es uno de los mayores estudiosos de Sartre en lengua castellana. Nació y vive en Aragón, España, donde se desempeña como profesor titular de Filosofía en la Universidad de Zaragoza, su ciudad natal. Ha publicado diversas obras sobre Sartre (*El viaje del Argos. Derivas en los escritos póstumos de J.-P. Sartre*, 1995; *Sartre en la encrucijada*, 2004), Deleuze (*Deleuze*, 1998), Marx (*Marx*, 2019; *El dispositivo K. Marx*, 2018) y sobre diferentes aspectos de la filosofía contemporánea (*Líneas de fuga. Filosofía contra la sociedad idiota*, 2002; *Deseo de multitud. Diferencia, antagonismo y política materialista*, 2019, *De la vanguardia al cyborg*, 2020, *De idiotas a koinotas*, 2020; *Ochenta sombras de Marx, Nietzsche y Freud*, 2021). Asimismo, ha traducido el *Mallarmé* de Sartre, y *Los afectos de la política*, de F. Lordon. Es investigador principal del proyecto “Racionalidad económica, ecología política y globalización: hacia una nueva racionalidad cosmopolita”.

La entrevistadora, Yanina Lo Feudo, argentina, es profesora y licenciada en Psicología por la Universidad de Buenos Aires. Docente en la licenciatura en Psicología y doctoranda por la Facultad de Filosofía y Letras (UBA). Su doctorado se centra en el estudio de la noción de libertad en Sartre. Actualmente, se encuentra realizando una estancia de investigación en la Universidad de Zaragoza, bajo la dirección del profesor Aragüés.

Nuestra profunda gratitud con Aragüés y Lo Feudo por haber aceptado tan gentilmente nuestra invitación, y por toda la dedicación y el esmero con que llevaron a cabo la entrevista, que nos honra publicar aquí.

Yanina Lo Feudo: En su libro *El viaje de Argos. Derivas en los escritos póstumos de J.-P. Sartre*, usted sitúa la existencia de un desajuste entre producción teórica y activismo político en un primer momento del pensamiento sartreano*. Le pregunto entonces, ¿cómo valora de modo general la relación entre vida y obra en Sartre?

* A lo largo de la conversación, la entrevistadora y el autor utilizan alternativamente el adjetivo «sartreano» o «sartriano» para referirse a la obra de Jean-Paul Sartre. Se ha optado por respetar el modo empleado por cada uno, ya que ambas formas son correctas.

Juan Manuel Aragiés: A mi modo de ver, en Sartre la relación entre vida y producción teórica es muy estrecha. En ocasiones, ante la lectura de determinados fragmentos, casi es posible establecer una relación directa entre lo que escribe y lo que vive en ese momento concreto. Aunque, de modo general, diría que su escritura va siempre un tanto a la zaga de su vida, que hay un esfuerzo constante por desarrollar una producción teórica que dé cuenta de unas problemáticas que le anteceden. Los años cuarenta son una expresión muy clara de esta cuestión. Pienso que cuando se publica *El ser y la nada*, en 1943, la posición teórico-política de Sartre ya no se reconoce en el texto y, a partir de ahí, va a haber un enorme esfuerzo teórico, del que los *Cahiers pour une morale*, (1947-48) son el ejemplo más evidente, aunque también *A puerta cerrada* (1943), para superar el individualismo hobbesiano de *El ser y la nada*. La conversión política que Sartre sufre como consecuencia de la guerra va a condicionar completamente la evolución de su escritura.

A ello hay que añadir que Sartre tiene el enorme mérito de cuestionarse continuamente, de no cerrarse en una posición filosófica concreta, lo que lleva a que su obra esté en constante evolución. Es imposible preguntarse qué dijo Sartre en abstracto. Siempre hay que matizar cuándo, en qué texto; hasta tal punto su obra está sometida a constantes cambios.

YLF: Usted decía que 1943 es una fecha clave para comprender a Sartre, no solamente por la publicación de *El ser y la nada*, sino en relación a la evolución de sus posicionamientos filosóficos y políticos. ¿Por qué considera que los años 40 son tan relevantes?

JMA: Los años cuarenta son un laboratorio, un «banco de pruebas», como decía Pierre Verstraeten de los *Cahiers*. En las últimas líneas de *El ser y la nada*, Sartre prometía una moral. Pero esa moral ya no podía responder a los postulados individualistas desde los que se había fraguado *El ser y la nada* y que corresponden a ese *homme seul* del que habla Sartre en los años 30. La guerra había partido su vida en dos, como él mismo declaró, y también debía partir en dos su filosofía. Pero es muy difícil romper las inercias, escapar al poderoso campo de gravitación de una obra de la masividad de *El ser y la nada*. Y Sartre comienza a experimentar, en su escritura y en su vida. A su enorme producción teórica de esos años, una parte no publicada, hay que sumar experiencias como la creación de *Les Temps Modernes*, que es, también, una plataforma de expresión política; y la fundación, nada menos que de un partido político, el Rassemblement Démocratique Révolutionnaire (RDR). La persona que no había votado en 1936 (recordemos: vientos de guerra al sur, fascismo al este, nazismo al norte, intento de golpe de estado por la extrema derecha en Francia) funda un partido diez años más tarde. No cabe duda de que esos años cuarenta son determinantes en la evolución de Sartre, que las experimentaciones que en ellos realiza ponen las bases para su posterior discurso.

YLF: Tanto en *El viaje de Argos* como en su libro posterior *Sartre en la encrucijada*, usted propone una lectura atenta de los escritos publicados póstumamente para poder comprender el tránsito entre las obras más representativas de Sartre, *El ser y la nada* y la *Crítica de la razón dialéctica*. ¿Qué aportan los *Cahiers pour une morale* para enriquecer nuestra visión del autor?

JMA: Muchas cosas. Permiten entender, precisamente, cómo se produce el tránsito entre las dos grandes obras de Sartre. Porque si lees *El ser y la nada* y posteriormente la *Crítica*, adviertes una enorme distancia teórica. Pudieran ser obra de autores diferentes. Los *Cahiers* dan las claves del tránsito entre una y otra. Ese papel lo empieza a desempeñar, en un momento muy temprano, una obra de teatro, *A puerta cerrada*, que ya en 1943 está cuestionando los contenidos de *El ser y la nada*. Esta maravillosa obra, imprescindible, trepidante, muy densa, pero ligera al mismo tiempo, ya se pregunta cómo salir del solipsismo que impregna *El ser y la nada*. Es curioso ver cómo el mismo año de la publicación de *El ser y la nada*, Sartre ya publica una obra que va más allá. En los *Cahiers* es donde va a dar forma filosófica a esas preocupaciones. En ello es

posible advertir tres líneas teóricas. Una primera que intenta estirar, desde una perspectiva moral, los planteamientos de *El ser y la nada* y, por lo tanto, aboga por una moral de la violencia, del amo y el esclavo. Pero Sartre ya no se siente cómodo en ese universo de la violencia. En la segunda línea, Sartre busca nuevas formas de relación con el Otro, que pasan por la *llamada* y la *colaboración*. Se trata de establecer vínculos con los demás, sin que nadie renuncie a su libertad y proyecto. Los sujetos se colocan así en un plano de igualdad, muy diferente a lo teorizado en *El ser y la nada*. Sin embargo, Sartre se da cuenta de que esa propuesta resulta muy problemática, pues con que un solo sujeto se niegue a esa dinámica de colaboración y ayuda, como ocurre en la trama de *A puerta cerrada*, se cierra toda posibilidad de encuentro. Como dice el propio Sartre, la conversión de todos a la moral es posible, pero muy improbable. Ello lleva a Sartre a esbozar una tercera vía. Digo esbozar porque aparece muy circunstancialmente en el texto. Pero a la postre, será la vía que le pondrá en dirección a *La crítica de la razón dialéctica*. En esta tercera vía, Sartre plantea la posibilidad de construir un nosotros ontológico sobre la base de una situación y un proyecto compartidos. Situación común que es la necesidad (*besoin*), que en *La crítica* se convertirá en la escasez (*rareté*). Sobre la plataforma de esa necesidad compartida, los sujetos pueden construir un proyecto común: la superación, precisamente, de esa necesidad. Marx, en su dimensión economicista, empieza a sacar la cabeza en el discurso sartriano.

YLF: Es interesante que mencione *A puerta cerrada* como una obra que representa parte del tránsito hacia la salida del solipsismo, ya que precisamente allí nos encontramos al Sartre que afirma que “el infierno son los otros”.

JMA: Magnífica pregunta, sí. Respondo mientras invento una respuesta. Entiendo que Sartre tiene tendencia a reflejarse en algunos de los protagonistas de sus obras, en este caso Garcin. ¿Qué es lo que vemos en la obra? A un tipo que intenta, por todos los medios, superar el conflicto en la relación con el Otro, en este caso «las otras», Inés y Estelle. Pero Inés se muestra irreductible, rechaza todas las propuestas que recibe por parte de Garcin-Sartre. Garcin propone a Inés una relación basada en la cortesía, ella responde que no es cortés. Más adelante le plantea la posibilidad de ayudarse, ella contesta que no necesita ayuda. Aboga también por el silencio y el aislamiento de los tres personajes, pero resulta imposible. Garcin, durante toda la obra, busca estrategias de superación del enfrentamiento, pero fracasa estrepitosamente. Eso es lo que le lleva al final a espetar, desde una cierta desesperación, que el infierno son los otros. Estamos todavía en 1943. Sartre quiere salir del universo de *El ser y la nada*, pero aún no sabe cómo, a pesar de que, como vemos, ya se le van ocurriendo estrategias que posteriormente aparecerán en los *Cahiers*. Por eso la obra acaba con la constatación del fracaso del intento de establecer otra relación con el Otro y, por tanto, con la expresión del malestar de Garcin, que es el malestar de Sartre. Por ello creo que es una obra crucial para poner de manifiesto esa profunda inquietud que atraviesa a Sartre y que no sabe cómo resolver. Yo la he calificado de “laboratorio filosófico”, porque me interesa subrayar los elementos de ruptura con *El ser y la nada* y las preocupaciones cercanas a los *Cahiers pour une morale*.

YLF: Entre los aspectos que usted destacó de los *Cahiers*, se encuentran distintas concepciones que Sartre sostiene de las relaciones con los otros. ¿Cuál considera que es la visión de Sartre respecto de la posibilidad de articular un proyecto común?

JMA: Creo que en los *Cahiers* comienza a intuir que la única manera de neutralizar el carácter infernal del otro pasa por la construcción de un proyecto común. Como he dicho, esta idea comienza a pergeñarse en algunos fragmentos de los *Cahiers*, de manera muy tenue. Pero Sartre ha advertido, tanto en *A puerta cerrada*, como en los mismos *Cahiers* a través de lo que hemos denominado la segunda vía teórica, que la destotalización (es decir, la relación entre individuos libres del mismo nivel ontológico con proyectos particulares) no permite el encuentro entre los sujetos. Es preciso algún modo de retotalización, que pasa por la definición de un proyecto común. Hay que recordar dos hechos. Uno teórico, y es que en 1946 Sartre

redacta *Materialismo y revolución*, donde el marxismo comienza a convertirse en interlocutor filosófico. Sartre pretende allí construir una tercera vía teórica entre materialismo e idealismo, esfuerzo paralelo al que un poco más tarde realizará en el ámbito político con la creación del RDR como tercera vía entre gaullistas y comunistas. Lo que quiero decir es que Sartre, en diferentes niveles, está intentando promover una cosmovisión alternativa a la existente, que debe plasmarse en una organización política y que debe tener una base filosófica.

YLF: Teniendo en cuenta la importancia política y filosófica que tuvo esta tercera vía, ¿qué cambió en Sartre para que luego, en la *Crítica de la razón dialéctica*, realice una defensa de Marx?

JMA: Sartre había iniciado un viaje sin retorno, un viaje que le conduce a la consideración de la enorme importancia de los elementos externos al sujeto a la hora de definir la práctica subjetiva. Sartre se coloca en una pendiente que le conduce al materialismo y, de ese modo, a Marx. Marx había sido desde siempre un autor del que no se sentía lejano y su evolución política va a facilitar el acercamiento filosófico. La virulencia de la Guerra Fría, con episodios muy significativos en Francia a principios de los años 50, hace también que Sartre se acerque al PCF y llegue incluso a escribir aquella dura sentencia que dice que un anticomunista es un perro. El marxismo, además, le ofrece, a través de la idea de *escasez*, esa *situación común* que andaba buscando para construir un proyecto compartido. En todo caso, eso no implica que Sartre abandone esa tercera vía, aunque le da otro sentido. A pesar de su ocasional cercanía al PCF, sus posiciones políticas siempre fueron críticas, lo mismo que su marxismo lo fue también. El Marx que aparece en la *Crítica de la razón dialéctica*, como él se encarga de subrayar en *Cuestiones de método*, no es el Marx de la ortodoxia, en modo alguno (aunque algo del economicismo de esta se filtre en Sartre), sino otro Marx, más atento a la subjetividad y a la práctica.

YLF: En este punto, ¿es posible entonces para Sartre armonizar un proyecto colectivo sin abandonar la importancia que le ha reconocido desde el comienzo a la dimensión subjetiva?

JMA: Esa es, a mi modo de ver, la gran tensión que recorre a Sartre a partir de *El ser y la nada*, y que va a presidir toda su obra. Podríamos decir que comienza a aparecer ya cuando habla del nosotros-sujeto y del nosotros-objeto, probablemente porque *El ser y la nada* se redacta ya, en parte, bajo las condiciones de la guerra, que van generando otro Sartre. No cabe duda de que la gran obra en la que se ocupa de lo colectivo es la *Crítica de la razón dialéctica*. Y resulta significativo que tras su fracaso –hablo de fracaso en la medida en que el segundo tomo queda inédito, a mi modo de ver por las conclusiones políticas que extrae del análisis de la Revolución Rusa–, Sartre se vuelva de nuevo hacia lo subjetivo con una enorme potencia, dando lugar a su monumental *Flaubert. El idiota de la familia*. Ello no obsta para que Sartre, al mismo tiempo, esté redactando textos menores con una evidente dimensión política y que se implique como lo hizo en las movilizaciones de mayo del 68. A mi modo de ver, Sartre tiene la virtud de tener siempre presente ambas cuestiones, la del sujeto individual y la del sujeto colectivo, aunque en unos textos privilegie una sobre otra y en otros sea a la inversa.

YLF: Siguiendo la línea de las distintas tensiones conceptuales que encontramos en la filosofía sartreana, ¿cómo cree que se conjugan, a partir de sus escritos póstumos, la tensión entre la noción de libertad que viene trabajando desde *El ser y la nada*, y el peso que va adquiriendo paulatinamente la dimensión material en su obra?

JMA: Es otra de las posibles maneras de leer la evolución sartriana, como tú muy bien sabes. Podemos decirlo de otro modo. Esa ruptura que supone la guerra se traslada a cada uno de los conceptos fundamentales de la filosofía de Sartre. Sartre cambia de orientación filosófica, pero mantiene los conceptos básicos de su filosofía. Por eso hablo yo del viaje del Argos, un navío que, como nos cuenta Roland Barthes, regresó a puerto con todas sus maderas, clavos y velas cambiados como consecuencia de las reparaciones

que necesitó. ¿Por qué le seguimos llamando Argos?, se pregunta Barthes. En Sartre es al revés: se mantiene la materia, los conceptos, pero se modifica radicalmente su orientación; todos los conceptos modifican su dimensión filosófica. Y el de libertad no es, evidentemente, una excepción. Aunque Sartre mantenga una idea de libertad como elección, se va haciendo consciente de la influencia de la realidad en la determinación del campo de los posibles. La situación o, por decirlo con el título de una obra de Simone de Beauvoir, la fuerza de las cosas, pesa cada vez más en la teorización sartriana. Cuando Sartre dice que la guerra dividió su vida en dos, está, en cierto modo, expresando que lo que ocurre en su universo vital tiene un reflejo en su producción filosófica. Sartre sabe, de repente, que el día siguiente de recibir la hoja de movilización va a ser un día diferente, que él no ha elegido; alguien ha elegido por él una situación que él no esperaba. Se da cuenta de la inexistencia de ese *homme seul* que le había acompañado hasta entonces. La situación aplasta a Sartre y se ve obligado a tomar una decisión, desde su libertad, sí, pero tremendamente condicionada. Y esta experiencia del cuerpo de Sartre debe tornarse filosofía. Porque Sartre hace filosofía de los avatares de su cuerpo. Y, obviamente, su concepción de la libertad se modifica; se acompasa con la masividad de un mundo que condiciona estrictamente los posibles del sujeto.

YLF: ¿Cómo se relacionan estos virajes conceptuales de los póstumos con otras producciones que Sartre realiza por esta misma época? Por ejemplo, sus obras de teatro y las biografías existenciales.

JMA: Todo forma parte del mismo universo. Con lo que nos encontramos es con distintas herramientas para trabajar sobre ciertos problemas. Sartre es una especie de hidra de múltiples cabezas, pero con un cuerpo de problemas común.

YLF: Volviendo al tema del entrelazamiento entre vida y obra, usted analiza la relación de Sartre con España. ¿Cómo es, a su parecer, este vínculo en los distintos momentos de la vida del pensador francés?

JMA: Este es un caso en el que la relación de Sartre con la política se manifiesta también de forma clara. Me explico. El Sartre apolítico de la preguerra, o su *alter ego*, como ahora explicaré, mantiene una relación con España y su Guerra Civil muy diferente de la que el Sartre político mantiene con el franquismo. Mientras que a partir de los años cuarenta hay un decidido compromiso antifranquista, Sartre se mantuvo muy alejado de la Guerra Civil y llegó, incluso, a escribir algún fragmento muy desafortunado, incluso repugnante. Me refiero al momento de su novela *Los caminos de la libertad* en la que habla sobre la cuestión. Es un texto curioso porque Sartre, que ya está politizado, sin embargo confiere a su *alter ego* en la novela, Mathieu, una posición apolítica que, aun siendo la del Sartre de 1937, parece ser refrendada por el Sartre de 1945. Merece la pena recordar el pasaje. Mathieu (Sartre) se entrevista con su amigo Gómez, trasunto de Fernando Gerassi. Gerassi, amigo íntimo de Sartre, había decidido, al estallar la guerra, ir como voluntario a luchar al lado de los demócratas frente al fascismo. Sartre no entiende la decisión de su amigo y traslada ese desencuentro a la novela, en la que escribe un pasaje donde se encuentran para cenar. Mathieu-Sartre pregunta a Gómez-Gerassi por qué sigue combatiendo en España si piensa que la guerra está perdida, a lo que éste contesta que contra el fascismo solo cabe el combate. Sin embargo, el Sartre novelista hace decir a su amigo que la guerra es hermosa. No me resisto a leerte el pasaje, porque es un pasaje en el que –lo siento– desprecio a Sartre: “[Gómez] Adelantó la mano por encima del mantel, y cogió el antebrazo de Mateo: Mateo, –dijo en voz baja y lenta– la guerra es hermosa. Su rostro llameaba. Mateo trató de desprenderse, pero Gómez le apretó el brazo con fuerza y continuó: A mí me gusta la guerra”. Este pasaje siempre me ha parecido repugnante, pues Sartre está justificando su total falta de compromiso con la República española achacando a su amigo anhelos de violencia. Su amigo fue a la guerra porque amaba la violencia, él no porque le repugnaba. Imperdonable en un contexto en el que Europa se estaba jugando su futuro.

YLF: En este sentido, ¿cuál cree que es la visión de Sartre de un tema con tantas aristas como la violencia?

JMA: Este es, sin duda, un asunto complicado, en parte porque en nuestras sociedades solo es catalogada como violencia una de sus posibles formas. Sartre tiene el mérito de no dejarse llevar por las posiciones dominantes respecto a ese tema y lo aborda con valentía. En primer lugar, hay que señalar que la cuestión de la violencia está presente en el pensamiento sartriano en todo momento. Solo hay un breve lapso de tiempo en que parece condenarla, inmediatamente después de la Segunda Guerra Mundial. La obra de referencia es *El existencialismo es un humanismo*, una conferencia de 1945 publicada en 1946. A mi modo de ver, esta obra es una anomalía en el pensamiento sartriano. Sobre todo, aunque no voy a entrar en esta cuestión, por su defensa del concepto «humanismo», que había denostado con enorme virulencia en *La náusea*. Defiendo la tesis de que Sartre, como otros muchos intelectuales de la época (con la excepción de Heidegger, abrumado por los horrores de la guerra), reivindica el humanismo e intenta desarrollar un discurso alejado de toda forma de violencia, algo que también se puede apreciar en los *Cahiers pour une morale*. En este breve lapso, 1945-1948, Sartre intenta construir un discurso alejado de la violencia. Pero en el resto de su obra, desempeña un papel clave. Y lo hace de dos modos. En el universo de *El ser y la nada*, reivindica la violencia de una subjetividad soberana que pretende imponer su dominio y cosificar al resto de conciencias. Es una violencia al servicio de un poder omnímodo. Pero después, lo que podemos encontrar es una consideración de una cierta forma de violencia como respuesta a la violencia dominante. Sartre entiende que la única manera de hacer frente a la violencia del Poder es mediante una contraviolencia, pues no es posible hacer política sin, en algunas ocasiones, ensuciarse las manos. Esto lo desarrolla de manera magistral en sus obras de teatro, en, precisamente, *Las manos sucias*, pero, sobre todo, en esa maravilla que es *El diablo y el buen Dios*. En esta obra, Sartre subraya cómo es imposible hacer frente a la violencia del Poder con una política de la no violencia. La violencia desempeña, por tanto, un importante papel político que implica una reflexión sobre la relación entre medios y fines.

YLF: Ya que mencionó al humanismo, le propongo que profundicemos en esa cuestión. Más allá de la conocida conferencia de Sartre, hay quienes entienden que su humanismo tiene que ver con la defensa de ciertas nociones como la libertad, que tradicionalmente asociamos con una jerarquía de lo humano sobre lo no-humano. Por otro lado, es cierto que en *La náusea* hay pasajes muy claros en contra del humanismo. ¿Cómo posicionar a Sartre entonces respecto de la polémica humanismo-antihumanismo?

JMA: Para mí, la cuestión está muy clara. No es posible hablar de humanismo en la filosofía de Sartre, a pesar de la conferencia que mencionas. Creo que Sartre, en ese momento, 1945, sufre un «rpto humanista» que afecta a muchos autores; tras la guerra, todo el mundo se declara humanista: los comunistas, los liberales, Sartre y el existencialismo... Todo el mundo menos Heidegger, lo cual, como voy a explicar, es coherente. Se trata de una utilización –a mi modo de ver– coloquial del concepto: lo humano frente a lo inhumano que ha representado la guerra. Hay que imaginar el horror que significa para la opinión pública descubrir todo lo que había sucedido en los campos de concentración, ver en los cines las imágenes de esas atrocidades. Eso explica una reacción en la que, frente a la barbarie, se reivindique lo humano, aunque, paradójicamente, la barbarie sea uno de los posibles efectos de lo humano. Y también explica que el nazi Heidegger, cómplice de esa atrocidad (¡ni siquiera en 1947, a requerimiento de Marcuse, es capaz de marcar distancias con la barbarie nazi!) no sienta dicho impulso y se mantenga, coherente, eso sí, en su postura antihumanista. El humanismo, desde una consideración filosófica, no coloquial, parte de la idea de una esencia humana compartida y de una consideración de la dignidad humana. Nada de ello se encuentra en el existencialismo, donde se produce, sin duda, una reivindicación de la subjetividad, de la libertad, pero no de las abstracciones que acompañan al discurso humanista. De ahí las diatribas contra el humanismo que Sartre, efectivamente, profiere en *La náusea*; de ahí que, tras *El existencialismo es un humanismo*, el concepto de humanismo no vuelva a desempeñar ningún papel en la filosofía sartriana.

YLF: Volviendo al problema de la relación medios-fines, cuestión que aparece trabajada en otro de los póstumos, *Verdad y existencia* (que es precisamente uno de los escritos de Sartre más heideggerianos),

¿cómo considera usted que Sartre valora esta relación, es que los medios acaban transformando o pervirtiendo los fines?

JMA: En efecto, la relación entre medios y fines es un problema político importante para Sartre, al que dedica importantes páginas tanto de obras filosóficas como literarias. Si hubiera que definir una posición de Sartre con respecto a esta cuestión, la podríamos resumir diciendo que nuestro autor entiende que debe haber una relación de coherencia entre medios y fines, que los medios no pueden ser sustancialmente diferentes de los fines perseguidos. Pero es preciso tener en cuenta la diferente naturaleza de la situación en la que se implementan los medios y aquella en la que se alcanzan los fines. Quiero decir que, si el objetivo es, como en *El diablo y el buen Dios*, una sociedad regida por el amor y la fraternidad, pero el momento político en el que se han de aplicar los medios para alcanzar dicho fin se caracteriza por la violencia, los medios también deben estar en consonancia con el momento concreto. Calibrar el equilibrio entre ambas cuestiones, la adecuación de los medios al momento concreto, pero también a los fines establecidos, resulta una cuestión delicada que, probablemente, y recogiendo los planteamientos de Marx en sus tesis sobre Feuerbach, difícilmente se pueda resolver en la teoría. Debe ser en la práctica concreta, al menos es lo que parece desprenderse de la mencionada obra de teatro, donde debe buscarse ese equilibrio.

YLF: Ya que hablamos de Marx varias veces, le pregunto, ¿qué lugar considera usted que ocupa la lectura de Marx para Sartre?

JMA: Sartre se siente atraído por Marx desde muy pronto. Ya en *La transcendencia del ego* habla del materialismo histórico como una hipótesis de trabajo fecunda, cito de memoria. Sin embargo, su relación con el PCF y con el marxismo oficial es tortuosa. Difícil que no lo fuera cuando debe enfrentarse al marxismo más ortodoxo y vulgar de todo Occidente, el que encarnan Kanapa, Garaudy y compañía. El marxismo oficial promovido desde Moscú es un marxismo muy pobre, que poco tiene que ver con Marx. De hecho, el marxismo-leninismo no es sino un nuevo idealismo que recupera buena parte del repertorio conceptual idealista. Pero este es otro tema, aunque me interese mucho. Lo que nos importa con respecto a Sartre es que el marxismo dominante es terriblemente economicista y mecanicista, de tal modo que se olvida por completo del tema del sujeto. Como dice Sartre en *Cuestiones de método*, el marxismo oficial ha disuelto al sujeto en un baño de ácido sulfúrico. Sartre va a dedicar esas *Cuestiones de método* de 1958 a polemizar con ese marxismo, en una polémica que extiende la que ya tuvo con Lukács a finales de los años 40. Sartre reprocha al marxismo centrarse en exclusiva en cuestiones estructurales, olvidarse por completo del sujeto y caer en explicaciones superficiales y vanas de la realidad. Pero lo hace desde un claro compromiso con el marxismo, al que considera como filosofía insuperable de nuestro tiempo y al que ofrece el existencialismo como una posible teoría de la subjetividad, pues Sartre entiende que el marxismo carece de ella. De ahí, también, su interés por el psicoanálisis.

YLF: ¿En qué aspectos considera que la polémica con el marxismo del Sartre de los 60 retoma cuestiones de la polémica anterior con Lukács?

JMA: De hecho, Sartre menciona a Lukács en la *Crítica de la razón dialéctica*. Parece su interlocutor filosófico, al menos en *Cuestiones de método*. La relación con Lukács es tremendamente complicada, en lo fundamental porque está atravesada por los gélidos aires de la Guerra Fría. En el fondo, sus posiciones teóricas, cuando Sartre se distancia de *El ser y la nada*, no están tan alejadas. La virulencia de la polémica de 1949 no está justificada por las discrepancias filosóficas que, evidentemente, existen, pero no son del calado que debiera desprenderse de la acritud de la polémica. Es más, en los años posteriores, las obras de Sartre y Lukács no dejan de acercarse, hasta el punto de que sus obras de los años 60 –la *Crítica de la razón dialéctica* por parte de Sartre y la *Ontología del ser social* por la de Lukács– manifiestan preocupaciones y soluciones compartidas. El detonante del conflicto es la publicación por Sartre de *Materialismo y revolución*

en 1946, una obra en la que propone una tercera vía teórica entre materialismo e idealismo, del mismo modo que Sartre busca en la época una tercera vía política entre comunistas y gaullistas. Al parecer, la obra de Sartre es una contestación a ese monumento del idealismo antimarxiano que es *Materialismo histórico y dialéctico* de Stalin. Las críticas de Sartre no se dirigen a la obra de Lukács, que no conoce, sino al «marxismo» (me cuesta utilizar este concepto para referirme a la producción estalinista) ortodoxo. Sartre le reprocha a ese «marxismo» dos cosas: olvidarse por completo del sujeto y desarrollar una epistemología –la teoría del reflejo– profundamente metafísica. Es, verdaderamente, una pena, que los marxistas ortodoxos no hubieran leído con un poco de atención a Marx, en especial los *Grundrisse*, publicados en los años 30 a instancias de Ryazanov, director del Instituto Marx-Engels de Moscú, (IME), fusilado en 1937. No puedo detenerme aquí en los planteamientos epistemológicos de Marx en los *Grundrisse*, de los que hablé con cierta extensión en mi libro *El dispositivo K. Marx*. Pero la epistemología marxiana nada tiene que ver con esa simplificación que es la teoría del reflejo. Lo que quiero decir es que las críticas de Sartre a ese «marxismo» son muy justas. De hecho, la respuesta teórica de Lukács, pues escribe un libro a propósito para rebatir a Sartre, *¿Existencialismo o marxismo?* (1947), es, más que una respuesta, una coincidencia con los planteamientos de Sartre en estas dos cuestiones. Lukács es un gran filósofo y sabe que Marx poco tiene que ver con las adulteraciones estalinistas. Un estalinismo que ya había condenado, por cierto, *Historia y conciencia de clase*. Por eso digo que la polémica no es tanto filosófica cuanto política. Lukács es utilizado como un perro de guardia de la ortodoxia estalinista; es azuzado contra Sartre, al que se ve como un peligro para las posiciones políticas del PCF. No en vano, recordémoslo, Sartre acaba de fundar un partido político, el RDR. Y Lukács aterriza en París para desarrollar una operación política en la que la filosofía desempeña el papel de triste invitada. Sin embargo, insisto, los planteamientos de ambos en los años 60, con una crítica paralela al estalinismo, su reivindicación de una jerarquía de mediaciones, su interés por el tema de la subjetividad e, incluso, su pretensión –incumplida en los dos casos– de redactar una ética, están muy cercanos.

YLF: En sus libros, usted llama la atención sobre el uso que Sartre realiza del concepto de escasez en la *Crítica*. Desde su punto de vista, ¿qué obstáculos presenta el empleo de esta noción, tal como el autor la entiende?

JMA: Sí, aquí tenemos un problema que, a mi modo de ver, está en el origen del fracaso de la *Crítica de la razón dialéctica*, al que antes hacía referencia. El problema viene cuando, en su análisis del proceso histórico, de la Revolución Francesa y de la Revolución Rusa, en el marco de la *Crítica de la razón dialéctica*, coloca –como señalabas– la escasez como motor del movimiento social. Sartre entiende la historia de la humanidad como una lucha encarnizada contra la escasez. De este modo, Sartre se coloca, en parte, en la estela de ese economicismo estructural al que venía criticando. Y, ciertamente, buena parte de la historia de la humanidad puede entenderse como esa lucha. Pero también es cierto, y Sartre se da cuenta de ello, que esa escasez difícilmente puede ser referida a las sociedades europeas occidentales del Estado de Bienestar, a la Francia que está a punto de ser testigo del estallido de mayo del 68, en el que las cuestiones económicas desempeñan un papel menor, incluso de desactivación del proceso revolucionario. Ello llevará a Sartre a comenzar a cuestionar el papel central de lo económico en el proceso político, a entender que hay otras contradicciones que atraviesan el capitalismo, a comprender que la clase obrera quizá no sea el sujeto revolucionario (al menos no el único). Y así, de modo paralelo a Marcuse, en textos menores, comenzará a reflexionar sobre otras contradicciones del capitalismo –la cuestión de la paz, las relaciones Norte-Sur, las minorías étnicas– y sobre otros posibles sujetos políticos, como las mujeres, los estudiantes, el Sur... Algo que, por otro lado, es perfectamente coherente con los planteamientos de Marx, aunque no del marxismo ortodoxo. Pero eso sería entrar en otro tema.

YLF: Entremos en ese tema entonces, ya que es una cuestión sumamente actual. ¿Qué aspectos de los planteamientos de Sartre y Marx habilitan a que se pueda hablar de distintos sujetos revolucionarios?

JMA: Es una pregunta difícil, al menos en el caso de Marx, porque en su obra es muy evidente que el sujeto es el proletariado. Y es lógico, por cuanto el siglo XIX presenta unos perfiles en los que lo económico aparece como la contradicción principal, tan potente que borra casi cualquier otra problemática. Pero a mí no me cabe duda de que Marx, en la actualidad, escribiría cosas diferentes, en la medida en que nuestras sociedades, a pesar de seguir siendo capitalistas, son muy diferentes a la del XIX. A Sartre le ocurre que, precisamente, comienza recogiendo la propuesta de Marx sobre la clase obrera como sujeto revolucionario, y lo hace en una sociedad, la del Estado de Bienestar, que ha cambiado mucho con respecto al contexto en el que escribió Marx. Ello lleva a Sartre a advertir que reproducir acríticamente la propuesta de Marx, como hace el oficialismo ortodoxo, supone, en realidad, traicionar el espíritu de la propuesta de Marx. Del análisis que realiza del capitalismo contemporáneo, tanto en la *Crítica de la razón dialéctica* como en otros textos menores de su entorno, Sartre deduce que la contradicción económica ha dejado de ser, como también señala Baudrillard, el «patrón-oro» de toda revuelta. La contradicción económica se ha mitigado –estamos hablando, evidentemente, de Europa, y de los países más desarrollados de Europa en concreto–, la clase obrera ha perdido potencial revolucionario, se encuentra alienada, como también señalará por la misma época Herbert Marcuse. Sin embargo, el capitalismo fordista ha alimentado, como acabo de señalar, nuevas contradicciones, en el campo de la ecología, de la paz, de las relaciones Norte/Sur, raciales, de género, que promueven nuevas luchas y sobre las que se construyen nuevos sujetos. Sartre entiende que es preciso prestar atención a esas luchas, dar voz a esos nuevos sujetos, sobre los que debe articularse la lucha social. Sin olvidar, desde luego, a la clase obrera.

YLF: Es evidente que la lectura de Marx es una influencia importante en la obra de Sartre. No obstante, usted también sostiene que hay otros autores que inciden en su pensamiento de modo menos explícito, como Spinoza y Nietzsche. ¿En qué aspectos reconoce esta influencia?

JMA: Esta es una pregunta difícil, aunque muy bonita. Es cierto que Spinoza y Nietzsche son dos autores poco citados por Sartre, especialmente el primero, pues Nietzsche tiene una mayor presencia en el joven Sartre, como en *La infancia de un jefe*. Pero no es esa lectura de Nietzsche la que a mí me parece relevante, sino una muy distinta, más cercana a la que hacen autores como Bataille, Klossowski o Deleuze. Voy a hablar, en primer lugar, de su relación con Nietzsche, que es una relación un tanto oculta y que, a mi entender, puede verse de la manera más clara en dos obras que se redactan en paralelo, *El diablo y el buen Dios* y *Mallarmé. La lucidez y su cara de sombra*. Hay una temática compartida en ambas obras, nada menos que la muerte de Dios, que es un *topos* nietzschiano que Mallarmé hace suyo (bueno, habría que precisar, como hace Deleuze, que quien decreta la muerte de dios en el XIX es, en primer lugar, Feuerbach, pero esto no nos interesa ahora, aunque, desde luego ello permite reforzar el vínculo entre Marx y Nietzsche, algo que me interesa mucho). Incluso hay un elemento formal que permite relacionar ambas obras. Me refiero a la famosa *tirada de dados* del poema de Mallarmé, que aparece en la obra de teatro de Sartre, en la que, precisamente, el protagonista tira los dados para decidir su futuro, un futuro que somete al azar, que no es tal, pues, finalmente, miente y dice un resultado que no es el verdadero, es decir, elige su futuro, haciendo bueno el poema de Mallarmé que dice que una tirada de dados no abolirá nunca el azar. Me parece fascinante cómo Sartre es capaz de llevar la investigación que está haciendo sobre Mallarmé a una escena de la obra de teatro que redacta paralelamente. Pero más allá de este magnífico recurso, lo interesante, desde un punto de vista filosófico, es la construcción de un discurso ético sobre la muerte de Dios, es decir, sobre la desaparición de los valores absolutos, lo que nos obliga a desarrollar una moral en situación –esto tiene que ver con lo que anteriormente decía sobre medios y fines– o, incluso, como comenzará a perfilar años más tarde en las conferencias de Cornell, una moral de la invención. Esa idea de la muerte de Dios preside, de algún modo, toda la reflexión ética sartriana y abre al sujeto a la construcción de sus propios valores, al colocarse más allá del bien y del mal, algo que ya aparece en *El existencialismo es un humanismo*. Nietzsche no es muy mencionado por Sartre, pero creo que está presente de modo constante. Y con Spinoza pasa lo mismo,

aunque en menor medida. En primer lugar, cabría decir que esta posición moral que acabamos de mencionar es la misma de Spinoza. Por ello Nietzsche lo leyó con entusiasmo y lo consideró su verdadero antecesor. Pero, a mi modo de ver, hay elementos en la cuestión de la libertad y de la política que permiten aproximar a Sartre y Spinoza. En este caso, no es tanto que haya una presencia de Spinoza en Sartre, sino que en ambos hay un abordaje de lo político que posee un aire de familia, como ya señaló en su momento Hadi Rizk. Para mí, existe un paralelismo entre los conceptos spinozianos de muchedumbre y multitud, y los sartrianos de serie y grupo, como intenté argumentar en *Deseo de multitud. Diferencia, antagonismo y política materialista*. Esa distinción puede encontrarse en la base de una reflexión sobre los procesos de construcción del sujeto político que me parecen de enorme interés para la política contemporánea.

YLF: Antes hacía referencia a la cuestión moral, y pareciera ser que este es un problema que Sartre nunca termina de desarrollar sistemáticamente, sino que lo hace al final de sus obras culminantes, *El ser y la nada* y la *Crítica*. Aun así, ¿se puede hablar de una moral sartreana?

JMA: Sí y no. No en el sentido de que no hay una obra que recoja la posición de Sartre en este tema. Ni siquiera los *Cahiers* cumplen esa función, porque son eso, cuadernos de notas, incompletos, no preparados para la edición, con enormes contradicciones internas. Todo eso llevó a Sartre a meterlos en un cajón y olvidarse de ellos. Sí en la medida en que, de los diferentes escritos de Sartre (literarios, filosóficos, biografías existenciales, conferencias), puede derivarse una moral. O por mejor decir, varias morales, pues en este campo, como en todos, las posiciones de Sartre se van modificando. Quizá podamos encontrar ahí una de las claves para entender por qué no hay un texto específicamente consagrado a la moral. Como ya he señalado, entiendo que la escritura sartriana siempre va un paso por detrás de su vida. Y en el campo de la moral, dos. ¿Por qué digo esto? Porque Sartre se aplica a sistematizar su moral después de haber expresado una posición filosófica. Recordemos que las últimas palabras de *El ser y la nada* son precisamente para anunciar una moral que debiera ser la expresión de *El ser y la nada*. Pero como *El ser y la nada* ya está en cuestión por el profundo cambio vital que ha experimentado Sartre, esa moral, si hubiera de reflejar lo escrito en *El ser y la nada*, no haría sino alargar el desencuentro entre escritura y vida. Por eso los *Cahiers* se le hacen tan difíciles, porque hay una constante vacilación: ¿escribir desde *El ser y la nada*? ¿Ir más allá? En ese sentido, me recuerda a lo que le ocurre también a Lukács, con quien mantuvo una relación filosófica intensa y con cuya obra creo que hay bastantes paralelismos. Lukács tampoco escribió una moral, a pesar de que tenía ese proyecto. Cuando finalmente se decide a escribir esa moral, entiende que no puede hacerlo sin escribir antes una ontología, y se aplica entonces a escribir su monumental *Ontología del ser social*. Cuando acaba de redactar esas más de dos mil páginas, las somete a juicio de sus discípulos, Heller y Feher, que le hacen numerosas críticas. Así que decide escribir los *Prolegómenos a la ontología del ser social*. Finalmente, lo que no escribe es la moral, tras miles de páginas de esfuerzos previos. Creo que hay algo paralelo en ambos autores con respecto al tema de la moral, que les imposibilita escribirla de manera sistemática.

YLF: ¿Qué lugar tiene la subjetividad en la moral que Sartre esboza en las conferencias que siguen a la *Crítica*, las que dicta en el Instituto Gramsci en Roma y la que prepara para la Universidad de Cornell?

JMA: En ambas late una misma preocupación, cómo construir una ética. Algo que venía obsesionando a Sartre desde muy atrás, nada menos que desde *La transcendencia del ego* (1936), donde ya habla de fundar una moral, como hará después en las últimas líneas de *El ser y la nada*. Pero frente al intento que habían supuesto los *Cahiers*, en un momento de encrucijada filosófica en el que está intentando alejarse de *El ser y la nada* pero sin tener muy claro cómo hacerlo, los numerosos textos sobre moral que Sartre redacta en los años 60 surgen de una posición filosófica más definida y que él siente próxima, muy próxima, al marxismo; pero crítica con lo que, en los manuscritos para la conferencia de Cornell –que no llegó a pronunciar–

denomina “marxismo corriente”. El marxismo de Sartre quiere ser un marxismo de la subjetividad, no en vano ofrece el existencialismo como una suerte de teoría de la subjetividad del marxismo. Sin embargo, a lo largo de la *Crítica de la razón dialéctica* se filtran en Sartre ciertas inercias economicistas próximas a un marxismo vulgar, con las que Sartre no se siente satisfecho y que quizá expliquen el abandono del segundo tomo de la *Crítica de la razón dialéctica*. Por ello, tras la *Crítica de la razón dialéctica*, sin abandonar su cercanía al marxismo, vuelve a potenciar el tema de la subjetividad, lo que tiene como resultado que la propuesta ética que Sartre realiza se sustente sobre un concepto ciertamente peculiar, el de *invención*. Sartre entiende que la ética no puede ser el reflejo sin más de unas determinadas condiciones materiales sobre las que se asienta el sujeto, sino que este, partiendo de esa *situación*, debe inventar una propuesta ética. Me parece interesante subrayar dos cuestiones. La primera es que el materialismo sartriano está en estos momentos muy cercano del materialismo de Marx, aquel que en el entorno de 1845-1846 hace de la vida el factor determinante de la conciencia. Marx, y Sartre, son conscientes de que aquello que acaba constituyendo a la subjetividad no es, en exclusiva, factores materiales de índole económica, como apunta el marxismo vulgar, sino algo mucho más complejo: el conjunto de las relaciones sociales –por decirlo con la Tesis VI de Marx– que constituyen al sujeto, es decir, su vida. La vida es el concepto central de toda filosofía materialista, a mi modo de ver. Y esto es lo que planteó Marx, aunque muchos de sus seguidores no se hayan dado cuenta. La segunda cuestión es que esa invención de la que acabamos de hablar se me antoja muy cercana, y esto puede resultar extraño, de los planteamientos de Castoriadis con respecto a la imaginación. Esto me parece especialmente interesante por cuanto Sartre y Castoriadis mantuvieron una relación muy difícil, que cabría calificar de hostil. Pero hay un momento de ambas obras en las que, desde posiciones materialistas, se reivindica la potencia de la subjetividad a través de la invención y la imaginación, lo que para mí es una cuestión política clave y de enorme actualidad y relevancia para afrontar los enormes retos de las sociedades contemporáneas que, de seguir en sus inercias, nos conducen inexorablemente al colapso. Imaginar una nueva sociedad y una nueva relación ética entre los sujetos es un imperativo de nuestro presente.

YLF: Para terminar, me gustaría preguntarle por las posibles derivas actuales de la filosofía sartreana. Sobre el final de *El viaje de Argos*, usted escribe que el objetivo último de su obra es la superación de la alienación, y de manera correlativa, la propuesta de una filosofía de la libertad. ¿En qué punto cree que nos encontramos hoy respecto de estos objetivos? Y finalmente, ¿qué elementos del pensamiento sartreano considera que nos permitirían acercarnos a su concreción?

JMA: Hay algo completamente actual en el proyecto filosófico sartriano, y es esa voluntad de articular lo subjetivo y lo colectivo en una propuesta ético-política. Es un equilibrio que ya se puede encontrar, aunque no se haya señalado convenientemente, en Marx, quien acuña el concepto de *individuo social*. Creo que en Sartre hay un esfuerzo paralelo que va en la línea de la preocupación contemporánea por una nueva teoría de la subjetividad alejada del esencialismo de la Modernidad dominante. Y digo dominante porque hay otra Modernidad –de la que precisamente Spinoza, Marx y Nietzsche son buenos ejemplos– en la que esa teoría no esencialista de la subjetividad desempeña un importante papel. En Sartre aparece una consideración de la subjetividad como constructo, como efecto de lo social, lo que no la priva de su capacidad de incidencia, a su vez, en los procesos sociales. Ello hace que la reflexión sartriana continúe siendo útil en la actualidad, y que sea una herramienta adecuada para la reflexión política. En especial su teoría grupal, plasmada en la *Crítica de la razón dialéctica*, de la que podemos extraer dos lecciones. La primera de ellas es la que nos advierte de la importancia del establecimiento de un proyecto compartido como base para la activación política de las subjetividades y la constitución de un sujeto colectivo. En Sartre, el paso de la serie al grupo se produce como consecuencia de la aparición de ese proyecto compartido. Es una dinámica muy parecida –como ya he dicho anteriormente– a la que propone Spinoza, del tránsito de la muchedumbre a la multitud. La segunda, remite al peligro que supone la institucionalización de los procesos grupales. Recordemos que Sartre

entiende que en las dinámicas grupales existe un riesgo, históricamente repetido, de pérdida del proyecto y de caída en lo que él llama la institución, es decir, un colectivo que ha perdido su proyecto y que solo busca su propia supervivencia como grupo. Sartre describe, de este modo, de manera desgraciadamente muy realista, no solo el desarrollo de los procesos revolucionarios históricos, sino de las propias organizaciones revolucionarias. La pregunta que se plantea a continuación es: ¿se trata de una ley histórica que las revoluciones colapsen sobre sí mismas, que las organizaciones olviden los fines para los que habían nacido? Esta pregunta es crucial en nuestro presente. Durante estos convulsos años en Europa, hemos visto cómo la esperanza de cambios profundos en nuestras democracias se veía frustrada por los procesos de institucionalización de las fuerzas llamadas a llevarlos a cabo. El caso de Syriza en Grecia resultó dramático. El de Podemos en España, sin ser igual, sí que ha puesto de manifiesto a qué velocidad puede envejecer una organización política que decía venir a cambiarlo todo y que, en realidad, ha sido en todo cambiada. Estas reflexiones sobre política contemporánea tienen que ver directamente con la filosofía sartriana, cuya actualidad, a pesar de la escasa presencia de Sartre en los anaqueles de las librerías, me resulta evidente, y me parece mucho mayor que la de algunos esotéricos que siguen consiguiendo un incomprensible aplauso.