

NICOLÁS TORRE GIMÉNEZ

LA LIBERTAD SARTREANA EN LA MIRADA DE LA GENERACIÓN DEL 25 EN ARGENTINA *

En las décadas del 40 y 50, dos sectores de la intelectualidad argentina leyeron las obras de Jean-Paul Sartre que empezaban a entrar al país y reaccionaron de distinto modo frente a las tesis del filósofo de la libertad. El investigador Alan Patricio Savignano, en un trabajo sobre la recepción de Sartre en la República Argentina,¹ distingue las lecturas de carácter más académico de “la generación existencialista del 25”, de la apropiación más militante del pensamiento sartreano por parte de “la nueva izquierda” agrupada en la revista *Contorno*. Mientras la primera dio cuenta de las obras más filosóficas y se posicionó críticamente frente a sus postulados, la segunda abordó sobre todo los escritos literarios y políticos, y asumió más o menos explícitamente su teoría de la literatura comprometida. En este ensayo, me propongo examinar las lecturas críticas de *El ser y la nada* (en adelante, también *EN*) por parte de tres autores de la llamada Generación del 25: Miguel Ángel Virasoro, Vicente Fatone y Carlos Astrada. Como afirma Marcelo Velarde Cañazares, refiriéndose a ellos, “...la ‘recepción’ del existencialismo, mediada por críticas a sus exponentes europeos (...), promovieron en ellos posiciones humanistas donde se exaltan la libertad y la liberación.”²

Me ocuparé principalmente de sus críticas al concepto sartreano de libertad y en menor medida de sus propios desarrollos filosóficos. Para un mayor conocimiento del pensamiento y la trayectoria intelectual de estos autores, remito al lector –además de a las propias obras de los autores argentinos– a la tesis doctoral de Velarde Cañazares, titulada *Alteridad y existencialismo en Argentina*, en la que se ocupa de todos ellos, y en especial de la filosofía de Miguel Ángel Virasoro; a su concepción de la libertad y la alteridad; al libro de Guillermo David *Carlos Astrada: la filosofía argentina*, para el caso de Astrada; y a la obra de Matilde Losada *La filosofía existencial en la Argentina. Sus introductores*, en la que se ocupa sucintamente del pensamiento de todos ellos, además de Carlos Alberto Erro y Homero Mario Guglielmini.

* El presente artículo está estrechamente ligado con otro del mismo autor que se publicó en el tercer número de esta revista, dedicado al concepto sartreano de libertad, y puede ser considerado un apéndice de aquél: “De la libertad a la liberación. Un recorrido por la obra de Jean-Paul Sartre”, pp. 72-94, disponible en <https://kalewche.com/cr3>. En el nuevo ensayo se abordan las lecturas de Miguel Ángel Virasoro, Vicente Fatone y Carlos Astrada del concepto de libertad en Sartre. El apartado dedicado a Astrada fue publicado de forma independiente dentro de la obra colectiva *La filosofía argentina de mediados del siglo XX. Figuras, temas y perspectivas*, compilada por Marisa Muñoz y Aldana Contardi (Bs. As., Prometeo, 2022).

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 cada caso, se consigna entre corchetes la paginación de la versión francesa o castellana consultada. “Gall” es la abreviatura de Gallimard.

¹ Alan Patricio Savignano, “La recepción del pensamiento de Jean-Paul Sartre en Argentina: la generación existencialista del 25 y la nueva izquierda de *Contorno*”, en *Ideas. Revista de filosofía moderna y contemporánea*, año II, n° 4, dic. 2016., Bs. As., pp. 34-61.

² Marcelo Velarde Cañazares, *Alteridad y existencialismo en la Argentina*, tesis doctoral inédita, Universidad Nacional de Lanús, 2011, p. 13.

Las críticas de Miguel Ángel Virasoro al concepto de libertad sartreana

El ser y la nada fue publicado en Francia en 1943. Cinco años después, Iberoamericana saca a la luz la primera traducción al español de la obra, realizada por Miguel Ángel Virasoro³. Un año antes, el autor argentino publicaba en la revista *Realidad* un artículo en el que ya dejaba entrever que el tratamiento que da Sartre al problema de la libertad le resultaba insatisfactorio. Allí podemos leer: “La libertad es la substancia ontológica de la que se realiza el ser del ser-para-sí y la conciencia es sólo una determinación o emanación posible de éste (...). El ser-en-sí del ser humano reside en que tiene su raíz última en la libertad, que es la raíz y fuente de toda existencia y toda esencia”⁴.

Y en el prólogo que dedica a su propia traducción del libro, señala: “Sartre se ha dejado cegar por oscuros prejuicios que le han impedido ver en la libertad el valor ético supremo y al mismo tiempo el valor existencial por excelencia”⁵.

Si comparamos las afirmaciones contenidas en estas dos citas con la reflexión desarrollada por Sartre en *EN* podemos percatarnos de la enorme distancia que media entre las concepciones de la libertad de uno y otro autor. Mientras que Sartre evita el concepto de substancia, especialmente en el caso del ser-para-sí o ser de la conciencia, al que denomina lo “absoluto no-substancial”⁶, vemos que, en cambio, Virasoro considera la libertad como la substancia fundante del para-sí. En Sartre, la precedencia de la existencia con respecto a la esencia es incompatible con el concepto de substancia. Otro tanto pasa con la distinción que hace el argentino entre para-sí y conciencia, siendo ésta última, para él, sólo una emanación o determinación posible de aquel, cuando, en el caso de Sartre, para-sí y conciencia son términos equivalentes. O, para ser más exacto, el para-sí, o libertad ontológica, no es otra cosa que el ser mismo de la conciencia. La conciencia, en *EN*, es puro acto o perpetua nihilización de lo en-sí, pero jamás *es* en la forma de en-sí, jamás es substancia. Su relación con lo en-sí es siempre negativa. Por ejemplo, el pasado del para-sí, al que denominamos su “residuo ontológico”, fruto de su estructura ek-stática o su temporalización originaria es, para la conciencia, en la forma de “no ser lo que se es”. Por eso también el concepto de en-sí resulta inconmensurable entre ambos autores: en el Virasoro que interpreta a Sartre, tiene reminiscencias más hegelianas que sartreanas. Sólo así se puede entender que la libertad sea entendida como el ser-en-sí del ser humano e incluso de todo ente,⁷ es decir, casi como una potencia que se actualizaría en su existencia concreta como para-sí. Virasoro hipostasia la libertad del existente humano en una especie de “libertad universal originaria” o “trascendencia abisal”, de la que *a posteriori* hace participar a los seres singulares, no sólo humanos, y no sólo animales, al parecer. Es así como “lo universal” se realizaría por intermedio de los individuos concretos que, en su libertad, encarnan aquella hipóstasis de fuertes reminiscencias hegelianas. La trascendencia sartreana es siempre trascendencia en la inmanencia finita, para usar la fórmula astradiana⁸, un más allá de la conciencia que ésta pone como objetivo hacia el cual proyectarse dentro del mundo real. En Virasoro, esta trascendencia “cenital o ideal”, como él la denomina, se complementa con la “trascendencia horizontal”, que conecta al ser humano con la sociedad, el mundo y la historia, y con una “trascendencia abisal”, que incluso el Sartre de *EN* no dudaría en tildar de idealista.⁹

³ “Astrada fue el primero en notar, no sin sobresalto, que cediendo a una suerte de intempestivo prurito moralista Virasoro había eliminado de su traducción las partes ‘indecorosas’, de notoria ampulosidad sexual, que campean en el texto. Lo cual, al margen de lo anecdótico, permite constatar la pudibundez que aquejaba al medio, y a la vez, por contraste, medir la irreverencia que significaban las alusiones y metáforas sexuadas, más o menos deliberadas, con que Sartre [en el original se lee ‘Astrada’, seguramente a causa de un lapsus] orlaba su estilo”. Guillermo David, *Carlos Astrada. La filosofía argentina*, Bs. As., El Cielo por Asalto, 2004, p. 219, nota al pie.

⁴ Miguel Ángel Virasoro, “La filosofía de J.-P. Sartre”, en *Realidad*, año I, mayo-junio 1947, vol. 1, p. 381.

⁵ M. A. Virasoro, en Sartre, *El ser y la nada*, Bs. As., Ibero-Americana, 1948, p. XVII.

⁶ Gall 23, Losada 25.

⁷ Velarde, *op. cit.*, p. 137.

⁸ Carlos Astrada, *La revolución existencialista. Hacia un humanismo de la libertad*, La Plata, Nuevo Destino, 1952. p. 117.

⁹ Véase Matilde Isabel García Losada, *La filosofía existencial en la Argentina. Sus introductores*. Bs. As., Plus Ultra, 1999, pp. 50-57.

Con respecto a la segunda cita, resulta por lo menos llamativo ese ataque gratuito, esa denuncia de supuestos “oscuros prejuicios” que nublarían el entendimiento sartreano para impedirle arribar a las mismas conclusiones que Virasoro. Pero más allá del tono, la crítica de Virasoro es consecuencia de un uso diferente del concepto de libertad. Sartre no podría haber definido la libertad como un valor, sin caer, por lo menos, en la ambigüedad en el uso del término dentro de una misma obra. La libertad, según *EN*, no es un valor, sino la fuente de todos los valores¹⁰, el destino humano por excelencia: la trascendencia misma del para-sí. El valor, en cambio, es entendido como aquello hacia lo cual el para-sí trasciende su ser como su posibilidad propia, el sentido de su misma trascendencia. La libertad sartreana no es otra cosa que la textura misma del ser del para-sí y, como tal, se trata de una libertad ontológica, es decir, que pertenece al orden del ser. Los valores, si bien son fundados en aquella estructura ontológica del ser humano, pertenecen al orden del hacer, de la praxis. Sin embargo, hay que reconocer que, en la obra posterior de Jean-Paul Sartre, sí sería posible considerar a lo que denominé la libertad empírica como un valor, o, como el fin supremo que da origen a todo valor. El ensayo de Simone de Beauvoir titulado *Para una moral de la ambigüedad* desarrolla esta idea: “la libertad humana es el fin último, único, al cual debe el hombre destinarse”¹¹; “el fin supremo al que el hombre debe tender es su libertad, la única capaz de fundar el valor de todo fin”¹². El proyecto de liberación, tal como es abordado en los textos más políticos o político-filosóficos, permite pensar a la libertad empírica como un valor a realizar por medio de la *praxis* política. Inclusive, en una entrevista de 1972, Sartre llega a decir: “Detrás del socialismo hay quizás un valor todavía más importante, que es justamente la libertad”¹³.

En el artículo de 1950 “La idea del hombre en el Congreso de Filosofía de Lima”¹⁴ aparece una crítica más profunda del concepto de libertad sartreano y se desarrolla de manera más amplia una concepción propia de libertad como “substancia del hombre” (pp. 86, 95, 97-98). Allí, Virasoro habla de “el sentido negativo y pesimista de la libertad sartreana” (p. 94), ligándolo al concepto de culpa kierkegaardiano. Sin lugar a dudas, la libertad de *El ser y la nada* posee un carácter negativo en cuanto permanente nihilización de lo en-sí, pero en ningún caso debe entenderse el término en sentido moral y mucho menos religioso. La libertad en Sartre no tiene absolutamente ninguna relación con la culpa cristiana propia del pensamiento de Kierkegaard. Si bien la angustia y la responsabilidad están íntimamente ligadas a la libertad sartreana, ello es consecuencia de la absoluta imposibilidad de fundamentar o buscar una determinación de las acciones humanas fuera de la misma libertad. Tampoco me parece justificado hablar de un carácter intrínsecamente pesimista del existencialismo sartreano, acusación por cierto bastante recurrente e infundada. Si bien es posible reconocer en él, al igual que en el pensamiento de Camus, el absurdo o –mejor todavía– la ambigüedad¹⁵ como característica propia de la existencia humana, no creo legítimo asimilarlo a un pesimismo ético. Que no sea posible hablar de un sentido dado de la existencia humana, ni de una teleología implícita en su desarrollo histórico, no significa más que el sentido es y debe ser un constructo humano y que es establecido en cada caso por cada hombre y mujer concretos en su existencia por medio de su propia libertad, en estrecha relación con su contexto social y una cultura dada. Contra esa mala lectura tan común –y tan propia de los deístas y de todos aquellos que postulan un sentido cósmico independiente del mundo humano– que confunde existencialismo con pesimismo o nihilismo, Simone de Beauvoir escribe: “El nihilista tiene razón

¹⁰ Simone de Beauvoir, *Pour une morale de l'ambiguïté*, París, Gallimard, 1947, p. 34. Ed. castellana: *Para una moral de la ambigüedad*, Bs. As., La Pléyade, 1972, p. 27.

¹¹ *Ibid.*, p. 70. Español: p. 53

¹² *Ibid.*, p. 158. Español: p. 119.

¹³ Philippe Gavi, Jean-Paul Sartre y Pierre Victor, *On a raison de se révolter*, París, Gallimard, 1974, p. 252.

¹⁴ Virasoro, “La idea del hombre en el Congreso de Filosofía de Lima”, en *Cuadernos de Filosofía*, fasc. VI, año III-IV-V, nov. 1950, feb.-nov. 1951 y feb. 1952, n° 7-8-9, pp. 84-103.

¹⁵ “Es necesario no confundir la noción de ambigüedad con la de absurdo. Declarar absurda a la existencia es negar que pueda dársele un sentido. Decir que es ambigua es plantear que su sentido no está nunca determinado, que debe ser conquistado sin cesar”. De Beauvoir, *op. cit.*, p. 180. Español: p. 136.

al pensar que el mundo no *posee* ninguna justificación y que él mismo no es nada; pero olvida que a él le corresponde justificar el mundo y hacerse existir en forma valiosa”¹⁶.

Virasoro también considera que la libertad sartreana no es otra cosa que la “autonomía de elección” (p. 98), un mero querer sin ningún poder efectivo, y por lo tanto vacío y puramente psicológico. Si bien es cierto que la libertad de *EN* puede pensarse como una simple forma sin contenido empírico, ello se debe al carácter ontológico de la investigación llevada a cabo en esta obra. La libertad aparece aquí simplemente como el ser mismo de la conciencia, como su estructura ontológica, condición de posibilidad de la libertad empírica o efectiva, como hemos intentado demostrar en otro lugar. La libertad ontológica puede considerarse como un momento analítico de la totalidad constituida por la libertad concreta del existente humano que actúa en situación, es decir, que actúa libremente pero en un contexto social de determinaciones parciales que lo condicionan. La libertad como totalidad merece un tratamiento sintético y dialéctico, que puede rastrearse en obras posteriores de Sartre, como intentamos demostrar en “De la libertad a la liberación. Un recorrido por la obra de Jean-Paul Sartre” (*Corsario Rojo*, nro. 3). Pero hay que reconocer que algunos pasajes de *EN*, sobre todo desligados de los desarrollos ulteriores, habilitan la crítica que lleva a cabo Virasoro.

Velarde Cañazares sostiene que la libertad es para Virasoro “el alfa y omega de todo lo existente” y, la metafísica misma es, para el autor, “un saber comprometido con la afirmación y la realización de la libertad” (p. 87). Virasoro considera a la libertad como una substancia única, dinámica y autocreadora, de la que parecen “participar” los seres humanos, aunque no sólo ellos. “El hombre” aparece como “una de las diferentes formas posibles que en su realizarse toma la libertad” (p. 95). Por ello hemos afirmado que el santafecino hipostasía la libertad y que la considera como una substancia independiente del existente humano, a la manera del espíritu hegeliano.¹⁷ Incluso, como reconoce Velarde Cañazares, en algunas obras parece esbozar una concepción deísta de la libertad, identificándola con un ser supremo en cuanto libertad absoluta (pp. 131 y 146), aunque en otras obras posteriores, en las que ya no hay lugar para un dios, es la libertad humana la que ocupa el lugar de «lo divino» (p. 196). De cualquier manera, la libertad, como la entiende Virasoro, no es sólo el ser del existente humano, sino de todo lo existente (p. 145). Pero también aparece una dualidad en su descripción que, en cierta medida, lo acerca a la ambigüedad entre libertad *qua* forma y libertad efectiva que podemos encontrar en la trayectoria sartreana. Virasoro entiende a la libertad como “un sistema organizado de posibilidades o potencialidades que abren o cierran, amplifican o comprimen, agilizan o retardan el expandirse de esa fuerza interior que constituye su ser y que encuentra precisamente en esta organización de posibilidades la condición *sine qua non* de su realización” (p. 97).

La dualidad podemos señalarla en la distinción de la libertad como “sistema organizado” y como “fuerza interior”, que no dista mucho de la diferencia que he propuesto entre libertad concreta y libertad ontológica. En el concepto de “fuerza” está contenida la idea de poder, ya que, articulando el pensamiento de Nietzsche y de Hegel, Virasoro concibe a la libertad misma como “voluntad de poderío porque el poder es la esencia de la libertad, lo que transforma la libertad puramente potencial y vacía en libertad efectiva y actual” (p. 88). Si bien Virasoro, al igual que Sartre, parece concebir una distinción entre forma ontológica (“fuerza interior”) y realización concreta de la libertad (“sistema organizado...”), según el argentino, la libertad sartreana sería un mero querer vacío, mientras que su propio concepto de libertad conjugaría querer y poder (p. 98). ¿Pero es realmente la libertad ontológica sartreana una mera voluntad carente de todo poder de realización? Sostengo, más bien, que sucede todo lo contrario. La conciencia es nihilización de lo en-sí y, en cuanto tal, es siempre en acto. Por lo tanto, se trata de una actividad, o de un poder efectivo de negación. Por el contrario, para el

¹⁶ *Ibid.*, p. 81. Español: p. 61.

¹⁷ “Virasoro desarrolla una filosofía de tenor hegeliano donde el espíritu universal, cuya esencia consistiría en crear y crearse expresivamente, se realiza, sin embargo, no sólo en la historia sino a través de la pluralidad de culturas y al unísono con el yo”. Velarde, *op. cit.*, p. 46.

santafesino, como escribe Velarde Cañazares, “puesto que en la existencia la libertad no está realizada sino realizándose, su esencia no es propiamente el acto sino la potencia” (p. 122). En Virasoro, esa libertad como “fuerza una y primordial que se desenvuelve en el mundo” (p. 99) es autorrealizadora y se objetiva en formas inconscientes y conscientes (p. 99). En Sartre, en cambio, la libertad es el ser de la conciencia y no existe fuera del existente humano.

Hacia el final del texto, podemos leer lo siguiente: “Según Emilio Estiú toda existencia humana se encuentra siempre dentro de una situación. El hombre es posibilidad o libertad que en su realizarse se encuentra constreñido por esta situación que condiciona y determina a su ser propio. Por eso necesita trascenderla para llegar a ser su verdadero ser. Esto quiere decir que debemos convertir nuestra libertad en liberación” (p. 100)

Resulta curioso encontrar atribuido a otro autor un pensamiento que parece ser una exégesis *avant la lettre* del desarrollo sartreano desde *El ser y la nada* hasta sus textos de madurez, o por lo menos hasta *Materialismo y revolución* de 1946. Si hacemos omisión del final de la penúltima oración, es decir, de ese “llegar a ser su verdadero ser” de reminiscencias teleológicas, la cita podría ser una exposición del existencialismo sartreano de su primera gran obra filosófica matizado con las tesis de sus textos posteriores, en los que se ocupa principalmente de la liberación del ser humano de toda forma de alienación, y de su libertad efectiva o empírica. Virasoro hace una defensa de la libertad puesta al servicio de la liberación por medio de la acción, aunque entendida como un ideal inalcanzable (p. 101). Sartre, en cambio, sí parece creer posible la superación de formas concretas de alienación, principalmente las relacionadas con la explotación del hombre por el hombre dentro del capitalismo, a condición de revolucionar el sistema económico vigente. En *Materialismo y revolución*, por ejemplo, concibe al socialismo como “el medio que permitirá realizar el reinado de la libertad”¹⁸

Como podemos ver, hay puntos en común y desacuerdos en los conceptos de libertad sartreano y virasoriano. Para ambos, la libertad es el ser mismo del existente humano (aunque no de manera exclusiva en el caso del santafesino); también comparten la idea de una estrecha vinculación entre los conceptos de libertad y liberación, siendo la liberación el medio de realización de los hombres y las mujeres en la historia y la actualización de su libertad originaria. Virasoro llamaba a su síntesis entre el pensamiento de Hegel y Heidegger “existencialismo dialéctico” (p. 87); Sartre también intentará llevar a cabo, principalmente en la *Crítica de la razón dialéctica* (en adelante, *CRD*), una síntesis entre pensamiento dialéctico (Marx y Hegel) y existencialismo (su propia filosofía, construida en diálogo con la obra principal de Heidegger). Para Virasoro, la libertad es la substancia (o impulso) universal que se realiza de manera consciente en el ser humano y que precisa de la liberación como medio de su concreción más perfecta. Para Sartre, es tanto el ser de la conciencia (libertad ontológica) como el estado de realización suprema del existente humano en la historia (libertad efectiva o empírica), por medio de la liberación de toda forma de alienación, como praxis política colectiva.

Las críticas de Vicente Fatone al concepto de libertad sartreana

Según García Losada, son dos los principales temas de interés de Vicente Fatone: el hombre y la divinidad, y ambos se encuentran permanentemente coimplicados¹⁹. La concepción antropológica fatoneana, siguiendo a la misma autora, comprende al hombre como un existente no substancial que construye su propio ser, en consonancia con la postura existencialista. Pero, a diferencia de Heidegger y Sartre, el hombre no es para Fatone solamente un “ser-con-otros” (*Mitsein*) sino específicamente un “ser-consigo”, consagrado a la introspección y la búsqueda de la divinidad o –como él mismo lo denomina– “el Ser”. Hay que aclarar que,

¹⁸ Sartre, *Materialismo y revolución*, Bs. As., Deucalión, 1954, p. 86.

¹⁹ García Losada, *op. cit.*, p. 113.

en Fatone, el acercamiento al existencialismo se conjuga con un profundo interés por el pensamiento oriental. Para el autor argentino, “el hombre es libertad, potencia creadora. La libertad es raíz última de la existencia humana”²⁰

En 1948, Vicente Fatone publica *El existencialismo y la libertad creadora: una crítica al existencialismo de Jean-Paul Sartre*. Allí demuestra un gran conocimiento de la obra sartreana publicada hasta ese momento, tanto filosófica como literaria, y expone las líneas principales del pensamiento del existencialista francés. Nos referiremos específicamente a los aspectos relacionados con el concepto de libertad. Al inicio del libro, resume el pensamiento sartreano a la tensión entre dos elementos: “Miseria y libertad creadora. Esa es la paradoja de Sartre”²¹. El primero de ellos habría sido el tema principal de su obra literaria; el segundo, de sus textos filosóficos. Y se pregunta: “¿Cómo pudo Sartre ser tenido por profeta?; ¿cómo ha de buscarse la salvación del hombre en esta doctrina de la libertad creadora, pero creadora de miserias?”. Porque “Ése –y no otro– es el problema del existencialismo de Sartre”²².

Hasta ahora no hemos querido detenernos en las alusiones a la noción de libertad en las novelas, cuentos y obras de teatro de Sartre –que, por cierto, son numerosísimas– para no extender demasiado este trabajo. Pero citaremos aquí la apreciación general de Michel Contat al respecto, que, creemos, dan en la clave del lugar que ocupa la libertad en las obras de ficción:

Si la libertad, como noción filosófica, como experiencia vivida, como principio motor de la escritura, es el núcleo de la obra entera, hay que considerar que la novela ocupa en ella un lugar central, un rol fundador. Las novelas y las *nouvelles* [*les romans et les nouvelles*] de Sartre son, en efecto, ejercicios de la libertad: textos en los que la libertad «hace el ensayo» [*s’essaie*], en el sentido en el que Montaigne ensayaba él mismo [*s’est essayé lui-même*] en su libro, es decir, se ponía a prueba.

(...) La libertad, en las ficciones narrativas de Sartre (...), no se alcanza jamás, ella es el camino mismo, su propia empresa. (...) La narración novelesca no ilustra *a posteriori* la concepción filosófica, sino que la descubre y [nos] hace sentirla y compartirla concretamente, al inscribirla en las dimensiones del tiempo y del espacio en que la libertad es vivida y que la sitúan.²³

Las ficciones sartreanas, en definitiva, muestran cómo la libertad busca abrirse paso en el mundo de las cosas y los existentes humanos, y cómo a cada momento puede perderse en las distintas formas de la “mala fe”, en el individualismo, la libertad que rehúsa comprometerse, las ilusiones y los falsos absolutos (*Los caminos de la libertad*, *La Náusea*), el nihilismo provocado por la conciencia de nuestra condición finita y el absurdo de la existencia (*El muro*), el desprecio de los otros y el refugio en la tradición y los valores aristocráticos (*Infancia de un jefe*), o en la irracionalidad (*La habitación*), la fama, el odio y la destrucción (*Eróstrato*), la pasividad y la inercia (*Intimidad*), etc. Todas esas formas de la “mala fe” que basculan entre la mera libertad formal y la facticidad inerte sin encontrar el equilibrio que exige la ambigüedad propia de la condición humana de ser al mismo tiempo trascendencia y cosa entre las cosas, es lo que Fatone denomina las “miserias” humanas. En las ficciones, Jean-Paul Sartre pone la libertad en situación y «ensaya» sus distintas formas de perderse, de caer en la inautenticidad, para usar el término heideggeriano. Las obras literarias sartreanas ilustran cómo la libertad está siempre comprometida en un proyecto y siempre en peligro de perderse a sí misma. Por lo tanto, el trabajo de salvación, de recuperación desde la “mala fe” –o la “miseria”, como la denomina Fatone– es una tarea infinita, que corresponde al carácter negativo y práctico del para-sí.

²⁰ *Ibid.*, p. 116.

²¹ Vicente Fatone, *El existencialismo y la libertad creadora. Una crítica al existencialismo de Jean-Paul Sartre*, Bs. As., Argos, 1948, p. 17.

²² *Ibid.*, p. 18.

²³ Michel Contat, “Préface”, en J.-P. Sartre, *Oeuvres romanesques*, Tours, Gallimard, 1982, pp. XI-XII.

En *El existencialismo y la libertad creadora*, Fatone explica con gran pericia la interrelación entre los conceptos de libertad y situación, la dialéctica que Sartre establece entre ambos elementos, según la cual el uno no existe sin el otro:

No hay, podemos concluir, una situación en la cual va, después, a ejercerse mi elección, que es mi libertad; así como no hay una libertad que venga desde fuera a ejercerse en una situación. Situación y libertad no son entidades, seres en sí. La libertad es ejercicio, y eso supone la situación en que se ejerce; pero la situación es elección, y eso supone la libertad que la elige. (...) La realidad humana hace que haya un mundo, como la libertad hace que haya una situación: si la realidad humana no se presenta a las cosas, si no elige, ni hay mundo ni hay situaciones.²⁴

También aclara la relación de la libertad sartreana con la facticidad y la responsabilidad.²⁵ Fatone menciona otro tema que no hemos abordado hasta aquí más que de una manera tangencial, y es la relación de la libertad sartreana con los conceptos de voluntad y libre albedrío. El argentino afirma que, en Sartre, “No hay, pues, determinismo; y tampoco hay libre arbitrio en cuanto éste exige una actividad psíquica privilegiada, la voluntad, que se colocaría ante motivos y móviles ya existentes”²⁶.

Creemos que la apreciación de Fatone es totalmente acertada. Es fácil confundir la postura sartreana con una teoría ingenua del libre arbitrio y una afirmación de alguna forma de mero voluntarismo. Pero Sartre pretende alejarse de esta teoría que se presenta como la opuesta al determinismo, aunque igualmente unilateral. Así como éste último niega la espontaneidad del para-sí y reduce las decisiones humanas al efecto de la causalidad material o de otro tipo, la teoría del libre albedrío cae, según Sartre, en el error opuesto: negar la gravitación de la facticidad en la libertad. Ambas afirmaciones antinómicas ignoran la siguiente verdad: que no hay libertad sino en medio y a través de la facticidad (por medio de su negación), y que la facticidad no es tal cosa sino en razón de la trascendencia del para-sí.²⁷ Lo mismo sucede con el voluntarismo que supone una “voluntad-cosa” en disputa permanente con “pasiones-substancias”. Sartre rechaza de plano este “maniqueísmo psicológico” y, contra él, afirma: “no basta querer: hay que querer querer”²⁸. La mera voluntad debe fundarse en una libertad originaria.

Un concepto interesante en el libro de Fatone dedicado a la exposición del pensamiento sartreano es el de “juego existencial”²⁹, que ya había utilizado Astrada en 1933. El concepto de juego, aparentemente, lo deriva Fatone del francés *jouer*, que es «jugar», pero también «actuar», «interpretar», «representar». Sartre utiliza el concepto en *EN* y en otros textos, en el sentido coloquial de «interpretar» un papel. La famosa descripción del mozo de café contenida en aquella obra, uno de sus más bellos pasajes, lo presenta como «interpretando» un papel³⁰ que jamás puede ser a la manera del en-sí, sino como no siendo el mozo que es, y siendo el mozo que no es, como explicamos más arriba. Es por eso que siempre estamos representando un papel, actuando, jugando o colocándonos máscaras que nos definen pero que a la vez no nos delimitan. El concepto mismo de existencia humana supone para Sartre la nada que horada el seno mismo del ser que somos. Por eso Fatone escribe: “Los términos de la alternativa se nos identifican, ahora: ¿o la nada o la existencia? No. El juego. Supresión de toda alternativa porque, aunque Sartre no lo advierta, ese juego funde los dos términos: es la nada que existencializa y al mismo tiempo la existencia que anonada.”³¹

²⁴ *Ibid.*, p. 73.

²⁵ *Ibid.*, p. 74.

²⁶ *Ibid.*, p. 78.

²⁷ Gall, p. 547. Losada, p. 666. *EN*, dig 302.

²⁸ Gall, p. 499. Losada, p. 606.

²⁹ Fatone, *op. cit.*, p. 82.

³⁰ Gall, p. 95. Losada, p. 110, dig 50.

³¹ Fatone, *op. cit.*, p. 87.

Pero claro que Sartre lo advierte, no a otra cosa se refiere la descripción del mozo y el título mismo de la obra: *El ser y la nada*. Pero la alternativa, o mejor dicho, la ambigüedad de la existencia humana podría resumirse mejor por medio de la pregunta *¿o la nada o el ser?* Y la respuesta no sería otra que la plantea Fatone: el juego existencial, es decir, la perpetua nihilización de lo en-sí y el anquilosamiento de la trascendencia, como dos caras de una misma moneda.

Hacia el final de esta obra, Fatone asevera que la afirmación de la precedencia de la existencia con respecto a la esencia es una fórmula que carece de sentido. La justificación que da para ello es que “la existencia no puede preceder ni no preceder a la esencia, por la misma razón: porque la existencia no se da *en* un momento del tiempo”³². Es cierto que en Sartre, la existencia no se da en el tiempo, sino que es la existencia la que se temporaliza, proyecta un futuro y «emana» un pasado. Pero lo que Fatone parece no haber comprendido es que la precedencia es lógica u ontológica en primer lugar y no meramente cronológica. Y sólo por ello, se desenvuelve *a posteriori* en el tiempo por la misma temporalización operada por el para-sí en su existencia misma. Sin embargo, cinco años después de haber publicado estas palabras, Fatone mismo parece refutarse en el libro *Introducción al existencialismo*, de 1953, en donde podemos leer: “...para muchos existencialistas, aunque no para todos, hay una prioridad de la existencia sobre la esencia en el orden del ser: la existencia misma es anterior a la esencia”³³

En este último texto, expone las principales ideas del pensamiento existencialista en general –Sartre incluido– en 14 afirmaciones o tesis, que luego son desarrolladas brevemente. El libro, en el que apenas nos detendremos porque no aporta demasiado al tema que estamos tratando, se cierra con algunas críticas e ideas propias. Allí afirma que en el existencialismo (sin mencionar todavía a Sartre) “la existencia se funda en la libertad y es, por ello, un continuo proceso de liberación, un continuo ejercicio de sí misma”³⁴. Vemos, entonces, que también encontramos en Fatone la idea de la libertad como motor de la liberación. Es fundamento (libertad ontológica), pero en forma de “ejercicio”³⁵, esto es, acto, praxis que se desenvuelve como “proceso de liberación” (libertad efectivizándose). En cuanto a las críticas al existencialismo, sólo mencionaremos un par de ellas. En primer lugar, que Fatone se pregunta con razón por el estatus ontológico del animal no humano dentro del existencialismo. Citamos *in extenso*:

Sólo el hombre existe; sólo el hombre es libre; sólo el hombre elige; sólo el hombre es un ser deficiente, incumplido, imperfecto. Ésta es la concepción general de los existencialistas. Pero cabe preguntarse: ¿es o no deficiente el animal? Si lo es, cabe también preguntar a los existencialistas: ¿el animal es libre, o no lo es?; ¿elige o no elige? Ningún existencialista sostendrá que el animal tiene la acabada perfección de la piedra, de las «cosas». Y si no es un ser cumplido, el animal se halla en situación semejante a la del hombre, y no en situación semejante a la de la piedra. Si se sostiene que el animal es deficiente, pero que, a pesar de ello, ni es libre, ni se elige, ni se construye a sí mismo, ni se proyecta, ni se temporaliza, etcétera, hay que reconocer que en él se da una forma especial de deficiencia, de la que la filosofía no puede prescindir. Resuelto el problema de «la piedra», resuelto el problema del hombre, en tanto no se resuelva el problema de ese ser deficiente y sin embargo no libre que es el animal, cualquier filosofía será «deficiente». Y su deficiencia se extenderá al mismo análisis que haga del hombre: porque hay una relación del hombre con los animales –y con las plantas– que no es la relación con Dios, ni la relación con «la piedra», ni la relación con los otros hombres. El hombre es también «con» esos seres incumplidos, pero misteriosamente sin libertad, y está abierto a ellos en una relación que no es ni la relación con la piedra –simple instrumento de nuestras acciones–, ni la relación con los otros hombres –testigos, jueces, colaboradores y cómplices–, ni la relación con Dios –el «otro» que no es uno de nosotros–. El animal se

³² *Ibid.*, pp. 173-174.

³³ Fatone, *Introducción al existencialismo*, Bs. As., Columba, 1957, p. 15 (el énfasis es nuestro).

³⁴ *Ibid.*, p. 23.

³⁵ *Ibid.*, p. 25.

convierte así, inesperadamente, en el más misterioso de los seres: el misterio de una deficiencia que no es la del hombre; el misterio de una ausencia de libertad que no es la ausencia de libertad de la piedra; el misterio del ser que es un cuerpo y, como tal, punto de vista sobre el mundo, y, sin embargo, no es hombre.

(...) También el animal es ser «con» otros; también el animal dialoga, aunque su diálogo cobre formas todo lo inferiores que se quiera: al animal no le está vedada la forma de diálogo que es el amor, aun cuando también de ese amor se sostenga que es apenas una indecisa vislumbre de la comunicación espiritual que sólo en el hombre –¡en algunos hombres!– se realiza.³⁶

En lo esencial, coincidimos con el planteo de Fatone. Por ser el existente humano el centro de interés de todo existencialismo, es que Fatone lo acusa de “antropologismo”. Es cierto que en Sartre, quizás por comodidad u olvido, hay un hiato ontológico entre la piedra, paradigma predilecto de lo en-sí, y el existente humano, cuya conciencia es ser-para-sí. Sólo hay una ocasión –recordemos– en el que explícitamente afirma “hay hombres, animales y cosas”³⁷, aunque no dice más al respecto. En lo que no coincidimos con Fatone es en lo que sigue: el argentino entiende que lo que diferencia a los humanos de los animales no es su capacidad de comunicarse con otros, sino su diálogo consigo mismo. Es por ello –y esta es la segunda crítica al existencialismo que queríamos mencionar– que para Fatone el hombre no es de manera exclusiva el ser «con otros», sino «consigo» que presupone la coexistencia y el diálogo con el otro.³⁸ Esta pretendida inexactitud del existencialismo la atribuye Fatone a cierta tendencia del pensamiento occidental a perder “el sentido de la continuidad de lo real” y a “abrir abismos”³⁹. Si bien quizás esté en lo cierto al atribuir exclusivamente al existente humano la capacidad de introspección y de diálogo consigo, creemos que lo que motiva a Fatone a pensar al hombre como ser-consigo es cierta propensión mistificadora y teologizante de su pensamiento, que lo lleva a intentar fundar una situación de comunicación privilegiada individuo-divinidad, e incluso de acceso a la divinidad por parte del primero. El peligro de caer en posturas individualistas y solipsistas a partir de semejante concepción antropológica está a la vista, a pesar de que él mismo postule la precedencia ontológica del ser-con-otros con respecto al ser-consigo.

La existencia humana y sus filósofos surge de un curso dictado por Fatone en 1949 en el Colegio Libre de Estudios Superiores. Como el autor explica, el libro fue redactado a partir de las notas preparadas para las clases y apuntes de los alumnos. Allí hay un capítulo dedicado a la libertad sartreana, titulado “El negativismo creador”. En él hace referencia al artículo “La libertad cartesiana”, publicado en *Situaciones I*. Fatone rescata de Sartre su concepción antropológica, principalmente la negatividad propia de la conciencia, el concepto de “libertad creadora” y de “revolución perpetua”. También la trascendencia del para-sí aparece mencionada en el texto: “Siempre otra cosa, siempre más allá del muro de los hechos, de las leyes, de las ideologías, de la Clase, del Estado, de la Historia, de lo eterno, del pasado, de lo petrificado en su ser, del en sí”⁴⁰.

Efectivamente, la trascendencia del para-sí lo conduce más allá de sí y más allá de la facticidad y la contingencia histórica. Cabe aclarar que se trata de un «más allá» pero siempre a *través de*, como quedará manifiesto en obras posteriores a *EN*, algo que intentamos demostrar en nuestro primer ensayo para *Corsario Rojo*⁴¹. Trascendencia y facticidad son, para Sartre, como las dos caras de una misma moneda. El olvido de la primera conduce al materialismo metafísico; el de la segunda, al idealismo. Incluso en la teoría y la *praxis* revolucionaria, el existente humano se proyecta más allá de su pertenencia a una clase social, pero siempre a

³⁶ *Ibid.*, pp. 55-57

³⁷ “Los comunistas y la paz”, en J.-P. Sartre, *Situaciones VI. Problemas del marxismo I*, Bs. As., Losada, 1966, p. 131.

³⁸ Fatone, *op. cit.*, p. 57.

³⁹ *Ibid.*, p. 58.

⁴⁰ V. Fatone, *La existencia humana y sus filósofos*, Bs. As., Raigal, 1953, p. 156.

⁴¹ Nicolás Torre Giménez, “De la libertad a la liberación. Un recorrido por la obra de Jean-Paul Sartre”, en *Corsario Rojo*, nro. 3, otoño austral 2023, monográfico sobre Sartre, sección Bitácora de Derrotas, pp. 72-94, disponible en <https://kalewche.com/cr3>.

través de ella, superando en la idea la división clasista de la sociedad y esbozando una superación efectiva de la misma. Pero no hay, por parte del revolucionario, *creatio ex nihilo* de la idea de revolución, sino que a partir de una situación de explotación –propia o ajena–, esa misma condición se establece como el motivo *para* una conciencia que intenciona idealmente una sociedad sin clases y el proyecto de su realización concreta.

Fatone afirma: “Tres son en Sartre las regiones del ser: el ser *en sí*, el ser *para sí*, el ser *para otro*”⁴².

En realidad, en *EN*, Sartre no menciona tres regiones ontológicas, sino tan sólo dos, aunque en una ocasión distingue dos reales, la del ser-en-sí y la del para-sí, de una ideal, la que correspondería al ser del concepto metafísico de Dios o “causa de sí”⁴³. Sin embargo, es cierto que toda la tercera parte de su ensayo de ontología fenomenológica está dedicada al para-otro. Sartre no lo denomina «región ontológica», sino que lo describe como una de las “dimensiones de nihilización”⁴⁴, “proceso de nihilización”⁴⁵, “una caída (...) hacia la objetividad, (...) [una caída que es] alienación”⁴⁶, “estructura de mi ser” y aclara que no se trata de una “estructura ontológica del para-sí”⁴⁷, sino independiente de aquella. Finalmente, también lo llama “el tercer *ék-stasis* del para-sí”⁴⁸.

El ser-para-otro no es, entonces, una nueva región ontológica junto al en-sí y al para-sí, sino una estructura ontológica del existente humano como totalidad –totalidad destotalizada, vale aclarar–. Mi ser-para-otro resulta de la existencia del otro como conciencia (para-sí) que, por su misma estructura intencional, no puede más que objetivarme como trascendencia-trascendida o trascendencia-objeto. Yo, un para-sí, soy consciente de ser objeto para la conciencia del otro. Y, en la medida en que soy consciente de ello, incorporo mi ser-para-otro como estructura ontológica propia, me hago cargo de lo que soy para “la mirada del otro” (cfr. *Huis clos*). Y como lo soy allá fuera (ek), como objeto para el otro, Sartre lo denomina *ék-stasis del para-sí*.

Un aspecto llamativo del texto de Fatone analizado, es la transformación del concepto sartreano de “responsabilidad” en el de “culpabilidad”⁴⁹. Cuando Sartre dice que somos responsables de nosotros mismos, como de nuestra situación, es porque considera que somos siempre libres de aceptar lo dado o de intentar cambiarlo. En tal sentido, no hay excusas válidas. Pero nada más alejado del pensamiento sartreano que el concepto de culpa o culpabilidad, de fuertes reminiscencias cristianas, y más ligado a un pesimismo antropológico que al existencialismo ateo. Si desde el existencialismo podemos afirmar, por ejemplo, que somos responsables frente al surgimiento del nazismo, la explotación, la pobreza, las diversas formas de la violencia y la discriminación, etc., eso no quiere decir que seamos «culpables» de la existencia de dichos fenómenos, sino que depende de nosotros –a decir verdad, de todos y todas– que sigan existiendo o no.

Es interesante la concepción fatoniana del amor y su relación con la libertad, que se diferencia del análisis contenido en *EN*, donde aquél aparece como una empresa imposible, y que puede parecer insatisfactorio. El amor, para Fatone, en cambio, es “una pasión generosa (...), fundamento de todas las pasiones (...), que me

⁴² *Ibid.*, p. 156.

⁴³ “Para la ontología, las únicas regiones de ser que pueden elucidarse son la del en-sí, la del para-sí y la región ideal de la *causa de sí*”. Gall, p. 689. Losada, p. 838.

⁴⁴ “Veremos más tarde que la reflexión, la trascendencia y el ser en-el-mundo, el ser-para-otro, representan diversas dimensiones de la nihilización, o, si se prefiere, diversas relaciones originarias del ser consigo mismo. Así, la nada introduce la cuasi-multiplicidad en el seno del ser”. *EN*, Gall., p. 176. Losada, p. 205, dig 95.

⁴⁵ “...el tercer proceso de nihilización, es el para-otro”. Gall., p. 201. Losada, p. 235.

⁴⁶ *EN*, Gall, p. 321. Losada, p. 383, dig 174.

⁴⁷ Gall., p. 329. Losada, p. 392.

⁴⁸ Los primeros son mi trascendencia (mi “arrancamiento” de lo que soy y mi proyección como ser futuro) y el *ék-stasis* reflexivo (“arrancamiento a ese arrancamiento”). Gall, p. 345. Losada, p. 413.

⁴⁹ “Responsable en el sentido de *culpable*, como libertad creadora en ejercicio de sí misma. Soy culpable de toda esa historia, así como soy culpable de mi pasado” (p. 159).

descubre la libertad ajena descubriéndome la mía (...), la única libertad creadora de libertad”⁵⁰. La idea de amor-pasión es problemática y no es compatible con el énfasis en la libertad puesto por el existencialismo, ya que aquella supone el padecimiento y la pasividad⁵¹. El concepto de pasión sería propio de la «mala fe», puesto que introduce una cierta inercia y determinismo psicológico en la conciencia, incompatible con la espontaneidad del para-sí sartreano. Por eso no es extraño que el amor-pasión se presente como justificativo para la violencia hacia el objeto de ese «amor» y la alienación de la libertad del ser «amado». Pues, como escribe Simone de Beauvoir, “el apasionado no los reconoce [a los hombres] como libertades: no dudará en tratarlos como cosas”⁵². Pero más allá de esta aclaración, es fructífera la concepción del amor como develador de dos libertades que podemos leer en Fatone, como encuentro de dos libertades en tanto libertades, y recuerda algunos desarrollos de Simone de Beauvoir, en los cuales el amor supone el libre reconocimiento de la libertad del otro, como por ejemplo: “amar al otro auténticamente es amarlo en su alteridad y en esa libertad por la cual se escapa. El amor es entonces renuncia a toda posesión”⁵³. O, como escribe en *El segundo sexo*:

El amor auténtico debería fundarse en el reconocimiento recíproco de dos libertades; cada uno de los amantes se probaría entonces como sí mismo y como el otro: ninguno abdicaría su trascendencia, ninguno se mutilaría; ambos desvelarían juntos en el mundo valores y fines. Para uno y otro, el amor sería una revelación de sí mismo por el don de sí y un enriquecimiento del Universo.⁵⁴

Pero en *EN*, el amor, el deseo, y toda relación con el otro está atravesada por el conflicto y signada por el fracaso: “El conflicto es el sentido originario del ser-para-otro”⁵⁵. Sartre analiza dos conductas posibles frente al otro, ambas destinadas al fracaso: el intento de trascender la trascendencia ajena, es decir la objetivación del otro, y el intento de recuperar mi libertad alienada por el otro como ser-para-otro (p. 497). En la primera forma, cuya forma extrema es el sadismo, el otro siempre se me escapa, se evade de la objetividad a la que lo reduce mi conciencia, porque nunca deja de ser trascendencia o para-sí. En la segunda, si bien rehúyo siempre de mi ser-para-otro por la vertiente ontológica del futuro, mi libertad solidificada en forma de en-sí-para-otro permanece como residuo para el prójimo. Su forma límite es el masoquismo, en el que el sujeto intenta reducirse a objeto ante quien lo somete, aunque sin lograrlo jamás del todo por no poder abandonar su condición de para-sí. Ambas tentativas están marcadas por la ambigüedad propia del existente humano de ser trascendencia y facticidad al mismo tiempo, y pueden englobarse dentro de las conductas de «mala fe», que son siempre el intento destinado al fracaso de, o bien rehuir de la facticidad por medio de la trascendencia, o bien evadirse de la trascendencia y la responsabilidad que ésta conlleva, en la inercia de la facticidad. El amor, en Sartre, como toda relación intersubjetiva, es conflictivo por ser el encuentro de dos libertades que intentan «atrapar» al otro por el lado de su facticidad. Dicha postura no es más que un corolario de la intencionalidad de la conciencia, la negatividad propia del para-sí (que siempre es nihilización del para-sí) y la ambigüedad ontológica del existente humano que participa de las dos regiones ontológicas sartreanas.

Las relaciones intersubjetivas, entonces, sólo pueden abordarse desde una racionalidad dialéctica que mantenga los términos de la relación sin subsumir unos en otros. Todo equilibrio en las relaciones

⁵⁰ *Ibid.*, p. 164.

⁵¹ Cfr. el análisis sartreano de la noción de “pasiones del alma” (*EN*, Gall. 495. L 601)

⁵² S. de Beauvoir, *Para una moral*, Gall, p. 93. Losada, p. 70.

⁵³ *Ibid.*, Gall, p. 94, Losada, p. 71. Cfr. también el análisis de Simone de Beauvoir sobre la idea de propiedad y posesión en el amor, que ella desarrolla en *El segundo sexo*, Bs. As., Sudamericana, 2008, p. 156.

⁵⁴ *El segundo sexo*, ob. cit., p. 662.

⁵⁵ *EN*, Losada, p. 499. También, contra Heidegger, escribe: “La esencia de las relaciones entre conciencias no es el *Mitsein*, sino el conflicto”. *EN*, Gall, p. 481. Losada, p. 584.

intersubjetivas es siempre inestable. Es por eso que Sartre evita el concepto de totalidad, no habla sino de meras “totalizaciones” que no se cierran nunca, o de “totalidades destotalizadas”. Y por eso mismo puede escribir lo siguiente:

El respeto de la libertad ajena no es más que una palabra vana: aun si pudiéramos proyectar respetar esa libertad, cada actitud que tomáramos respecto del otro sería una violación de esa libertad que pretendíamos respetar. (...) estamos ya arrojados al mundo frente al otro: nuestro surgimiento es libre limitación de su libertad.⁵⁶

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 intenta expresar Simone de Beauvoir, quien no contradice a Sartre, sino que, 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.

Fatone entiende que el fracaso amoroso descrito por Sartre no es tal, puesto que su verdadero rédito consiste en el surgimiento de la libertad propia y ajena. El intento siempre fallido de una conciencia por poseer la libertad de otro a través de su cuerpo remite, según Fatone, a la angustia de su propia nada. Y aclara:

(...) pero no es fracaso en cuanto no lo es ninguna angustia que nos deja con la libertad en toda su pureza, como posibilidad de hacer surgir el mundo. Y a diferencia de la simple angustia, que hace surgir la totalidad del mundo de los entes, el amor hace surgir ahora la libertad ajena.

(...) La totalidad del ente se ha hundido en la total indeterminación, pero queda esa angustia ante otra angustia, como quedan, reflejándose su nada, dos espejos que, enfrentados, ya no reflejan ningún objeto y se reflejan, infinitamente, en un único acto intemporal, su propia pura nada que es el fundamento de todos los reflejos: la posibilidad de todas las posibilidades; y, en definitiva, la liberación en que la libertad descubre que es libertad porque otra libertad también es.⁵⁷

Este pasaje es quizás lo más valioso que contiene esta breve exposición de la libertad en *EN*. Fatone va más allá del análisis sartreano para extraer las consecuencias que se desprenden de su pensamiento. El amor en libertad de dos libertades que se aman como tales es un amor creador, un amor fructífero que hace surgir y acrecienta la libertad de ambos, posibilidad de todas las posibilidades. Puesto que no es concebible un solipsismo de la libertad, ya que por medio del otro y de los otros me constituyo como existente humano, es necesario que “la libertad sea la libertad en que consiste el propio ser *con* la libertad en que consiste el ser del otro”⁵⁸. El *Mitsein* fatoniano, por lo menos en estas líneas dedicadas al amor, parece reducirse a un vínculo de dos libertades. Sólo bastaría ampliar sus límites para alcanzar una dimensión colectiva: nuestro ser es siempre ser-con-los-otros.

En el epílogo de esta obra, completamente redactado en 1953, al momento de la publicación, la concepción de la libertad se aleja de los desarrollos sartreanos y toma una deriva más personal. La libertad es en acto, pero el hombre ya no es siempre libre. Si no ejerce su libertad la pierde y pasa a ser “cosa entre las cosas”⁵⁹.

⁵⁶ *EN*, Losada, p. 558.

⁵⁷ *Ibid.*, pp. 168-169.

⁵⁸ *Ibid.*

⁵⁹ *Ibid.*, p. 189.

No pierde su humanidad, pero sí su condición de persona. Recordemos que, en *EN*, el existente humano no puede evadirse de su libertad: aunque se deje arrastrar por la inercia propia de las cosas, es siempre él quien elige dejarse arrastrar, más allá de todos los esfuerzos de «mala fe» que haga para ocultarse esta verdad. Por medio de la libertad, prosigue Fatone, “nos salvamos de la muerte, porque es libertad creadora y, por lo mismo, inserción del yo en la eternidad”⁶⁰. El fin del hombre parece apuntar a un “decir sí al ser absoluto y participar con su presencia en la presencia eternamente creadora”⁶¹. El existencialismo de Fatone adquiere aquí una impronta mística, por lo que se aleja totalmente del existencialismo ateo de Sartre. Recordemos que para Fatone el hombre y la divinidad se encuentran coimplicados. Ya no se trata de la trascendencia en la inmanencia sartreana, ni del para-sí asediado por la muerte, con todas las implicancias propias del existencialismo ateo, sino de una trascendencia escatológica, en la que el hombre puede participar de la divinidad y trascender su vida terrestre hacia la eternidad.

Hacia el final del epílogo vuelve a aparecer el tema de la intersubjetividad como constitutiva del existente humano y se hace extensivo a la pluralidad: “Soy persona porque otros son personas (...). Mi libertad exige la libertad ajena”⁶².

Fatone demuestra un gran conocimiento de la obra sartreana y concuerda en gran medida con el concepto de libertad desarrollado en ella, mucho más que en el caso de Virasoro. El hombre es para Fatone un existente no substancial que se da su propio ser, al igual que en el existencialista francés. Comparte también con Sartre la sutil relación que éste establece entre trascendencia y facticidad y entre libertad, situación y responsabilidad, que no siempre fue bien comprendida por los críticos de Sartre. Rescata del francés el concepto de “libertad creadora” y “revolución perpetua” para describir al existente humano, y deriva de aquél la noción de “juego existencial”. La libertad también es entendida como un ejercicio permanente del hombre y, por ende, un “proceso de liberación”, aunque individual y no ya a nivel colectivo como en el caso de Sartre. Es de destacar su concepto del amor como “libertad creadora de libertad” y su distanciamiento del acercamiento sartreano al mismo en clave de conflicto entre libertades. Si bien Fatone parece entender que mi libertad personal es siempre libertad *con* la libertad de los otros, y nunca de manera independiente, su concepto del hombre como “ser consigo” centrado en la introspección y la búsqueda de la divinidad y su participación “en la presencia eternamente creadora” lo acercan a posiciones solipsistas y místicas. Es por ello que a la trascendencia inmanente de Sartre se le adiciona una trascendencia escatológica, como también sucede en el caso del Virasoro católico. Es de destacar también su intento por encontrar un lugar dentro de la ontología –más allá de los estrechos márgenes del dualismo sartreano– para los animales no humanos, que también se comunican entre ellos y con nosotros, viven en sociedad, hacen uso de una cierta espontaneidad y negatividad que, en Sartre, aparecen como características exclusivas del existente humano. Finalmente, y a diferencia del existencialista francés, para Fatone el hombre puede perder su libertad. No deja de ser humano por eso, pero pierde su condición de persona. Repitamos una vez más que para Sartre la libertad ontológica no puede perderse jamás, pero sí la libertad empírica. Lo que lo aleja completamente del existencialismo ateo es la idea de salvación de la muerte por medio de la libertad creadora como “inserción del yo en la eternidad” y su “decir sí al ser absoluto y participar con su presencia en la presencia eternamente creadora”.

Las críticas de Carlos Astrada al concepto de libertad sartreana

El pensamiento filosófico de Astrada es, a mi entender, uno de los más interesantes de su generación, tal vez el más complejo, el más rico en apreciaciones lúcidas, matices y potencial crítico. Y quizás sea, sin temor a exagerar, y como escribe Guillermo David, “la cima mayor alcanzada por la filosofía argentina en el

⁶⁰ *Ibid.*, p. 190.

⁶¹ *Ibid.*, p. 191.

⁶² *Ibid.*, p. 192.

transcurso del siglo XX”⁶³. Becado en Alemania desde 1927 hasta 1931, tomó cursos con Hartmann, Scheler, Husserl, Heidegger, Reinhardt, Otto y Cassirer, y discutió de igual a igual, y en su propio idioma, con las principales figuras filosóficas de su tiempo, las cuales, a su vez, lo reconocieron como un interlocutor válido –aunque hay que admitir que si así lo hicieron, fue porque Astrada los interpeló en su propio idioma–. Su itinerario filosófico comienza en el existencialismo, principalmente de la mano de la filosofía existencial del primer Heidegger; luego se acerca al método dialéctico de Hegel y Marx, distanciándose al mismo tiempo de la deriva posterior a *Ser y tiempo* del filósofo alemán, a causa de su “pensar arcaizante” y platonizante que hipostasia el ser y lo presenta como absolutamente trascendente al hombre, por lo que calificó a su autor de “mitólogo del ser”⁶⁴.

Con respecto a su relación con el pensamiento del existencialista francés, llama poderosamente la atención lo que Leonardo Eiff denomina el “anti-sartrismo paradójico de Carlos Astrada”, quien menospreció y criticó constantemente a Sartre a pesar de haber recorrido caminos prácticamente paralelos “que llevan a ambos de la existencia a la praxis”⁶⁵, y de Heidegger a Hegel y Marx, y de haber alcanzado posicionamientos teóricos semejantes. Quizás más interesado en refutar a Sartre y tomar distancia de su poderoso influjo –e incluso de la omnipresente sombra que proyecta su figura en el campo intelectual de su época, sobre todo en Argentina–, que de dar cuenta de su verdadero pensamiento y rescatar los puntos en común de sus filosofías, Astrada desdeña ostensiblemente la obra del francés, la interpreta casi siempre de una manera simplista y la califica de idealista, y ataca despiadadamente a su autor en reiteradas ocasiones, no con menor furia de la que lo hiciera tanto la derecha como el marxismo pecetista francés. Eiff consigna algunas de las valoraciones de su pensamiento, y de los epítetos e impropiedades que le dedicara:

Astrada llama a Sartre “agente del sionismo internacional”, “periodista y pseudo filósofo”, “genio ideológico coreado por los papanatas y desmentalizados del colonialismo lationamericano”; en la revista “sartreana”, *El escarabajo de oro*, opina sobre el francés: “lo admiro como el óptimo portero de la rebeldía de los otros, a los que prologa abundantemente, haciéndose pasar por el francotirador de la rebeldía propia”. Y en *La doble faz de la dialéctica*, de 1962, va a afirmar que “la posición anarco-tercerista de Sartre hace aún estragos en ciertos sectores de Latinoamérica, y entre nosotros ha influido negativamente en jóvenes universitarios y estudiantes –los de la mesocracia que padecemos– y en personas de ideas sociales confusas y horros de la más elemental cultura filosófica”⁶⁶.

De paso, Eiff aprovecha la turbación causada por el espectáculo de la hoguera para tirar más leña al fuego, y agrega lo propio en una nota al pie: “la posición de Sartre es anti-histórica y anti-dialéctica”, aunque repitiendo casi textualmente palabras de Astrada.⁶⁷ Resulta curiosa esta apreciación, siendo que Eiff incluye en la bibliografía de su trabajo a la *CRD* –que Astrada incluso parece haber leído–, obra en la que Sartre alcanza una posición teórica de patente carácter dialéctico e histórico, justamente. Si la crítica está dirigida a *EN* y su concepción antropológica, más bien cabría caracterizar sus ideas como trans-históricas, ya que la ontología fenomenológica sartreana se ocupa de describir las estructuras fundamentales de la conciencia y sus implicancias ónticas para todo posible existente humano, más allá de que la conciencia y el existente humano mismo sean reconocidos como productos históricos. Sí es cierto, en cambio, que en 1943 la dialéctica no ocupa aún ningún lugar en la filosofía sartreana. Volviendo a la antología de insultos digna de ser añadida a “El arte de injuriar” de Jorge Luis Borges, puede decirse que una de las motivaciones de

⁶³ David, *op. cit.*, p. 9.

⁶⁴ Cit. en García Losada, pp. 30-31.

⁶⁵ Leonardo Eiff, “El anti-sartrismo paradójico de Carlos Astrada. Controversias entre existencialismo y marxismo”, en *El banquete de los dioses. Revista de filosofía y teoría política contemporáneas*, vol. 4, n° 6, mayo-nov. 2016, p. 187.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 189.

⁶⁷ En *La doble faz de la dialéctica* de 1962, Astrada se refiere a la obra de Sartre en estos términos: “su posición es antidialéctica y antihistórica” (p. 97).

semejante despliegue de improperios o colección de *argumenta ad hominem*, la da el mismo Eiff: “Astrada deploraba –no sin cierto grado de razón, agregamos nosotros– el vínculo de dependencia de nuestra intelectualidad respecto a las novedades venidas de París”⁶⁸. Pero veamos, siguiendo de cerca el trabajo de Eiff, las diferencias y los paralelismos entre Astrada y Sartre.

Hacia 1949, Astrada había escrito que el existencialismo era la “filosofía de nuestra época”⁶⁹. La frase fue el título de una de sus comunicaciones al Primer Congreso Nacional de Filosofía realizado en Mendoza, que, en 1952 fue publicada como capítulo de *La revolución existencialista*, obra en la que ya se esboza un acercamiento entre existencialismo y marxismo. Recordemos que Sartre, el mismo año, iniciaba su periplo como «compañero de ruta del PC» y su acercamiento al marxismo.⁷⁰ Y es en 1957, en *Questions de méthode* –luego incluido en *CRD*–, cuando afirma que es el marxismo –a diferencia de Astrada– “la filosofía insuperable de nuestro tiempo”⁷¹.

En *La revolución existencialista. Hacia un humanismo de la libertad* de 1952, Astrada parte de la libertad del hombre como un imperativo que lo conduce a un “humanismo universal”, “humanismo de la libertad” o “humanismo existencial” como “total recuperación del hombre de las diversas formas de enajenación en que se diluye su ser”. No se trata tan sólo de una exigencia de liberación óntico-antropológica, sino de carácter específicamente “ontológico-existencial”, como explica el autor, ya que lo que está en juego, en última instancia, es el ser mismo del hombre. El existencialismo se presenta como el momento último de liberación del platonismo, del cristianismo, y de su axiología hipostasiada, que han producido una “ilusoria trascendentalización hipostática” del ser, movimiento de impugnación de lo suprahistórico y de liberación ontológica que fuera iniciada por Nietzsche. Con la asunción de la situación histórica del ser del hombre se abre el horizonte para su liberación óntica, es decir, para alcanzar su realización existencial como ser humano integral. Pero es necesario, a su vez, el rescate del hombre de la enajenación provocada por la economía capitalista, para llevar a cabo un verdadero “encuentro con su ser” y, por lo tanto, una “consecuente conversión de la teoría en praxis operante”, como ya lo planteó Marx en su momento. En Astrada, como en Marx, Heidegger y también Sartre, hay primacía de la *praxis* sobre la teoría. La “revolución existencialista” se propone justamente el acceso del hombre a su ser por medio del rescate de todas las formas de la enajenación.⁷²

Astrada diferencia dentro del existencialismo, en primer lugar, lo que propiamente debería llamarse “existentivismo”, que prioriza “los contenidos ónticos de la existencia humana” y “la inmanencia de sus modos estructurales”, categoría con la que parece aludir al pensamiento de Jaspers y no al de Sartre, como entiende Eiff.⁷³ En segundo lugar, y ahora sí se refiere a Sartre:

También se denomina a sí misma “existencialismo” la tendencia que identifica a éste con un “humanismo”, con predominio del factor subjetivo y antropológico, aunque esta posición, en la medida en que ella aspira a proporcionar una perspectiva sobre los problemas de la metafísica ontológica, implica supuestos objetivistas y adopta criterios idealistas.⁷⁴

La tercera categoría es la “analítica fenomenológica de la existencia humana (Dasein)” de Heidegger, como mero punto de partida (y que sólo en este sentido puede denominarse “existencialista”) para la interrogación

⁶⁸ *Ibid.*, p. 188.

⁶⁹ Cit. en Eiff, p. 191.

⁷⁰ En realidad, ya en 1950 había comenzado una relectura sistemática de la obra de Marx, como señala Simone de Beauvoir en sus memorias, probablemente para intentar algún encuentro entre marxismo y existencialismo. Véase Michel Contat y Michel Rybalka, *Les Écrits de Sartre*, París, Gallimard, 1970, p. 32.

⁷¹ *CRD*, p. 9.

⁷² Astrada, *La revolución existencialista*, ob. cit., pp. 7-8, 11 y 13.

⁷³ “...es el caso de Sartre, cuya filosofía se define mejor con el nombre de *existentivismo*”. Eiff, *op. cit.*, p. 193.

⁷⁴ Astrada, *op. cit.*, p. 36.

por el ser. Y en cuarto lugar, el existencialismo católico, desvirtuado “por exigencias extrafilosóficas, (...) de tipo dogmático y confesional”⁷⁵.

En la primera parte de la caracterización de la obra del filósofo francés, contenida en la obra que estamos analizando, Astrada alude a su conferencia de octubre de 1945 –editada a comienzos del año siguiente en forma de libro– *El existencialismo es un humanismo*, y parece recriminar en esa obra el “predominio del factor subjetivo y antropológico”. Es necesario mencionar que dicha conferencia tuvo como finalidad defender al existencialismo de los ataques y malentendidos que había concitado la publicación de sus primeras obras. Tanto la novela *La Náusea* (1938) como el libro de relatos *El muro* (1939) habían sido tildados en su momento de antihumanistas y de poner de relieve las miserias humanas, principalmente por parte de la derecha católica. En plena ocupación alemana, el éxito de sus obras de teatro *Las moscas* (2/6/1943) y *Huis clos* –traducida como *A puertas cerradas*– (27/5/1944 y reestrenada en septiembre del mismo año)⁷⁶ también había suscitado una crítica despiadada, aunque no tanto *EN* (publicado a comienzos del verano boreal de 1943), que fue menos leído, y mucho menos comprendido. Finalmente, publicados casi dos meses antes de la conferencia, los dos primeros tomos de la novela *Los caminos de la libertad*⁷⁷, también contribuyeron para que Sartre se granjearse el odio de la crítica dogmática y conservadora.

Buena parte de la prensa de la época atacó sistemáticamente a Sartre y se encargó –de esa manera irresponsable a la que ya nos ha acostumbrado– a descontextualizar frases como “el infierno son los otros”, “la existencia precede a la esencia”, “el hombre es una pasión inútil”. Se entiende, entonces, que el autor de esas líneas fuera visto como un antihumanista –tanto por los católicos como por los marxistas–, en el momento en que Francia se recuperaba de la guerra y de la ocupación alemana, y parecía necesitada de una concepción del hombre más esperanzadora, como señala Arlette Elkaim-Sartre.⁷⁸

Ya a fines de 1944, Sartre había intentado una defensa frente a los ataques de la izquierda comunista, y un acercamiento al marxismo, mediante una aclaración o *mise au point* de su pensamiento, que ya empezaba a conocerse en Francia con el nombre de “existencialismo”. En un breve artículo publicado en el semanario comunista *Action*, afirma que el existencialismo es “una filosofía humanista de la acción, del esfuerzo, del combate, de la solidaridad”⁷⁹. En *El existencialismo es un humanismo* no hace más que desplegar estas ideas, desligando a su pensamiento de la acusación de ser un llamado al quietismo y la desesperación. Allí distingue dos concepciones del humanismo. De la primera, que consiste en llevar a cabo una apología del hombre en forma de culto a la humanidad, ya se había burlado en *La Náusea*. El humanismo que Sartre defiende es el que declara que toda verdad y acción (conocimiento y praxis) suponen la subjetividad humana, la trascendencia y la proyección propia del para-sí. Por eso, y en este sentido, Astrada está en lo cierto cuando afirma que en la filosofía de Sartre hay un “predominio del factor subjetivo y antropológico”. Lo mismo podría decirse de su propio pensamiento, como veremos más adelante. Aunque no comprendemos por qué su pensamiento ontológico implicaría “supuestos objetivistas” y adoptaría “criterios idealistas”.

No se puede negar que Sartre también lleva a cabo una analítica fenomenológica de la existencia humana para intentar fundamentar una ontología. Lo que lo distingue de Heidegger es que, más cercano a la fenomenología husserliana, Sartre parte de una filosofía de la conciencia que, desde el principio, divide el ser en dos regiones antagónicas, corolario de la intencionalidad propia de aquella. Aunque se pretenda impugnar tal punto de partida, no se puede negar que cualquier forma de conocimiento o acceso humano (ya sea percepción, sentimiento, recuerdo, imaginación, etc.) a cualquier ente, a cualquier idea, e incluso al concepto

⁷⁵ *Ibid.*, pp. 35-37.

⁷⁶ Vid. Annie Cohen-Solal, *Sartre, 1905-1980*, Bs. As., Edhasa, 2005, pp. 248 y 282.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 337.

⁷⁸ Véase Arlette Elkaim-Sartre, “Situación de la conferencia”, en Sartre, *El existencialismo es un humanismo*, Barcelona, Edhasa, 2007.

⁷⁹ “A propos de l’existentialisme: Mise au point”, en *Les écrits de Sartre*, ob. cit., p. 658.

de ser, supone algo así como una conciencia o *cogito* –o como se la quiera llamar– que entra en relación con un objeto (real o imaginario). Este punto de partida, entiende Sartre, está implícito en la filosofía heideggeriana, aunque el alemán no lo explicita.⁸⁰ Por eso, si es que a esto se refiere Astrada, los pretendidos “supuestos objetivistas”, u objetivación entendida como “extrañamiento de la existencia”⁸¹, no son, en Sartre, más que la condición de posibilidad de cualquier forma de conocimiento o pensamiento, que es, en definitiva, de lo que se trata y con lo que trata la filosofía. La existencia humana es, para Sartre, consciente y, porque es consciente, supone la relación conciencia-objeto en forma de negación y trascendencia, fundada en la espontaneidad o libertad ontológica de la primera. Es decir, si “objetivismo” significa un pensamiento que pone lo pensado como objeto para una conciencia, todo pensamiento, incluido el de Heidegger y el de Astrada, sería objetivista por necesidad de hecho. Los “supuestos objetivistas” serían presupuestos –explicitados o no– del conocimiento y el pensar. En cuanto a los “criterios idealistas” que adoptaría la filosofía sartreana, resulta curioso que sea Astrada quien lo acuse de ello. Si bien Astrada no explica por qué lo tilda de idealista, hemos visto que tales acusaciones, en el caso de Sartre, están motivadas, por lo general, por su concepto ontológico de libertad. Pero en el mismo Astrada encontramos un concepto equivalente al sartreano en la idea de una “libertad como poder que emerge del fondo irracional del *Dasein*”⁸², de fuertes connotaciones nietzscheanas, y que servirá de fundamento para el “humanismo de la libertad” que propone el autor. Vemos, entonces que en Astrada mismo la libertad aparece en las dos modalidades que podemos encontrar en la obra de Sartre: como libertad ontológica y libertad efectiva.⁸³

En cuanto a la primera, habíamos visto que para Sartre la libertad es el núcleo ontológico del para-sí o conciencia. No es una «propiedad» o «facultad» del existente humano de la que éste puede hacer «uso» o no, o incluso que puede retener o serle enajenada. Es esta misma concepción de la libertad la que encontramos en Astrada, y que ambos toman de Heidegger. Siguiendo a éste último, aunque despojando su planteo de cierta tendencia “mitologizante” –como dice Astrada– que va a exacerbarse en su producción posterior a *Sein und Zeit*, escribe que Heidegger tiene razón cuando dice que:

(...) el hombre es una propiedad de la libertad en la medida en que por obra de la libertad adviene a su ipseidad, (...) porque (...) la libertad, al permitirle predicar el ser, lo hace acceder a su ec-sistencia, a la relación de ésta con el ser (...) Y con esto se abre para la libertad, como potencia decisoria en el llegar a ser sí mismo del hombre, el horizonte de la historicidad, que es decir, de la posibilidad de su realización, de su efectividad.⁸⁴

La ec-sistencia, entonces, en el sentido de estar siempre fuera de sí, está fundada en esa libertad que hemos llamado ontológica y a la que Astrada denomina “potencia abisal de la libertad”⁸⁵. Es esa libertad la condición de posibilidad de la trascendencia, del pro-yectarse propio del *Dasein* (o de la conciencia, en Sartre) más allá de sí y allende su mundo. Si el *Dasein* o el para-sí es, y no puede dejar de ser, trascendencia o ec-sistencia, la libertad que funda dicho descentramiento ontológico no es otra cosa que el fundamento ontológico de aquél. Por eso no puede ser jamás entendida como una «propiedad» del hombre, si no, a lo sumo, a la inversa, si no fuera porque tampoco hay libertad sin *Dasein* o para-sí. La última oración de la cita funda la posibilidad de la libertad efectiva en la libertad ontológica, para decirlo en los términos que venimos utilizando. La libertad se realiza en la historia, a la manera de Hegel, pero sin la participación de ninguna hipótesis trascendente, sino desde la libertad ontológica del para-sí, o libertad abisal del *Dasein*. Vemos que,

⁸⁰ Cfr. *EN*, Gall, pp. 111-112. Losada, pp. 129-130.

⁸¹ *La revolución existencialista*, ob. cit., p. 35.

⁸² *Ibid.*, p. 104.

⁸³ Véase Torre Giménez, “De la libertad a la liberación...”, art. cit., nota 41.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 92.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 93.

tanto en Sartre como en Astrada, el concepto de libertad comparte la misma ambigüedad.⁸⁶ Pero no sólo esto, sino que, además, en ambos, la libertad efectiva se realiza en la historia de manera dialéctica como liberación y, con ella, la misma humanidad del hombre resulta un producto histórico. La defensa de la liberación es una preocupación filosófica central en Carlos Astrada, cuyo intento de fundamentación ontológica a partir de la analítica existencial del *Dasein* heideggeriano podemos encontrar bosquejada en estas líneas de *La revolución existencialista*:

(...) están dadas aquí [en el concepto de *Dasein* y el *Mitsein* asociado a él] las condiciones ontológicas para que la praxis trascienda el ámbito del acontecer de la existencia propia, deje de ser meramente individual y se transforme en praxis social en función de los contenidos ónticos de la historia, de la situación concreta en que se encuentra la comunidad.⁸⁷

Astrada descubre una dimensión de transformación social, cuando no de revolución, en *Sein und Zeit*, y traza el camino que conduciría de la *praxis* existencial individual a la *praxis* histórica colectiva. La “estructura ontológica del acontecer histórico-universal”, nos dice, es dialéctica, “de una dialéctica que fluye de la historicidad misma del *Dasein*”⁸⁸. Y esa dialéctica no es otra que la que realizan los existentes humanos al proyectarse hacia el futuro y proyectar al mismo tiempo la modificación de la situación concreta de su existencia. Astrada entiende que aquí reside el punto de partida del diálogo productivo con el marxismo, según la petición del propio Heidegger en *Carta sobre el humanismo*. Habíamos visto que, al respecto, Sartre realiza un camino muy similar al de Astrada, fundando también la liberación en la relación dialéctica que se establece entre la libertad ontológica del para-sí y las objetivaciones de la libertad en forma de práctico-inerte que conforman la situación. Incluso en 1960, en *Humanismo y dialéctica de la libertad*, Astrada, siguiendo a Nicolai Hartmann, afirma que la libertad viva de una época entabla una lucha permanente con las formas institucionales ya caducas que la constriñen⁸⁹, es decir, con lo práctico-inerte en los términos de *CRD*.

Pero antes de pasar a la exposición del concepto de libertad plasmado en esta obra de Astrada, veamos el análisis que éste dedica a la libertad sartreana en el libro de 1952 que venimos citando, a la luz del paralelismo entre ambos autores que hemos encontrado hasta aquí. El apartado comienza de un modo que juzgamos completamente desacertado y refleja, a nuestro parecer, la simplificación recurrente del pensamiento sartreano provocada por cierta animadversión hacia la figura del filósofo francés por parte del cordobés. El concepto de libertad en Sartre, presentaría “insalvables dificultades” a causa de “su artificiosa construcción”. Y la libertad sartreana no sería otra cosa que la “libertad de elección”⁹⁰, según expone Astrada. Se trataría de “una libertad puramente negativa, que no hay que confundir con la libertad de acción [libertad positiva], que supone un poder y por tanto una dirección de la determinidad de la voluntad. (...) Sartre no ve que la libertad del hombre, como poder de decisión, constituye el meollo irracional del *Dasein*, lo que Heidegger llama su sin fondo o su abismo”⁹¹.

Es cierto que Sartre mismo admite que su concepto de libertad no significa otra cosa que “autonomía de elección”⁹², pero en un sentido más fundamental de lo que pretende Astrada. No se trata simplemente de la facultad de poder elegir una cosa u otra (libertad entendida como mera facultad humana), como parece

⁸⁶ Astrada también distingue, en el análisis heideggeriano de la libertad, dos conceptos de la misma, equivalentes a los dos sentidos que hemos señalado: el primero como “sentido prevolitivo de causalidad ontológica (...), constitutiva de la trascendencia”; el segundo como “potencia efectiva, como *energeia*”. *La revolución existencialista*, ob. cit., pp. 94-95.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 84.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 86.

⁸⁹ Astrada, *Humanismo y dialéctica de la libertad*, Bs. As., Dédalo, 1960, pp. 85-87.

⁹⁰ Astrada, *La revolución existencialista*, ob. cit., p. 97.

⁹¹ *Ibid.*, p. 99.

⁹² *EN*, Gall, p. 540. Losada, p. 657.

interpretar el argentino, sino de la autonomía que es condición ontológica de posibilidad de cualquier elección concreta, y que, en la medida en que se efectiviza, constituye el ser mismo del existente humano, esto es, la libertad ontológica o libertad abisal, como la llama Astrada siguiendo a Heidegger. Por eso es que Sartre escribe, y Astrada incluso lo cita, que “la libertad es *elección* de su ser”⁹³. Es decir, que el existencialista francés sí ve que la elección concreta está fundada en algo más fundamental: ese núcleo instantáneo que constituye el ser del para-sí como mera negatividad, y que no sólo *es* antes de ser esto o aquello, sino que constituye el fundamento de su propio ser. Por eso, también en Sartre, la libertad es fundamento del ser del existente humano. La diferencia con Astrada estriba en que Sartre no le otorga el carácter «irracional», de fuertes connotaciones nietzscheanas, que encontramos en el primero. En todo caso, y forzando el pensamiento sartreano al parafrasear a Astrada, se trataría del “meollo pre-racional del *Dasein*”, en el sentido de que fundaría la “racionalidad”. En cuanto a la negatividad propia de la libertad ontológica, hay que recordar que aquella opera sobre el ser del para-sí fundando su propia nada. Si el para-sí es en todo momento lo que no es y no es lo que es, esto se debe al carácter instantáneo y permanente de dicha negatividad. Sólo la muerte del para-sí pone fin a este persistente proceso horadante del ser: sólo entonces adquiere el carácter de en-sí. La “libertad de acción”, positiva, cuya ausencia Astrada denuncia en Sartre, no es otra cosa que lo que hemos denominado la libertad efectiva, que recibe su fundamento de la libertad ontológica. También acusa al francés de haber “cortado todo enlace operante” entre la elección y “el poder que implica la libertad, poder que asciende (...) del fondo irracional”⁹⁴. La elección concreta supone un hacer, y, como tal, es siempre *praxis*. La negatividad de la libertad al efectivizarse en una situación concreta adquiere un contenido particular y opera sobre el mundo como positividad: modifica una situación dada, dispone de los medios necesarios para obrar, etc. No hay necesidad de tal «enlace» porque no se trata de algo así como una libertad en potencia que se actualizaría mediante un poder irracional –o del tipo que se quiera–, sino de una libertad una y siempre en acto que puede ser analizada ya sea desde el punto de vista ontológico como constitutiva y constituyente del ser del para-sí, ya sea desde el plano ético-político como «libertad de» o «libertad para», referida siempre a un contenido concreto, y factible de ser alienada, dirigida, condicionada, frustrada, etc.

Otra crítica que Astrada levanta contra Sartre, y que toca tangencialmente al problema de la libertad, es que “corta todo nexo entre el en-sí y el para-sí”⁹⁵. Resulta sorprendente tal acusación a la luz de lo que ya hemos dejado en claro en nuestro análisis de la filosofía sartreana: que el para-sí es nihilización del en-sí. No hay un «hiato» entre las dos regiones del ser, como el que existe entre la *res extensa* y la *res cogitans* cartesianas –y que Astrada identifica con la dualidad sartreana en-sí/para-sí⁹⁶–, sino una relación de negatividad ontológica entre ambos. El para-sí emerge como negación originaria del ser-en-sí y cesa con la detención de la función nihilizante. Que Astrada no haya captado la estrecha relación que establece Sartre entre las dos regiones ontológicas, explique quizás su incompreensión de la concepción sartreana de la libertad como negatividad ontológica en relación con el para-sí, y positividad práctica en lo que respecta al en-sí. Es lo que podemos llamar el doble filo de la elección, que afecta tanto a la estructura del mundo, como incide en el ser mismo del existente humano. Al elegir no sólo elegimos algo concreto, sino que nos elegimos de una determinada manera y contribuimos con ello a constituir algo así como una «esencia» humana.

Astrada funda su “humanismo de la libertad” sobre “la libertad como poder que emerge del fondo irracional del *Dasein*”⁹⁷, sobre una ontología ec-sistencial⁹⁸. Que la esencia del *Dasein* resida en su existencia, según la fórmula de Heidegger, es lo que “le permite al ente humano ser libre para su humanidad, adviniendo a su ser

⁹³ Cit. en Astrada, *La revolución existencialista*, p. 99.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 100.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 102.

⁹⁶ “Sartre se sitúa dentro del esquema conceptual cartesiano de *res extensa* y *res cogitans*”. *Ibid.*, p. 98.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 104.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 110.

y al ser como dimensión constante en la historicidad de su devenir humano. Pero el hombre sólo puede llegar a ser humano en la medida en que es libre para su ipseidad a través de tal devenir”⁹⁹.

El humanismo como “actitud espiritual” supone la libertad, pero también a la inversa. Humanidad y libertad “se condicionan recíprocamente”. Astrada habla de una “unidad funcional de humanidad y libertad, operando el tránsito del poder ser a su actualización” por medio de “una praxis histórico-existencial y una decisión voluntaria, las que necesariamente suponen ya la potencia actuante de la libertad, a la realización de un «para qué» integral y concreto: lo humano en el hombre, la libertad humana como total rescate de su ser de toda autoalienación”¹⁰⁰.

Vemos que “lo humano” se corresponde con la libertad humana integral. Es a la vez un proceso histórico-existencial y un horizonte para la *praxis* histórico-existencial entendido como liberación de la enajenación en la técnica y en “las estructuras económicas, políticas, institucionales, etc”¹⁰¹. El humanismo de la libertad afirma el ser del hombre contra el platonismo, el cristianismo y el capitalismo, y lo hace desde la libertad y para la libertad, por medio de la liberación. El paralelismo con el pensamiento sartreano es patente.

Astrada distingue su concepción del humanismo de la de Heidegger y Sartre. Con respecto al primero, dice de manera acertada que “implica la más radical enajenación del hombre en una suprema *verdad del ser*, concebido éste como un Absoluto trascendente y supra-temporal”¹⁰². En cuanto al humanismo sartreano, según Astrada, éste se resolvería “en un subjetivismo que impide al hombre acceder a su ser”¹⁰³. Por qué el “subjetivismo” sartreano implicaría tal impedimento es algo que no explicita. Sartre, sigue Astrada, “supone gratuitamente que el hombre comienza por su existencia y, en virtud de la elección, remata en su esencia”. Resulta realmente sorprendente que Astrada no quiera comprender en Sartre lo que sí hubo comprendido en Heidegger, y que aquél toma de éste: que si puede hablarse de algo así como de una “esencia” del existente humano, ésta no resulta ser otra que su misma existencia. El existente humano, al elegir, se elige a sí mismo, es decir, conforma su propio ser a partir de su particular despliegue de posibilidades ónticas, de proyecciones ec-sistenciales, o, dicho de otra manera, constituye el *cómo* de su ser en función de su libertad. Si un ser humano elige la monogamia –que es el ejemplo que Astrada toma de Sartre–, la constituye a su vez como valor y como posibilidad para cualquier ser humano, pero no conforma con dicha elección una “esencia” humana, como da a entender el argentino. Preguntar qué es algo es preguntar por su esencia. En el caso del existente humano, la pregunta remite a su existencia y, por ende, a su devenir histórico. Una respuesta completa para tal pregunta sólo podría darse de manera ideal –porque ya no habría nadie para expresarla– al final de su historia, es decir, una vez extinguido el ser humano, en la forma del “ha sido” y referida a un ser de la modalidad de lo en-sí.

Pero Astrada mismo escribe que “el hombre nunca *es*, en el sentido de algo concluso y vaciado en el molde ideal de la meta que se propuso alcanzar, sino un eterno *llegar a ser*”¹⁰⁴. No es otro, como hemos visto, el sentido del ser-para-sí sartreano. En cuanto al concepto astradiano de “esencia” podemos decir que, si bien por un lado se afirma, con Heidegger, que el *Dasein* carece de esencia¹⁰⁵, por el otro, se habla de una “humanidad esencial”¹⁰⁶ o se refiere la necesidad del hombre de acceder a su *humanitas*, entendida como “una virtualidad suya, que le permite devenir lo que él ya es germinalmente”¹⁰⁷, que hace pensar en un cierto

⁹⁹ *Ibid.*

¹⁰⁰ *Ibid.*, pp. 108-109.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 109.

¹⁰² *Ibid.*, p. 124.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 125.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 190.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 103.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 191.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 114.

esencialismo aristotélico de potencia y acto. Pero el autor también describe la esencia humana como idea propia del *Dasein* que mueve a éste a su realización.¹⁰⁸ El concepto de esencia aplicado al existente humano presenta pues, tanto en Heidegger, como en Sartre y Astrada, que lo toman de aquél, una anfibología particular. Es un término «prestado» de la metafísica clásica que, para el existencialismo, si bien puede ser útil a la hora de referirse a los entes no humanos, en el caso del ser humano mismo parece dar lugar a malentendidos y no alcanzar lo que quiere connotarse: aquello que es propio de la condición humana.

También carece de todo asidero que Astrada considere que el punto de partida de la filosofía sartreana sea el *cogito ergo sum* cartesiano.¹⁰⁹ En cambio, Sartre postula en *EN* la transfenomenalidad del ser de la conciencia como ser-para-sí, y la del fenómeno como ser-en-sí¹¹⁰. El ser-en-sí no está sostenido por el *cogito*, puesto que éste no sostiene más que su propia nada, o dicho de forma positiva, su ser-para-sí (que en rigor de verdad no es más que un permanente horadar el ser), su existencia. El punto de partida de su filosofía, si se quiere, está dado por el *cogito* prerreflexivo y su estructura nihilizadora, que sostiene al *cogito* reflexivo cartesiano. Por lo que podría enunciarse más bien como *cogito* (en sentido prerreflexivo) *ergo non sum* (en la modalidad del ser-en-sí).

Interesante es la postura de Astrada con respecto a la técnica, más cercana a Marx que a Heidegger. Lejos tanto de la “negación romántica” de la técnica por parte de Heidegger, como de su “exaltación” por parte del positivismo, Astrada entiende que debe considerársela como “una potencia histórica con la que hay que contar para la organización y supervivencia política de la sociedad y el logro o frustración de fines humanos y de un programa humano de vida”. Su concepción de la historia es dialéctica en sentido marxista: “la historia la hacen los hombres”, pero la “fuerza primaria” de la técnica y la economía constituye una “potencia todopoderosa”, que “ejerce un enorme influjo reactivo sobre los hombres y todas sus motivaciones sociales, económicas y políticas”¹¹¹. Al igual que en el caso de la *CRD* de Sartre, el marxismo astradiano se aleja tanto de las interpretaciones voluntaristas como mecanicistas del pensamiento de Marx, para restituirle el carácter dialéctico olvidado tanto por detractores como por apologetas.

En *Humanismo y dialéctica de la libertad*, de 1960, podemos ver consumada la particular fusión de existencialismo y marxismo que lleva a cabo el filósofo cordobés. Exactamente el mismo año, 1960, Sartre publica *CRD*, en la que intenta hacer lo propio. Entendemos que hay muchos puntos en común en los desarrollos de ambos autores, en particular, en lo referido a los conceptos de libertad y liberación, tema central de mi ensayo anterior¹¹². Las coincidencias teóricas, claro está, no son azarosas. En gran medida, son el fruto de un interés filosófico-político similar en un contexto globalizado de Guerra Fría, que facilitó la elección, en gran medida, de las mismas temáticas y el abordaje de los mismos autores centrales: Husserl y Heidegger, primero; Hegel y Marx, después. Partiendo ambos del existencialismo y de la libertad del existente humano, intentaron entroncar con el marxismo para dotar a aquel “de una práctica concreta, históricamente situada”¹¹³, como escribe Eiff. Conciliar existencialismo y marxismo fue la difícil tarea –más por razones políticas coyunturales que por diferencias teóricas inconciliables, a nuestro entender– que se impusieron ambos.

En esta obra de madurez, Astrada vuelve sobre los mismos temas de *La revolución existencialista*: la libertad, el humanismo, la alienación, la liberación. Libertad y humanismo aparecen de nuevo fuertemente coimplicados, y cada uno de los términos se apoya en el otro para alcanzar un desarrollo pleno de ambos. Humanidad y libertad son, a la vez, lo dado y la tarea a realizar, el punto de partida y la meta, diferenciados como momentos de un desarrollo que conduce a su plenitud: lo propio de lo humano es la libertad; el

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 116.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 126. Eiff considera que la crítica astradiana en este punto sigue la de Merleau-Ponty, sin agregar nada singular. *Vid.*, Eiff, “El anti-sartrismo paradójico de Carlos Astrada”, *op. cit.*, p. 202.

¹¹⁰ Ver el apartado I de *EN*, titulado “La prueba ontológica”. *EN*. Gall. pp. 27-29. Losada, pp. 29-32.

¹¹¹ Astrada, *op. cit.*, pp. 155-156.

¹¹² Torre Giménez, “De la libertad a la liberación...”, art. cit.

¹¹³ Eiff, p. 190.

desarrollo de la libertad como progresiva liberación de toda forma de alienación tiende a un humanismo pleno; el humanismo pleno abre la posibilidad al hombre de conquistar su libertad. Por eso, Astrada escribe: “El hombre deviene hombre, en el esfuerzo por serlo de manera plenaria y la libertad se hace a sí misma históricamente a través de la superación dialéctica de las resistencias que se le oponen”¹¹⁴.

En el capítulo titulado “Dialéctica de la situación y libertad”, podemos ver cómo Astrada desarrolla planteos teóricos análogos a los que vimos a la hora de analizar el pensamiento de Sartre. El hombre aparece junto a otros hombres como “parte integrante de una situación”¹¹⁵, todos ellos condicionados a la vez que proactivos respecto a la misma, vinculados en una relación dialéctica, pero soberanos en cuanto a su libertad.¹¹⁶ En la historia, la libertad se objetiva y se convierte así en inercia y obstáculo de la libertad viva, que lucha contra su propia objetivación.

Lo persistente, lo que no cambia en el hombre como ser histórico, es decir, procesal, es su conciencia de la libertad, a la que ha advenido tras una larga y accidentada evolución, y su voluntad de realizarla. Lo que cambia y deviene, lo que surge merced a situaciones modificadas cualitativamente son las nuevas formas de la libertad. Y éstas obedecen a la dialéctica inmanente de la libertad misma dentro de las tensiones conflictuales de las situaciones concretas en las que la libertad se hace a sí misma históricamente.¹¹⁷

Volvemos a encontrarnos en esta cita con una libertad persistente, producto histórico, pero propia del hombre, y una libertad que se realiza en la historia, en forma de configuraciones concretas de aquella, es decir, una libertad ontológica y una libertad efectiva, como las hemos denominado.

En el capítulo siguiente, el autor critica la idea de una “libertad abstracta” y defiende una concepción histórica y “dialéctica de la libertad”, sustentada en Hegel y Marx. Si bien aquí no menciona a Sartre, podemos suponer, a la luz de las críticas que le hiciera en el libro de 1952, que Astrada podría atribuir sin ningún problema la primera concepción al existencialista francés. Si bien *EN*, leída de manera aislada, permitiría sustentar dicha lectura, su vinculación con las obras posteriores, y *a fortiori* en el caso de *CRD*, no permite dudar de que los “momentos o formas de la libertad” –como afirma Astrada– también aparecen en Sartre como “históricamente determinados”¹¹⁸ y la libertad misma como “universalidad concreta”¹¹⁹, que alcanzaría su plenitud histórica como “realización [plena y universal] de la libertad del hombre, de la [efectiva] liberación de todos los hombres”¹²⁰ por medio de un orden social que lo haga posible. Astrada entiende, al igual que Sartre, que sólo por medio de una revolución social que suponga la efectiva “negación de la negación de la libertad”¹²¹ puede alcanzarse la realización concreta de un “humanismo dialéctico de la libertad o humanismo marxista” que garantice para “todos los hombres (...) su plenaria accesión a la humanidad y a la libertad”¹²².

Como hemos intentado demostrar, el pensamiento filosófico de Carlos Astrada recorrió caminos paralelos a la reflexión sartreana, en particular en lo referido a los conceptos de libertad y liberación. Los dos transitaron el camino que va del existencialismo y un interés central en la ontología –especialmente para pensar el ser del ser humano y su libertad–, al marxismo y una reflexión centrada en la liberación, en cuanto *praxis*

¹¹⁴ Astrada, *Humanismo y dialéctica de la libertad*, ob. cit., p. 10.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 91.

¹¹⁶ *Ibid.*, pp. 94-95.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 96.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 100.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 103.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 105.

¹²¹ *Ibid.*, p. 117.

¹²² *Ibid.*, p. 119.

revolucionaria, como condición de posibilidad de acceso a formas superiores y universales de la libertad, aunque sin abandonar las conquistas de sus primeras reflexiones filosóficas, sino enriqueciéndolas con sus desarrollos teóricos ulteriores. Tanto en Sartre como en Astrada, el ser humano aparece como ontológicamente libre y, al mismo tiempo, abocado a la tarea de la realización de una libertad más plena, mediante la superación de toda forma de alienación. A pesar del paralelismo en la trayectoria y de las patentes coincidencias entre ambos autores, Astrada siempre se encargó de diferenciar su pensamiento de su propia interpretación de la filosofía sartreana, lectura llevada a cabo siempre en clave metafísico-tradicionalista, siguiendo los esbozos críticos que Heidegger le dedicara al francés en “Carta sobre el humanismo”. Más allá de lo que Eiff llama “el anti-sartrismo paradójico” de Astrada, creemos que hoy se nos impone la tarea de intentar conciliar estas dos posturas filosóficas contemporáneas que comparten mucho en común y nos ofrecen un importante potencial crítico y liberador para seguir defendiendo, en nuestro momento histórico, la necesidad tanto de pensar la liberación del ser humano siempre en relación con su libertad, como de luchar por una radical transformación social que permita realizar la libertad concreta de todos y todas, priorizando, claro está, a los más desfavorecidos, a las víctimas de esta perversa, deshumanizada y deshumanizante economía capitalista que no ha cesado de crear diferencias, y cada vez más obscenas, entre los que más y los que menos tienen. Pero tampoco deberíamos desdeñar –e intentaremos desarrollar esto en la conclusión general– el inmenso potencial liberador del existencialismo aunado al marxismo para combatir toda forma de platonismo alienante que suponga fijar una esencia humana –e incluso con formas jerarquizadas dentro de ella, por ejemplo, el binarismo genérico varón/mujer– que tan valioso servicio prestan a los poderes fácticos de la sociedad. En este último aspecto, las tentativas de alcanzar una síntesis entre existencialismo y marxismo por parte de Sartre y Astrada, deberían ser recuperadas para enriquecer el pensamiento liberador y la *praxis* revolucionaria asociada a él.

Conclusiones

Hemos encontrado una defensa de la libertad y la liberación análoga en los tres autores argentinos de la Generación del 25: Virasoro, Fatone y Astrada. Hemos abordado su diálogo con el pensamiento sartreano y el existencialismo en general. Ninguno de los tres se limitó a repetir las tesis del existencialista francés, sino que dialogaron desde su propio posicionamiento teórico con algunas obras de Sartre, incluso en un tono sumamente polémico, como fue el caso de Astrada. A pesar de la guerra declarada de este último contra Sartre y contra la moda existencialista sartreana en Argentina, su pensamiento es el que más se le asemeja –a nuestro parecer– tanto en complejidad teórica como en potencial crítico. Si bien la posición filosófica astradiana surge en estrecho diálogo con los mismos autores –principalmente Heidegger, Hegel y Marx–, se desarrolla en una trayectoria autónoma aunque paralela a la del francés.

En lo que respecta a una justificación de la relectura de los textos sartreanos aquí propuesta, en especial los que se ocupan de pensar y repensar la libertad y la liberación del ser humano, como así también de las críticas de los tres filósofos argentinos de la Generación del 25 que discutieron más o menos productivamente con el francés, podemos decir lo que sigue. En primer lugar, que se trata de una simple inclinación personal. Por qué, entonces, no reconocerlo y reivindicar –nunca está de más– el derecho de volver a transitar, por mero interés propio, ciertos caminos que algunos sectores de la intelectualidad consideran y decretan agotados o superados. La filosofía siempre ha conservado un carácter *intempestivo* que, paradójicamente, suele repercutir de manera novedosa sobre la situación histórica del presente desde el que se piensa o se lee, es decir, se repiensa, lo pensado. Pero, si bien es cierto que se trata de una inclinación teórica personal, no lo es menos que está fuertemente vinculada a una porfiada convicción político-filosófica: la necesidad de superar, como humanidad, toda forma de alienación y explotación del hombre por el hombre, toda forma de enajenación de la libertad y de las objetivaciones de la libertad llevadas a cabo mediante el

trabajo, por parte de las minorías que detentan los poderes fácticos u ocupan lugares privilegiados y obtienen beneficios a costa de la explotación y la miseria ajena. Pero está también vinculada a la certeza, amarga pero realista (y que debemos a la lucidez de Marx y otros autores), de que “la violencia es la partera de la historia”, y de que sin el uso de la coacción los poderosos no cederán jamás sus privilegios. Por eso la necesidad de repensar la revolución social, aunque en estrecha relación con el derecho al ejercicio de la libertad, que no es un mero concepto abstracto y formal de la ideología burguesa que sólo serviría para justificar de manera hipócrita “la explotación del hombre por el hombre”, sino una conquista histórica inalienable que, si bien debe colmarse de contenidos concretos en cada época y situación determinada, es necesario reconocer, siguiendo a Simone de Beauvoir, como el fin último al que debe tender todo ser humano.

El tema central de la obra sartreana es el problema de la libertad en sentido integral, como núcleo ontológico inalienable, pero también en tanto conjunto de elecciones concretas sustentadas en aquél y factibles de resultar enajenadas, frustradas en su realización; tanto en el sentido de función nihilizante de la conciencia, como también en cuanto conquista histórica posibilitada por un movimiento de liberación de carácter social, y vinculada a determinadas condiciones materiales de existencia. La preocupación central de Sartre sigue, como hemos intentado mostrar, el trazado que va de *la libertad a la libertad a través de la liberación*, como superación de toda forma de alienación; y está acompañada de la convicción de que el ser humano es radicalmente libre y de que es necesario garantizar la realización concreta de dicha libertad en un sentido pleno, mediante la superación revolucionaria de un orden social en el que las grandes mayorías están imposibilitadas de hacerlo. Por eso consideramos que el pensamiento sartreano posee un potencial crítico y emancipador insoslayable. La particular síntesis de existencialismo y marxismo llevada a cabo por Sartre –lo mismo vale para la versión astradiana–, permite aunar la exigencia de transformación social con la reivindicación de la libertad concreta de los sujetos de dicha transformación. Pero además, como mencionamos anteriormente, el existencialismo sartreano y su radical negación de toda forma de platonismo y esencialismo referidos a la condición humana, constituyen una poderosa herramienta crítica a la hora de combatir toda forma de mandato social sustentada en la postulación de una esencia humana dada. No nos referimos con esto último a una preocupación meramente teórica, sino al efecto concreto de distintas concepciones más o menos dominantes que inciden en lo cotidiano de manera negativa en la vida concreta de las grandes mayorías, pues sirven de justificación ideológica para los poderosos a la hora de defender y mantener sus prerrogativas de clase, de género, de carácter étnico o de cualquier otro tipo de ordenación jerárquica de la sociedad. Distintas versiones de justificación del orden vigente y diversas formas de normatividad aplicadas sobre el cuerpo social son permanentemente sostenidas, aún hoy y en nuestras sociedades, en un esencialismo derivado ya sea de una supuesta “naturaleza humana”, el “mandato divino” o valores hipostasiados por otros mecanismos ideológicos. Es lo que sucede con el binarismo varón/mujer, su anclaje biologicista y el destino asociado a cada género, la heteronormatividad y toda clase de mandatos sociales que resultan funcionales al capitalismo y al patriarcado. El pensamiento sartreano y su intento de fundar un existencialismo dialéctico, esto es, de integrar la antropología existencialista dentro del marxismo, entendido como una concepción de la historia asociada a una crítica de la explotación y a una *praxis* política efectiva, ofrece a nuestro presente histórico una poderosa herramienta de crítica y transformación social que no podemos soslayar.