

1-1-2009

Concepto de sujeto político en Jean Paúl Sartre

Carolina Alfonso Vergara
Universidad de La Salle, Bogotá

Follow this and additional works at: https://ciencia.lasalle.edu.co/filosofia_letras

Citación recomendada

Alfonso Vergara, C. (2009). Concepto de sujeto político en Jean Paúl Sartre. Retrieved from https://ciencia.lasalle.edu.co/filosofia_letras/1

This Trabajo de grado - Pregrado is brought to you for free and open access by the Facultad de Filosofía y Humanidades at Ciencia Unisalle. It has been accepted for inclusion in Filosofía y Letras by an authorized administrator of Ciencia Unisalle. For more information, please contact ciencia@lasalle.edu.co.

CONCEPTO DE SUJETO POLÍTICO EN JEAN PAUL SARTRE

CAROLINA ALFONSO VERGARA

Monografía de grado

CARLOS HERNÁN MARÍN OSPINA

Decano

**UNIVERSIDAD DE LA SALLE
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS**

Bogotá D. C.

2009

Dedicatorias y Agradecimientos

A mi Padre por su enorme amor, por su ejemplo y su apoyo condicional a lo largo de mi vida, por ser el mejor ser humano que conozco y por enseñarme lo valioso que es la humildad y el respeto por el otro.

A mi Madre por su amor, esfuerzo y dedicación para con todos nosotros.

A mis hermanos John, Esperanza y María Angélica, su apoyo condicional, porque su cariño y su existencia incentivan día a día mi vida.

A mis Sobrinos Karen y Nicolás por iluminar mi vida y colmarla de felicidad, ellos son si mayor alegría.

A Edgar, por ser mi compañero, por enseñarme otra forma de ver la vida, por ser el primer Sujeto Político sartriano que ha tocado mi existencia, por incentivarme a luchar por los sueños, me ha enseñado que de ellos se puede vivir dignamente. Por su labor con los y las jóvenes y su lucha inagotable de ofrecerles nuevas y mejores oportunidades y sobre todo por hacer real todo aquello en que lo que creo.

A mi Maestro Enzo Ariza de Ávila, por compartirme sus valiosos conocimientos, por su gran colaboración para la realización de este trabajo y sobre todo enseñarme que el compromiso político no se vislumbra sólo a través de las palabras, el peso social de cada uno de nosotros se encuentra en la construcción de una sociedad más humana y justa.

A mis grandes amigas, que han sido más que una familia para mí, por su apoyo, cariño y compañía durante los últimos años.

A mis profesores, por sus enseñanzas y su ejemplo de profesionalidad que nunca he olvidado.

Y a todos aquellos que contribuyeron en la realización de esta meta, a ellos hago extensivo mi más sincero agradecimiento.

TABLA DE CONTENIDO

OBJETIVO GENERAL.....	1
OBJETIVOS ESPECÍFICOS.....	1
INTRODUCCIÓN.....	2
CAPÍTULO I. El pensamiento existencialista de Sartre en sus inicios.....	7
1.1. El pensamiento de Sartre en sus inicios existencialistas.....	7
1.2. Bases filosóficas del existencialismo sartriano.....	19
1.2.1. La subjetividad abstracta.....	21
1.2.2. Libertad para ser, libertad para obrar.....	23
1.2.3. Contingencia y relación con el otro “La Caída”.....	26
CAPÍTULO II. Sartre: la construcción de su Humanismo y su crítica al individualismo abstracto.....	30
2.1. El Existencialismo es un Humanismo.....	32
2.2. El Sujeto.....	36
2.3 Antisemitismo y Anticolonialismo.....	39
2.4. Multiculturalismo.....	47
CAPÍTULO III. Sartre y La Crítica de la Razón Dialéctica.....	54
3.1. La reivindicación de una filosofía concreta y la sustentación de una posición activista de sujeto.....	54
3.2. Hacia la subjetividad solidaria.....	59
3.3. La crítica sartriana al marxismo vulgar.....	63
3.4. Los aportes y la vigencia del pensamiento de Sartre.....	68
CONCLUSIONES.....	75
BIBLIOGRAFÍA.....	80

OBJETIVO GENERAL

Analizar el concepto de sujeto político en Sartre con la intención de invitar a la reflexión sobre la importancia de formar verdaderos sujetos que actúen políticamente desde el espíritu de la crítica y la acción directa en sus cotidianidades, desde donde se puedan desarrollar subjetividades solidarias con los otros.

OBJETIVOS ESPECÍFICOS:

- Analizar el existencialismo como doctrina filosófica, es decir, como posibilidad de vida.
- Analizar la condición de libertad pura que brinda el existencialismo al hombre sobre la construcción de su vida.
- Estudiar el significado de la subjetividad en Sartre, evidenciando la importancia que tiene la producción de las subjetividades para poder pasar a la consideración de construcción de colectividades.
- Comprender la condición de sujeto humano como un singular universal
- Considerar la responsabilidad que tenemos como ciudadanos no como individuos puros, sino como sujetos políticos reales que inciden en la creación de nuevas formas de relaciones sociales solidarias.

INTRODUCCIÓN

La monografía pretende hacer un estudio sobre las características del sujeto político propuesto en la filosofía de Sartre desarrollada después de la Segunda Guerra Mundial. Mostrar que en la filosofía sartriana y, desde el existencialismo como su base teórica, podremos encontrar elementos teóricos que nos permitan cambiar el concepto de individuo por el de sujeto político, sujeto sobre el cual pesa la historia y las exigencias de la sociedad. A través de sus escritos, Sartre nos muestra que es posible cambiar de la subjetividad autárquica y abstracta a una subjetividad solidaria, unida a los otros, postura que explicará y desarrollará en una de sus últimas obras titulada "*Crítica de la Razón Dialéctica*" y la cual analizaremos en el último capítulo de la monografía.

Por otra parte, Sartre nos muestra también en "*Crítica de la Razón Dialéctica*" que a través de la historia se hace necesario que problemáticas como las profundas relaciones entre la ética y la política y el papel que cumplen los hombres en la construcción de sus sociedades sean puestas a la luz de la filosofía, porque ésta debe responder a la urgencia de la reflexividad y el actuar de los hombres en la historia. Es evidente que algunas filosofías proponen desde lo teórico, pero quedarnos allí es sumirnos en el quietismo y la contemplación, dos características que no se encuentran ni en el existencialismo ni en el marxismo, ya que éstos ofrecen al hombre, el primero la libertad absoluta y la responsabilidad total de su ser y de su comunidad y, el segundo, el ideal emancipatorio de la humanidad.

Reconocer y tomar parte en las necesidades y problemas elementales la sociedad, debe ser una tarea de la filosofía; Sartre nos muestra así, cómo la filosofía no puede quedarse en un plano meramente contemplativo, toda filosofía es práctica para Sartre, ésta es realmente praxis humana y puede convertirse en el arma social y política de los hombres, es mostrar a través de ella el peso social del sujeto político en su realidad, sólo así la filosofía será útil. La crítica política, la responsabilidad de todos los hombres para con la historia, el papel de la filosofía en la historia de los hombres y sobre todo el

compromiso social, fueron temas abordados por Sartre muchas veces en sus publicaciones como *“A Puerta Cerrada”*, *“Las Moscas”*, *“Tiempos Modernos”* y *“Problemas de Método”* obras, que a lo largo de la monografía analizaremos ya que consideramos fundamentales sus aportes a nuestra investigación.

Inicialmente haremos un análisis de la primera filosofía de Sartre, examinaremos las principales influencias en su pensamiento existencialista y los conceptos fundamentales desarrollados en sus obras *“La Náusea”* y *“El Ser y la Nada”* en las cuales veremos a un hombre individualista sin una dimensión social arraigada a la historia, abandonado en el mundo, como una realidad que no posee una esencia predeterminada y por ello el hombre tiene la tarea de hacerse, construirse a sí mismo, en plena libertad; en este nuevo mundo descubierto por Sartre el hombre debe enfrentarse al sentimiento de la angustia, de lo posible, al reconocer la libertad fundamental de escoger su vida.

Luego analizaremos el giro en el pensamiento sartriano en la construcción de su existencialismo humanista, en este existencialismo se hace posible la vida del hombre desde la libertad pura, pero sólo cuando su ética tiene que ver con los otros, y cuando el sujeto es consciente de la existencia de los otros, sólo así, para Sartre los *otros* se constituyen en un acontecimiento fundamental para nosotros, pues gracias a los demás podemos realizarnos en el mundo.

Veremos que en la filosofía sartriana la actividad política cumple la función más importante de toda la sociedad, ya que es la reguladora de todas las relaciones interpersonales. En teoría el hombre cuando se reúne en sociedad busca un objetivo: la obtención del máximo bien para todos, mediante la ayuda mutua y el intercambio de servicios; sin embargo, en la práctica existe una serie de dificultades que alejan la posibilidad de conseguir este objetivo, con frecuencia el Estado deja de servir al pueblo para ponerse al servicio de intereses privados. Así, el Estado se convierte en el medio para adquirir poder o defenderlo y, la política, en la estrategia para llegar al poder, pero no vemos a los ciudadanos ejerciendo sus funciones reales, funciones que tienen que ver directamente con la creación colectiva de comunidad.

Según lo anterior, podemos entender que existen dos formas de ver la política: como una práctica que busca el bien común y como la forma de obtener acceso al poder y sus estructuras. Como sabemos, en la antigüedad Aristóteles fue quien identificó el objetivo de la política como aquellos actos orientados a buscar el bien de la comunidad. Pero, la historia nos ha demostrado que la política es y se ha usado para fines muy diferentes. Esta última constatación la hizo Maquiavelo en el siglo XVI, al entender la política como un conjunto de estrategias que los hombres realizan para ostentar y detentar el poder.

El existencialismo humanista propone al hombre vivir en libertad, con el objeto de impedir que siga surgiendo y consolidando su vida en torno a los intereses privados. El hombre sólo debe pensar en sí al pensar en los demás, dice el existencialismo humanista propuesto por Sartre. Sólo a través de los demás, que no deben ser instrumentos sino fines en sí mismos, como lo son todos los componentes del conjunto humano, la sociedad puede fundamentarse moralmente y establecer nexos entre moral y política. El marxismo nos ofrece herramientas teóricas y políticas para la utopía emancipadora del hombre. Lo que hizo Sartre, una vez fundamentada su teoría existencialista y haberse dado cuenta de que éste era presa del individualismo, fue a abrazar la teoría de Marx buscando el sentido social de la liberación humana.

Consideramos como propone Sartre, que formar sujetos políticos para las exigencias del nuevo pacto social, es una empresa ardua, que exige valentía y fuerza. En efecto, no se trata de abandonar al hombre a su suerte política, ni de búsqueda de soluciones individualistas para sus problemas sino de formarlo para que la someta al superior criterio de la razón y del humanismo. En este sentido, creemos que el proceso educativo debe acompañarnos a lo largo de este camino –educación permanente, - formación permanente - es lo que necesita el hombre para sobrevivir a la modernidad occidental, a la globalización y sus vestigios.

En el tema de investigación de esta monografía -el concepto de sujeto político en Sartre- intentamos dar respuesta a varios interrogantes que han surgido a raíz del análisis que hemos hecho de la realidad política y social. Evidenciamos que en la actualidad no existe una conciencia de la responsabilidad que tenemos para con la

sociedad, en tanto sujetos aptos para la participación activa en los procesos de democratización que exige el mundo hoy. Nuestras realidades, tanto latinoamericanas como europeas muestran la necesidad de crear otras opciones, de formar hombres que tengan la capacidad de generar nuevas relaciones sociales, en donde exista la reciprocidad entre Estado- Individuo, y donde la participación política llegue a los espacios de incidencia, tanto públicos como privados y en donde el sujeto no sólo tenga conocimiento de sus derechos, sino que además tenga la capacidad de luchar por ellos.

Es así, como en la filosofía sartriana encontramos el interés de la búsqueda de una sociedad humana libre y justa, que pueda desarrollarse a pesar de la existencia masiva de individuos modernos, que tienen una existencia más privada que pública, en la cual el hombre se constituye como individuo abstracto, alejado e indiferente ante sus realidades sociales o sencillamente humanas. En la filosofía existencialista de Sartre hallamos ideas y posibilidades que contribuyen a la construcción de sociedades basadas en las ideologías socialistas, marxistas, existencialistas y sobre todo humanistas, donde los otros son necesarios para alcanzar la libertad y la justicia en su máxima expresión. Este es, a nuestra consideración el curso vital en el cual debe encaminarse la política y el actuar de los hombres.

Sartre en su filosofía evidentemente da un salto del individuo abstracto al sujeto concreto (momento antropológico), y de la irresponsabilidad individual a la responsabilidad activa con el otro (momento ético). Cuando Sartre da este paso, ya la pregunta por el sentido y el valor de la existencia no es individual, ya no se afirma en la absurdidad del ser, en la “náusea”, sino en la conciencia del sentido social de la existencia. A partir de la experiencia de la “náusea” como ese sin sentido de la existencia que lleva a configurar en el individuo el sin sentido del mundo, Sartre pasa a configurar desde lo social las condiciones generales que hacen emerger el sentido y el valor éste.

No desconocemos, ni negamos la realidad que somos individuos inmersos en un medio social, pero es necesario e indispensable rescatar lo social, porque es allí donde históricamente se ha visto la ausencia, la indiferencia y la enajenación del hombre

promovida y fortalecida por el sistema liberal y capitalista de la modernidad. Formar sujetos concretos, tal como lo propone Sartre, es para nosotros el camino a través del cual lograremos la intervención y la incidencia real de los hombres en la construcción permanente de sus comunidades. Debemos, por lo tanto, hacer un reconocimiento de la filosofía sartriana como la fuente teórica a partir de la que podamos construir marcos éticos en el actuar político y social de los hombres, para hacer de las sociedades, unas sociedades menos excluyentes; porque la historia de todos los pueblos es distinta, es que debemos pensar siempre en cómo hacer que dicha reflexión pase a ser la base desde la cual se construirán nuevas formas de relacionarnos solidariamente con los otros.

Por lo anterior, consideramos que la filosofía sartriana, se aproxima a los hechos y, a las situaciones concretas que afectan el actuar del hombre en la sociedad como sujeto político concreto y real.

CAPÍTULO I

El pensamiento existencialista de Sartre en sus inicios

1.1. El pensamiento de Sartre en sus inicios existencialistas

En este capítulo haremos una presentación general de los inicios de la corriente existencialista desarrollada durante el siglo XIX por Sören Kierkegaard, luego haremos una breve descripción de ésta durante la primera mitad del siglo XX, pasando por Edmund Husserl y Martín Heidegger, quienes son los filósofos más representativos de dicha corriente. Evidenciaremos de igual manera, la influencia del pensamiento Husserliano en Sartre en sus inicios y, por supuesto, haremos una descripción de las bases filosóficas más importantes del existencialismo sartriano.

El existencialismo o filosofía de la existencia es una amplia corriente filosófica contemporánea que se consolida en Europa inmediatamente después de la Primera Guerra Mundial, se impone en el período que transcurre entre ambas guerras y, se expande hasta convertirse en una de las corrientes más importantes de la edad contemporánea. Si tenemos en cuenta el momento en que nació y se desarrolló, entenderemos que el existencialismo expresa y hace consciente la situación histórica de una Europa desarraigada física y moralmente por las dos guerras; de una humanidad europea que experimentaba en ese entonces, la pérdida de la libertad de los hombres, ocasionada por regímenes totalitarios.

Según el existencialismo, el sentido de la existencia no reside en la preparación de un fin futuro; no consiste tampoco en ningún contenido vital, simplemente afirma que la existencia es la “reiteración” de la sucesiva posibilidad de existir. La misión del individuo no puede ser otra que “hacerse cargo” de la herencia de la historia, apropiarse así, de los contenidos espirituales de este legado, arreglarse con ellos y hacérselos subjetivos. Lo que interesa no es el “qué” de esos contenidos, sino el “cómo” los apropia el individuo. El valor supremo y categórico radica principalmente en la postura o compromiso incondicional que asuma el hombre ante cada situación dada. Es así, que para el existencialismo, el hombre puede considerarse como: ser confinado

temporalmente, cuyo actuar en el mundo consiste en aliviarse de sí mismo, aliviarse del mundo, e intentar ser para sus semejantes; un ser lanzado, desamparado, contingente, libre, culpable, al que hay que comprender desde la perspectiva de la nada y desde su ser relativamente a la muerte. Pero este ser, en el existencialismo coincide con el ser propio de la subjetividad humana, la cual constituye a cada ser en un sujeto activo.

El existencialismo hace una propuesta para un hombre concreto-individual, que se hace a sí mismo, y es responsable de él, despojándolo de todo contenido sustancial, esencial, el cual se pronuncia en contra de lo teórico, la objetividad de la razón, contra lo científico, abstracto, las concepciones del mundo con validez universal y los sistemas cerrados y, en resumen en contra de los problemas positivistas de la humanidad, por ende, el hombre existencialista está en contra de la afirmación de la filosofía tradicional que la "esencia precede a la existencia".

Las raíces de esta corriente filosófica las encontramos en el filósofo danés del siglo XIX Sören Kierkegaard, quien pensaba que la única base de una filosofía con significado real, era el "individuo existente" y sus "posibilidades. Frente al hombre de la esencia, que es el hombre universal, abstracto, que tiene realidad sólo en la mente, contemplado por la filosofía tradicional durante mucho tiempo, Kierkegaard propuso al hombre de la existencia que es el hombre concreto, real, que tiene angustias y problemas; es así como la existencia hace al hombre individual, afirma Kierkegaard, porque es lo propio de cada uno, lo particular, lo que lo hace ser él mismo y ser con los demás.

Hasta ahora la existencia no había sido tenida en cuenta en la filosofía tradicional, ya que ésta siempre trabajó sobre la esencia. Ante la existencia del individuo, Kierkegaard aclara de la misma manera, que ésta sólo se vuelve auténtica ante la trascendencia de Dios. Por lo tanto, el individuo y la fe son términos correlativos, la fe <el hecho de ser cristiano>, constituye el dato central de la propia existencia y deberá el hombre entonces, ponerse en relación en cuanto individuo, con Dios.

Ahora, si bien es cierto que el pensamiento de Kierkegaard se considera dentro de la filosofía, como un pensamiento esencialmente religioso y que su filosofía existencial es comparada con una teología experimental, éste filósofo también planteó algunas características del hombre como individuo, que tiempo después servirían como base de la nueva corriente contemporánea del existencialismo. Entre las más importantes encontramos el carácter individual y consciente de esto que tiene el hombre existente, lo que lo hace ser un individuo real, concreto y distinto a los demás, que está siendo, realizándose constantemente. Es así que para Kierkegaard, la existencia es el reino de la libertad, del devenir, el hombre es lo que elige ser. Esto quiere decir que el modo de ser de la existencia no es la realidad o la necesidad, sino la posibilidad; y dicha posibilidad genera la angustia, ésta es el sentido de lo que puede suceder o no y, a la vez representa la posibilidad en cuanto <amenaza de la nada>, porque poder-ser, es también posibilidad de no elegir, de permanecer paralizado, de escoger y de perderse. Lo posible, afirma Kierkegaard, se corresponde perfectamente con el futuro, lo posible es el futuro de la libertad y en la libertad nace la angustia de elegir, en consecuencia libertad, angustia y futuro, están unidos.

Ante Dios el individuo existente experimenta la desesperación y la angustia, la desesperación es el sentimiento de fracaso a causa de su finitud y, en ocasiones, a causa de no querer aceptarse como procedente de las manos de Dios y, la angustia viene cuando éste cae en el vértigo de una posible <nada>, al no ser capaz de ser libre. Es así que la solución para superar la desesperación y la angustia se halla, según Kierkegaard, en reconocer la existencia auténtica de Dios, porque negando a Dios el individuo existente se aniquila a sí mismo. Afirma Kierkegaard:

Al igual que un hombre que haya iniciado una vuelta al mundo para encontrar al cantante o la cantante con el más perfecto timbre de voz, del mismo modo Dios está a la escucha, en el cielo. Y cada vez que oye una alabanza pronunciada por un hombre que él haya llevado hasta un punto extremo de tedio vital, Dios dice entre sí: aquí está el tono adecuado. Dice "aquí está", como si fuese un descubrimiento hecho por él, sin embargo, Dios ya lo sabía porque él mismo estaba presente en aquel hombre y lo ayudaba, en la medida en que Dios

pueda ayudar a aquello que sólo puede llevar a cabo la libertad dada por él.
(Llanos, 1990: p. 72)

Luego del protagonismo que obtuvo Kierkegaard en el nacimiento de la filosofía existencialista, aparece el filósofo alemán Edmund Husserl quien nació cuatro años después de la muerte de Kierkegaard; la fenomenología; método filosófico desarrollado por él, se convertiría en uno de los antecedentes históricos más importantes de la corriente existencialista durante el siglo XX.

La finalidad de la fenomenología¹ es “volver a las cosas mismas” y hacer de la filosofía una verdadera ciencia. Ser ciencia de las esencias y no de datos de hecho, es la fenomenología ciencia de los fenómenos, pero su objetivo reside en describir los modos típicos a través de los cuales los fenómenos se presentan a la conciencia. Para Husserl, la conciencia es siempre conciencia de algo. Cuando percibimos, imaginamos, pensamos o recordamos algo, es prueba que la distinción entre sujeto y objeto es algo inmediatamente dado: el sujeto es un <yo> capaz de recordar; el objeto, en cambio, es aquello que se manifiesta en estos actos: imágenes, cuerpos coloreados, recuerdos, pensamientos, etc. Por lo tanto, hemos de distinguir entre el aparecer de un objeto y el objeto que aparece. Si bien es verdad que se conoce aquello que aparece, también es verdad, para Husserl, que se vive el aparecer de lo que aparece. Se trata entonces, de tener conciencia a lo que Husserl llama *noesis* y tener aquello de lo cual se tiene conciencia, a lo que llamó *noema*.

Por lo tanto, la conciencia es intencional, sin embargo es preciso señalar que en Husserl, el carácter intencional de la conciencia no implica por sí mismo una concepción realista. Lo que cuenta realmente, es describir aquello que efectivamente aparece ante la conciencia, lo que se manifiesta en ella y dentro de los límites en que se manifiesta, es así que la actitud fenomenológica consiste en que el sujeto suspende su creencia del mundo, de los seres del mundo tal como están en la realidad para

¹ La fenomenología es una parte o ciencia de la filosofía que analiza y estudia los fenómenos lanzados a la conciencia, es decir, las esencias de las cosas. Dicho de otro modo, la fenomenología, es la ciencia que estudia la relación que hay entre los hechos (fenómenos) y el ámbito en que se hace presente esta realidad (psiquismo, la conciencia). (Llanos, 1990: p. 22)

considerarlas únicamente como fenómenos o como están en la conciencia. Husserl escribe: “*Los hechos de la conciencia son singularidades reales, determinadas temporalmente, la verdad es eterna, o mas bien, es una idea, y como tal, supratemporal*”. (Llanos, 1990: p. 85).

Vemos que la fenomenología de Husserl es crítica ante el positivismo y, se presenta como pensamiento que desconfía de todo apriorismo idealista. Gracias a esto se integra en aquel amplio movimiento de ideas que se caracteriza por su tendencia hacia lo concreto. En esta preocupación por construir una filosofía que se adhiriera lo más posible a datos inmediatos e innegables, Husserl buscaba una filosofía más concreta, sobre la cual se elevaran nuevas teorías. En este sentido vemos cómo la fenomenología coincide con el pragmatismo, éste es el motivo por el cual esta nueva corriente filosófica desarrollada por Husserl estimuló las concepciones existencialistas de filósofos tan importantes como Heidegger, Merleau-Ponty y por supuesto, Sartre.

Luego de la fenomenología de Husserl, aparece en la corriente existencialista el alemán Martín Heidegger quien pasó de la fenomenología al existencialismo del siglo XX. Este filósofo basó la mayoría de su trabajo en resolver la pregunta por el ser del hombre, la cual se encontraba olvidada en la metafísica. El objetivo explícito de su principal obra *El Ser y el Tiempo* fue elaborar una ontología capaz de determinar de manera adecuada el sentido del ser, en torno al ser mismo y su autorrevelación. En primer lugar, Heidegger reconoce el hecho de que el hombre siempre se halla en una situación, arrojado en ella y en relación activa con respecto a ella; a lo cual le llamo *Dasein* <estar ahí>, la existencia es así, el modo de ser del *Dasein* y la esencia de éste reside en su existencia, porque ella misma es < poder ser >, proyecto de trascendencia hacia el mundo, lo cual significa que < estar ahí >, en el mundo, es transformarlo en proyecto de las acciones y de las posibilidades del hombre en él.

Existir también es trascender y éste para Heidegger es un acto de libertad, el hombre es una posibilidad de libertad y la libertad es lo que hace posible al hombre, a lo que él haga de sí mismo en el mundo; pero, aclara Heidegger, el hombre no es en el tiempo, ni es tampoco una cosa que perdura, sino que es así mismo un proceso de temporalización, su temporalidad es el fundamento del tiempo y de la historia.

Ahora bien, así como estar en el mundo es un existencial, también existencia significa estar con los otros, ya que para Heidegger no hay <sujeito sin mundo> ni tampoco un <yo> aislado de los otros, así se constituye en él, el reconocimiento de que existe en el mismo hombre un <ser para los otros>. Como hemos visto, la existencia es <poder ser> en ésta el hombre se sirve de las cosas, la utiliza para sus proyectos, sus posibilidades y establece relaciones con los otros hombres. Sin embargo, entre las diversas posibilidades, existe una posibilidad última de la cual el hombre no puede escapar: la muerte. El hombre ha de morir, es un ser para la muerte, afirma Heidegger, en la muerte se funden todas las posibilidades particulares del hombre, es así que el hombre es un <ser para la muerte> y, por eso, todo lo que el hombre realiza está condenado a morir; escribe Heidegger *“La muerte, en cuanto a posibilidad, no le da al hombre, nada para realizar”*, sin embargo, si el hombre comprende la posibilidad de la muerte como imposibilidad de existencia, el hombre encontrará su auténtico ser:

Hacerse anticipadamente libres por la propia muerte libera de la dispersión en las posibilidades que se entrelazan por azar, de manera que las posibilidades efectivas, las que están situadas más allá de aquella que es insuperable (la muerte), pueden comprenderse y elegirse de una manera auténtica.
(Heidegger, 1982: pp. 86-89)

Sobre el año 1932 Sartre se encontró con Husserl y la fenomenología; para el filósofo francés un gran descubrimiento, ya que creía que había encontrado por fin una filosofía del individuo y de su implicación en el mundo; con este descubrimiento Sartre escogió la fenomenología para sus estudios filosóficos en el año 1933 y, al mismo tiempo, se dedicó a una investigación meticulosa, del tratado del ser desarrollado hasta ese momento por Heidegger.

Sartre a través de su primer acercamiento a la fenomenología desarrollada por Husserl, empieza a entender que a través de las experiencias y los fenómenos naturales que vivenciamos los seres humanos podríamos llegar a conclusiones relativas a la naturaleza de la experiencia, a nuestro ser y el mundo, y así a la existencia misma. Sartre inició su actividad fenomenológica, enfocándose en el <yo>,

la imaginación y las emociones de los hombres. Como era obvio, para esto tomó de Husserl su teoría sobre la intencionalidad de la conciencia, pero ante la cual adoptó una posición opuesta en tanto que, consideraba que Husserl había caído en el solipsismo del hombre que conoce y de igual forma haber caído en el idealismo. Esta posición opuesta de Sartre, toma forma a través de su obra *La Trascendencia del Ego en el año 1936*, en la cual afirma que el <yo> no es un originario de la conciencia, sino que por lo contrario, éste se encuentra fuera de la conciencia, es una entidad del mundo, al igual que el <yo> de otro. Acercándose a la vez al pensamiento de Heidegger, Sartre manifestó en esta época, su alegría de haber vuelto a arrojar al hombre al mundo y de haberlo cargado nuevamente de sus inquietudes y de sus desconsuelos y todo su peso.

Las investigaciones fenomenológicas de Sartre lo habían conducido a pensar, al contrario de Husserl, que el hombre es el ser cuya aparición hace que el mundo exista, entonces, el mundo no está en la conciencia, éste es sólo un conjunto de utensilios los cuales, el hombre usa para lograr ser, para alcanzar sus objetivos, por ello el mundo no es la existencia, es la existencia del hombre la que hace posible que éste exista y que la vida del hombre tenga sentido. En la obra donde Sartre muestra claramente este planteamiento es la “Náusea”, publicada en su versión definitiva en 1938. En esta novela gracias a los estudios anteriores de la fenomenología, Sartre confronta lo absurdo con los valores positivos trabajados por la filosofía tradicional y, claramente vemos cómo hace una ampliación de su noción de contingencia. El protagonista del relato es Roquentin quien vive reflexionando sobre el sentido y las razones de su propio existir, y se da cuenta de que vive en un mundo sin sentido. Ese sentir se manifiesta en él como la “náusea”, como ese sentimiento de una realidad viscosa y obscena al descubrir que todo es una ausencia profunda que lo distancia de todo lo que lo rodea:

[...] Tengo frío, me duelen las orejas; han de estar rojas. Pero yo no me siento; me ha ganado la pureza de lo que me rodea; nada vive; el viento silba, líneas rígidas huyen en la noche. El bulevar Noir no tiene la facha indecente de las calles burguesas, que hacen gracias a los transeúntes [...]. El bulevar Noir es inhumano. Como un mineral. Como un triángulo. (Sartre, 1949: p. 31)

La experiencia de la náusea, le revela a Roquentin -personaje a través del cual Sartre expresa todo su pensamiento- la gratuidad de las cosas y la del hombre comprimido a cosa y sumergido en las cosas, arrojándolo hacia el absurdo, hacia el vacío y hacia la nada, lo único que le queda por decir es que el mundo, carece de sentido y razón y, de la vida, que es un constante absurdo. La uniformidad de la vida cotidiana y el cansancio le obligan a preguntarse por el sentido, pero en ese preguntarse Roquentin -Sartre- no encontró más que el absurdo:

[...] Las palabras se habían desvanecido, y con ellas la significación de las cosas, sus modos de empleo, las débiles marcas que los hombres han trazado en su superficie. Estaba sentado, un poco encorvado, baja la cabeza, solo frente a aquella masa negra y nudosa, enteramente bruta y que me daba miedo. Y entonces tuve esa iluminación. Me cortó el aliento. Jamás había presentido, antes de estos últimos días, lo que quería decir “existir”. Era como los demás, como los que se pasean a la orilla del mar con sus trajes de primavera. Decía como ellos: “el mar es verde”, “aquel punto blanco, allá arriba, es una gaviota”, pero no sentía que aquello existía, que la gaviota era un “gaviota-existente”; de ordinario la existencia se oculta. [...] Aun mirando las cosas, estaba a cien leguas de pensar que existían: se me presentaban como un decorado. [...] Si me hubieran preguntado qué era la existencia, habría respondido de buena fe que no era nada, exactamente una forma vacía que se agrega a las cosas desde afuera, sin modificar su naturaleza. Y de golpe estaba allí, clara como el día: la existencia se descubrió de improviso. Había perdido su apariencia inofensiva de categoría abstracta; era la materia misma de las cosas, aquella raíz estaba amasada en existencia. O más bien la raíz, las verjas del jardín, el césped ralo, todo se había desvanecido; la diversidad de las cosas, su individualidad sólo eran una apariencia, un barniz. Ese barniz se había fundido, quedaban masas monstruosas y blandas, en desorden, desnudas, con una desnudez espantosa y obscena. (Sartre, 1949: p. 150)

Esta visión de Roquentin -Sartre-, sobre una realidad desnuda viscosa, obscena lleva la carga de la angustia, el miedo, el dolor, la soledad de vivir, de existir, todo

aparece sin esperanzas, problemático, desolador; no se ve más que vacío, abandono, soledad y nada. Reconoce allí que es responsable de sí, que no hay nadie quien lo pueda ayudar y que debe enfrentar su existencia, aunque ésta carezca de sentido:

Yo soy mi pensamiento, por eso no puedo detenerme. Existo porque pienso... y no puedo dejar de pensar. En este mismo momento —es atroz— si existo es porque me horroriza existir. Yo, yo me saco de la nada a la que aspiro; el odio, el asco de existir son otras tantas maneras de hacerme existir, de hundirme en la existencia. Los pensamientos nacen a mis espaldas, como un vértigo, los siento nacer detrás de mi cabeza... si cedo se situarán aquí delante, entre mis ojos, y sigo cediendo, y el pensamiento crece, crece, y ahora, inmenso, me llena por entero y renueva mi existencia. (Sartre, 1949: p. 117)

Ahora bien, si Sartre en la “Náusea” deja ver todo su pesimismo frente a la existencia y la visión individualista, en su obra *El Ser y la Nada* revela toda su postura frente a la noción de conciencia; ésta como conciencia de algo, de algo que no es conciencia, Sartre llama a este algo el *ser en-sí*. Para Sartre la temporalidad es una categoría fundamental en la comprensión de la realidad humana; está concebida como una estructura organizada en la que la vida humana se desenvuelve en tres dimensiones, pasado, presente y futuro: “[...] *el pasado no es ya, el futuro no es aún, en cuanto al presente instantáneo, nadie ignora que no es en absoluto.*” (Sartre, 1972: p. 160)

Dentro de estas dimensiones se encuentra el ser desde dos concepciones: el ser *en-sí*, es el ser experimentado, el ser de las cosas. El *ser en-sí* carece de movimiento, de devenir, pues estas nociones implican negatividad: el ser que deviene no es aún lo que será, así es el *ser en-sí*, es pura positividad, es lo que es; el *ser en-sí*, es en el pasado. El *ser en-sí*, es tranquilo porque no se cuestiona nada, es lo lleno, lo macizo, el ser pleno, mientras que el *ser para-sí*, es la conciencia o realidad humana, es *ser para-sí* en el presente. Para Sartre la conciencia del *ser en-sí* es la conciencia del mundo, pero no se halla en el mundo como las cosas. Si la conciencia es conciencia de algo, no puede ser ella misma ese algo. Constitutiva de la conciencia es la negación de la identidad entre conciencia y algo. La conciencia se acerca al ser, puesto que es

conciencia de él, pero se reconoce al mismo tiempo distanciada de él. La distancia entre el ser y la conciencia es llamada por Sartre “nada”.

De esta forma el *ser para-sí*, es un ser incompleto, no acabado que ha de realizarse; su conciencia está hueca, en ella hay un vacío, una escisión, una cierta nada, es entonces una conciencia de la nada. Para Sartre el *ser para-sí*, es el ser humano, es decir, en cuanto trasciende el *ser en-sí* de las cosas. Aquí lo que caracteriza al hombre es la conciencia. El *para-sí* es el sujeto o la subjetividad, está implicado en todo conocimiento. Pues no hay conocimiento sin sujeto, pero él mismo no es objeto de conocimiento, ya que por definición el sujeto no es objeto. El hecho del estar presente la conciencia ante sí misma, es un signo de la existencia de una cierta dualidad o separación en el interior de la conciencia, pues no parece posible el conocimiento de uno mismo sin una cierta distancia. Sartre se pregunta por lo que en el interior de la conciencia separa a ésta de sí misma y, permite su presencia ante sí misma, su ser consciente de sí: “*la reflexión es el para-sí consciente de sí mismo*”. (Sartre, 1972: p. 210)

Eso que separa a la conciencia de sí misma, no puede ser ninguna cosa, es más bien un no-ser, es la *nada*. En este ejercicio de reflexión existe un reconocimiento de su no-ser, de su nada, es decir, el ser, por medio de la conciencia llega a la reflexión de su propio fracaso, de su propia contingencia: “*el ser que quiere fundar en el ser no es él mismo fundamento sino de su propia nada*” (Sartre, 1972: p. 213).

Los actos de reflexión ocupan un papel importante en el pensamiento de Sartre, pero siempre en el sentido de una no cosificación de la conciencia, por eso no se trata de un acto de reflexión de una conciencia, sino más bien el estado reflexivo y no reflexivo de ésta. Tal como la conciencia nos descubrió la realidad humana como *ser para-sí*, nos abre camino también hacia las existencias ajenas, en el interior del *para-sí* se encuentra la tensión o disposición hacia el otro, se encuentra el *para-otro*; en términos más sencillos: la sociabilidad humana, el necesitar de los otros seres, es también uno de los rasgos fundamentales del *para-sí*.

De lo anterior, podemos decir que el ser no debe significarse el ser, y el no ser como dos elementos sincrónicos de lo real, es algo así como la luz y la oscuridad. La nada no es un precipicio procedente del que nace el ser. Siendo el ser y la nada dos nociones opuestas. La nada es indudablemente, posterior al ser y, reconoce evidentemente al ser, se asevera el ser para negarlo después. Así, la conciencia intenta despojarse de la nada que la aguarda, hallar de nuevo la plenitud del ser *en-sí*. “[...] Y el ser es vacío de toda otra determinación que no sea la identidad consigo mismo; pero el no-ser es vacío de ser. En una palabra, lo que aquí ha de recordarse, contra Hegel, es que el ser es y la nada no es.” (Sartre, 1972: p. 190)

A través de la explicación que hace Sartre del carácter dinámico de la temporalidad del ser, en el límite encontramos a la muerte, vista por Sartre como la victoria sobre la temporalidad; el ser vive para morir, cada cual muere solo. Para Heidegger, la muerte es la última posibilidad del hombre; para Sartre, el fin de todas las posibilidades. El *ser para-la-muerte* es el verdadero destino y objetivo de la existencia humana. La muerte es algo gratuito pero inevitable, está fuera de las posibilidades del ser, está más allá de su subjetividad. De allí, que el tiempo transcurre únicamente entre el nacimiento y la muerte. Por lo tanto, el ser ante la muerte no es más que su pasado, es en síntesis lo que fue y ya no será más: *En el límite, en el instante infinitesimal de mi muerte, no seré ya más que mi pasado. Él sólo me definirá.* (Sartre, 1972: p. 169). Por lo anterior, podemos entender que la muerte no es la última estación, porque en ella el ser se unirá con su propio fin, se convertirá en *en-sí*: *“Por la muerte, el para-sí se trueca para siempre en en-sí en la medida en que se ha deslizado integralmente al pasado. Así, el pasado es la totalidad siempre creciente del en-sí que somos.”* (Sartre, 1972: p. 82)

Como podemos analizar en los planteamientos trabajados por Sartre en estas obras, *“La Náusea”* y *“El Ser y Nada”*, evidenciamos un pensamiento, ontológico-existencial, en el cual nos presenta al hombre como algo que “está ahí”, abandonado en el mundo, como una realidad que no posee una esencia predeterminada, en donde su existir es anterior a su esencia. Es allí precisamente en donde el hombre tiene la tarea de hacerse, construirse a sí mismo, en plena libertad. Por ello, el hombre al experimentar el sentimiento de lo posible, lo sobrecoge una “sensación de terror” (o angustia) al reconocer la libertad fundamental de escoger su vida. “[...] Entonces veremos a otros

bruscamente sumidos en la soledad. Hombres solos, completamente solos, con horribles monstruosidades, correrán por las calles, pasarán pesadamente delante de mí, con los ojos fijos, huyendo de sus males y llevándolos consigo, con la boca abierta y su lengua-insecto batiendo las alas". (Sartre, 1949: p. 189)

Esta combinación de angustia, violencia y rigor mortal había de ser el sello de Sartre en sus primeros escritos, influenciado indudablemente por sus antecesores Kierkegaard y Heidegger *"Kierkegaard, al describir la angustia antes de la culpa, la caracteriza como angustia ante la libertad. Pero Heidegger, que, como es sabido, ha sufrido profundamente la influencia de Kierkegaard, considera por el contrario a la angustia como la captación de la nada. Estas dos descripciones de la angustia no nos parecen contradictorias: por el contrario, se implican mutuamente"*. (Sartre, 1972: p. 32). En Sartre esos sentimientos de la soledad, la angustia y el temor, fueron precisamente mezclados con el despertar de su preguntar filosófico, que cada vez más se encaminaba hacia una filosofía (en sus inicios) que se preocupara por el hombre en un plano principalmente individualista; pero que con el pasar de los años y de varios acontecimientos en su vida, le obligaron poco a poco a dar un giro en su pensamiento.

Las posiciones iniciales de Sartre en torno a la fenomenología constituyen la base de toda su filosofía. Bajo esta influencia, Sartre convirtió la filosofía en la posibilidad de una conceptualización de su experiencia interior y en el fundamento de su proyecto literario. Siempre, desde su base fenomenológica, Sartre reclamó a la filosofía un compromiso total. Quizás, por eso, al transcurrir los años no le quedó teóricamente difícil abrazar más adelante la filosofía revolucionaria de Marx. De la fenomenología de Husserl había aprendido que la filosofía debe explicar el mundo, el por qué de la realidad de la vida, "ir a las cosas mismas" y dar cuenta del mundo en su totalidad.

No caeríamos en exageración si decimos que toda la trayectoria filosófica, literaria y política de Sartre hunde sus raíces en la tradición fenomenológica. Claro está que su pensamiento se inscribe también en Descartes y Bergson, pero fue el descubrimiento de la fenomenología de Edmund Husserl el que originó las ideas fundamentales de Sartre y le brindó la posibilidad de reformar sus primeras ideas y pensamiento a través de categorías más exigentes

1.2. Bases filosóficas del existencialismo sartriano:

1.2.1. La subjetividad abstracta

Como lo mencionamos anteriormente, en la *“Náusea”* y en *“El Ser y la Nada”*, Sartre tiene un despertar filosófico de tipo fenomenológico, el cual definitivamente nos deja ver un individuo puro, que está muy marcado por la herencia que dejó el liberalismo de Hobbes y el Contrato Social de Locke y Rousseau. En esta etapa filosófica, Sartre consideraba al individuo como un ente autosuficiente a priori a los derechos, independiente de las relaciones políticas y sociales, un individuo que se construye y pre-existe a la sociedad, un individuo abstracto que se rebela contra la autoridad y que crea su propio mundo haciéndose responsable de sus acciones y de su propia vida. Esta forma de hacerse, se ha denominado en Sartre como la construcción del hombre a partir de una subjetividad abstracta, en la cual es el individuo el que decide de forma soberana su relación con los otros y supera el estado natural del conflicto, haciendo uso del contrato social.

Es ese individuo puro, el que construye una subjetividad abstracta, ya que no está contaminado por la relación con los otros, porque la existencia de éstos no le es significativa y no representa nada en su construcción individual; asimila, cree, construye su ser a partir de sí mismo, sólo se necesita a él y, no necesita la ayuda, ni el respaldo ni el auxilio de la sociedad y mucho menos de los determinismos que éstos imponen. Por ello, encontramos en Sartre una subjetividad que no se fija en la relación sujeto-objeto, ni se fija mucho menos en la dependencia de la existencia de los otros, es en definitiva una subjetividad que se construye a partir de la libertad.

En Sartre, el hombre al construir su subjetividad a partir de la libertad -lo que puede llamarse propiamente subjetividad es la conciencia (de) conciencia- construye una libertad pura, que al igual que la subjetividad es abstracta, porque no está arraigada a los otros y, menos a la historia, donde no se consideran las situaciones concretas, solamente se consideran las situaciones individuales, las cuales se producen a sí mismas a partir de las experiencias propias, donde no intervienen los otros, ni se consideran como seres que aportan al ser del individuo, por el contrario, Sartre piensa

que el individuo al no asumir la responsabilidad de los *otros* y al adoptar sus propias decisiones, tendrá como resultado el reconocimiento de una absoluta libertad de elección, lo cual hará de su existencia una auténtica existencia humana.

Para Sartre la subjetividad se construye a partir de lo revelado y, para él lo revelado y lo innegable es la libertad, es en ella donde el hombre encuentra la posibilidad de trascender, el hombre es pues, libertad y conciencia, la conciencia de que el hombre es libertad pura, en donde halla la angustia de su existir: “[...] *el hombre toma conciencia de su libertad en la angustia, o, si se prefiere, la angustia es el modo de ser de la libertad como conciencia de ser, y en la angustia la libertad está en su ser cuestionándose a si misma*”. (Sartre, 1972: p. 33)

Ahora, si bien es cierto que el individuo construye desde sí mismo su propia subjetividad, desde su elección, también es cierto que a pesar de los esfuerzos de mantener su autonomía y de evitar contaminarse de los otros, ésta se ve afectada de cierta manera por ellos. En Sartre, la conciencia nos descubrió la realidad humana como *ser en-sí*, pero nos abre también el camino hacia las existencias ajenas. El otro se revela en cuanto otro, mediante aquellas experiencias en las que invade el campo de mi subjetividad y, de sujeto que yo era, es así como me transforma en objeto de su mundo. La presencia del otro trastorna no sólo mi existencia sino también mi universo. Según Sartre, el otro “roba mi mundo” sencillamente porque lo mira, lo organiza alrededor de él, porque le confiere el sentido que su libertad escoge.

1.2.2. Libertad para ser, Libertad para obrar

Anteriormente y según lo expuesto por Sartre, hemos visto que el hombre tiene dos aspectos: el *ser en-sí* y el *ser para-sí*: el *ser en-sí* que se refiere a su cuerpo, a su pasado, a la muerte, a la libertad como hecho; y el *ser para-sí* que es la posibilidad de futuro, de conquista de lo que aún no es. Esto nos lleva a la complejidad del *para-sí*, ya que tiene infinitas posibilidades que sólo se concretarán en el futuro hecho presente. Es en ese presente que el ser se da cuenta que el porvenir se cumplió y así alcanzó el posible que es. “[...] *el futuro es lo que tengo-de-ser, en tanto que no puede ser.*” (Sartre, 1972: p. 88). De esta forma el futuro se convierte en un marco de acción, en donde el *para-sí* huye hacia otro futuro, pero esto no significa que su futuro esbozado sea el alcanzado, ya que el futuro es una posibilidad de no serlo esto se da por la condición de ser libre: “[...] *es lo que yo sería sino fuera libre, y lo que no puedo tener de ser sino porque soy libre El Futuro, al mismo tiempo que aparece en el horizonte para anunciarme lo que soy a partir de lo que seré.*” (Sartre, 1972: p. 89).

Es el futuro lo que mueve al ser, incluso lo que hace inteligible su presente, pues éste sólo es real y tiene un sentido, en tanto que es un medio para alcanzar sus fines, es una fase para la realización de su proyecto. En este sentido Sartre nos muestra, que el ser crea su propia esencia, se elige a sí mismo y decide sin puntos de apoyo ni criterios preestablecidos. “*La libertad humana precede a la esencia del hombre y la hace posible; la esencia del ser humano esta en suspenso en su libertad. Lo que llamamos libertad es, pues, indistinguible del ser de la realidad humana. El hombre no es primeramente para ser libre después: no hay diferencia entre el ser del hombre y su «ser-libre».*” (Sartre, 1972: p. 30)

Por ello, según Sartre, en los hombres existe a la vez negación del ser y tendencia hacia el ser. La negación del ser constituye el *para-sí*, la conciencia. La tendencia del ser constituye el *en-sí*, la cosa, la realidad material. A partir de la negación de la existencia de Dios, Sartre asume una posición ateísta radical y formula la contingencia de la existencia de Dios, suprime a Dios de la vida de los hombres porque él en sí mismo carece de sentido, y le resta el mismo a la existencia del hombre. Para Sartre no hay una esencia eterna, ni existe un ser supremo que concede la existencia a los

hombres, ni se puede reducir a la realización de una esencia pensada por Dios. En la filosofía sartriana, el hombre ha de ser “como Dios” absolutamente libre de su vida, creador de su naturaleza.

Sartre encuentra en su subjetividad una razón sentimental contra Dios y contra la visión del fenómeno que denominó “creacionismo”. Sartre se sintió amenazado por un Dios supramundano y omnisciente en su libertad al ser presentado como “única fuente de grandeza humana”. Para Sartre aceptar a Dios como creador del hombre equivale a llegar a considerarse a sí mismo como objeto del mismo Dios, que lo despoja de toda su libertad y, la libertad humana dejaría de ser libertad. [...] *el reconocimiento de mi objetividad ante un sujeto que no puede jamás convertirse en objeto; al mismo tiempo, realizo en lo absoluto mi objetividad y hago una hipótesis de ella: la posición de Dios va acompañada de una cosificación de mi objetividad, es más, pongo mi ser-objeto-para Dios como más real que mi Para-sí; existo alienado y me hago enseñar por mi afuera lo que debo ser. Es el origen del temor ante Dios.*” (Sartre, 1972: p. 183)

Sartre quería comprender al hombre solamente desde su independencia, su libertad, desde el hombre mismo, con exclusión de toda trascendencia divina. Para Sartre la libertad es un valor en sí mismo, el acto mismo de decidir es un valor, porque es libremente. Sí existen valores objetivos², dice Sartre, entonces la libertad no es posible porque el valor objetivo se le impone a la libertad; si hay libertad no hay valores objetivos. Entonces, según Sartre, existen valores subjetivos, pero no serían valores, ya que se convertirían en caprichos individuales, que no son deterministas ni son de obligatorio cumplimiento para nadie, son valores que mi subjetividad elige, son las pautas que el “yo” ha decidido elegir. “[...] *los valores están sembrados en mi camino en la forma de mil menudas exigencias reales semejantes a los cartelitos que prohíben pisar el césped.*” (Sartre, 1972: p. 38)

Esa libertad en Sartre es, sin embargo, una condena. La angustia precisamente le revela al ser su condena a la libertad, el ser es angustia, la angustia de la libertad de elección: “[...] *estoy condenado a ser libre. Esto significa que no podrían encontrarse a*

² Sartre aquí se refiere a los valores objetivos como aquellos que no dependen de la subjetividad del hombre.

mi libertad más límites que ella misma o, si se prefiere, que no somos libres de cesar de ser libres". (Sartre, 1972: p. 271). Es así, que la libertad absoluta del hombre da lugar a los sentimientos de angustia, desamparo y desesperación, sentimientos que abren la puerta a la ocultación de la propia responsabilidad para con los otros y muestra de la tentación de ser sólo un individuo que se preocupa por su ser.

En Sartre, el hombre se encuentra siempre en un tiempo determinado. Su pasado, presente y futuro, éstos son tiempos que parecen restringir su libertad, pero la libertad consiste en superar toda situación dada hacia un porvenir determinado, evitando así caer en la nada y luchando el *para-sí por su futuro*, contando con la suerte que siempre se pueda aceptar o rechazar los elementos de su facticidad, pero en completa libertad.

Como hemos visto, para Sartre el pasado, el presente y el futuro son tiempo, por ende, no tienen orden fijo, pues el presente se convierte en pasado y, el futuro en presente; es lo que llamó Kant el orden del tiempo, es decir, es una relación de *antes y después*, éstos son instantes por los que el ser tiene que pasar, son irreversibles y, a la vez formas de separación, por ello el tiempo separa al ser de sí mismo: "[...] *el tiempo me separa de mi mismo; de lo que he sido, de lo que quiero ser, de lo que quiero hacer, de las cosas y del prójimo*". (Sartre, 1972: p. 91). De aquí que la temporalidad sólo es posible en la relación del ser por sí mismo, por su libertad, así el *en-sí* es lo que el *para-sí*, era antes. La temporalidad es propia del ser, el fundamento del cambio y la medida de éste, si no hay cambio en el ser, no hay temporalidad, esto significa, que lo que existe es la temporalidad, no el tiempo, porque el tiempo no puede ser permanente, por lo anterior, el tiempo en sí mismo no es universal pues no contiene a todos los seres ni a todas las realidades de manera intacta: "[...] *el tiempo se convertirá en pura ilusión humana, en un sueño*" (Sartre, 1972: p. 91)

En Sartre, la libertad es el centro del hombre, desde donde es nihilizado todo; es aquel vacío del hombre donde no puede penetrar el *en-sí* sin consentimiento del hombre. La libertad no se añade como una propiedad más a la esencia del hombre, sino que constituye su esencia, es decir, con la libertad se pone en manos su misma esencia:

Soy, en efecto, un existente que se entera de su libertad por sus actos; pero soy también un existente cuya existencia individual y única se temporaliza como libertad. [...] Así, mi libertad está permanentemente en cuestión en mi ser; mi libertad no es una cualidad sobreañadida ni una propiedad de mi naturaleza: es, exactísimamente, la textura de mi ser; y, como mi ser está en cuestión en mi ser, debo necesariamente poseer cierta comprensión de la libertad. (Sartre, 1972: p. 270)

Para Sartre, la libertad es lo específicamente humano, por su carácter no determinativo, es en esa posibilidad en la cual el hombre puede hacerse cargo de su propia vida, sin la mediación de entes divinos y sin la intervención de los otros, que cosifican su ser. Es así, como el hombre se constituye en libertad y conciencia. Por la conciencia el hombre se despliega y es capaz de verse a la vez como objeto y sujeto, pero no como unidad, porque su conciencia es no caracterización, es desorden, caos, choque permanente entre el *en-sí* y el *para-sí*. El hombre no puede dejar de ser lo que es, pero sí puede superarse, trascenderse y, éste es el papel de la libertad. Por ello todo aquello que haga del hombre una cosa, que determine su *para-sí*, que limite sus posibilidades de ser, debe ser rechazado por el hombre, es así, como la idea de Dios y del amor hacen que el “otro” me considere como un objeto de interés para ellos, al aceptar estas ideas, acepto que se me escoja como valor supremo de otro.

En el caso del amor, las pasiones, el odio, los cuales son estados, afirma Sartre, son las formas a través de las cuales el “otro” intenta convertirme en un objeto fascinante, atrayendo y reteniendo sobre mí su mirada petrificante. A pesar de que el amor y el odio sean tipos fundamentales de relación con los demás, como afirma Sartre, éstos y todas las pasiones de los hombres, se encuentran aproximadas al fracaso, porque el hombre debe tender a no ser sometido, ni a dejar que su voluntad sea convertida en voluntad de otro y, lo paralice. Es así, como las pasiones son para Sartre, sentimientos cargados de egoísmo y están encaminados a negar la libertad del otro y, el hombre está cargado entonces de pasiones, el “hombre es una pasión inútil”:

Toda realidad humana es una pasión, por cuanto proyecta perderse para fundar el ser y para constituir al mismo tiempo el en-sí que escaparía a la contingencia

siendo fundamento de si mismo, el Ens causa sui³ que las religiones llaman Dios. Así, la pasión del hombre es la inversa de la de Cristo, pues el hombre se pierde en tanto que hombre para que Dios nazca. Pero la idea de Dios es contradictoria, y nos perdemos en vano: el hombre es una pasión inútil. (Sartre, 1972: p. 377)

Vemos cómo en la filosofía sartriana, a medida que iba pasando el tiempo y que se iban derrumbando los enormes edificios intelectuales que había intentado construir, Sartre se da cuenta que sólo iba quedando la libertad del individuo, la libertad para Sartre es un hecho, no se pueden hallar límites a la libertad que la libertad misma, la libertad se hace acción a través de las acciones que el hombre elige, ya que una vez arrojado el hombre al mundo, se vuelve responsable de todo lo que hace, no tiene excusas y menos a lamentarse por su destino, cada hombre quiere su propio destino, no puede librarse de su propia libertad, por ello, en ella tiene todas las posibilidades de ser y de obrar:

Orestes: sí en el ánimo de un hombre ha explotado la libertad, los dioses ya no tienen ningún poder sobre él (Sartre, 1982: p. 32)

³ Entiéndase aquí *Ens causa sui* por «Causa de sí mismo»: condición de una causa en virtud de la cual su sustancia consistiese en ser efecto de su propia causalidad. Esto haría que la *causa sui* debiera ser «anterior a sí misma», pues la causa es anterior al efecto; por ello la idea de *causa sui* se considera absurda. La raíz de este absurdo no es otra sino el hecho de estar constituida a partir de una relación de causa a efecto, una relación reflexiva que, por tanto, es contradictoria y tan sólo puede reconocerse a título de concepto límite contradictorio. (Sartre, 1972: p. 377)

1.2.3. Contingencia y relación con el otro en “La Caída”

A continuación, haremos una descripción de la noción de Contingencia y relación con el otro “La Caída” en Sartre. En primer lugar debemos hacer una aclaración de lo que significa la noción de contingencia en Sartre. La contingencia está estrechamente relacionada con el concepto de necesidad, específicamente nos referimos a una existencia que no es necesaria. Podemos interpretar esa existencia contingente desde dos puntos de vista: el primero donde ser contingente es interpretado desde un nivel ontológico, allí podemos ver que ese ser <hubiera podido no-ser>, a lo que llamo Sartre “la contingencia original” y, el segundo, donde el ser contingente se interpreta desde la idea de que ese ser <hubiera podido ser de otra manera>.

En su primera filosofía, Sartre toma una posición radical frente a la contingencia, esto se ve reflejado en su obra *La Náusea*, donde expone que la existencia humana es pura gratuidad, lo que la hace frágil y absurda. La contingencia es ese “*estar ahí*” de más, como algo que sobra, es el ser que está arrojado en el mundo, pero que podría perfectamente dejar de existir:

Lo esencial es la contingencia. Quiero decir que, por definición, la existencia no es la necesidad. Existir es estar ahí, simplemente; los existentes aparecen, se dejan encontrar, pero nunca es posible deducirlos. Creo que hay quienes han comprendido esto. Sólo que han intentado superar esta contingencia inventando un ser necesario y causa de sí. Pero ningún ser necesario puede explicar la existencia; la contingencia no es una máscara, una apariencia que puede disiparse; es lo absoluto, en consecuencia la gratuidad perfecta. Todo es gratuito: este jardín, esta ciudad, yo mismo. Cuando uno llega a comprenderlo, se le revuelve el estómago y todo empieza a flotar, [...]. Pero qué pobre mentira: nadie tiene derecho; ellos son enteramente gratuitos, como los otros hombres; no logran no sentirse de más. Y en sí mismos, secretamente, están de más, es decir, son amorfos y vagos, tristes. (Sartre, 1949: p. 155)

Según lo anterior, podemos analizar que para Sartre la contingencia es ante todo una experiencia, a lo que él llamo “contingencia original”, ésta es algo que se vive y está asociada a la sin razón, al sin sentido, es hallar a través de esa experiencia la ausencia de la razón de ser, de “estar ahí”, es el darse cuenta que se <está demás> sin justificación alguna. La “contingencia original” es precisamente, la primera sensación que experimenta Roquentin en el pasaje del parque que nos describe Sartre, en su obra *La Náusea*; en este pasaje podemos ver que la vida de este personaje carece de sentido, no hay nada que justifique o que necesite de su existir y, al darse cuenta que existe como una cosa, como todas las cosas, se llena de vacío y de angustia, en su experiencia originaria descubre que él mismo es gratuidad perfecta.

Sartre llama “náusea” a esta experiencia originaria del ser, es así que la náusea es el sentimiento que lo invade cuando se descubre como una contingencia y como un absurdo. Para Sartre, los seres humanos son una aparición contingente en el mundo, es decir, una aparición que no es absolutamente necesaria, por ello la existencia debe ser asimilada a la contingencia, no a la necesidad, donde los seres humanos no están obligados a la necesidad de existir. Este reconocimiento de <estar demás>, hace que el *ser para-sí* se convierta para el *en-sí*, el *para-sí* pierde entonces, sus posibilidades de ser, lo cual significa que lo limita, lo hace innecesario y fáctico: “*Esta contingencia perpetuamente evanescente del en-sí, que infesta al para-sí y lo liga al ser-en sí sin dejarse captar nunca, es lo que llamaremos la facticidad del para-sí*”. (Sartre, 1972: p. 63)

Ahora bien, analizando el segundo punto de vista de la contingencia, mencionado anteriormente, donde el ser contingente se interpreta desde la idea de que ese ser <hubiera podido ser de otra manera>, la “contingencia original” produce no sólo el reconocimiento del <estar demás>, sino también, el reconocer que el para-sí, en medio de todas sus posibilidades, sí <hubiera podido ser de otra manera>, sino fuera objeto del *en-sí*. Para Sartre la “contingencia original” fija las posibilidades del *para-sí*, lo infesta, lo cosifica, lo arroja al vacío y al absurdo, pero esa determinación del *ser para-sí* se da, según Sartre, en la problemática del *ser con-el-otro*, el cual es estructura del *ser para-sí*. A esta característica que se da en la “contingencia original”, Sartre la llamó “la caída”, ésta se refiere específicamente a la fijación del *para-sí* que es causada por

el “otro”. De esta forma, en el momento en el que el otro surge en mi universo, todas las cosas que lo formaban se me escapan, y son arrastrados en un movimiento de huida hacia el otro. Es aquí donde mi subjetividad y la subjetividad del otro se encuentran y hay una lucha. La mirada del otro no es un objeto que yo perciba entre las cosas que forman el mundo, pero tengo la impresión de ser mirado, porque soy transformado en objeto para otra conciencia:

Sin embargo, la existencia del otro aporta un límite de hecho a mi libertad. Pues, en efecto, por el surgimiento del otro aparecen ciertas determinaciones que soy sin haberlas elegido. Me encuentro siendo, judío o ario, apuesto o feo, manco, etc. Todo esto, yo lo soy para el otro, sin esperanza de aprehender ese sentido que tengo afuera, ni, con mayor razón, de modificarlo. Solo el lenguaje me enseñará lo que soy, y, aun así, no será nunca sino como objeto de intención vacía: la intuición de ello me está negada por siempre jamás. (Sartre, 1972: p. 321)

Este pensamiento, Sartre lo refleja en su obra de teatro *A Puerta Cerrada*, a través de la cual describe las formas alienadas y alienantes de las relaciones humanas, que las hacen inauténticas. Sartre se refiere a los *otros*, como seres con un aspecto petrificador, ya que éstos al hacer interpretaciones del ser a través de su mirada, lo encierran en una forma definitiva, cerrando las puertas y acabando con las posibilidades de ese ser. Según Sartre, por la mirada del *otro*, el ser pierde su libertad, porque la determina, fija su *para-sí*. La mirada del otro encierra al ser en una determinación, que lo despoja de toda trascendencia, el *otro* le atribuye una naturaleza, una esencia, algo inmodificable e inmutable, lo cual lo hace caer en el *en-sí*. La caída no anula al *ser-para sí*, pero afecta la relación con su *para-sí*, lo convierte en un ser contingente, es así como el *otro*, afecta su ser contingente, y no le permite hacerse cargo de su propia contingencia:

La caída original es la existencia del otro” porque es el otro que instrumentaliza su *ser para-sí* y lo hace cosa entre las cosas: *“Todas esas miradas que me devoran... (Se vuelve bruscamente.) ¡Cómo! ¿Solo sois dos? Os creía muchas más. (Ríe.) Entonces esto es el infierno. Nunca lo hubiera creído... Ya os*

acordaréis: el azufre, la hoguera, las parrillas... Qué tontería todo eso... ¿Para qué las parrillas? El infierno son los demás. (Sartre, 1969: p. 53)

Sartre nos dice, que el sentimiento que expresa esta caída original es la vergüenza, pero entendiéndose, como ese sentimiento que surge en el ser frente al otro, porque el *otro* se afianza como sujeto y el ser queda en una condición de cosa *en-si*. El ser siente vergüenza de sí mismo, de lo que es, de cómo aparece ante el *otro* que lo mira desde su subjetividad y lo reduce a una mera cosa; por lo anterior, el ser cae en una "contingencia radical", porque es ella absoluta, objetiva y no interiorizada por el propio ser: "*La vergüenza es el sentimiento de la caída original, no de haber cometido una determinada falta sino, simplemente, de estar <caído> en el mundo, en medio de las cosas y de necesitar de la mediación ajena para ser lo que soy*". (Sartre, 1969: p. 182)

Hasta aquí, hemos expuesto los principios fundamentales de la filosofía sartriana, más adelante abordaremos temas y conceptos primordiales, que fueron poco a poco influenciando el pensamiento sartriano e hizo que éste fuera cambiando sus formas de interpretar a los hombres y al mundo y, por supuesto al protagonismo de éste en la responsabilidad histórica que tiene para con la humanidad.

CAPÍTULO II

Sartre: La construcción de su Humanismo y su crítica al individualismo abstracto

En este capítulo haremos un análisis sobre la construcción del existencialismo humanista de Sartre y la postura que adopta frente al individualismo abstracto, lo cual parecería contradictorio ya que anteriormente hicimos un análisis sobre su filosofía en sus inicios en el existencialismo y, en ella pudimos ver su postura frente a la realización de una libertad desde una visión individualista y egocéntrica, una libertad abstracta que no estaba arraigada en la historia ni en la sociedad. En esa primera filosofía, Sartre consideraba que el hombre no era nada en concreto; pero luego de verse expuesto a un hecho histórico empieza en él la transición de una filosofía abstracta e individualista, hacia una filosofía mucho más humanista, práctica y social que la anterior. Como lo mencionamos, Sartre comienza un cambio radical en su pensamiento sobre el papel de la filosofía y sobre el actuar de los hombres en la historia y la responsabilidad que tienen éstos para con ella.

Este hecho al que nos referimos es la Segunda Guerra Mundial. En el año 1940, Sartre cae prisionero en uno de los campos de concentración nazi, este hecho partió la vida de Sartre en dos, antes de este suceso, como lo vimos, nos encontramos con una filosofía basada en el individualismo puro, con una ausencia de contemplación amorosa hacia el mundo y la humanidad, sólo podíamos ver en sus escritos a un individuo vuelto hacia su propia interioridad, donde no existían los otros como seres significativos para su realidad y, mucho menos contemplaba la importancia de la intervención en los hechos sociales ni políticos; pero tras estar en ese campo de concentración:

La guerra verdaderamente ha dividido mi vida en dos, [...]. Allí, si quieren, pasé de individualismo puro de la preguerra, a lo social y al socialismo. Ese es el verdadero giro de mi vida: antes, después. Antes, me elevaba a obras como La Náusea [...], y después, me ha conducido lentamente a la Crítica de la Razón Dialéctica. (Sartre, 1977: p. 16)

Sartre comprende que esa libertad de la que tanto habló, era histórica y social y que el peso de la historia y de la construcción de las sociedades se hallaba arraigado en los contextos históricos y en los sujetos políticos reales. Comienza así en el pensamiento de Sartre la preocupación por crear una filosofía donde lo ético y lo político estuvieran incluidos y relacionados, además, donde el hombre se convirtiera en un sujeto responsable de ello. Descubre, a través de la experiencia de la guerra que el ser sujeto y libre, implica estar en sociedad y, sólo en ésta y con los *otros* es posible realizarla, aclaramos que Sartre no abandonó el existencialismo como su doctrina principal, sino que comienza una nueva construcción de este existencialismo pero con un sentido humanista, aquí, veremos a un sujeto comprometido, el cual, en un principio reconocerá la necesidad de crear una libertad comprometida socialmente y desde ella, deberá reconocer la existencia y la relevancia que tienen los *otros* en su propia realidad.

2.1. El Existencialismo es un Humanismo

Analizaremos el pensamiento que Sartre plasma en “*El Existencialismo es un Humanismo*”; como lo mencionamos anteriormente, la situación que vivió en la Segunda Guerra Mundial y el descubrimiento del marxismo por parte de éste, lo obligó a cambiar su pensamiento acerca del papel que el hombre debe tener en la historia. En este ensayo Sartre tuvo dos propósitos, el primero defender al existencialismo de las acusaciones que hizo el marxismo sobre la actitud descomprometida del hombre existencialista y, el segundo, defenderlo de las acusaciones del cristianismo por negar la existencia de Dios. Como resultado Sartre logró replantear su primera filosofía y creó una nueva desde una esfera mucho más social, concreta e histórica.

En primer lugar, frente a la acusación por parte de algunos marxistas acerca de la posición de quietismo del existencialismo frente a las cuestiones concretas de la vida humana y además de haber creado una filosofía netamente contemplativa, en este ensayo Sartre reafirma al hombre con su libertad pero no con el determinismo, la vida del hombre no se parece a la de una planta cuyo fruto ya está escrito en la semilla; el hombre es el creador de su porvenir, en definitiva, presenta al hombre como una esencia fija, en la que no existe el determinismo, cita Sartre “el hombre es ante todo lo que habrá proyectado ser”. En él la existencia precede a la esencia, es decir, que antes de definirse el hombre simplemente existe, empieza por ser nada pero luego el hombre será como haya elegido ser:

El hombre es el único que no sólo es tal como él se concibe, sino tal como él se quiere, y como se concibe después de la existencia, como se quiere después de este impulso hacia la existencia, el hombre no es otra cosa que lo que él se hace. (Sartre, 1998: p. 13)

Ahora, si realmente la existencia precede a la esencia, jamás será posible explicarla haciendo referencia a una naturaleza humana dada e inmodificable, porque para el existencialismo el hombre simplemente existe, sin intermediarios, sin Dios y, así mismo, no existe entonces la naturaleza humana, porque hablar de naturaleza humana

es hablar del determinismo del ser humano, lo cual para los existencialistas no es posible. Según el existencialismo, nos encontramos en un plano donde sólo habitan hombres:

Dios es una hipótesis inútil y costosa, nosotros la suprimimos; pero es necesario, sin embargo, para que haya una moral, una sociedad, un mundo vigilado, que ciertos valores se tomen en serio y se consideren como existentes a priori; es necesario que sea obligatorio a priori que sea uno honrado, que no mienta, que no pegue a su mujer, que tenga hijos, etc., etc. Haremos, por lo tanto, un pequeño trabajo que permitirá demostrar que estos valores existen, a pesar de todo, inscritos en un cielo inteligible, aunque, por otra parte, Dios no exista. [...] estamos solos sin excusas. (Sartre, 1998: pp. 19-20)

Con lo anterior Sartre reafirma la condición de abandono y soledad a la cual está sumido el hombre, repite que la no existencia de Dios, hace que esté condenado a ser libre. Esa es su realidad, y al reconocer esta condición le permite vivir auténticamente, este vivir la angustia de hallarse <arrojado en el mundo>, permite despertarse de falsas ilusiones o seguridades sin excusas. La existencia inauténtica es la del hombre que abandona y renuncia a su libertad de elegirse a sí mismo. Es así, como la libertad defendida por Sartre, es una libertad absoluta y por tanto atribuye al hombre una responsabilidad total, esa la libertad individual de su primera filosofía toma ahora un aspecto social, ya no se trata sólo de construirse a sí mismo, se trata de actuar, debe elegir vivir auténticamente por medio de la acción, el sentimiento de angustia ahora representa para el hombre la conciencia de que al elegirse elige a todos los hombres, es un sentimiento de compromiso y responsabilidad para con la humanidad entera. *“Así, nuestra responsabilidad es mucho mayor de lo que podríamos suponer, porque compromete a la humanidad entera [...]. Así soy responsable para mí mismo y para todos, y creo cierta imagen del hombre que yo elijo; eligiéndome, elijo al hombre.”* (Sartre, 1998: p. 15)

Pero lo que verdaderamente sitúa al hombre en libertad, es la angustia, ésta lo hace encontrarse sólo, abandonado, teniendo que escoger qué ser, preguntándose cómo hacer uso apropiado de la libertad, sin dañar a otros, es este el hombre que se

empieza a construir en Sartre después del horror de la guerra, se vio obligado a decidir por él mismo los límites de sus actos en medio de la realidad, en una situación concreta.

Por lo anterior, podemos ver que en la segunda filosofía de Sartre la libertad implica una responsabilidad social y con ella una cuestión ética. Comienza a ver el uso de la libertad como una cuestión que no sólo tiene una dimensión individual sino también colectiva. Si el hombre es libre debe procurar actuar a favor de quienes lo rodean. En su primera filosofía, Sartre trató el tema de la libertad como algo ajeno a la ética, pero en esta nueva etapa los actos humanos aunque sean libres, deben ir ligados a la ética, actuar responsablemente con los demás refleja la responsabilidad del sujeto que empieza a formarse en su filosofía.

En Sartre, ni la moralidad ni el sistema de valores es original, ni siquiera es existencialista, pero sí los situó dentro del contexto de la libertad, es ésta precisamente la categoría antropológica fundamental en la filosofía de Sartre, desde allí el hombre se hace, y crea su propio sistema de valores. *“Y además puedo formular un juicio moral. Cuando declaro que la libertad a través de cada circunstancia concreta no puede tener otro fin que quererse a sí misma, si el hombre ha reconocido que establece valores, en el desamparo no puede querer sino una cosa, la libertad, como fundamento de todos los valores.”* (Sartre, 1998: p. 39). Para él no existía ninguna moral universal, nada ni nadie le puede decir y mostrar al hombre lo que debe hacer. Es éste a través de su acción responsable, quien junto con los otros hombres construirá según su historia.

El espectáculo de muerte y ruina de la posguerra hacen de Sartre un humanista sin remedio, comprendió que la libertad y la subjetividad abstracta propuesta en su primera filosofía, hacían del hombre un ser antisocial y solitario de la libertad sin fondo, ahora se trata de concebir al hombre desde un dinamismo en la historia, el humanismo sartreano pretende ser filosofía del hombre, como persona individual pero a la vez como ser social en consonancia con sus circunstancias históricas. La libertad es absoluta y la responsabilidad, total. *“El contenido es siempre concreto y, por tanto, imprevisible; hay siempre invención. La única cosa que tiene importancia es saber si la invención que se hace, se hace en nombre de la libertad.”* (Sartre, 1998: p. 41)

Nos hallamos ante un Sartre mucho más humano, que ha dejado atrás el pesimismo y la contingencia, es precisamente en el humanismo que Sartre comienza a buscar las salidas a esa condición del absurdo, la guerra ha dejado sus huellas en su pensamiento, y desde allí crea una filosofía mucho más práctica, concreta, basada en el nexo entre la libertad de cada uno y la libertad de los demás, pero en las situaciones reales, a través de cada circunstancia particular, es pues, la libertad la definición del hombre, desde la responsabilidad y el compromiso para con los otros:

No hay otro universo que este universo humano, el universo de la subjetividad humana. Esta unión de la trascendencia, como constitutiva del hombre no en el sentido en que Dios es trascendente, sino en el sentido de rebasamiento y de la subjetividad en el sentido de que el hombre no está encerrado en sí mismo sino presente siempre en un universo humano, es lo que llamamos humanismo existencialista. Humanismo porque recordamos al hombre que no hay otro legislador que él mismo, y que es en el desamparo donde decidirá de sí mismo; y porque mostramos que no es volviendo hacia sí mismo, sino siempre buscando fuera de sí un fin que es tal o cual liberación, tal o cual realización particular, como el hombre se realizará precisamente como humano. (Sartre, 1998: p. 44)

2.2. Sujeto

En las bases de su existencialismo Sartre nos muestra otra clase de hombre, es ahora un hombre que se preocupa por lo ético y por lo político, cuando cayó prisionero descubrió la comunidad, compartió su hambre y sus temores con los *otros*, se jugó por medio de los otros y con los otros, por la mirada del enemigo común se une a sus compañeros soldados, con esto cambia, abandona al individuo puro y afirma que lo que necesita la historia es el actuar de “sujetos” reales, ser sujeto es para él crearse, a partir de las condiciones dadas, políticas, económicas, sociales, etc., es decir es sujeto tendrá que hacerse a partir de lo que le haya correspondido vivir, pero desde allí debe hacerse hacia condiciones nuevas, debe hacerse hacia su subjetividad a partir de las situaciones concretas y a partir de la interacción social, es el encuentro con los otros lo que supera el individualismo abstracto, el primer paso para Sartre era darle al hombre toda la responsabilidad de su existencia, ya está hecho, pero ahora con el humanismo esa responsabilidad no es solamente en el plano estrictamente individual: *“Y cuando decimos que el hombre es responsable de sí mismo, no queremos decir que el hombre es responsable de su estricta individualidad, sino que es responsable de todos los hombres.”* (Sartre, 1998: p. 14)

Sartre reconoce la existencia de los *otros* (no sólo del *Otro*) y acepta que ellos cumplen un papel fundamental en la situación de cada hombre, de esta manera Sartre reconcilia la subjetividad abstracta e individual con la subjetividad solidaria, hace al hombre responsable de sus actos ya que de ellos dependen los otros hombres, el individuo pasa a ser “sujeto” porque ha pasado al plano de la subjetividad humana, la cual se produce a sí misma a partir de las situaciones concretas de los sujetos. Aclaramos que Sartre no desmerita la formulación de su primera filosofía sobre la subjetividad individual, por el contrario la fundamenta en la necesidad filosófica de ésta, ya que aclara que el existencialismo desea basarse en la verdad, no en un conjunto de teorías llenas de falsedades y optimismos, y la verdad es que la subjetividad se crea a partir de la elección del sujeto individual por sí mismo, sin esto, no le sería posible pasar al plano de las otras subjetividades humanas que implican reciprocidad, Sartre cita “eligiéndome, elijo al hombre”, a esta relación de subjetividades la llama “intersubjetividad”.

El sujeto debe rescatar el encuentro con los otros, porque a partir de ellos se construye a sí mismo, este es el reconocimiento que Sartre nos enseña, porque el “yo” ha dejado a un lado al “otro”, el rostro del *otro*, el rostro de cualquier hombre es algo que nos deja y nos dará siempre qué pensar, ese pensar es simplemente reconocer al *otro* como *otro*; esto implica ya de hecho la aceptación de algo diferente a sí mismo, su alteridad, su exterioridad, por eso es en el cara-a-cara, en el encuentro cotidiano con los otros que el sujeto se construye y se hace, porque lo reconoce como fuente de posibilidades de trascender.

Por lo anterior, consideramos que el reconocimiento implica reciprocidad e igualdad, hablamos de la construcción de una ética social, ya que el compromiso ético y político tiene que ver con la igualdad y se desarrolla en la necesidad de construir relaciones humanas e instituciones basadas en una igualdad real, donde se pueda reconocer al *otro* como es y captarnos a nosotros mismos frente al otro. En esta medida el *otro* se vuelve indispensable y necesario para mi existencia, porque en el otro me veo como diferente y lo reconozco como tal, la libertad del otro se vuelve condición de mi libertad y viceversa: “[...] *estoy obligado a querer, al mismo tiempo que mi libertad, la libertad de los otros; no puedo tomar mi libertad como fin si no tomo igualmente la de los otros como fin.*” (Sartre, 1998: p. 38)

Por ello se hace necesaria en nuestra vida la irrupción de los otros como exterioridades, para así, buscar nuevos sentidos que no se hallan en una totalidad estructurada, más allá de la totalidad está el *otro* en su libertad, en su palabra que irrumpe en mi mundo; pero en el fondo, juntos nos construiremos y resignificaremos la historia y nuestras sociedades, es precisamente el compromiso social, político y ético lo que nos convertirá en sujetos reales porque los actos de los hombres comprometen a todos los hombres. Por ello, el interés del existencialismo es mostrar la conexión innegable y de carácter absoluto entre la libertad y el compromiso libre, sólo por ésta, cada sujeto podrá construir un tipo de humanidad, el compromiso debe estar siempre comprensible en cualquier época y por cualquier sujeto.

Esta visión del sujeto, es para Sartre necesaria, la reclama la historia, pero aclara también que es necesaria la comprensión del sujeto como singular universal, un hombre nunca es un individuo, es un sujeto en sociedad, es un singular del universal. Para Sartre existe una universalidad humana que no está dada del todo y menos está determinada para siempre, casi todas las relaciones y los lenguajes ya se encuentran dominados y determinados antes de que nosotros existamos; a esto, Sartre le llama universalidad, el sujeto es universalizado por su época, por la historia y por la sociedad, el sujeto no decide sus hechos que lo hacen comportarse o hablar cierto tipo de lenguajes, eso es parte de la estructura universal, pero cada sujeto hace parte de ella y, es desde su singularidad como ser único y como subjetividad singular que entra a esta lógica universal que se vuelve dicotómica; sujeto se convierte en un singular-universal, es los dos al mismo tiempo. La historia no está totalizada plenamente, es tarea del sujeto re-totalizarla, re-estructurarla, el sujeto vuelve a hacer la historia. Pero el sujeto debe actuar en esa re-totalización, no puede quedarse como un pobre que imita y repite los modelos que le han sido dados, es necesario comprender, que no existen modelos absolutos de ser, cada sujeto re-crea la forma de su ser y la de su historia, Sartre cita *“En consecuencia, todo proyecto, por más individual que sea, tiene un valor universal”*.

Por lo anterior, el sujeto exige ser estudiado simultáneamente, por ambos lados, lo universal y lo singular; en lo universal es necesario estudiar las estructuras, las situaciones y, en lo singular su manera de hacer su subjetividad. El estudio humano debe tener en cuenta la complejidad de lo humano para sacudir al mundo del sistema que lo domina. Aquí, la responsabilidad significa algo más que lo anterior, significa que cada sujeto se convierte en guardián del prójimo, de los otros, de su vida y de su felicidad. Lo que el existencialismo tiene interés en demostrar es el enlace del carácter absoluto del compromiso libre, por el cual cada hombre se realiza al realizar un tipo de humanidad, compromiso siempre comprensible para cualquier época y por cualquier persona, y la relatividad del conjunto cultural que puede resultar de tal elección.

2.3. Antisemitismo y Anticolonialismo

Como sabemos, el nazismo, era un movimiento político alemán que se constituyó en 1920 con la creación del Partido Nacionalsocialista Alemán del Trabajo (Nationalsozialistische Deutsche Arbeiter-Partei, NSDAP), llamado habitualmente partido nazi, en el que los alemanes justificaron sus actos en la supuesta superioridad genética de los pueblos nórdicos, los llamados arios puros, no sólo creían que eran físicamente superiores a otras razas, sino que también lo eran su cultura y moral; además estaban convencidos del valor de la violencia como medio para alcanzar sus fines. En 1948 Sartre, escribió una obra llamada “*Reflexiones sobre la cuestión judía*”, un texto político donde explica los mecanismos usados por el antisemitismo⁴ y la respuesta de los judíos a esta situación. Sartre expone que el antisemitismo se presenta como una pasión derivada de un supuesto “dato histórico” en el cual se culpa a los judíos de todas las desgracias, además analiza los orígenes y fundamentos del pensamiento antisemita y su transmisión a una sociedad que creyó encontrar en sus planteamientos los culpables de sus problemáticas sociales, económicas, religiosas, etc.:

Si un hombre atribuye total o parcialmente las desgracias de su país y sus propias desgracias a la presencia de elementos judíos en la comunidad en que vive, si propone remediar ese estado de cosas privando a los judíos de algunos de sus derechos o apartándolos de algunas de sus funciones económicas y sociales o expulsándolos del territorio o exterminándolos a todos, se dice que tiene ‘opiniones’ judías. (Sartre, 2004: p. 10)

⁴ Odio a los judíos como grupo o al “judío” como concepto. Se distinguen tres tipos de antisemitismo: **a.** religioso, principalmente cristiano, que discrimina a los judíos por su fe y sus tradiciones y por no haber aceptado a Jesús como Mesías; promueve la conversión al cristianismo; **b.** político, que se opone a otorgar a los judíos igualdad de derechos civiles; promueve la asimilación social y cultural de los judíos y su desaparición como grupo diferenciado; **c.** racista, que basa su odio en la existencia misma del judío; promueve la separación física de los judíos de la sociedad y en última instancia, su exterminio. El término antisemitismo fue acuñado por primera vez hacia finales de la década de 1870, ni Hitler ni los alemanes lo inventaron. El odio contra los judíos tiene orígenes religiosos y desde entonces ha sido utilizado con referencia a todos los tipos de odio antijudío a lo largo de la historia. (Sartre, 2004: p. 32)

En este análisis Sartre, nos muestra al antisemitismo como otra forma de racismo hacia el judío, quien es mirado objetivamente por el otro, es así que su *ser para-otro* se vuelve cosa, objeto de odio del *otro* (los nazis), lo cual lo separa de su *ser para-sí*, le corta sus posibilidades y lo hace caer en el vacío, se convierte en *otro*, vulnerado y cosificado, esta “caída” es claramente representada en la relación del ser con el otro, es una significación de la pérdida de su libertad, el *otro* (nazi) convierte al judío en nada, lo estanca en una situación de desdicha permanente, determina su ser y lo despoja de sus posibilidades de trascender y fue precisamente por la violencia ejercida por los nazis sobre los judíos, que hicieron que éste padeciera destierro, culpa, exilio, sumisión, sin oportunidad de defenderse, y así se vieron obligados a caminar bajo el peso de una culpa inventada por los *otros* quienes los transformaron en un *ser en-sí*:

La jornada Lager era una constelación de innumerables expoliaciones vejatorias: para el control de piojos, para el registro de los vestidos, para el reconocimiento de la sarna, para la higiene matutina; y además para las selecciones periódicas, en las cuales una <comisión> decidía quién era todavía apto para el trabajo o quien estaba ya destinado a ser eliminado. (Levi, 1989: p. 99)

Esa experiencia inmediata que les reveló a los judíos la existencia del *otro*, es la experiencia de la vergüenza de ser mirado, de ser reducido a una cosa y de pasar a formar parte de su mundo y perder el suyo. En los campos de concentración, el sentimiento de los judíos fue de angustia y desamparo, la mirada de los opresores, médicos y guardianes sobre hombres, mujeres y niños, despojados de su propia imagen evoca a esta raza reducida a una sombra de humanidad. Era simple el propósito de los nazis, borrar este pueblo y su cultura entera, lograr que el judío aceptara la legitimidad del dominio y de la opresión, asimilara su inferioridad, la nulidad que el opresor buscaba era la fractura de su ser, una operación de desubjetivación, exigían y pretendían la aniquilación y el aplastamiento existencial de los judíos:

Más bajo no puede llegarse: una condición humana más miserable no existe, y no puede imaginarse. No tenemos nada nuestro: nos han quitado las ropas, los zapatos, hasta los cabellos; si hablamos no nos escucharán, y si nos

escuchasen no nos entenderían. Nos quitarán hasta el nombre: y si queremos conservarlo deberemos encontrar en nosotros la fuerza de obrar de tal manera que, detrás del nombre, algo nuestro, algo de lo que hemos sido, permanezca. (Levi, 2002: p. 13)

Sartre, cree que el antisemitismo es una *“actitud global que adopta no sólo ante los judíos, sino ante el ser humano en general, la sociedad y el mundo. Por ello el antisemitismo no supone sólo una pasión, sino una concepción del mundo”* (Sartre, 2004: p. 20), una práctica y una forma que recorre el mundo, la cual revela un miedo visceral a la soledad, a la confrontación consigo mismo y con el otro. El antisemitismo es ante todo una práctica irracional, cargada de odio y de violencia, busca despojar al sujeto de todo matiz histórico, lo obliga a renunciar a su verdadero ser y a esconderse del mundo que lo desprecia:

Pero en el odio nazi no hay racionalidad: es un odio que no está en nosotros, está fuera del hombre, es un fruto venenoso nacido del tronco funesto del fascismo, pero está fuera y más allá del propio fascismo. No podemos comprenderlo; pero podemos y debemos comprender dónde nace, y estar en guardia. Si comprender es imposible, conocer es necesario, porque lo sucedido puede volver a suceder, las conciencias pueden ser seducidas y obnubiladas de nuevo: las nuestras también (Levi, 2002: p. 120)

Sartre afirma que el esconderse del mundo que los ha maltratado es una respuesta por parte de los judíos al antisemitismo: *“Al judío sólo se le ofrece una alternativa: o adaptarse a la imagen que la sociedad se ha formado de él (la imagen del “buen judío”) o rechazar tal imagen; pero decida lo que decida nunca dejará de ser judío. Dependiendo de la decisión que tome llevará una vida de inautenticidad o de autenticidad.”* (Sartre, 2004: p. 89), los judíos que optan por la autenticidad se reconciliarán con su identidad, asumirán su condición de judíos ante el mundo pese a los riesgos y, pese a la historia, volverá a ser humano, recuperarán su autonomía y sobre todo podrán volver a ser judíos. Ahora, los judíos que optan por la *inautenticidad*, ocultarán su ser verdadero, negarán ser lo que son, se tendrán que

disfrazar en cualquier lugar que se encuentren y siempre huirán del judaísmo, porque siempre entenderán que los *otros* no está allí para sostenerlos sino para aplastarlos:

Parte de nuestra existencia reside en las almas de quien se nos aproxima: he aquí por qué es no humana la experiencia de quien ha vivido días en que el hombre ha sido una cosa para el hombre. (Levi, 2002: p. 104)

Queda entonces la pregunta de si existe una solución. Sartre expone que es necesario crear las condiciones necesarias para que los judíos puedan llevar una vida auténtica, es la sociedad la que ha empujado al judío a la situación de abandono en que se encuentra, entonces será ella la que lo asimile de nuevo y le permita ser y recuperar su identidad. Sartre deja muy claro en su texto que son los *otros* los que tienen en su conciencia la “cuestión judía” no él, además rechaza de primera mano la opción del sionismo⁵ como solución a la situación del pueblo judío; ya que éste sólo es una forma más de aislamiento y rechazo, en cambio, propuso crear un “liberalismo concreto” basado en la organización de los movimientos sociales en defensa de los judíos y sobre todo en promover una revolución socialista, que definiera las pautas para lograr que el proceso de asimilación de los judíos en Europa funcionara: *“la revolución socialista es necesaria, y más que suficiente, para suprimir en antisemitismo.”* (Sartre, 2004: p. 121).

Así, Sartre le carga a la sociedad el peso de hacerse responsable de enmendar su error, comienza a promover el compromiso ético de poder regresarles a los judíos su ser propio, su derecho a existir como judíos en cualquier parte del mundo, manifiesta que los judíos y todos los hombres son simplemente *otros*; es decir, que son otras lenguas, otras creencias, otras culturas, otras identidades y que no por esto debe asumirse una posición de exclusión de la otredad, a la vez, es el deber social de no permanecer inmóviles e indiferentes ante siniestros planes como el de los nazis:

⁵ El sionismo es el movimiento nacionalista y colonialista judío que, desde finales del siglo XIX, se propuso la creación del estado de Israel y promovió, y promueve, la migración de judíos a Palestina, la ancestral “tierra prometida”. El sionismo adquirió un alcance político gracias a Teodor Herzl, un periodista austríaco que pensaba que los judíos eran capaces de asimilarse a la cultura occidental, pero era algo imposible de lograr en vista del antisemitismo que reinaba en toda Europa. Así, argumentaba, que las presiones externas obligaban a los judíos a formar una nación propia en un solo territorio, para llevar una vida normal. (Sartre, 2004: p. 99)

Los monstruos existen pero son demasiado pocos para ser realmente peligrosos; más peligrosos son los hombres comunes, los funcionarios listos a creer y obedecer sin discutir [...], como los militares norteamericanos de treinta años más tarde, fueron asesinos en Vietnam. (Levi, 2002: p. 120)

Ahora bien, nos ocuparemos del tema del anticolonialismo, en el cual Sartre también adoptó una postura crítica y de rechazo total a este “sistema de dominación” como lo llamó. En el año 1954 Argelia inicia su proceso de descolonización de Francia, el cual se había mantenido desde 1830, en este proceso revolucionario, Sartre desde el principio, se comprometió con la causa de los movimientos de liberación argelinos; esta oposición al colonialismo y los ánimos al pueblo de Argelia la plasmó en su revista *Tiempos Modernos* en muchas de sus ediciones, en las primeras ediciones de mayo y abril del 54, Sartre describe la barbarie con la cual se llevó a cabo la colonización francesa, masacres, violaciones y, torturas entre otras. Bajo esta dinámica los únicos beneficiados eran los franceses porque lograban su objetivo, dominar a los colonos y apoderarse de sus tierras. Debido a esto Sartre veía la colonización como una obra de desnaturalización, que intercepta al *otro*, para explotarlo, suplantarlo en todos los ámbitos, político, religioso, económico, cultura, etc. Para él los franceses usaron el dogma del liberalismo para legitimar su dominio y su invasión a este pueblo y se recalca la denuncia de la barbarie colonial en el proceso de la ocupación, donde se pierde el sentido biológico y humano de la palabra hombre: *“La violencia colonial no sólo trata de tener a raya a esos hombres esclavizados, sino de deshumanizarlos”* (Sartre, 1970: p. 127)

La colonización vista desde lo moderno, se refiere a procesos de dominación político-económica vinculada a la revolución industrial y al capitalismo financiero del siglo XIX que halla su poder en la medida que pueda garantizar sus procesos de expansión; Sartre criticó también, el apoyo popular europeo a estas ocupaciones hostiles como producto de auge industrial de la época, reconoce que es cierto que el país colonizador, progresa económica y culturalmente pero también reconoce que dicho progreso está fundamentado en la opresión y la explotación de los colonizados.

Al igual que las demás potencias, Francia se mofaba de ser defensora de lo propiamente humano, de sus tres pilares de la revolución “libertad-igualdad-fraternidad”, sostenían una teoría que hablaba del hombre, de su libertad e igualdad, de que sus derechos son irreductibles e inalienables, pero con su práctica no sólo contradijeron sino que aniquilaron estos postulados. Por esto, para Sartre la responsabilidad de permitir estos hechos irracionales era de todos los franceses, es así que empieza a incitar a las luchas nacionales contra esta forma de dominación, todos deberían comenzar a constituirse a pronunciarse, porque si bien era cierto que no todos los franceses eran los que perpetuaban la colonización no implicaba que estuvieran libres de culpa:

[...], es cierto: no han sido colonos, pero no son mejores que ellos. [...] Europa, harta de riquezas, otorgó de jure la humanidad a todos sus habitantes; entre nosotros, un hombre quiere decir un cómplice, ya que todos nos hemos beneficiado con la explotación colonial. (Sartre, 1970: p. 126-135)

El colonialismo se ve como un aspecto simbólico de dominación por intereses propiamente económicos además de los intereses políticos para amasar el capital nacional; para los pueblos colonizados el deterioro que trajo consigo este proceso se expresó en diversas formas y diversos ámbitos, se violentaron sus costumbres, sus creencias, se les arrebataron sus tierras, se les quitaron todos sus derechos; precisamente esto, hizo que la colonización fuera rentable, debía excluirse a los colonos de todo derecho y convertirlos en mano de obra barata, él es el que debe trabajar las tierras que le han robado, pero las trabaja no para él sino para su colonizador, para éstos los colonos eran una clientela que los proveen de buena materia prima y de muchas riquezas.

Enfermedades, rechazo, tortura, explotación, violaciones, prohibiciones, pobreza extrema, hambre, que no afectaron más que a los colonos, los seres más vulnerables, dentro del sistema colonial no existen posibilidades para el colonizado, es una lucha de hormigas contra elefantes. En este sistema el hombre ya no se reconoce como hombre, es ahora, objeto, instrumento del colonizador, no queda nada puro en él, le han arrancado todo su ser:

La violencia colonial no se propone sólo como finalidad mantener en actitud respetuosa a los hombres sometidos, trata de deshumanizarlos. Nada será ahorrado para liquidar sus tradiciones, para sustituir sus lenguas por las nuestras, para destruir su cultura sin darle la nuestra; se les embrutecerá de cansancio. Desnutridos, enfermos, si resisten todavía al miedo se llevará la tarea hasta el fin: se dirigen contra el campesino los fusiles; vienen civiles que se instalan en su tierra y con el látigo lo obligan a cultivar para ellos. Si se resiste, los soldados disparan, es un hombre muerto; si cede, se degrada, deja de ser un hombre; la vergüenza y el miedo van a quebrar su carácter, a desintegrar su personalidad.

Prólogo de Sartre a "Los condenados de la tierra" de Frantz Fanon

Sartre emprende entonces el movimiento anticolonialista-humanista, a través de éste intenta salvaguardar los principios y prácticas que fundamentan la democracia, que protegen al indígena, al indio, al colono, a los vulnerados que estaban ausentes en todos los discursos colonialistas. La inadaptación de los colonos a lo que los europeos llamaron "progreso" hizo que aparecieran diversas formas de resistencia, esta resistencia es vista por Sartre como natural ya que las situaciones de terror y degradación sobre los colonos engendra en ellos furia y ansias de luchar contra su opresor, luchar, es la única forma para recuperar su humanidad; para Sartre estas ansias de lucha, se mantendrán siempre que continúen los agravios contra los colonos, es decir, se convertirá en una especie de violencia perpetua, donde el colonizador intentará hacer valer sus derechos sobre <algo> que le pertenece y el colono intentará luchar por su humanidad: "[...] *terminar con un europeo es matar dos pájaros de un tiro, suprimir a un mismo tiempo un opresor y un oprimido: quedan un hombre muerto y un hombre libre*" (Sartre, 1970: p. 132)

En aras de civilizar al mundo y de llevar "progreso" a las clases menos favorecidas, Sartre nos anuncia que nos enfrentamos ahora con el neocolonialismo, el cual se ha convertido en una máquina de fabricar hambre y pobreza para muchos pueblos, esto para favorecer y fortalecer a las clases burguesas de algunos países europeos; continuidad de la dependencia es el objetivo, bajo la excusa de que las potencias

tienen un compromiso de ayudar a progresar y promover la civilización (occidental) en países con bajos niveles de desarrollo, llevar a ellos la ciencia, la tecnología, los derechos civiles, la cultura, el arte y sobre todo los valores liberales, es entendido hoy como civilización, es el supuesto compromiso de las potencias actuales, pero este discurso es engañoso, es un acto de mala fe, como lo llamaría Sartre, que sólo pretende constituir una mentira a fin de eludir su auténtica responsabilidad.

Debemos buscar entonces el desarrollo, pero sin sacrificar la libertad, una libertad basada en la idea de la persona humana como centro de toda acción política, y un desarrollo que venga a dignificar nuestras vidas. Vemos en el análisis que hace Sartre sobre la situación del pueblo de Argel en su intento por liberarse, un enorme valor porque su crítica contra el colonialismo sigue siendo una realidad que muchos pueblos sufren hoy, por esto, creemos que a través de su pensamiento se pueden incitar nuevas luchas y fortalecer los procesos revolucionarios que aún se libran:

El neocolonialismo es un necio que cree aún que se puede arreglar el sistema colonial, o un maligno que propone reformas porque sabe que son ineficaces. Esas reformas vendrán a su tiempo: el que las hará, será el pueblo argelino. La única cosa que podríamos y deberíamos intentar - que es esencial hoy en día -, es luchar junto a ellos, para librar a la vez a los argelinos y los franceses de la tiranía colonial. (Boschetti, 1990: p, 34)

2.4. Multiculturalismo

La discusión sobre el multiculturalismo⁶, desde nuestro punto de vista se hace necesaria tratarla en este capítulo, ya que consideramos que el multiculturalismo más allá de ser concepto normativo, es un hecho social a partir del cual podríamos superar las situaciones de degradación como el antisemitismo y el neocolonialismo, a las cuales han sido y son sometidos muchos de nuestros pueblos. Aclaremos, ante todo, que Sartre no tuvo una relación directa, ni trabajó el multiculturalismo como posibilidad de superar estas situaciones. Pero desde nuestro punto de vista, sí lo es, porque vemos el multiculturalismo como una salida a la contingencia radical, el cual elimina la muerte de las posibilidades de ser de los *otros* y puede permitir el reconocimiento de éstos a partir de la creación de nuevos vínculos éticos y políticos basados en la reciprocidad y la aceptación de los *otros* como formas de posibilidad de ser.

El multiculturalismo ha generado un replanteamiento de las teorías que intentan explicar los actos de los hombres en sociedad, por ello, consideramos aquí el multiculturalismo no como hecho descriptivo, sino como un acto político de reconocimiento de la diversidad étnica y cultural que busca de alguna manera referirse a esa desigualdad latente entre los hombres a lo largo de nuestra historia. Sabemos que a pesar de las ambigüedades del término multiculturalismo, podemos tomarlo en su significado más literal, se refiere éste a la diversidad de grupos culturales dentro de una sociedad, la pretensión es verlos como “iguales” frente al Estado y en la sociedad civil. Sin embargo, esta interpretación no nos explica las múltiples y diferentes formas de acuerdo a las cuales se definen las clases sociales y cómo se distribuye el poder y los recursos de manera desigual entre éstos grupos culturales. El reconocimiento de la diversidad se postula entonces, como una supuesta corrección a la desigualdad social:

⁶ El significado de la palabra multiculturalismo, como se desprende a simple vista, hace referencia a la existencia de muchas culturas. Sin embargo, más allá de esta sencilla definición, a partir de la década de los ochenta del siglo XX este término ha sido empleado de diferentes maneras por diversos autores para caracterizar la situación actual de la mayor parte de los países. Desde una visión general, el multiculturalismo es la coexistencia dentro de un Estado de grupos minoritarios que reclaman el reconocimiento de su identidad y el derecho a la diferencia. (*Colom, García, 01: p. 12*)

En realidad, la defensa de las identidades comunitarias aparece a menudo abordada desde la misma perspectiva conservacionista que hallamos en la protección de las especies de animales en extinción; en otros casos, a veces en combinación con lo anterior, se asume la diferencia como un valor intrínseco que permite que todas las culturas alcancen un valor equivalente. Ésta parece ser la justificación subyacente en uno de los principales teóricos del multiculturalismo. (Forte, 2006: p. 83)

Análisis concretos de la política del multiculturalismo han indicado que esos presupuestos idealistas se sitúan lejos de la realidad, no es claro cómo tal reconocimiento de la desigualdad social pueda volverse en la práctica en una solución a la discriminación racial, de género, a la opresión y a las diversas formas de rechazo de los grupos culturales, prácticas realizadas, como las que vimos anteriormente, por el antisemitismo y el anticolonialismo. El significado que para una sociedad tiene esta aceptación de las diferencias, posee implicaciones más allá de lo social y lo cultural, ya que el campo en el que más influye esta aceptación, es de tipo político. Hay que destacar que en el multiculturalismo se habla principalmente de diferencias culturales pero, queremos enfocarnos principalmente en cómo estas diferencias culturales inciden en la definición de los hombres en sociedad y por ende en la democracia:

No cabe duda de que existen múltiples ejemplos de minorías oprimidas e históricamente discriminadas. Una cuestión que seguramente la modernidad no ha sabido ni podido afrontar sin contradecir sus principios por un lado o por otro. La propuesta multicultural (en realidad, un intento más de afrontar esta cuestión), se enfrenta al problema de reivindicar un reconocimiento que pretende la igualdad y que al mismo tiempo no quiere ser asimilatorio, ni universalista, ni eurocéntrico. Tiene que convencernos, sobre todo, de que ese modelo que no admite la más mínima excepción ni privilegio en relación a los derechos ciudadanos, sociales y políticos. (Forte, 2006: p. 134)

La misma ambigüedad del término multiculturalismo, con sus énfasis en lo cultural es lo que ha generado precisamente, entendimientos muy diferentes y a veces hasta

divergentes de los alcances y significados de ese reconocimiento político, esos alcances de los que hablamos aquí, se ven manifestados en la creación de diversos movimientos sociales que defienden precisamente el derecho a las libertades y diferencias étnicas y culturales. En él se han dado incluso formas de resistencia, a fin de articular un proyecto que tiene por objetivo el reconocimiento social de las diversas existencias humanas, porque es precisamente en el reconocimiento que se lucha por el respeto a ser diferentes. No cabe duda de que, al actuar así, se promueven estructuras consolidadas en lo social y en lo político, que requieren de sujetos políticos reales, sujetos que describe Sartre en su segunda filosofía, que no sólo conozcan sus derechos sino que estén en la capacidad de defenderlos y luchar por ellos. Este es el efecto, a nuestra consideración, que el multiculturalismo ha generado en nuestras sociedades, en otras palabras, vemos el multiculturalismo, como el escenario desde donde es posible reconciliar las identidades que están en conflicto. Desde allí podemos apostarle a una redefinición política, ética y social de los sujetos a través del reconocimiento de las culturas.

A partir del carácter genérico del concepto de cultura, entendida dentro de sus múltiples acepciones, consideramos que la cultura en sí misma es una construcción colectiva desarrollada históricamente en la sociedad y en donde se entroncan las riquezas humanas y los valores aportados por miles de generaciones, pueblos, naciones y continentes a través de distintas épocas, en éstos valores se entrelazan diversas expresiones humanas y sociales que constituyen las diferentes comunidades, cada una de ellas con sus particularidades.

Es así que la cultura es una especie de sistema complejo, en donde se hacen necesarios altos grados de integridad, dinamismo y sobre todo compromiso social, ese mismo compromiso necesario que Sartre descubrió en medio de la guerra; la cultura se convierte en un sistema multifuncional en donde se encuentra en extrema interdependencia la realidad de todos los hombres, ya que éste se hallará siempre de alguna forma condicionado a la cultura de su pueblo y ésta a su vez se hallará condicionada a la historia del mundo, porque cada cultura es diferente según el lugar, tiempo y espacio en donde se desarrolle y el hombre se definirá desde allí, se construirá y ayudará a construir historia por medio de su acción: *“Las situaciones*

históricas varían: el hombre puede nacer esclavo en una sociedad pagana, o señor feudal o proletario. Lo que varía es la necesidad para él de estar en el mundo.” (Sartre, 1998: p. 33)

Por ello es fundamental recalcar la importancia que tiene la cultura como elemento constitutivo de los hombres, la sociedad y la historia, porque cada cultura está constituida por algo diferente y ese algo se convierte en función clave para la transformación social y política de un pueblo. Los hombres re-crean todo el tiempo la historia, porque las circunstancias sociales, políticas y económicas, cambian permanentemente, por eso mismo nacen nuevas lógicas de relación en todos los ámbitos; algunos sectores que vienen reflexionando sobre esta cuestión, plantean una fuerte relación del multiculturalismo con la globalización, vista como una modificación del tiempo, del espacio y de la territorialidad, lo cual, significa, en alguna medida, la modificación de las relaciones económicas principalmente pero a la vez, sociales, políticas y por ende, de la cultura misma. Se comienza a plantear un aspecto negativo que el multiculturalismo trae consigo, éste se refiere específicamente a que la identidad local no existe ya como territorialidad, sino como lo “glocal”, como el lugar en el cual los elementos globales hacen presencia en el mundo local:

Así desterritorializada, la identidad ya no viene definida por la pertenencia exclusiva a una comunidad político-cultural, sino – como bien lo dice Canclini-, por la pertenencia a una comunidad de consumidores, esto es, a un grupo reducido de sujetos que comparten gustos, deseos y pactos de lectura respecto de ciertos bienes simbólicos. (Castro, 1996: p. 65.)

Reconocemos en la globalización, algunas características negativas; en sus comienzos siempre escuchamos que la globalización era la nueva fórmula que el imperialismo utilizaba para subyugar a los países en vías de desarrollo además de pretender hacer del hombre sólo un instrumento, un objeto económico, negando su ser humano. Con todos los avances que hasta hoy se han producido, el hombre ha estado alcanzando cimas insospechadas de poder e inteligencia; puede dar la vuelta al mundo en pocas horas, la luna y otros planetas se encuentran ya a su alcance; poderosas computadoras procesan en segundos millones de datos de información; las noticias

circulan casi al mismo tiempo que los hechos; y en general las ciencias y la tecnología avanzan rápidamente; así, vemos cómo el hombre está sufriendo los efectos de una aceleración mundial.

Frente al espectacular desarrollo de las ciencias observamos, no sin asombro, un profundo empobrecimiento en los sistemas sociales y políticos, se abandonan las tradiciones, se desprecian otras formas de pensar y ser y en general el principio fundamental es alcanzar siempre el bienestar individual, donde prima el tener, sobre el ser del hombre. Este gran “progreso” ha construido hombres individualistas, egocéntricos, despojados de su ser social, pero sobre todo de su ser político. Somos un montón de individuos sin compromisos ni responsabilidades colectivas, que miramos y cosificamos a los *otros* y, a la vez somos cosificados por ellos.

No podemos desconocer que el multiculturalismo más allá de ser un hecho social y político a través del cual los hombres buscan reivindicar sus derechos y ser reconocidos como *otros*, representa peligrosamente a la vez, un mecanismo utilizado por el capitalismo global y por el neoliberalismo; en este sentido analizamos al multiculturalismo como una forma de racismo disfrazada, desde éste se profesa el respeto por la identidad del *otro*, pero tomando distancia de él y de su mundo como símbolo de ese respeto, en ocasiones este distanciamiento se hace desde una supuesta posición privilegiada, superior, desde la que puede despreciar o no las identidades de los *otros*, desde esta posición es que se pueden reafirmar las superioridades de unos grupos sobre otros. Como lo mencionamos anteriormente, es innegable las innumerables contradicciones que presenta el multiculturalismo, si por un lado, en éste tenemos la posibilidad de formar sujetos políticos reales comprometidos con su historia, también vemos que este proceso ha sido acompañado por la adopción de medidas económicas que de hecho han desafiado y coartado la participación política real de los diversos grupos étnicos y culturales.

Económicamente, el mundo se ha visto presionado por entidades como el Fondo Monetario Internacional y el Banco Mundial, los gobiernos de muchos países han tenido que reducir gradualmente y, en otros casos, eliminar sus responsabilidades sociales y redefinir su participación en las economías nacionales. Eliminación de

subsidios, descentralización, privatizaciones masivas, restricción de la participación de los grupos minoritarios del proceso de toma de decisiones; han sido algunas medidas que se han tomado y las cuales afectan enormemente a los grupos sociales más vulnerables, entonces, ¿dónde queda la defensa de sus derechos y libertades?.

Por otro lado, la multiculturalidad de corte neoliberal ha separado lo económico de la etnicidad, de manera que el hecho del reconocimiento de los derechos de estos grupos no implican responsabilidades económicas para con ellos. Esto pasa frente a nuestros ojos y frente a todos los ojos de quienes decimos llamarnos <ciudadanos>, pero no sabemos lo que ello implica.

En este punto nos surge una pregunta sobre el multiculturalismo; ¿realmente es éste un hecho social o una ideología que puede implicar un movimiento emancipatorio de las clases oprimidas, discriminadas y maltratadas? o ¿es simplemente una estrategia de neutralización de los grandes conflictos culturales, que va de la mano de una aparente búsqueda de la reconciliación de los grupos sociales y que usa la cultura como un medio de la diversificación del mercado y consumo? ¿Estamos entonces, disgregados en un universo parcelado de diferencias, donde la igualdad nunca existirá? Las respuestas a éstas preguntas no las tenemos, pero consideramos que podemos usar este hecho social, el multiculturalismo, como el ámbito desde el cual podemos entender la diversidad cultural, como la forma que tenemos de re-construir los procesos culturales, sociales y políticos que las sociedades humanas han labrado durante miles años y, que hoy demandan un cambio de actitud y de acción por parte de los sujetos que las integran.

Vemos que a través del multiculturalismo podemos superar las diversas formas de discriminación y racismo que aún afectan a muchas de nuestras sociedades, entonces nos queda la tarea de repensar diversas estrategias políticas por parte de los sujetos, colectividades y movimientos sociales para usar las puertas que el multiculturalismo nos ha abierto como sociedad civil, sólo tenemos que asumir nuestro compromiso y nuestra responsabilidad ética y social para con los otros y así estaremos re-construyendo la historia y creando una verdadera democracia:

Desde la perspectiva política el multiculturalismo se puede considerar como una ideología producto de una situación socio-cultural y también como un programa para la profundización democrática en el próximo futuro que conlleva la reformulación de las principales categorías y hasta prácticas de la democracia. Nos indica, finalmente, que la cultura es un componente inevitable y constitutivo de la política, lo cual significa necesariamente, contextualizarla y valorar el pluralismo cultural, que es el núcleo de la propuesta del multiculturalismo. (Colom, García, 01: p. 48)

En tal sentido, es necesaria la continuación de la lucha de los espacios colectivos independientes, los discursos nunca serán suficientes, es necesario tomar partido a favor de las culturas y de nuestras sociedades, tenemos que reconocer que los caminos son difíciles y largos pero no imposibles, encontraremos nuevas formas de relaciones sociales, donde será necesaria la participación de intelectuales, filósofos, educadores, profesionales, asociaciones informales y demás grupos que sean capaces de generar nuevas alternativas, nuevos proyectos socioculturales, que conduzcan al fortalecimiento de la cultura y al reconocimiento de la pluralidad de nuestros pueblos, convirtiéndose así en la base desde la cual se formen sujetos políticos responsables y comprometidos con su historia, como lo propuesto por Sartre:

Un diálogo intercultural debe ser transversal, es decir, debe partir de otro lugar que el mero diálogo entre eruditos del mundo académico o institucionalmente dominante. Debe ser un diálogo multicultural que no presupone la ilusión de la simetría inexistente entre las culturas. [...] entender que la globalización y la comercialización de la cultura no es un proceso de homogenización comparable, sino que ofrece (también) la posibilidad de una comunicación multicultural capaz de enriquecer nuestra experiencia cotidiana. (Castro, 1996: pp. 119-120)

CAPÍTULO III.

Sartre y La Crítica de la Razón Dialéctica

3.1. La reivindicación de una filosofía concreta y la sustentación de una posición activista de sujeto

Hemos visto anteriormente, la apertura de Sartre a los temas de la historia y la sociedad, el interés que se despierta en él y, a la vez en nosotros, acerca de lo que debe ser el papel del hombre, como sujeto en su realidad. En su obra *La Crítica de la Razón Dialéctica* ratifica la necesidad de la existencia de sujetos concretos donde la política y la ética no estén aisladas de su ser, el sujeto debe asumir su ser político, de lo contrario se afectará y destotalizará de sí mismo. *La Crítica de la Razón Dialéctica* analiza el proceso histórico-filosófico que motivó a Sartre a la "conversión" al marxismo, para hacer de la filosofía una praxis concreta y más real. En un primer momento analizaremos el acercamiento positivo de Sartre a Karl Marx; hablaremos de las teorías con las cuales estuvo de acuerdo y más adelante analizaremos algunas críticas que éste le hace al marxismo.

Esta conversión del individuo puro a la del sujeto social hace que la idea socialista de la humanidad se vuelva inseparable de todos los hombres. Es cierto que la libertad no sólo depende de los demás, reconoce Sartre, ésta también se halla condicionada por situaciones concretas que deben ser afrontadas por los proyectos fundamentales de los hombres, sobre esta base Sartre comienza el análisis de la relación entre el marxismo y el existencialismo. Se acerca a Hegel y a Marx a través de la historia, con respecto a Hegel retoma su aporte fundamental sobre la racionalidad de la historia, ésta vista no como una simple suma de hechos sino como una unidad. Sartre descubre la racionalidad de la historia, comienza entonces a pensar en ésta como el medio por el cual es posible la acción social y política de los hombres y, además como la fuente a partir de la que se puede explicar al hombre mismo, cita Sartre: *"creo que sólo un punto de vista histórico puede explicar al hombre"*.

Por otro lado, Sartre critica a Hegel, porque según él, éste había puesto al revés la dialéctica, era necesario entonces invertirla, porque las condiciones materiales de la

vida social no eran ideologías ni ideas flotantes en el aire, ese materialismo histórico se inscribe en determinadas relaciones del hombre en su realidad, su trabajo y su quehacer político; estas relaciones, para Sartre, darían fruto en lo social: *“Lo que cambia en los hombres no son las ideas, no basta conocer la causa de una pasión para suprimirla, hay que oponerle otras pasiones, hay que combatirla con tenacidad, en una palabra hay que trabajarse.”* (Sartre, 1979: p. 22)

Sartre comparte la teoría marxista acerca del materialismo histórico, la cual afirma que el hombre es lo que es, en la historia, lo cual significa que el hombre es lo que puede y a la vez lo que se hace en ella, cita Sartre: *“las condiciones materiales de su existencia circunscriben el campo de sus posibilidades”*. El marxismo plantea los verdaderos problemas de la época; de manera que el campo de lo posible es el objetivo hacia el cual el sujeto supera su situación objetiva y, este campo a su vez, depende estrictamente de la realidad social e histórica. Esto nos explica por qué Sartre afirma con decisión su adhesión a la teoría del materialismo histórico propuesta por Marx, según el cual – como Marx dice – <el modo de producción de la vida material domina en general el desarrollo de la vida social, política e intelectual>. Las ideas de Sartre ahora hacían eco en el historicismo marxista porque es un modelo a partir del cual se puede pensar la racionalidad de la historia. *“Para ser aún más precisos, nos adherimos sin reservas a esta fórmula de El Capital, por medio de la cual Marx define su “materialismo”: “El modo de producción de la vida material domina en general el desarrollo de la vía social, política e intelectual”*” (Sartre, 1979: pp. 38-39)

En Sartre podemos pensar la racionalidad de la historia sin referirnos al fin de ésta, si la historia condiciona a los hombres, pero éstos a su vez la transforman y re-crean a partir de su ser singular, no pueden entonces, los hombres decidir el fin de la historia, el fin y el sentido de la historia se juega viviendo históricamente, aquí aparece el concepto de la totalización el cual se refiere a la integración, a la unión de las singularidades, no es sumarlas, aclara Sartre es integrarlas, sólo las subjetividades singulares en relación social se pueden unir para totalizarse, en la dinámica de la totalización el sujeto no decide solo, aisladamente puede ser autor y participar, el

sujeto es praxis⁷, es interiorización de estructuras, a través de su praxis individual se reapropia de éstas para imprimirles nuevos significados, de lo universal a lo singular, el sujeto se subjetiviza se retotaliza y destotaliza permanentemente. Pero esto no sería posible sin la dialéctica, ésta es el movimiento de la historia, lo hombres y el mundo.

Para Sartre la dialéctica es ser constituido y constituir, es contradicción, superación y totalización, es pues, el movimiento de la historia, los hombres y el mundo, es la posibilidad de superar todos los tipos racionales formales, la razón dialéctica siempre podrá unificar, lo que para el hombre significa la necesidad de totalizarse y totalizar todo el tiempo y, para el mundo significa la necesidad cada vez más amplia de una totalización continua, el conocimiento dialéctico ilumina al uno y al otro al mismo tiempo, es necesario dejarla que se funde en ella misma, para que logre desarrollarse en libre crítica:

El sistema racional singular pretende superar a todo los modelos de racionalidad e integrarlos.: la Razón Dialéctica no es ni razón constituyente ni razón constituida, es la razón que se constituye en el mundo y por él, disolviendo en ella a todas las razones constituidas, para constituir otras nuevas, que supera y disuelve a su vez. (Sartre, 1979: p. 167)

Empero, si Sartre se adhiere al materialismo histórico de Marx, rechaza en cambio el materialismo dialéctico desarrollado por éste, afirma que puede ser posible la existencia del dicho materialismo, entendido desde una pretensión metafísica de descubrir una dialéctica de la naturaleza, pero ello, no es probable. Por lo anterior, Sartre dice que ese razonamiento es inútil y que sólo pretende ocultar un deteriorado mecanismo analítico. De igual manera, Sartre no acepta las tres leyes de la dialéctica que Engels había propuesto como reglas que guiarían el desarrollo de la naturaleza, la historia y el pensamiento. La aceptación de estas leyes implicaría un ingenuo optimismo defensor de un finalismo de tipo hegeliano y, además reduciría al hombre

⁷ Esta categoría de praxis en Marx se refiere a la autoconstitución del sujeto a través de su actividad en el mundo y es retomada por Sartre en su obra. (Sartre, 1979: p. 170)

como el mejor instrumento pasivo de la gran máquina dialéctica, incapaz de substraerse al determinismo más rígido:

La dialéctica misma –que no podría ser objeto de conceptos porque los engendra su movimiento y los disuelve a todos- no aparece, como Historia o como razón histórica, sino como fundamento de la existencia, porque es por sí misma el desarrollo de la praxis. (Sartre, 1979: p. 148)

Debido a que para Sartre, la dialéctica no es cerrada, esta totalización de la que hablamos es abierta, está en curso y en permanente construcción, por ello la totalidad se convierte en una especie de actividad social, que puede romper las formas establecidas y alienantes que vienen de fuera, que ya son dadas, para crear e instituir nuevas formas de relaciones con los otros, donde la libertad del otro es condición de mi propia libertad. No podemos olvidar, que la praxis individual de los sujetos, se vuelve necesaria para lograr la totalización social, esa praxis desde una dimensión crítica que sea capaz de negar el orden del sin sentido, y crear nuevas estructuras que no nieguen al otro como humano. Así, la totalización es siempre correlativa a la praxis, la praxis es a la vez proceso de objetivación y de subjetivación, implica en sí misma el problema de los fines y medios. Por ello, la totalización consiste en asegurar la subsistencia de las estructuras y de lo ya dado, pero debe asegurarse de que sea renovado constantemente. Vemos cómo en Sartre, la totalización es proyecto de trascendencia hace salir al hombre de la contingencia radical y del absurdo, a través del reconocimiento de su ser histórico.

En la segunda filosofía de Sartre es necesario reconocer la articulación que éste buscó con el marxismo, reconociéndolo como “la filosofía insuperable de su tiempo”; en ella encontró la crítica al desarrollo determinista de la civilización y el análisis dialéctico del cambio de la historia, elementos que contribuyeron a la reformulación de sus postulados filosóficos. Aclaremos que en esta época Sartre intenta reconciliar el humanismo con el marxismo para hacer una nueva filosofía que pudiera transformar las estructuras del saber, una filosofía que provocara ideas, las polarizara y las cambiara; el centro de su investigación en su nueva filosofía es el hombre concreto que se define por sus necesidades, por las condiciones materiales de su existencia, desde

esta filosofía el sujeto debe comprenderse como sujeto concreto, responsable de sí mismo y de los otros; es la propuesta de Sartre, es cambiar, es ir mas allá de sí mismo y lograr comprender y transformar la historia de los hombres:

Tanto el existencialismo como el marxismo abordan la experiencia para descubrir en ella síntesis concretas; el existencialismo no puede concebir estas síntesis más que en el interior de una totalización en movimiento y dialéctica que es la historia o –el punto de vista estrictamente cultural en que aquí nos colocamos- “el-devenir-mundo-de-la-filosofía”. Para nosotros la verdad deviene, es y será devenida. Es una totalización que se totaliza sin parar; los hechos particulares no significan nada, no son verdaderos ni falsos en cuanto no están referidos por la mediación de diferentes totalidades parciales a la totalización en marcha. (Sartre, 1979: p. 534)

3.2. Hacia una subjetividad solidaria

La praxis es el ser de lo humano, en ella los sujetos constituidos en una libertad condicionada por la historia, se integran para totalizarse. Se trata de generar a través de la praxis individual, relaciones sociales donde la reciprocidad sea la forma, en todo tipo de práctica, de totalización de lo social crear formas de relación solidarias basadas en la ética y la política, porque para un cambio real se requiere de la praxis de todos los sujetos y en todos los niveles, la praxis individual, es entonces, el camino hacia la totalización: *“Toda la dialéctica histórica descansa sobre la praxis individual, la pluralidad, la organización de la pluralidad y la pluralidad de la organización, en tanto que ésta ya es dialéctica”*. (Sartre, 1979: p. 232)

La ausencia de las relaciones humanas, producen en el sujeto la ausencia de sentido, este sentido acá lo entendemos no como esencia ni en un nivel ontológico, el sentido es el sentido del existir y del valor en el ser humano. Así, los otros se convierten en proyecto de ser, de innumerables posibilidades, esto no significa abandonar su libertad, por el contrario puede ejercerla a través de esas posibilidades que los otros le brindan. Sartre encuentra en Marx una exigencia ética: el reconocimiento pleno del otro, reconocerlo como capacidad, autonomía de entender las reglas universales de la coexistencia. Reconocer al otro es a la vez, reconocer sus necesidades como ser que tiene como corporeidad, es reconocer el hambre del otro.

Creemos aquí, que la justicia debe considerar los derechos y deberes para el uso de la libertad de los hombres, la justicia debe integrar una redistribución de los bienes producidos socialmente, las riquezas se producen de forma social, no individualista, debe ser entonces, una justicia con responsabilidad social por el otro. Para Sartre la exigencia ética que le plantea el marxismo es fundamental, porque desde allí se puede pensar la dimensión histórica de la subjetividad, la política del reconocimiento del otro, cita Sartre *“el Otro soy yo en cualquiera Otro, y cualquiera Otro en mi y cada uno como Otro de todos los Otros”*. En ese mismo movimiento el hombre se conoce naturalmente y se reconoce históricamente, por ello su necesidad de emanciparse de la alienación que el mundo ejerce sobre él. Aparece aquí la razón dialéctica como una posibilidad de superación y de totalización de la contingencia y del absurdo.

Si la contingencia radical se juega en el campo social, en éste mismo se juega y decide una forma de relacionarse con los otros, es cierto que el absurdo se da en este campo, pero puede transformarse y crearse nuevas relaciones sociales desde el mismo, las configuraciones del mundo nos presentan la posición individualista del sujeto, pero a la vez, nos muestra las estructuras sociales y políticas, a partir de las cuales se puede convertir en un sujeto solidario. La existencia individual es necesaria, pero no por esto se debe excluir el ser social de cada uno de los sujetos, esto sería negar la conciencia de sí mismo visto como otro. La relación con el otro se vuelve posibilidad de liberación, de reconocimiento y de recuperación de ser humano:

El campo social está lleno de actos sin autor, de construcciones sin constructor, si redescubrimos en el hombre su verdadera humanidad, es decir, el poder de hacer la Historia persiguiendo sus propios fines, entonces, en período de alienación, veremos que lo inhumano, se presenta con aspecto de humano, y que los "colectivos", perspectivas de fuga a través de los hombres, retiene en sí la finalidad que caracteriza a las relaciones humana. (Sartre, 1979: p. 345)

En el marxismo, Sartre encuentra la posibilidad de hacer de la libertad, una libertad solidaria, interhumana donde la ética sea la metafísica concreta desde la cual a partir de la comunidad, la asociación y las relaciones con los otros se regenere el sentido y el valor de la justicia, no como determinada por fuera de los sujetos, sino construida por ellos a partir de la historia.

El hombre se hace haciéndose, es una actividad de la libertad que se encuentra más allá de lo dado, trascendiendo y proyectándose en el mundo bajo una fenomenología de la reciprocidad solidaria; ésta como estructura fundadora de la subjetividad humana, bajo esta fenomenología el sujeto acepta ser medio de fin de otro sujeto, es decir, acepta ser medio de un fin común que tiene con otros sujetos, en esta circunstancia se genera la totalización y, además logra hacer un acto de valorización, este es, conferirle valor a las cosas, al mundo y a los demás sujetos. A la vez, vemos a la fenomenología de la reciprocidad como una totalización en curso, no terminada en ella a través del

juego de la reciprocidad y del reconocimiento del otro se da el “lenguaje” como forma de relación humana y como el conjunto de palabras que es singular en un sentido objetivo, pero también es universal en un sentido subjetivo. Entre el acto del lenguaje y el acto humano existe identidad, ya que el lenguaje es sí mismo es praxis y viceversa, porque ésta no puede hacerse sin significantes y, éstos se encuentran en los otros.

A raíz del marxismo, Sartre toma conciencia de que los problemas que éste estudia son relativos a la opresión de algunas clases sociales sobre otras, descubre que las situaciones de explotación y abusos contra la clase obrera eran innegables, y, que circunstancias como éstas exigían tomar una postura y adherirse a la defensa de estas clases; dice Sartre, “*me daba cuenta perfecta que existían ricos y pobres pero en Marx vi cómo eso se sistematizaba. Me impresionó mucho.*” A partir de esto, para Sartre, era importante que los grupos y organizaciones se unieran, que se crearán colectividades para iniciar su proyecto emancipatorio sobre los que los alienaban y enajenaban a los hombres, exigir reformas y promover los derechos políticos era en ese momento, y ahora en nuestra opinión una tarea del sujeto, el cual debe estar comprometido con los que sufren formas de opresión y de violencia encarnada. Es así que surge una profunda tendencia política en Sartre y una exigencia política y ética de su ser político para con los demás. Para Sartre, el mundo ha construido la legitimación práctica, la ha construido el soberano sobre la ilegitimidad de sus faltas y en sus crímenes para con los hombres, es así que a través de la praxis el oprimido debe tomar conciencia de sí y debe luchar contra su opresor:

Es, en efecto la deshumanización por la opresión burguesa la que conduce a los obreros a la unión y a la praxis organizada como dialéctica constituida (es decir, a una superación positiva de la Razón abstracta y destructora).[...] Para nosotros es esencial mostrar que la dialéctica como desarrollo regulado de la praxis no puede tener la experiencia de sí misma (como constituyente y como constituida) sino en y por la praxis de lucha, es decir la reciprocidad antagónica. [...] como verdadera praxis humana y reciprocidad de antagonismo la que produce la unidad de cada uno por el otro. (Sartre, 1979: pp. 510-525)

En el *Ser y la Nada*, la libertad de la que habla Sartre es una libertad absoluta y creativa que separa al sujeto de los otros, en la medida en que aquél reconoce en ellos el mismo poder que él se atribuye a sí mismo. En la *Crítica de la Razón Dialéctica*, la consideración sartriana de la escasez engendra una libertad que se vuelve contra ella misma puesto que los hombres acceden a la alteridad sobre la base de una reciprocidad original imposible, ya que cada uno es por principio un peligro para el otro (no hay, por ejemplo, suficiente comida para todos). Cada sociedad, dice Sartre, elige sus muertos. La no reciprocidad es consecuencia para Sartre, de la escasez.

La inhumanidad del hombre no proviene de su violencia natural, como pensaba Hobbes, ni del pecado original como lo afirma el cristianismo, sino de la escasez, dirá Sartre en su filosofía. Para Marx provendría de la división clasista entre propietarios de los medios de producción y no propietarios de éstos.

Para el Sartre Marxista, la libertad en sus contradicciones, en sus desviaciones, en su imposibilidad de fundarse en valores preestablecidos, tendrá que afianzarse en la invención que cada sociedad haga de ella, al inventar sus propias soluciones. Claro está que para Sartre, estas soluciones no pasan por la discusión como pretende Habermas, ni por un contrato social originario para acordar unos principios de justicia, como cree Rawls, sino por la negación de las distintas formas de dominación y sobre todo por el rechazo de la sociedad burguesa moderna.

La libertad absoluta de *Ser y la Nada*, se cambia por una praxis comprometida en la *Crítica de la Razón Dialéctica*. A partir de esta obra y de su unión con el marxismo, Sartre nos muestra que la lucha política contra la opresión de la libertad lleva consigo la superación de esta situación. Es en la construcción de una libertad solidaria donde el esclavo no será libre en sus cadenas, será libre, dirá Sartre, para romperlas.

3.3. La crítica sartriana al marxismo vulgar

Si bien es cierto que Sartre se adhirió al marxismo e intentó fundamentar una filosofía tomando en cuenta el hombre concreto y sus situaciones, también lo es que Sartre criticó fuertemente algunas pretensiones de éste, aclaramos que sus críticas no iban encaminadas al marxismo puro desarrollado por Karl Marx durante el siglo XIX pero sí a la tradición marxista que lo sucedió, a muchos filósofos y supuestos intelectuales que lo interpretaron. Fueron diversas las críticas sartrianas a este tipo de marxismo, aún más a partir del desarrollo de su principal obra filosófica-marxista *Las Crítica de la Razón Dialéctica*, en la cual Sartre, como ya lo vimos, elaboró su relación con el marxismo.

En primer lugar nos referiremos a la crítica que Sartre hace al marxismo contemporáneo sobre la ausencia de una teoría lo suficientemente articulada con la subjetividad y con el ser singular del hombre. Los marxistas plantean que el sujeto no es más que el soporte de las relaciones de producción, portador de la fuerza de trabajo y representante del capital; para Sartre la anterior concepción implica la ruptura auténtica con las ideas marxistas precedentes, reduce a polvo el mito filosófico del hombre marxista y niega que en la subjetivación de lo humano existe la incidencia de las condiciones políticas, económicas y sociales dadas al hombre.

Para Sartre son necesarias y ciertas también las relaciones productivas en los hombres, pero no puede caer el marxismo en un determinismo económico porque pasaría entonces, a pertenecer esta idea a lo universal, lo abstracto y lo común a todos, perdiendo todo sentido sobre la responsabilidad real y el compromiso de los sujetos. Es inaceptable reducir todas las relaciones humanas a una simple relación de producción porque la subjetividad en sí misma es síntesis de experiencias temporales, es relación de situaciones a la multiplicidad de los significados constituidos. La salida sartriana propuesta a la anterior dificultad que analizamos en el marxismo, es la creación de un humanismo revolucionario donde se elabore un nuevo pensamiento que intente unir el materialismo y la revolución, donde la subjetividad emane de lo material, lo absorba y lo resignifique, así se daría el pensamiento de forma dialéctica porque la subjetividad es un acto y no un estado, donde la praxis individual sea un acto de

libertad en sí mismo desde el cual el sujeto haga un proceso de interiorización de lo exterior y exteriorización de lo interior, dando como resultado la totalización de las subjetividades, en otras palabras, dando como resultado la posibilidad de la intersubjetividad.

Como consecuencia de lo anterior, Sartre plantea una segunda crítica, ésta se refiere al paso de la teoría marxista auténtica a una doctrina contaminada de determinismo económico. La interpretación de los marxistas contemporáneos separa la teoría de la práctica y sitúa a esta filosofía en un conocimiento riguroso de hombre construido desde un plano exterior a él, esto convierte la filosofía marxista en una ideología compuesta de esquemas alejados de la vida concreta del hombre, excluyendo lo concreto singular y las múltiples manifestaciones de las relaciones de éste con otros hombres y con la historia, es así, que sólo se toma como real y verdadera la condición económica y el ser humano de los sujetos en términos productivos, por el temor de que la inclusión de esas otras condiciones de alguna manera pusiera en tela de juicio las bases de la doctrina marxista; por ello, el marxismo se convirtió en un empirismo sin principios y en un idealismo absoluto que rechaza los datos equívocos de la experiencia, para dedicarse a conceptualizar los acontecimientos sociales e históricos sin detenerse en su análisis:

Pero los marxistas de hoy en día se comportan como si no existiese el marxismo y como si cada uno de ellos lo volviese a inventar exactamente igual a sí mismo en todos los actos de intelección: se comportan como si el hombre, o el grupo, o el libro apareciesen ante ellos bajo la forma de “representación caótica del conjunto” [...] Y para estos teóricos todo ocurre como si fuese absolutamente necesario reducir esa pretendida abstracción a una realidad “verdaderamente” concreta que, de hecho, en sí misma sólo es una determinación abstracta. Así, la realidad concreta de una obra filosófica será el idealismo; la obra sólo representa un modo pasajero; lo que la caracteriza en sí misma es deficiencia y nada; lo que hace su ser es su reductibilidad permanente a la sustancia: “idealismo”. De aquí la perpetua fetichización. (Sartre, 1979: p. 53)

Para Sartre, uno de los hechos que produjo esta separación entre el lo teórico y lo práctico fue la construcción del socialismo en la Unión Soviética a partir del año 1920, ante la exigencia histórica y mundial de hacer realidad el socialismo, sus dirigentes de las URSS limitaron el devenir de la verdad, por todos los riesgos de discusión y el exponerse al cuestionamiento sobre las medidas tomadas por ellos, se limitaron a aplicar la teoría marxista sin interpretar los hechos ni analizar el contexto; esto llevó al marxismo a convertirse en un saber puro y estancado que no tenía relación alguna con el condicionamiento social de la época ni del territorio, esto hace que en esa separación teórica y práctica la historia en sí misma pierda su sentido:

Nos encontramos pues ante la contradicción típica entre dos ideas platónicas: por un lado la política vacilante de las URSS ha sido sustituida por la acción rigurosa y previsible de la doctrina marxista. [...] el intelectual marxista creyó durante años que servía a su partido violando la experiencia, desdeñando los detalles molestos, simplificando groseramente los datos. (Sartre, 1979: p. 32)

En defensa de Marx, Sartre aclara que para éste los hechos y las situaciones concretas nunca son aislados, por el contrario, deben estudiarse y tomar en cuenta sus implicaciones en la concepción de la realidad como totalidad concreta; el soporte de la historia y su dialéctica es el hombre, quien domina a la naturaleza en el proceso de transformación y quien en el conjunto de sus relaciones sociales se constituye él mismo en su especificidad. Siendo el hombre sujeto de la totalidad, lo importante es comprender que la unión de él con el mundo es al mismo tiempo medición necesaria para promover su libertad, porque es en la totalidad concreta que todo está incluido, todo sucede de ella y por fuera no existe otra realidad, así se hace necesario estudiar los hechos históricos en su detalle y en su conjunto, no como se hace hoy desde el marxismo vulgar:

Marx, convencido que los hechos históricos si se producen juntos siempre lo son dentro de la unidad superior de un todo, de que están unidos entre sí por lazos internos y de que la presencia del uno modifica al otro [...] De tal manera, el marxismo vivo es heurístico. En relación con su búsqueda concreta, sus principios y sus saberes anteriores aparecerán como reguladores. Nunca se

encuentran entidades en Marx: las totalidades están vivas, se definen por sí mismas en el marco de la investigación. (Sartre, 1979: pp. 35-36)

Para Sartre la doctrina de la dialéctica es un saber puro y solidificado, incapaz de corregirse porque ya se ha transformado en dogma. La dialéctica es un dogma, y un dogma no le teme a los hechos, por esta razón ante toda experiencia posible, el marxista nunca cambia de opinión, Sartre escribe: *“Los conceptos abiertos del marxismo, se han cerrado, ya no son llaves, esquemas interpretativos; se plantean por sí mismos como saber ya totalizado.”* (Sartre, 1979: p. 35). El marxista ha transformado el marxismo en saber eterno y, de ese modo la investigación totalizadora se ha visto substituida por una escolástica de la totalidad. El principio heurístico de buscar el todo a través de las partes se ha convertido en una práctica terrorista en donde hay que liquidar las particularidades. Con todas estas premisas comprende Sartre, por qué el marxismo contemporáneo ya no sabe nada, su objetivo ya no es adquirir conocimientos sino construirse a priori a todos los hombres para convertirse en saber absoluto. Y puesto que el marxismo, con su teoría dialéctica, fundió a los hombres en un saber totalizado y determinista, pero al contrario de este, el existencialismo pudo renacer y mantenerse porque afirmaba la realidad de los hombres, sin excluir los hechos ni las experiencias sociales de la humanidad.

Lo que pretende Sartre con su crítica al marxismo vulgar es mostrar cómo ese marxismo anquilosado y dogmático, sólo podía recuperar su vitalidad si se apoyaba en una antropología histórica, fundada en los conceptos del existencialismo. Igualmente, Sartre contribuye a formar la idea de que todo sentido de la historia surgía de la praxis humana, estaba la ruptura con la idea vulgar de que todo está ya predeterminado. Nada está predeterminado en ninguna parte, reclamaba Sartre. Hay que abandonar, insistía, los conceptos de dialéctica de la naturaleza y del determinismo económico.

Pero al tiempo que Sartre hacía estas críticas se comprometía políticamente con el Tercer Mundo, expresado en su oposición al colonialismo francés en Argelia y su apoyo a la revolución cubana. Lo que pretende insuflar Sartre al marxismo es el papel del individuo en la sociedad y la valoración radical de la libertad.

Le critica Sartre al marxismo vulgar su simplificación y dogmatización del hombre y de los procesos sociales. No profundiza en los hombres reales, dice Sartre, ni en los procesos singulares, antes “los disuelve en un baño de ácido sulfúrico”. Las construcciones dogmáticas del marxismo vulgar tienen, a juicio de Sartre, dos lados. El primero, lo define como una voluntad a priori de conceptualización, ya todo está dicho por Marx, no hay más que entonces encajar la realidad particular en el a priori conceptual marxista. El segundo, es el intento por liquidar la particularidad. Contra la primera construcción dogmática del marxismo vulgar, Sartre propone extraer los conceptos de la experiencia y, contra la segunda, propone la exigencia de particularizar la realidad.

Según Sartre, los conceptos marxistas tienen la función de ser “ideas reguladoras”, pero el marxismo vulgar, por el contrario, las transforma en “conceptos constitutivos” de la experiencia. De esta manera, transforma “el saber pasado” elaborado por Marx en “conocimiento eterno”, cuando lo que hay que conocer son las nuevas circunstancias históricas con el rigor que exige su particularidad.

3.4. Los aportes y la vigencia del pensamiento de Sartre

Por último analizaremos la vigencia del pensamiento sartriano y los aportes que ha hecho en la historia como filosofía de vida. Uno de los principales aportes de Sartre para nuestros tiempos es la visión que Sartre nos muestra sobre el compromiso que los intelectuales tienen frente a los hechos sociales y frente a su historia y, a la vez el aporte de éstos para la construcción de un sujeto político real que es consciente de su historia y que interviene en ella. Para Sartre escribir es comprometerse con la historia, es tomar una posición política porque los intelectuales deben ser conscientes de su época y de que están tomando una postura frente a sus realidades, ya que el intelectual no tiene modo alguno de evadirse, es necesario que éste se abraze estrechamente con su época; es su única oportunidad; su época está hecha para él y él está hecho para ella.

Es un compromiso político que se vislumbra a través de las palabras, y que requiere ir más allá de ellas, es mostrar a través de ellas el peso social del sujeto político en su realidad. Sólo en las situaciones sociales vemos al sujeto como el verdadero responsable, es como un acto genuino que se basa en la conciencia de ese compromiso, con lo concreto y con la historia misma. El intelectual usa sus palabras como una herramienta social con el fin de multiplicar los bordes de libertad en el individuo. Se confirma una vez más que a pesar de que el hombre no es otra cosa que su libertad, y que éste en ese uso de su libertad se ve limitado por la historia y por la sociedad, también el hombre convertido en un sujeto político hace a la sociedad.

Lo que busca Sartre es poner al sujeto en relación con su responsabilidad y con su libertad, ponerlo en una posición activa, haciéndolo consciente de lo que se ha hecho, y de lo que éste ha hecho de su historia y esto se hace también a través del intelectual comprometido que escribe para no silenciarse frente a los hechos y para no caer en el diseño de un discurso que apunta a cuestiones pasadas, fuera de situación; el peso de su palabra debe radicar en la actualidad de su época y de los problemas que le conciernen a ésta, porque el intelectual concretamente comprometido tendrá la suficiente honestidad para ejercer permanentes intervenciones críticas sobre su

realidad. La sensibilización política del sujeto en su entorno social es hoy una exigencia, toda filosofía es praxis, insiste Sartre; él no pretendía construir otro sistema, otra escuela filosófica, su objetivo no era teórico sino práctico: transformar la realidad. La suya es en nuestra actualidad una filosofía de la *praxis*, de la acción y esa acción sólo está inserta en la historia en la que el sujeto interviene y transforma:

Hay que pasar por la mediación de los hombres concretos, del carácter que les ha hecho el acondicionamiento básico, de los instrumentos ideológicos que usan, del medio real de la Revolución; y sobre todo no debe olvidarse que la política tiene por sí misma un sentido social y económico, ya que la burguesía lucha contra las trabas del feudalismo envejecido que impide que en el interior se realice en su pleno desarrollo. (Sartre, 1979: p. 347)

Encontramos vigente el pensamiento de Sartre en este sentido ya que la pertenencia de la historia y el compromiso frente a ésta, es un proceso de transformación de la misma, con una visión de un sujeto no definido por su pasividad o incapaz de reflexionar acerca de su propia realidad social, sino como un sujeto que vive experiencias políticas, económicas y culturales que a partir de ese abanico de alternativas disponibles, es capaz de hacer uso de su libertad, escoge sus estrategias, manifiesta actitudes, comportamientos y construye una identidad política a partir de su ser social y de su interacción con los otros, lo que da una nueva significación a las relaciones humanas, ya que a partir de éstas el sujeto se posiciona como sujeto de derechos y de obligaciones, es entender la necesidad de que hoy la realidad política e histórica no es individual, sino colectiva.

La filosofía existencialista-humanista propuesta por Sartre es la filosofía de la praxis, es una filosofía que tiene su punto de partida en la *conciencia posicional de la historia* y de los *otros* que se desarrolla conforme a la expectativa del sentido, animada por la expectativa de una comprensión total de la historia, lo que implica también -y en verdad es lo fundamental- la futura reconciliación del sujeto con su época y con los otros. Toda filosofía es práctica para Sartre, aunque en un principio parezca simplemente contemplativa, y para hacer de ésta realmente praxis humana es necesario hacer uso del arma social y política de los hombres, sólo así la filosofía será útil, dice Sartre “la

filosofía sigue siendo eficaz mientras se mantiene viva la praxis que la ha engendrado, que la lleva y que ella ilustra”.

Ya no se trata de seguir la tradición abstracta de la filosofía tradicional que durante siglos se mostró como inerte, pasiva y ya terminada del saber. Ahora esta nueva filosofía nace de la conciencia del sujeto de sí mismo, de los otros y del mundo, nace de un movimiento de tipo social, es ella misma movimiento que se hace ahora y en el porvenir, es totalización concreta, es entidad discursiva o una figura muy especial del discurso social que sería todo esto a la vez, esta filosofía la vemos como algo que tiene lugar dentro del plano histórico que marca a los hombres, haciendo a la vez que éstos lo marquen, es entre ese orden y las fuerzas sociales y políticas que lo impugnan, que la filosofía sartriana se nos da como una totalización del saber, un método, una idea reguladora, un arma ofensiva y una comunidad de lenguaje. Así, Sartre intenta pensar la historia concreta y la inscripción del individuo en ella a partir de la filosofía, es necesario entonces considerar en cada caso el papel del sujeto en el acontecimiento histórico, el sentido del sujeto y de la historia está, en el presente, pendiente por hacerse en el porvenir.

Estos son, a nuestra consideración, uno de los aportes más importantes de la filosofía sartriana a nuestros tiempos, el compromiso de los intelectuales frente a sus realidades, el compromiso y la responsabilidad política de los sujetos en la historia y la creación de una filosofía cuyo sentido recae sobre la praxis humana, una filosofía hecha para hombres concretos reales, no para individuos abstractos e imaginarios. Creemos que los aportes de Sartre son fundamentales para la construcción de nuevas formas de relaciones sociales, las cuales sean mucho más solidarias y responsables, la fuente de toda justicia debe ser el pueblo.

Todas las obras de Sartre derivan en el compromiso político, filosofía, teatro y literatura; su filosofía nos da cuenta del sentido humano; lo político, es la dimensión esencial del hombre que impulsa a la sociedad a que todo el mundo tenga los mismos derechos, eso es la verdadera democracia, en la cual, todos los hombres deben ser soberanos, es decir, que puedan decidir lo que hacen, no solos, cada uno en su rincón, sino juntos. Nos es necesario crear nuevas formas de planeación participativa

desde las cuales podemos democratizar la gestión del desarrollo mediante la formación de los individuos en sujetos políticos, para que aporten a la construcción de sus comunidades y de sus gobiernos locales; el empoderamiento político es ahora nuestra tarea, es una oportunidad para superar las condiciones asimétricas que caracterizan las relaciones en el mundo moderno, globalizado, capitalista y neoliberal que se trasladan y reproducen en los escenarios de nuestra vida cotidiana.

Hoy en día vemos cómo en los discursos políticos se tiende a identificar la ciudadanía solamente con los derechos, derechos civiles, o los derechos necesarios para la libertad individual, entendida ésta como libertad de pensamiento, expresión, propiedad etc., los derechos políticos referidos al derecho de participar en el ejercicio del poder como miembro de un cuerpo investido de autoridad política o como elector de sus miembros, y los derechos sociales que abarcan todo el espectro, que va desde el derecho a la seguridad y a un mínimo de bienestar económico, hasta el derecho a compartir plenamente la herencia social y vivir la vida de un ser civilizado conforme a los estándares predominantes de la sociedad.

Sin embargo, notamos que a lo que llamamos hoy <ciudadanía> ha venido limitando el papel fundamental de los sujetos como transformadores reales de sus sociedades, le han impregnado un papel de votante, de elector sin necesidad de asumir responsabilidad ni compromiso alguno para con los demás; esto en el marco del neoliberalismo actual, es exactamente lo que se requiere, entre menos participación, menos control social y menos compromiso por parte de los ciudadanos es más fácil la manipulación de un país.

La idea de la ciudadanía ha vuelto a ocupar en los últimos años un lugar central en los debates teóricos y en las estrategias concretas de acción de los procesos de democratización. La ciudadanía aparece como preocupación renovada en medio de un proceso de desidentificación política y de pérdida de confianza en las instituciones democráticas. Nos parece importante señalar que este renovado interés por la cuestión de la ciudadanía se vincula también a temas concretos, como la cada vez más frecuente demanda de justicia, la erosión de la idea de pertenencia comunitaria a raíz del acelerado proceso de globalización, el desencanto de la sociedad por el quehacer

político y la brutal regresión histórica que se operó en los últimos lustros en materia de derechos sociales y económicos.

Estas exigencias y demandas que se acrecientan con el paso de los años, nos hace cuestionarnos por la verdadera existencia de una ciudadanía y sí en ésta contamos con sujetos políticos reales comprometidos que son responsables de lo que producen en términos sociales, que abren posibilidades, construyen espacios sociales que recuperan la vitalidad y el actuar social de otros hombres. Conciencia solidaria, derechos y responsabilidades del sujeto, prácticas humanitarias, son frases de profundo contenido y compromiso que se expresan en cada persona para con los otros que, con el devenir del tiempo, han perdido la correlación significado-significante y, por ende también se han resquebrajado las prácticas cotidianas en cada uno de esos y otros campos de la vida social del hombre.

Es necesario entonces un cambio individual, particular, proveniente de cada individuo hacia una ética y un compromiso colectivo, en el cual su interés sea el bien común para toda la sociedad, en donde haya un reconocimiento a una vida digna a la que todos por igual, tenemos derecho. La ciudadanía requiere entonces de sujetos que actúen en el ámbito particular de la acción y que a partir de ellos se promuevan los valores de la solidaridad, la responsabilidad y el compromiso, la formación de sujetos que sean capaces de ver su interpretación de la realidad lo que le dará un sentido a su actuar en el mundo, un trabajo crítico y funcional desde el cual se combatan las desigualdades sociales reduciendo la marginación y la exclusión de otros hombres y de otras razas. Cuanto mayor sea el compromiso de los sujetos para con sus sociedades, más densa será la trama de las redes sociales más articuladas estarán y la sociedad tendrá mayor capacidad para respetar las diferencias, para acceder al reconocimiento mutuo, para desplegar la solidaridad, por lo tanto, la formación de sujetos políticos reales, como lo propuesto por Sartre, es la estrategia para democratizar la sociedad.

El “existencialismo” de Sartre, con sus imprescindibles características de compromiso político, de reivindicación básica, de crítica al marxismo vulgar, de reivindicación de las categorías básicas de una cierta filosofía de vida, se convierte en la referencia intelectual que mejor interpreta la situación del mundo actual.

Sartre nos enseñó a reivindicar una “filosofía concreta” y una posición siempre activista frente a lo político-social, en franca rebeldía contra toda abstracción universalista. La realización de una sociedad más humana y justa, requiere de la acción decidida de los hombres y de una oposición permanente a una realidad que no coincide con las mismas exigencias éticas y políticas. La “filosofía concreta”, dice Sartre, se convierte así en un programa práctico de oposición. Sartre fue el hombre que hizo siempre presencia a favor de las URSS, de China, de Cuba, de Argelia, de los negros, en general, de los “condenados de la tierra”, de los desposeídos del mundo.

En su obra *Problemas de Método* enfatiza Sartre de muchas maneras la prioridad de la acción – y se refiere obviamente a la acción colectiva -, pero junto con la idea de que la vida de cada quien es una creación y una responsabilidad personal. Unas frases tomadas para la ocasión así, lo corroboran: “los hombres hacen la historia sobre la base de condiciones reales anteriores. [...] pero son ellos los que la hacen, y no las condiciones anteriores.”; “el hombre, [...] es a la vez producto de su propio producto y un agente histórico que en ningún caso puede tomarse como un producto”; “el hombre se caracteriza ante todo por la superación de una situación, por lo que logra hacer de lo que han hecho de él, aunque no se reconozca nunca en su objetivación” (Sartre, 1968: pp. 62-64)

En este sentido, Sartre significa la afirmación de una serie de valores y de ideales de acción y de libertad en un plano ético, político e intelectual. Sartre significa el filósofo del espacio para la lucha y para el combate y la afirmación de los valores de transformación de la vida personal y colectiva, siempre en el marco de las posibilidades que se tengan de libertad y de creación humana. El hombre se podrá encontrar alienado, mistificado o cosificado, nos dice en *Problemas de Método*, pero sigue siendo un hombre.

La Crítica de la Razón Dialéctica, que aparece en 1960, representó una apertura sartriana tanto a los problemas de la historia y de la sociedad como a las ciencias humanas en general (el marxismo, el psicoanálisis, la lingüística, la antropología, la

sociología, etc.) significó una apertura a la sociedad. De allí que Sartre vea ahora a un hombre que no es nunca un individuo; prefiere llamarlo un “universal singular”, totalizado y, por eso mismo universalizado por su época que él mismo “retotaliza” al reproducirse como singularidad.

Como vemos el pensamiento sartriano nos hizo aportes significativos y los cuales podemos relacionar con nuestros días, la exigibilidad que la historia hace a los hombres sobre su compromiso con ella, no sólo es actual hoy sino lo será históricamente, valoramos el aporte de Sartre en este sentido. Ver al hombre como un agente transformador de su realidad, verlo como sujeto de la historia en su conjunto de las relaciones sociales que participa activamente en las funciones deliberativas y constructivas de la sociedad, de tal forma que en el ejercicio de este derecho garantiza la libertad de su vida, el sujeto es libre frente a las presiones y al poder de los grupos políticos; el fundamento de esta libertad está en su derecho –y, por consiguiente, en su deber- a participar y a tomar una posición frente a los hechos sociales que le competen y le reclaman.

CONCLUSIONES

Uno de los conceptos más importantes que encontramos en la filosofía sartriana es el de la libertad, en su primera filosofía Sartre nos muestra un hombre arrojado al mundo, sin la mediación de entes divinos y sin la intervención de los otros, reconoce allí que es responsable de sí y, que debe enfrentar su existencia, aunque ésta carezca de sentido. Así, la existencia es el reino de la libertad, del devenir, el hombre es lo que elige ser. Esto quiere decir que el modo de ser de la existencia no es la realidad o la necesidad, sino la posibilidad; y dicha posibilidad genera la angustia de verse abandonado a su suerte, porque no se pueden hallar otros límites a la libertad que la libertad misma, la libertad se hace acción a través de las acciones que el hombre elige, ya que se vuelve responsable de todo lo que hace, no tiene excusas y cada hombre debe construir su propio destino; empero, esta libertad en la filosofía primera de Sartre es una libertad individualista, ya que el hombre es, en un sentido abstracto, no necesita, ni quiere relacionarse con la existencia de los *otros*, se halla como un individuo puro al no estar contaminado por los *otros*.

Sartre expresa que la máxima realización de la libertad del hombre se da en una libertad pura, abstracta que no está arraigada en la historia ni en la sociedad. Pero la situación de la guerra y el espectáculo de muerte, hacen que Sartre comprendiera que la libertad y la subjetividad abstracta propuesta en su primera filosofía, hacían del hombre un ser antisocial y solitario con una libertad sin fondo, comienza entonces, la construcción de un existencialismo humanista desde el cual replantea su concepto de la libertad y la presenta de ahí en adelante, como una cuestión que no sólo tiene una dimensión individual sino también colectiva. La libertad es ahora histórica y social, a través de la experiencia de la guerra Sartre descubrió que el ser libre, implica estar comprometido con la historia y con los *otros*, ésta es una libertad absoluta que atribuye al sujeto una responsabilidad ética y política para con la humanidad entera.

Por otra parte, valoramos el giro en el pensamiento sartriano respecto a la relación y al reconocimiento de los *otros*. En su primera filosofía Sartre nos presentó a los *otros* como seres alienantes y petrificadotes, quienes a través de su mirada le arrebatan la libertad al ser, porque la determina, fijando su *para-sí*. La mirada del *otro* encierra al ser en una

determinación, que lo despoja de toda trascendencia, el otro le atribuye una esencia, algo inmodificable e inmutable, lo cual lo hace caer en el *en-sí*. La presencia del otro trastorna no sólo la existencia del ser sino también su universo. Según Sartre, el otro “roba mi mundo” sencillamente porque lo mira, lo organiza alrededor de él, porque le confiere el sentido que su libertad escoge, cosificando y determinando las posibilidades del *para-sí*. Pero el giro se da cuando Sartre reconoce que la existencia de los *otros* es necesaria y vital para la construcción del ser del hombre, la libertad individual de su primera filosofía toma ahora un aspecto social, ya no se trata sólo de construirse a sí mismo sino de tomar conciencia de los *otros*, crea una filosofía mucho más práctica, concreta, basada en el nexo entre la libertad de cada uno y la libertad de los *otros* desde la responsabilidad y el compromiso para con los *otros*. Es el cambio de una subjetividad abstracta, por una subjetividad solidaria unida a los *otros*, desde la cual la libertad del hombre dependerá de la libertad de los demás y la de éstos de la suya.

Encontramos en el multiculturalismo la posibilidad de lograr el reconocimiento de los *otros* como diferentes y como necesarios, a partir de la creación de nuevos vínculos éticos y políticos, se trata de apostarle a una redefinición política, ética y social de los sujetos a través de las diversas culturas, creando nuevas formas de relaciones sociales donde se hacen necesarios altos grados de integridad, dinamismo, solidaridad y sobre todo compromiso social, ese mismo compromiso necesario que Sartre descubrió en medio de la guerra.

La preocupación de Sartre por crear una filosofía donde lo ético y lo político estuvieran incluidos y relacionados, fue lo que marcó la construcción de su pensamiento después de la guerra. Nos muestra la necesidad de una filosofía comprometida con la sociedad y la historia, en la cual el hombre concreto, en sus singularidades sea el centro. Se trata de optar y construir una filosofía que no se suma en el quietismo y menos en la contemplación, lo que se requiere es que la filosofía se establezca en la praxis individual de los sujetos, una filosofía del hombre, como persona individual pero a la vez como ser social en consonancia con sus circunstancias históricas, toda filosofía es práctica para Sartre, esta nueva filosofía nace de la conciencia del sujeto de sí mismo, de los *otros* y del mundo, es ella misma totalización concreta, es la filosofía que marca el plano histórico de los hombres. Así es la filosofía concreta propuesta por Sartre, en la que el sujeto debe

una posición siempre activista frente a lo político-social. Lo que propone Sartre es poner al sujeto en relación con su responsabilidad y con su libertad, ponerlo en una posición activa, haciéndolo consciente de lo que se ha hecho, y de lo que éste ha hecho de su historia y esto se hace también a través del filósofo y del intelectual comprometido que escribe para no silenciarse frente a los hechos y para no caer en el diseño de un discurso que apunta a cuestiones pasadas, para no caer en el absurdo de la contemplación y el quietismo histórico.

De la misma manera, creemos que la responsabilidad de los hombres frente a la re-totalización de la historia es hoy una exigencia innegable, reconocer que la universalidad humana que no está dada del todo y menos está determinada para siempre, el sujeto es universalizado por su época, por la historia y por la sociedad, en la cual éste no decide sus hechos, ni sus situaciones, en este plano universal; el sujeto es un ser único y una subjetividad singular que está inmerso en una lógica universal; convirtiéndose así, como lo señala Sartre, en un singular-universal. Debemos considerar entonces, la singularidad y la particularidad de los hombres ya que a partir de éstas los sujetos tenemos la responsabilidad y el compromiso de re-totalizar y re-estructurar la historia, sólo las subjetividades singulares en relación social se pueden unir para totalizarse, en la dinámica de la totalización el sujeto no decide solo, aisladamente, él puede ser protagonista y autor de la historia que le fue dada.

Encontramos de la misma manera, que la unión del marxismo y del existencialismo hecha por Sartre, nos lleva a crear una filosofía de vida a partir de la cual se considera al hombre concreto, desde su ser histórico, donde su papel en la sociedad es vital para la reconstrucción de la solidaridad humana. El marxismo impregna a Sartre de una profunda exigencia política y ética de su ser político para con los demás. Sartre reconoció la filosofía marxista como “la filosofía insuperable de su tiempo”, en ella encontró la crítica al desarrollo determinista de la civilización y el análisis dialéctico del cambio de la historia, elementos que contribuyeron a la reformulación de sus postulados filosóficos. A través de esta unión Sartre propuso una nueva filosofía que provocara ideas, las polarizara y fuera capaz de cambiar las estructuras no sólo del saber sino también de las relaciones sociales e históricas de los hombres. Esta transformación y totalización de la historia en manos de los sujetos será posible sólo en la praxis individual, el sujeto es praxis, afirma

Sartre; para un cambio real se requiere entonces, de la praxis de todos los sujetos y en todos los niveles, la unión del existencialismo y del marxismo nos muestra que el camino hacia la totalización es la acción del hombre.

Por último, para nosotros, el aporte más valioso de Sartre es la propuesta de formar sujetos políticos reales, en Sartre pasamos del individuo abstracto al sujeto político responsable y comprometido con su historia. Vemos la importancia y la necesidad que tenemos hoy de ser sujetos políticos reales, comprometidos con nuestra historia, con nuestros congéneres y con nosotros mismos, debemos entonces, abrazar la propuesta sartriana para convertirnos en agentes de cambio y dejar de lado la actitud pasiva frente a las problemáticas que aquejan a nuestras sociedades. Al ser sujetos políticos incidentes en nuestra historia, transmitiremos un mensaje ético implícito en nuestro actuar porque seremos capaces de reconstruir los vínculos humanos a partir del reconocimiento de nosotros mismos en los otros. Creemos a la vez, que es posible la existencia de la solidaridad social, contra los cínicos y egoístas que pontifican el final de las utopías, hay que gritar que es posible el ideal de la igualdad y la solidaridad humana. Existe también y nunca hay que olvidarlo, para no caer en angelismos delirantes, la maldad humana, el individualismo egocéntrico, el rechazo frente al otro como diferente y la indiferencia ante el dolor y la desgracia del otro, nos encontramos día a día con las caras sucias de la guerra, la limpieza étnica, el racismo, pero recordemos que el olvido del pasado y la quietud frente al presente es un suicidio colectivo. Por eso es bueno tener presentes las palabras de Bertold Brecht:

*Primero se llevaron a los comunistas,
pero a mi eso no me importó,
porque yo no lo era;
enseguida se llevaron a algunos obreros,
pero a mí no me importó,
porque yo no lo era;
luego apresaron a algunos curas,
pero como yo no soy religioso,
tampoco me importó...
Ahora me llevan a mí
Pero ahora ya es demasiado tarde...*

Pero frente a esa indiferencia y a esa negación de la responsabilidad que tenemos, creemos que formar sujetos políticos es la posibilidad de la lucha, de la innovación, de la deconstrucción y, de transformación social, es poder tener en nuestras sociedades protagonistas activos constructores de la nueva sociedad. Formar dichos sujetos implica la autoeducación de las masas en el curso de su misma experiencia de lucha; requerimos de una sociedad civil que propugne por crear colectividades y activismo social, para lograr la existencia de los sujetos políticos capaces de cambiar las estructuras sociopolíticas y de responder a los desafíos de la crisis de la democracia en nuestra época.

Pero ¿cómo se logra una tarea semejante? Existen diversas formas, todas importantes, pero consideramos que para apoyar la formación de sujetos políticos reales en nuestra sociedad que propicien la vivencia de la democracia en la cotidianidad, sin lugar a dudas debemos acudir a los procesos pedagógicos, éstos son la herramienta fundamental en este esfuerzo y, es que la educación para la vida en democracia implica la construcción de las relaciones interpersonales de tolerancia, respeto, diálogo y reconocimiento mutuo de derechos y de responsabilidades. Se trata de formar sujetos con subjetividades capaces de reconocer su humanidad desde la historia y sus situaciones concretas y dotarlos de alternativas que les permitan transformar dichas situaciones buscando el bien común, tratando de que todos se comprometan con las tareas y responsabilidades que hay que asumir, intervengan en las decisiones, propiciar la asociación y la creación de colectivos que trabajen a favor del cumplimiento y la obligación histórica de los sujetos en la sociedad.

Darles nuevos significados a los espacios públicos como generadores de sentido, nos sirve para revalorar el papel de la sociedad civil en la creación de lo político, el proyecto emancipatorio sólo será posible a partir de nuestro actuar como sujetos políticos. Sólo formando a nuestros jóvenes como sujetos reales podremos recuperar los ideales humanitarios, los mensajes utópicos, las ilusiones de entrega sacrificadas a causa noble; nos corresponde brindarle a las generaciones futuras, la oportunidad de participar en la construcción de un mundo nuevo, más justo y más humano, donde ellos sean los sujetos protagonistas y constructores de una nueva humanidad, necesita el mundo de hombres nuevos sin frenos, ni cadenas , hombres libres que exijan la libertad de todos los hombres.

BIBLIOGRAFÍA

- BOSCHETTI, Anna. *Sartre y "Les Temps Modernes": Una Empresa Intelectual*. Buenos Aires: Ed. Nueva Visión, 1990.
- CASTRO, Santiago. *Transmodernidad e Interculturalidad*. Barcelona: Ed. Puvill Libros, 1996.
- COLOM, Francisco; GARCÍA, Juan. *El espejo, el mosaico y el crisol: Modelos políticos para el multiculturalismo*. Barcelona: Antrophos, 2001.
- FORTE, Juan Manuel. *Multiculturalismo, identidad y reconocimiento*. Madrid: Ed. Universidad Complutense, 2006.
- HEIDEGGER, Martín. *El Ser y el Tiempo*. Traducción José Gaos. Barcelona: Ed. Fondo de Cultura Económica de España, 1996.
- MARTÍNEZ, José. *Historia del colonialismo y la descolonización: Siglos XV-XX*. Madrid. Ed. Ilustrada. 2003.
- LLANOS, Jaime. *La Historia de la Filosofía Contemporánea Volumen IV*. Barcelona: Ed. Trotta, 1990.
- PRIMO, Levi. *Los Hundidos y los Salvados*. Traducción de Pilar Gómez Bedate.. Barcelona: Ed. Muchnik 1989.
- PRIMO, Levi. *Si esto es un Hombre*. Traducción de Pilar Gómez Bedate. Barcelona: Ed. Muchnik 2002.
- SARTRE, Jean-Paúl. *A puerta Cerrada*. Traducción de Aurora Bernárdez. Buenos Aires: Ed. Losada, 1969.
- SARTRE, Jean-Paúl. *Bosquejo de una teoría de las emociones*. Madrid: Ed. Alianza, 1973.
- SARTRE, Jean-Paúl. *Colonialismo y neocolonialismo*. Buenos Aires: Losada, 1970.
- SARTRE, Jean-Paúl. *Crítica de la Razón Dialéctica*. Traducción de Manuel Lamana. Buenos Aires: Ed. Losada, 1979.
- SARTRE, Jean-Paúl. *El Existencialismo es un Humanismo*. Buenos Aires: Ed. Losada, 1998.
- SARTRE, Jean-Paúl. *El Idiota de la Familia*. Buenos Aires: Ed. Losada, 1971.

SARTRE, Jean-Paúl. *El Ser y la Nada*. Buenos Aires: Ed. Losada, 1972.

SARTRE, Jean Paúl. *Las Moscas*. Buenos Aires: Ed. Alianza Losada, 1.982.

SARTRE, Jean-Paúl. *La Náusea*. Buenos Aires: Ed. Losada, 1949.

SARTRE, Jean-Paúl. *Problemas de Método*. Buenos Aires: Ed. Losada, 1968.

SARTRE, Jean-Paúl. *Reflexiones sobre la cuestión Judía*. Traducción Juana Salabert. Barcelona: Ed. Seix Barral, 2004.

SARTRE, Jean-Paúl. *Situaciones X: Entrevistas sobre mi mismo*. Buenos Aires: Ed. Losada, 1977.