

## CAPÍTULO SEXTO. SARTRE

III. <i>Crítica de la razón dialéctica</i> . . . . .	403
1. La escasez condicionante de la alienación . . . . .	403
2. La hostilidad colectiva derivada . . . . .	412
3. El otro, nuestro doble demoníaco . . . . .	419

mitivas ("alienación mística del donante), la donación *inter vivos* suele velar formas de intercambio recíproco con contraprestación no fija y aplazada, uniendo estrechamente la convención social a la utilidad económica.<sup>1848</sup>

En la creación, en cambio, especialmente en la creación artística, hay para Sartre un "refinamiento de la apropiación", si se mantiene ésta sobre lo creado, porque al reencuentro o recreación que supone toda posesión se une la visión de mi conciencia que lo ha concebido, que, con fórmula casi aristotélica, "está perpetuamente en acto" en la obra.<sup>1849</sup> La poesía, a diferencia de la prosa —con independencia de que sea además "una especie de regresión hacia un mundo inocente"— se caracteriza porque el poeta "se siente no ya el usuario sino el propietario del lenguaje"; es por ello un ámbito de creación.<sup>1850</sup>

### III. CRÍTICA DE LA RAZÓN DIALÉCTICA

La perspectiva parece cambiar por completo en el libro I de la *Crítica de la razón dialéctica*. La alienación —designada así, específicamente— ocupa ahora una posición central, pero la elaboración sobre ella no recuerda externamente a la de *El ser y la nada*, no ya en los sentidos que se asignan al término, completamente distintos, sino en la temática de fondo en la que el término se inserta, quizá porque en efecto el énfasis se traslada ahora hacia el individuo precisamente en cuanto situado en el seno de estructuras sociales "que limitan y alienan sus actividades".<sup>1851</sup>

#### 1. La escasez condicionante de la alienación

El enfoque se hace desde la noción estrictamente económica de escasez (*rareté*) erigida en base de toda la reflexión subsiguiente.<sup>1852</sup>

<sup>1848</sup> Ver el cap. IV, "The Spirit of Gift", de M. Sahlins, *Stone Age Economics*, Londres, 1972; la referencia de p. 181. El clásico sobre el tema es el *Essai sur le don*, de M. Mauss (reedición París, 1966; original de 1923-1924).

<sup>1849</sup> *L'être*, 4ª.II.I; pp. 665 y 666.

<sup>1850</sup> Ver, con las referencias pertinentes de Sartre, Jean, R., "La palabra poética", en Pingaud, B. (ed.), *Sartre, cit., supra* nota 1735, p. 98.

<sup>1851</sup> Estructuras "masivas y opresivas" (Craib, I., *Existentialism...*, *cit., supra* nota 1728, p. 9).

<sup>1852</sup> Este punto de partida no es seguro que sea marxista; el propio Sartre se sorprende de que la rareza o escasez aparezca con ambigüedad y relevancia escasas "en las interpretaciones de Engels y frecuentemente también en las de Marx" (*Crítica*, I.C.1; p. 219). Se puede no obstante aceptar la afirmación de que en la *Crítica*

La escasez, por supuesto, define la economía como ciencia (“la economía como ciencia de la producción, de la distribución y del consumo de bienes en el cuadro de la escasez...”; “el estudio analítico de situaciones de escasez se denomina economía política”, dicen sendos pasajes de Sartre;<sup>1853</sup> pero, mucho más que esto, “es una relación humana fundamental”, “funda la posibilidad de la historia humana”; “decir que nuestra Historia es historia de hombres o decir que ha nacido y se ha desarrollado en el cuadro permanente de un campo de tensión engendrado por la escasez, es decir lo mismo”; “toda la aventura humana —hasta aquí al menos— es una lucha cerrada contra la escasez”.<sup>1854</sup> Incidentalmente, este es el cabo que se ata con el pesimismo —o con el utopismo o la incoherencia, ya hemos reflexionado sobre este punto anteriormente— de que el reino de la libertad está allende la producción material; en Sartre el dominio de la necesidad “es una evidencia infranqueable en *tanto en cuanto* las transforma-

“el concepto de alienación con el que Sartre trabaja es básicamente marxista (Schacht, *Alienation, cit., supra* nota 56, p. 227), por lo menos marxista inicial, si se tiene en cuenta que, como se vio, en *La ideología alemana* Marx y Engels habían hablado del desarrollo de las fuerzas productivas como condicionante del triunfo sobre la escasez y la pobreza. La cuestión enlaza con la de hasta qué punto Marx y Engels tuvieron alguna idea clara sobre si la “situación económica” era determinante única, o decisiva, o predominante de lo que ambos generalmente llaman la “superestructura”, o sólo condicionante de ésta en última instancia (sobre este tema, con los textos y bibliografía básicas, González Seara, L., *La sociología... cit., supra* nota 856, pp. 138-141), y con la de la fijeza, evolución o ruptura del pensamiento de Marx (*supra*, capítulo segundo, I; P. Naville, puede añadirse aquí, mantiene enérgicamente la tesis “evolutiva”; *De l’alienation... cit., supra* nota 1198, p. 2).

Remotamente, el antecedente es hegeliano: “la importante cuestión de cómo abolir la pobreza es uno de los problemas que más confunden a la sociedad moderna”, tanto más cuanto que así como “frente a la naturaleza el hombre no tiene derechos... una vez establecida la sociedad la pobreza adopta la forma de un mal que una clase inflinge a otra” (*Filosofía del derecho*, ad. 149 a § 244).

<sup>1853</sup> *Critique* I.B y I.C, pp. 185 y 125. Es efectivamente la escasez el tema básico de la *Critica*, como quiere J. H. McMahon, *Humana Being. The World of Jean-Paul Sartre*, Univ. de Chicago, 1971, p. 321; para un conciso y sobrio planteamiento del mismo, ver W. A. y M. H. Westley, *The Emerging Worker*, Montreal, 1971, p. 128.

<sup>1854</sup> *Critique*, I.C.1; pp. 201 y 202. En este sentido puede afirmarse, como lo hace Lisarrague que, como consecuencia, en la alienación o “alteridad” de Sartre cada individuo es víctima ante los otros (*Bosquejo... cit., p. 123*). Con toda seguridad, el fondo es una visión pesimista de una naturaleza que “tiene horror del hombre” (*Les mouches*, acto III, escena II), idea que también expresó Camus; “en el fondo de toda belleza —natural, “...estas colinas, la dulzura del cielo”— yace algo inhumano” (*Le Mythe... cit., p. 28*). El tema recurre una y otra vez en Merleau-Ponty: “la pintura de Cézanne... revela el fondo de naturaleza inhumana sobre el que el hombre se instala”; “hay algo de horrible, de repelente... en las cosas que son simplemente” (*Sens... cit., supra* nota 1708, pp. 28 y 129).

ciones de las relaciones sociales y los progresos de la técnica no liberen al hombre del yugo de la escasez”, algo que, con gran pesimismo, igual que no podemos conocer si es realidad que se dé “para otros organismos en otros planetas”, tampoco podemos conocer si se dará “para nuestros descendientes”, de nuevo “en el supuesto de que las transformaciones técnicas y sociales rompan el cuadro de la escasez”. Si esto ocurre, y Sartre rehúsa aventurar pronósticos (niega incluso que dispongamos de “medio alguno para saber si... es o no concebible lógicamente”; en el sentido que aunque imagináramos un tipo de “seres orgánicos” no condicionados por la escasez, nos sería “imposible decidir *a priori* si su temporalización adoptaría o no la forma de una historia”,<sup>1855</sup> algo es cierto, la escasez es ingrediente esencial de la historia, a saber, que nacerá “otra Historia, constituida sobre esta base, con otras fuerzas motrices, con otros proyectos internos”, una historia para la cual, reiterando la cita, “no tenemos ningún medio, ningún instrumento intelectual, ninguna experiencia concreta”<sup>1856</sup> que nos permita concebirla. Si a “la producción de un algo inconcebido e

<sup>1855</sup> *Critique*, I.C.1, p. 202; la afirmación de Craib (*Existentialism... cit., supra* nota 1728, p. 129) de que para Sartre “otras sociedades con otras historias no basadas en la escasez son concebibles”, no parece gravemente errónea; es justamente la contraria de la que Sartre asienta.

<sup>1856</sup> Tomo las citas del texto de “Questions de méthode”, I, en *Critique*, p. 32, y de *Critique*, I.C.1, p. 202; las cursivas en el original. La misma posibilidad de previsión razonable expresada con menos fuerza, pero quizá más significativamente, en Gorz: “no sé si las condiciones demográficas y geológicas permitirán realizar la abundancia universal; no sé qué otras enajenaciones resultarán...; ni siquiera si los hombres serán felices...” (*Historia y enajenación, cit., supra* nota 1217, p. 320). De nuevo la posición de Sartre tiene la coherencia que le presta el no descansar sobre una “abundancia condicionante” (*cf.* Bedoya, M. J. de, *Marcuse... cit., supra* nota 1099, pp. 201-203). Hay alguna posición moderna menos pesimista; inesperadamente se disculpa en Hegel el pecado que se le imputa de “idolatría del Estado” porque no podía imaginarse “un incremento tal de la producción que el aserto de que la sociedad no es suficientemente rica en bienes se convierta en una burla” (Adorno, T. W., *Tres estudios sobre Hegel*, ed. Madrid, 1969, p. 48), o se dice que “ningún sistema social de la historia universal ha podido garantizar un nivel de vida tan alto a tan extensas capas de población como la sociedad industrial madura de tipo occidental, en épocas no acuciadas por la crisis” (Freyer, H., *La época industrial*, Madrid, 1961, p. 36; mías las cursivas). Está relacionado este tema con la actitud confusa y ambivalente. culta y vulgar, sobre la ciencia y la tecnología, bien como “alienantes” bien como fuentes del progreso superador de la alienación como escasez (ver Chaszar, E., *Science and Technology... cit., supra* nota 1308, pp. 2-12); de esta confusión es casi un prototipo T. B. Bottomore, “The Political Context of Technology”, en el mismo, *Sociology as Social Criticism*, Londres, 1975, pp. 181 y ss.

inconcebible... se ha llamado desde siempre delirar”, como quiere Fichte,<sup>1857</sup> Sartre rechaza el delirio, en este contexto por lo menos.

No es que meramente se niegue que se tenga capacidad para imaginar como posibilidad real un mundo liberado de la escasez; se niega incluso “el sueño de evasión”<sup>1858</sup> y con él la posibilidad misma de una construcción utópica, puesto que se ignora si ésta sería lógica, lo cual está muy cerca de decir que sería ilógico un mundo así pensado, y se vendría a parar a la tesis de Wittgenstein: “la verdad es que no podemos decir cómo sería un mundo ilógico.”<sup>1859</sup> Hegel había escrito —tras de afirmar que “cada uno es... *hijo de su tiempo* y análogamente la filosofía es su tiempo aprehendido en pensamientos”— que “si la teoría de un individuo va más allá, si se construye un mundo *tal como debe ser*, este mundo existe ciertamente, pero sólo en su opinión, elemento blando en el que se puede esculpir lo que se quiera”;<sup>1860</sup> bien que el futuro, cuando menos el futuro proyectivo constituido por todo aquello que, pese a no ser, es tenido en cuenta por el hombre para sus proyectos y tiene por ello una cierta determinación razonable.<sup>1861</sup> Lo que Sartre rechaza es que nuestra capacidad no ya para proyectar, sino ni siquiera para imaginar lo fantástico, pueda concebir un mundo sin escasez; sin que por lo demás entre en el tema de si es lo insaciable de nuestras “necesidades” la causa de la penuria de la naturaleza, más que lo contrario, y si en definitiva “el hombre que no quisiera sino vivir viviría más feliz”.<sup>1862</sup> “La necesidad es un estado de desgarramiento” ciertamente, hubiera dicho Hegel; pero de las dos alternativas en que este estado sitúa al hombre, a saber, “en la necesidad, el hombre o bien se convierte en objeto y es oprimido, o bien es el hombre quien tiene que convertir la naturaleza en un objeto y oprimirla”,<sup>1863</sup>

<sup>1857</sup> *Los caracteres de la edad contemporánea*, lec. 8ª (trad. J. Gaos), Madrid, 1976, p. 107.

<sup>1858</sup> Panikkar, R., “Le Temps circulaire: Temporalisation et Temporalité”, en *Temporalité et aliénation*, Paris, 1975, p. 211.

<sup>1859</sup> *Tractatus*, 3031; ed. cit., p. 18. En el mismo sentido, Geach, P. T., *Providence and Evil*, Cambridge Univ., 1977, pp. 11 y 78.

<sup>1860</sup> *Filosofía del derecho*, discurso preliminar (ed. cit., p. 239; en el original las cursivas). La idea es cara a Hegel; también “un código penal es... básicamente un hijo de su tiempo y del desarrollo en éste de la sociedad civil” (*loc. cit.*, § 218; ed. cit., p. 193).

<sup>1861</sup> Zubiri, X., *El problema del hombre*, cit., según mis notas; lo que queda más allá de la posibilidad de ser tenido en cuenta para el proyecto, es mero futurible, no futuro, siguió Zubiri.

<sup>1862</sup> Para un análisis de esta proposición de Rousseau, tomada de Epicuro, ver Grimaldi, N., *Aliénation...*, cit., supra nota 827, pp. 116 y ss.

<sup>1863</sup> “El espíritu del cristianismo y su destino” (en *Escritos de juventud*, trad.

para Sartre no existe más que la primera, y bajo la forma de opresión terrible y exacerbada, como se verá en seguida.

Sartre, pues, no hace concesión —no puede llamarse tal a la negación de que se pueda hoy concebir algo como concebible— ni a la posibilidad de que la pobreza no consista exactamente en una insuficiencia medible de bienes, sino que más bien sea “un *status* social... una relación [o comparación] entre personas”, ni a un allende la necesidad material, a la que incluso Marx dejó de asirse como se vio en su lugar. Cuando menos en este sentido lúgubre, su tesis tiene una continuidad y una coherencia mucho mayores.<sup>1864</sup> En efecto, para Sartre la escasez ni emerge históricamente ni está históricamente condicionada, sino que es una “estructura antropológica de la relación entre los hombres”, y como tal es “esencialmente intranscendible”.<sup>1865</sup> Difiere esta posición de la de Marx, decía; salvo que se piense, lo que dista mucho de ser disparatado, que también para Marx la escasez es siempre condicionante, la alienación derivada necesaria y el “egoísmo radical... hondo y deformante” que de ella deriva, “irremediable”; las consecuencias son entonces, y no dejan de extraerse, que “la enajenación no es un fenómeno exclusivo del capitalismo” y que “la propiedad privada... no es causa, sino resultado de la enajenación” afirmaciones con las cuales virtualmente está transcribiendo al Marx de los *Manuscritos*: “la *propiedad privada* es, pues, el producto, el resultado, la consecuencia necesaria del *trabajo enajenado*”; “el análisis... muestra que aunque la propiedad privada aparece como fundamento, como causa del trabajo enajenado, es más bien una consecuencia del mismo”; “el trabajo enajenado, es la causa inmediata de

Z. Szankay y J. M. Ripalda, México, 1978, p. 304; para el original alemán, “Der Geist des Christentums”, en *Frühe Schriften; Werke*, ed. Francfort, 1971, vol. 1º, p. 318).

<sup>1864</sup> Aparte de que también como interpretación o extrapolación de Marx sea también mucho más coherente que, por ejemplo, la superficial, a mi juicio, de Gorz. A., *Historia y enajenación*, ed. Méjico, 1964; sobre ésta, González Seara, L., *La sociología...*, cit., *supra* nota 856, pp. 112 y ss. Aunque la extrapolación pueda llevar a la conclusión, como también señala Seara, de que “el marxismo habrá pasado y ocupará su lugar una filosofía de la libertad”, que, de nuevo, no tenemos hoy forma de concebir (p. 115); o a la que emergerá una nueva sociedad, “pero animada por un nuevo antagonismo, sin definir aún” (Camus, *L’homme révolté*, cit., *supra* nota 1639, p. 276). La otra alternativa es la contradictoria del “fin de la historia”, no admisible en términos dialécticos (ver *supra*, capítulo segundo, IV; también Camus, loc. cit., pp. 275-279). También en Marcuse, “el reino de la libertad más allá de la necesidad” está aún inexplorado; “la estructura misma de la existencia humana variará” (*One-Dimensional Man*, cit., *supra* nota 1000, p. 2).

<sup>1865</sup> Meyer, M., “Jean-Paul Sartre”, cit., *supra* nota 1706, p. 445.

la propiedad privada”.<sup>1866</sup> En Sartre, en efecto, y en consecuencia “las fuerzas económicas imponentes y demoníacas”, ni son del momento actual ni una pintura esperpéntica para contrastarla con la del paraíso futuro utópico.<sup>1867</sup> En Sartre, por el contrario, “la alienación [es] inmanente a la historia humana”;<sup>1868</sup> “siempre habrá alienación”.<sup>1869</sup> Citando el conocido pasaje de Marx sobre el reino de la libertad sólo encontrable allende la producción material, cuando cese el trabajo impuesto por la necesidad, Sartre apostilla: “el marxismo entonces habrá periclitado”; cuando efectivamente “exista para todos un margen de libertad real más allá de la producción”, advendrá una filosofía de la libertad; e inmediatamente, reiterando la referencia nosotros, “no tenemos ningún medio, ni instrumento intelectual, ni experiencia concreta que nos permita concebir esta libertad ni esta filosofía”.<sup>1870</sup>

Así, el proyecto de cada hombre, a través del cual éste se individualiza como autoconciencia al modo de la alienación primera hegeliana, surge en el seno de la escasez circundante y es por ella determinado; el hombre es el hombre de la escasez, o con la escasez interiorizada en las estructuras elementales de su existir en cuanto tal, que preceden a las de su ser.<sup>1871</sup> El *cogito* consciente en cuanto tal de cada hombre es “una aventura de la naturaleza” no sólo porque el hombre sea —o más bien esté sustentado por— “un organismo material”, sino porque el acceso de éste a la condición propiamente humana está también materialmente condicionado, aunque se trate no del acceso de un ser genérico “cuya historia comience en la nebulosa” (no, pues, del

<sup>1866</sup> La posición de Sartre sería entonces estrictamente marxista y ambas compartirían el mismo pesimismo lúcido y explícito en la primera, implícito y confuso en la segunda; para la interpretación dicha, Rubio Llorente, F., *Introducción a Karl Marx...*, cit., pp. 40 y 41, y González Seara, L., *La sociología...*, cit., supra nota 856, pp. 100-104; ver supra capítulo segundo, IX, 1. Las citas de Marx, de *Primer manuscrito*, XXV y XXVI, ed. cit., pp. 115 y 116; las cursivas en el original.

<sup>1867</sup> Como lo son para Marx en la versión de Popper, parece (cfr. *The Open Society and Its Enemies*, cap. 18.II; ed. Princeton Univ., 1971, vol. 2, p. 139).

<sup>1868</sup> Aron, R., *Les désillusions...*, cit., p. 180.

<sup>1869</sup> Gutwirth, R., *La phénoménologie...*, cit., supra nota 1777, p. 275.

<sup>1870</sup> “Questions de méthode”, I, en *Critique...*, cit., supra nota 1706, p. 32; en el original las cursivas.

<sup>1871</sup> “La esencia del hombre es inerte... objetivación del agente práctico”; “la primacía de la existencia sobre la conciencia... [es para el existencialista]... una afirmación de principio” (“Questions de méthode”, I; *Critique...*, Intr. B. ed. cit., supra nota 1706, pp. 30 y 158). Como en todo immanentismo, el acto de conciencia precede al acto de ser (Sanguineti, J. J., *Jean Paul Sartre...*, cit., supra nota 1723, p. 74).

hombre-especie de la vulgaridad antropocéntrica de Feuerbach), sino de cada hombre "concreto, viviente, con sus relaciones humanas, sus pensamientos verdaderos o falsos, sus actos, sus objetivos reales".<sup>1872</sup>

La escasez afecta al existir del hombre, por lo mismo que éste es antropológicamente un ser menestero cuyas necesidades le ponen en relación necesaria con la "materialidad circundante"<sup>1873</sup> y le afecta con independencia de que éste la interiorice o no —de hecho efectivamente la interioriza, en el sentido de acomodar a ella sus comportamientos, y así deviene el *hombre de la escasez*—, sea o deje de ser consciente de su situación; "a *mera existencia* de cada cual se define por la escasez, como riesgo constante de no-existencia para cualquier otro y para todos";<sup>1874</sup> "la escasez [es] la amenaza de muerte que genera cada individuo de una multiplicidad como riesgo de muerte para el otro", en la que cada uno se descubre "como objeto excedentario o como inhumanidad de lo humano".<sup>1875</sup>

La escasez, por otro lado, "por la violencia difusa que crea en cada uno y en todos" presta a los actos de todos —a toda *praxis*— "un estatuto perpetuo de urgencia suma", y convierte cada acto "cualquiera que sea su fin real en un acto de hostilidad", incluidos desde luego los actos de objetivación en que el trabajo consiste, y es exactamente, precisamente, justamente aquí, "a este nivel donde aparecen los fundamentos reales de la alienación"; "la materia aliena en ella el acto que la trabaja", desde luego, pero además y sobre todo "interioriza la escasez", y, como la escasez misma, "se vuelve contra los hombres como realidad independiente y hostil"; "el producto [en] que cada uno produce su propia objetividad le retorna como enemigo".<sup>1876</sup> Del acto individual necesariamente hostil por el contexto de escasez en que ocurre, no surge sino un mundo de relaciones hostiles; no hay astucia de razón ni manos invisibles que ahorren o eviten esta consecuencia inexorable. Sartre está a años-luz tanto del optimismo de la "Ilustración" escocesa como —si de tal se trata— de la elaboración económica hegeliana de la época de Jena.<sup>1877</sup>

En definitiva, pues, se imputa la escasez e implícitamente al ansia de sobrevivir en ella o pese a ella, la "inhumanidad de lo humano";

<sup>1872</sup> *Critique. . . , Intr. A.V. y B; op. ult. cit.*, pp. 124-125 y 153.

<sup>1873</sup> *Idem*, I.A, p. 166.

<sup>1874</sup> *Idem*, I.C.1ª, pp. 206 y 207; las cursivas en el original.

<sup>1875</sup> *Idem*, II.D, pp. 688 y 689.

<sup>1876</sup> *Idem*, I.C.1º, pp. 223 y 224.

<sup>1877</sup> Sobre estos puntos remito a lo dicho *supra* capítulo primero, IV, 1; ver también el apartado 2 que sigue inmediatamente en el texto.



diría quizá Sartre, con Schopenhauer, que “el hombre está dispuesto a aniquilar el mundo para mantener su propio yo, esta gota en el océano, algún tiempo más”,<sup>1878</sup> “inmerso y dedicado a sus necesidades y a sus miserias... sin atreverse a esperar otra cosa sino simplemente la conservación de un corto periodo de tiempo de su existencia atormentada”.<sup>1879</sup> En el fondo hay una trasposición a lo social de la “crueldad de la naturaleza”, sobre la que Hegel tanto había insistido, o una aplicación ya anacrónica a la sociedad de formas evolutivas que dominan el pensamiento sobre el cambio social en los siglos XVIII y XIX, y que, desde Darwin, tendieron a aproximarse a las biológicas y a estar dominadas por nociones de selección natural;<sup>1880</sup> en el seno de la escasez, la lucha por la sobrevivencia y la selección consiguiente de los más aptos es a la postre el verdadero motor y, porque lo seguirá siendo, no podemos proyectar hacia el futuro historia distinta de la desde siempre conocida; lo que Sartre llama *ley del interés* —“o *straggle for life* darwiniano”, añade— “tiene como consecuencia inmediata que las relaciones humanas sean *a priori* antagonísticas”.<sup>1881</sup> Se trataría de “la extrañeza de la vida... de experimentar el hombre en la sociedad y en la naturaleza la lucha permanente, la constante aniquilación de una criatura por otra”, de que aún habla Dilthey.<sup>1882</sup>

En Sartre, en efecto, las contradicciones del “para ti” y “para el otro” son insuperables, “no tienen remedio... se trunca la dialéctica”;<sup>1883</sup> las materias hacia las que el hombre dirige sus esfuerzos de transforma-

<sup>1878</sup> *Die Welt...*, cit., IV, § 61; p. 276.

<sup>1879</sup> “Metafísica del amor entre los sexos”, en Edman, I. (ed.), *The Philosophy...*, p. 376.

<sup>1880</sup> Remito al respecto a mi ensayo “Cambio social. Evolucionismo y funcionalismo”, en *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*, núm. 52, 1975, y a la bibliografía que allí cito.

<sup>1881</sup> *Critique...*, I.C.2º, ed. cit., supra nota 1706, p. 277; el inglés es de Sartre; lo curioso es que, como es sabido, para Darwin, la “lucha por la existencia... es la doctrina de Malthus aplicada... a la totalidad de los reinos vegetal y animal” (*Origin of Species*, cap. III, ed. A Keith, Londres, 1947, p. 68). La referencia de Sartre aparece en un contexto ambiguo, criticando lo “sorprendente que es encontrar en ciertos autores marxistas la duda... entre una especie de materialismo biológico y el materialismo histórico... una especie de capacidad tenebrosa. Cuando han convertido [su duda] en algo perfectamente *ininteligible* bautizan esta *ininteligibilidad*: realidad objetiva...” (*loc. cit.*, pp. 277 ff; de Sartre las cursivas. Sobre el impacto de Darwin sobre Marx y Engels, *Cambio social...*, cit.). Los ataques de Sartre a Engels son especialmente violentos; ver, por ejemplo, *Critique...*, II.D; ed. cit., pp. 669 y 670.

<sup>1882</sup> *Los tipos de visión del mundo...*, cit., p. 44; mías las cursivas. Sobre el dominio de las ideas evolucionistas durante el siglo XIX, la *Introducción* de J. Marías, pp. 17 y 18.

<sup>1883</sup> Merleau-Ponty, M., “L’existentialisme...”, cit., supra nota 1708, p. 120.

ción o producción para nada solventan estas contradicciones, sino que, en el mundo de la escasez, las instrumentan y las refuerzan: “a través de la materia el hombre como Otro afirma su preeminencia sobre el hombre”,<sup>1884</sup> utilizándose a sí propio “reducido a materialidad inorgánica”<sup>1885</sup> —esto es, objetivado en los frutos de su trabajo “producido por su producto”, “en tanto que producto de su trabajo”—,<sup>1886</sup> “incorporando como exigencias propias las exigencias difusas de la materialidad”<sup>1887</sup> y “reexteriorizándolas como exigencias del hombre”,<sup>1888</sup> con su escasez, intrínseca consiguiente. Con lo que es la previsión de la penuria insalvable en nuestra experiencia única y de siempre —y no “el impulso de unos supuestos excedentes de producción”, ni de “un pretendido *surplus* colectivo”; un ataque directo y abierto a Marx—, lo que mueve la historia y lo que caracterizó la sociedad primitiva, también y por la misma razón “campo cerrado de antagonismos irreductibles”.<sup>1889</sup>

El objeto de la *Crítica* es, en efecto, “el pan que no tenemos”,<sup>1890</sup> que no hemos tenido nunca ni tendremos jamás, podría añadirse como concepción de Sartre, de la que deriva tanto una ética individual de “mata o perece” como una ética colectiva, a la vez visión histórica, según la cual los grupos humanos se dedican sistemática y necesariamente al intento de eliminarse o de esclavizarse; lo primero para suprimir al competidor de los bienes escasos, lo segundo para explotar su trabajo ahorrando el propio.

La idea, hoy tan generalizada, de que no los frutos del trabajo sino el trabajo mismo pudiera ser el bien escaso, tema hoy tan actual ante el desarrollo fabuloso de la capacidad productiva,<sup>1891</sup> probablemente no compareció ante Sartre; le son ajenos, por consiguiente, todos los problemas ligados a la implantación de las nuevas tecnologías y a su

<sup>1884</sup> *Critique...* I.C.2º, ed. cit., supra nota 1706, p. 254.

<sup>1885</sup> *Idem*, p. 246.

<sup>1886</sup> *Idem*, p. 251.

<sup>1887</sup> *Idem*, p. 257.

<sup>1888</sup> *Idem*, p. 256.

<sup>1889</sup> Gutwirth, R., *La phénoménologie...*, cit., supra nota 1777; son en efecto estos puntos en los que claramente se separa Sartre de “el marxismo tradicional” (p. 165), o que expresan ideas “diferentes de las de Marx y Engels” (p. 214).

<sup>1890</sup> O “la necesidad... como categoría básica para conceptualizar la dureza de las condiciones” de la tarea humana (Chiodi, P., *Sartre...*, cit., supra nota 1706, p. 41).

<sup>1891</sup> He intentado el planteamiento de estos temas en *El trabajo como bien escaso*. Madrid, 1982; con más extensión en “I Jornadas de Profesores Andaluces de Derecho del Trabajo”, Córdoba, 1983.

ingente impacto reductor de puestos; una y otro están ya ante nosotros como realidades lógicas, valga la expresión, no como incoherencias ilógicas; bien la justificada actitud temerosa ante ellas siga estando en gran medida dominada por nuestra "carencia de modelos históricos para reaccionar" ante la conmoción.<sup>1892</sup>

## 2. La hostilidad colectiva derivada

La escasez no sólo afecta a cada mónada humana, sino también a sus colectividades o "multiplicidades parciales", cualquiera que sea su grado de estructuración,<sup>1893</sup> incluso las meramente seriales, respecto de las que la escasez misma da razón de su existencia ("la escasez; no hay plaza para todos", en el ejemplo tan efectivo en su sencillez misma de la cola que espera el autobús),<sup>1894</sup> explicando su hostilidad recíproca, la violencia y las formas —terror, opresión— que ésta adopta; "un hombre es un organismo práctico que vive con una multiplicidad de semejantes en un campo de escasez".<sup>1895</sup>

<sup>1892</sup> Farthmaun, F., "Sozialpolitischen Konsequenzen neuer Technologien", en *Festschrift für W. Herschel*, Munich, 1982, p. 79.

<sup>1893</sup> Dejamos al margen de este estudio los centenares de páginas que Sartre dedica a la formación y estructura de las agrupaciones humanas, contenido sustancial del libro II de la *Critique*. . . ; una exposición resumida, aunque también extensa en Desan, W., *The Marxism*. . . cit., supra nota 1217, pp. 10-241; más reducida y más penetrante, en Sotelo, I., *Sartre*. . . cit., supra nota 1706, pp. 105-131; en Gutwirth, R., *La phénoménologie*. . . cit., supra nota 1777, pp. 177-194; en Paniagua, *Historia*. . . cit., pp. 250-258. El momento crucial de la aparición de la soberanía, por mucho que se insista en que ésta carece de fundamento —porque "todo hombre es un absoluto", "todo individuo el medio de su propio fin"—, se explica en términos que en lo esencial son los de Rousseau: "la soberanía-institución. . . se determina siempre como la praxis común dándose frente a todos sus propias leyes. . . y. . . se funda negativamente en la imposibilidad de que cada uno sea directamente regulador" (*Critique*. . . II.D; ed. cit., supra nota 1706, pp. 588-589 y 591), por mucho que Sartre se esfuerce en distinguirlo de ellos y hasta nos diga explícitamente que es necesario "evitar su confusión con un contrato social" (*idem*, II.A; p. 539). El mismo "juramento" previo que garantiza la persistencia del grupo es una "alienación de libertad" que paradójicamente garantiza ésta a través de su limitación (*idem*, II.A, pp. 439 y ss.), construcción claramente rusioniana, mucho más que hegeliana, hasta en su terminología (cfr. *Contrat social*, 1º.IV) o que en efecto, ingenuamente, "recuerda de algún modo el contrato social de Rousseau" (Sanguinetti, J. J., *Jean Paul Sartre*. . . cit., supra nota 1723, p. 144). El paso de lo individual a lo colectivo, apoyándose en Hobbes, se efectúa también por Schopenhauer, aunque con elaboración muy inferior, también en el § 61 del libro IV de *Die Welt*. . .

<sup>1894</sup> *Critique*. . . I.D, pp. 308 y ss.; la cita de p. 312; en el original las cursivas.

<sup>1895</sup> *Idem*. II.D; p. 688.

## A. Serialidad, grupo en fusión, terror

Aunque fugazmente, en el momento anárquico del "grupo en fusión" —o en la batalla; sólo en ésta se logra ese sentimiento de unidad"<sup>1896</sup> parece surgir una *praxis* común y contener ésta un elemento de reciprocidad y no de antagonismo en las relaciones entre los hombres —y justa y únicamente en este momento, vencida la "serialidad" del grupo, pero antes de que éste se institucionalice—<sup>1897</sup> como en la *Unión* de Stirner, pronto se desemboca, cuando no se vuelve a la mera "serialidad" amorfa,<sup>1898</sup> o se trata de combatir esta vuelta "haciendo reinar en el grupo la violencia absoluta sobre sus miembros... [esto es, mediante ...] la instalación del Terror",<sup>1899</sup> del que el juramento basado en el miedo es el instrumento, se desemboca, digo, en la organización y en la burocracia (y, podría haberse añadido en "una formalización jurídica ... [que] ... tiende a olvidar [sus] causas y motivaciones y al mismo tiempo se despreocupa de los fines a que apuntaba"; que "conduce inexorablemente al inmovilismo, a la petrificación", a la organización política),<sup>1900</sup> cuyas divisiones jerárquicas

<sup>1896</sup> Popper, K., "Sobre Marx y la conciencia de clase" (*The Open Society...* cit., supra nota 836, cap. 20.VII, vol. II, p. 191).

<sup>1897</sup> Glucksmann, Ch., "El origen de la literatura", en Pingaud, B. (ed.), *Sartre*, cit., supra nota 1785, p. 93.

<sup>1898</sup> Este aforismo sobre el que tanto insiste Sartre, en este contexto y en otros, recuerda en ocasiones a Hegel ("Menge, Haufe", en *Filosofía de derecho*, § 302. *Blosse ungeschiedene Masse*, id., § 303; también en sus comentarios a las deliberaciones de la Asamblea Constituyente de Württemberg, *Haufe* refiere a la masa amorfa o meramente cuantitativa de ciudadanos; ref. en Heintel, P., *Hegel*, Gotinga, 1970, p. 77). Como su vez Hegel trae a Hobbes a la memoria (*heap, multitude*, en sentido similar; cf. *Elements of Law Natural and Politic*, parte 2ª, cap. 2, § 11, y cap. 8, § 2; ed. F. Tönnies, 1889; reimpresión Londres, 1969, pp. 125 y 169. También *throng, multitude*, en *Leviathan*, parte 1ª, cap. 6; ed. M. Oakshott, Oxford, s.d, p. 35; y también *ignorant multitude, rabble of people*, en *Behemoth*, diálogo 2ª; Tönnies, reimpresión 1969 de la edición de 1889; pp. 68 y 88), y a Kant ("Grossen Hanfens", en *Was ist Aufklärung [Kleine Schriften]*, cit., pp. 2 y 3).

<sup>1899</sup> *Critique...*, II.A, ed. cit., supra nota 1706, pp. 448 y 449. Si se quiere, compárese esta construcción de Sartre con la siguiente reflexión histórica que él mismo podría haber escrito: "el movimiento *sans-culotte*, cuya esencia era espontaneidad, iniciativa, 'anarquía', no podía integrarse en una máquina gubernamental y sobrevivir... [y así]... sufrió una agonía de descomposición confusa y contradictoria", exterminados o absorbidos por los jacobinos (Williams, G. A., *Artisans and Sans-culottes. Popular Movements in France and Britain during the French Revolution*, Londres, 1968, reimpr. 1973, pp. 82 y 85; en general todo el cap. 5ª).

<sup>1900</sup> Hasta aquí el fenómeno es de consideración normal en la ciencia política; esta cita, de Lucas Verdú, P., "El derecho constitucional como derecho administrativo", en *Rev. de Derecho Político*, UNED, núm. 13, 1982, p. 13.

formalizan la hostilidad que estallaría abierta y colectivamente si no fuera controlada por las rígidas limitaciones que derivan del terror impuesto por una oligarquía o por un tirano.

El grupo de Sartre, igual que la *Unión* de Stirner, “degenera en la fijación . . . , es un cadáver” en cuanto “cristaliza en sociedad”, “enemiga y asesina” del “Único”, al que impone la humildad, la resignación, y la renuncia sobre las que basa su dominio.<sup>1901</sup> El grupo cae bajo el terror burocrático o de culto a la personalidad. La “epopeya de la *praxis*” concluye en efecto en Sartre “en el estalinismo y en el culto a la personalidad”.<sup>1902</sup> La dictadura del proletariado, que quería significar al grupo en cuanto tal, en el goce al menos de su libertad interna fruto de una alienación trascendida, es una invención meramente verbal, una estafa ideológica, “es una idea en sí misma absurda . . . compromiso bastardo entre el grupo activo y soberano y la seriedad pasiva”.<sup>1903</sup> El grupo, en suma, aunque “formado contra la alienación . . . igual que el individuo es incapaz de escapar de ella, y por ella recae en la pasividad serial”;<sup>1904</sup> en efecto, en este sentido, salvo que se mantenga indefinidamente sobre la “masa” de los aterrorizados, es “reversible” el proceso constitutivo del grupo.<sup>1905</sup>

La reflexión de Sartre sobre estos temas en la *Crítica*, aunque concentrada sobre lo colectivo —el predominio de éste sobre lo individual separa profundamente *el ser y la nada* de la *Crítica*— (y en cuanto a lo colectivo siendo eco de las diatribas contra el “burocratismo”, tan característicos de la polémica sobre el revisionismo y sus derivaciones que llena buena parte de la historia del socialismo de finales del siglo XIX y principios del XX),<sup>1906</sup> no le impide abordar episódicamente temas no estrictamente colectivos. Así, trayendo a colación el contrato de trabajo, dice de éste que, pese a exigir de suyo que “el obrero sea considerado en su libertad al tiempo de contratar”, al somerterle al sistema cuantitativo propio de la producción industrial “engulle su ac-

<sup>1901</sup> *Der Einzige. . .*, 2ª.II.2, pp. 342-344. Para la construcción inversa, con menos vuelos, Hopper, R. D., “Der revolutionäre Prozess”, en Jaeggi, U. y S. Papcke (eds.), *Revolution und Theorie*, Frankfurt, 1974.

<sup>1902</sup> Aron, R., *Mémoires*, parte 4ª, cap. XXII.A (pp. 587 y 588).

<sup>1903</sup> *Critique. . .* II.C, ed. cit., supra nota 1706, pp. 630 y 631.

<sup>1904</sup> *Idem*, II.D, pp. 635 y 636.

<sup>1905</sup> Meyer, M., “Jean-Paul Sartre”, cit., supra nota 1706, p. 444.

<sup>1906</sup> Ver, por ejemplo (recogido por J. Droz, *Geschichte des Sozialismus*, Frankfurt, 1975, t. IV, pp. 166 y 167; el original de esta *Historia* es francés, París, 1974), Die taktischen Differenzen in der *Arbeiterbewegung*, publicadas en 1903, de A. Pannekoek.

tividad, alienada, en el campo práctico-inerte";<sup>1907</sup> la causa última se halla siempre en la escasez; "lo que cuenta es que el proceso se establece sobre un fondo de escasez. . . y por hombres, esto es, por organismos que han interiorizado la escasez".<sup>1908</sup>

En *Les mots*, los ritos y el ceremonial, más suavemente, imponen la jerarquía y las distancias; sin aquéllos, "cuando muchos hombres están juntos. . . se masacran" entre sí;<sup>1909</sup> en cualquier caso, el *Moment des Enthusiasmus*, de "fraternización e identificación de toda la sociedad",<sup>1910</sup> se apaga muy pronto en Sartre, y sólo presta su aliento a las configuraciones "fugitivas" de las que habló Tönnies, distinguiéndolas de las propiamente "comunitarias".<sup>1911</sup> Aun quienes más animosamente interpretan estos pasajes, viendo en el surgimiento del grupo una *praxis* común, una victoria sobre "la alienación y la impotencia seriales", han de admitir que esto ocurre "sólo en circunstancias históricas bien precisas, de urgencia extrema" y, blanda y apesadumbradamente, que el grupo evoluciona hacia "su organización, su institucionalización, su recaída en lo práctico-inerte";<sup>1912</sup> que para Sartre, en suma, las sociedades en cuanto grupos organizados existen "objetivadas y alienadas y a sí propias se han re-objetivado y re-alienado", naciendo cada individuo en el seno "de uno de éstos ya organizados y alienados" grupos.<sup>1913</sup> No es difícil, por otro lado, reconocer en todas estas reflexiones una especie de versión sartreana de la "ley de hierro de las oligarquías" explícitamente formuladas en numerosos análisis sociológicos.<sup>1914</sup> Pero evidentemente para Sartre, ni la organiza-

<sup>1907</sup> *Critique. . .*, II.D, ed. cit., supra nota 1706, p. 693. El fondo de esta idea es que la inestabilidad de cada hombre y la heterogeneidad y subjetividad de sus motivaciones y conductas generan formas de convivencia inconciliables con las necesidades técnicas de nuestro tiempo; como aquéllas deben someterse a éstas, "los hombres se convierten en meros objetos de manifestación con tal fin", siendo éste "el momento de la alienación de su esencia" (Martin, A. von, *Macht als Problem*, Maguncia, 1976, pp. 147 y 148).

<sup>1908</sup> *Critique. . .*, II.D, ed. cit., supra nota 1706, p. 691; en el original las cursivas.

<sup>1909</sup> *Les mots*, ed. cit., supra nota 1734, p. 99; no es extraño que Sartre niño quisiera permanecer "ajeno a las necesidades, a las esperanzas, a los placeres de la especie" (p. 68), aunque su abuelo le recordara: el "hombre soy y nada humano me es ajeno" del clásico (p. 44).

<sup>1910</sup> Marx, K., *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, Einleitung (Frühschriften*, ed. Landshut, Stuttgart, 1971, p. 220.

<sup>1911</sup> *Einführung in die Soziologie*, § 7; ed. R. Heberle, Stuttgart, 1965, p. 53.

<sup>1912</sup> Gorz, A., *Sartre. . .*, cit., pp. 158 y 159.

<sup>1913</sup> Craib, I., *Existentialism. . .*, cit., supra nota 1728, pp. 183 y 188.

<sup>1914</sup> Moses y Michels —y, en su versión burocrática no peyorativa, Max Weber— serían representativos; para un resumen, con Marx como panorama de fondo, ver Swingewood, A., *Marx. . .*, cit., supra nota 1725, pp. 146-157.

ción es “la forma de mediación entre la teoría y la *praxis*”, ni la disciplina la unidad de la libertad y la solidaridad.<sup>1915</sup>

Muy al final del largo libro II de la *Crítica*, cuando ya se nos ha transportado “del grupo a la Historia” y nos ha explicado Sartre por qué a su juicio “*la sola inteligencia posible* de las relaciones humanas es dialéctica”, la reflexión se cierra con el recordatorio de que “esta inteligencia es una historia concreta —la de ‘nuestro mundo’— cuyo verdadero fundamento es la escasez, no puede manifestarse sino como una reciprocidad antagonística”, aunque esto no quiera decir que, fuera de nuestra posibilidad de intelección, “*otros organismos prácticos en otros mundos* construidos de *otra* forma (sin escasez, por ejemplo) no pueden tener una conciencia diferente (y sin la mediación de la reciprocidad antagonística)”.<sup>1916</sup> Pero respecto de esto, ya nos había advertido previamente, como se vio, que carecemos de medios incluso para saber “si es o no concebible lógicamente”, esto es, que al situarnos la hipótesis fuera de las categorías que presiden nuestra experiencia real, estamos fuera de todo “plan de acción inteligible” en sentido kantiano, del mismo modo, por ejemplo, que está fuera de nuestras posibilidades concebir “lo que sería nuestra imagen del mundo si creyéramos seriamente” en el determinismo.<sup>1917</sup>

En Sartre como en Rousseau, a la postre, incontrolable y fatal, “una ambición devoradora ... inspira en todos los hombres una negra inclinación a molestarse mutuamente ... y siempre el deseo oculto de mejorar a costa de otro”;<sup>1918</sup> la vuelta a un estado natural sin hostilidad es imposible (en Sartre porque no hay indicios de su existencia previa, con posición aquí también más radical que la de Marx para quien “el hombre retorna a la caverna ... , pero en una forma enajenada, hostil”) <sup>1919</sup> y a nada conduciría porque esto no liberaría del imperio de la escasez.

Pero, frente a Rousseau y frente a Hegel —y si se quiere frente a Hobbes,<sup>1920</sup> para quien precisamente una multitud tumultuosa de quienes “entre sí mismos estén en estado de hostilidad, no de paz—, a

<sup>1915</sup> Como en *Historia y conciencia de clase* lo es para Lukács; cfr. Ceruti, “Hegel, Lukács, Korsch, Zum dialektischen Selbstverständnis des kristischen Marxismus”, en Negt, O. (ed.), *Aktualität und folgen der Philosophie Hegels*, Francfort, 1971, p. 209.

<sup>1916</sup> *Critique*. . . , II.D, ed. cit., supra nota 1706, p. 744; las cursivas en el original.

<sup>1917</sup> Berlin, I., *Libertad y necesidad en la historia*, cit., supra nota 1279, p. 89.

<sup>1918</sup> *Discours sur l'origine*. . . , ed. cit., supra nota 91, p. 217. Y, por supuesto, en Freud (*supra*, capítulo segundo, V).

<sup>1919</sup> *Tercer manuscrito XX*, ed. cit., p. 165.

<sup>1920</sup> *The Elements of Law*. . . , parte 2ª, cap. 1, § 2; ed. cit., pp. 108 y 109.

Sartre no tanto le faltan arrestos como le sobra pesimismo para concebir que una alienación segunda en la voluntad general pueda atemperar de forma estable los antagonismos; con seguridad es cierta para la *Crítica* la afirmación de que “la liberación de la alienación ... es posible sólo bajo la forma de alienación de esta liberación al grupo”.<sup>1921</sup> Pero en esta alienación segunda —contra Rousseau, contra Hegel y, si se quiere, contra Marx— sólo fugazmente hay un momento de libertad, al deslizarse ahora el grupo en bloque, según el proceso expuesto, de nuevo hacia la serialidad, alienación en sí misma; ofreciéndosele como única alternativa “para evitar la recaída en el campo práctico-inerte”, insisto, el terror ejercido por uno solo, a cuya personalidad se rinde culto, alternativa interpretada también en términos de alienación: “el grupo se *aliena* a un solo hombre para evitar *alienarse* al conjunto material humano, serial y práctico inerte tras la consunción del momento de entusiasmo del grupo”; remachando la tesis de los enajenados al tercero pueden así “experimentar ... *su alienación* como vida” en o a través de éste, “en lugar de experimentarla como [la] muerte” significada por la reificación de todas sus relaciones al retroceder a la serialidad.<sup>1922</sup> Aunque esta última parece fatal a la postre, en espera quizá de un nuevo entusiasmo, es muy cierto que para Sartre en la historia los estados son cíclicos en cuanto “nacen de los amontonamientos colectivos inhumanos y terminan muriendo en nuevos tipos de amontonamiento”,<sup>1923</sup> no sin antes pasar por el terror concentrado impuesto por el “uno solo” en que el grupo se aliena: “no hay revolución sin dictadura”,<sup>1924</sup> proposición verdaderamente macabra si se piensa que tras la transición cruel de ésta, la dictadura, se revierte a situación idéntica a la de que aquélla, la revolución, surgió.

## B. Pesimismo y desconfianza

Por otro lado, Sartre puede simbolizar también una vez más la “incomprensión del hombre de letras” incapaz de percatarse de que son precisamente los avances de la ciencia y de la tecnología los que pue-

<sup>1921</sup> Chiodi, P., *Sartre...*, *cit.*, *supra* nota 1706, p. 57; es por eso muy apropiada la cautela que Chiodi (*loc. cit.*, p. 59) pide a quien analice las influencias de Rousseau sobre Sartre.

<sup>1922</sup> *Sritique...*, I.C., ed. *cit.*, *supra* nota 1706, p. 603; mien las cursivas.

<sup>1923</sup> Sanguinetti, J. J., *Jean Paul Sartre...*, *cit.*, *supra* nota 1723, p. 131-132.

<sup>1924</sup> *Les carnets...*, *cit.*, *supra* nota 1734, XIV, martes 12 de marzo [de 1940], p. 402.



den salvar al hombre de las maldiciones milenarias del hambre y de la pobreza,<sup>1925</sup> que son a la vez la consecuencia de la escasez y la causa de la hostilidad, si el hombre mismo prosigue la búsqueda de formas de salvar la disociación entre razón científica y razón histórica, entre razón mecánica y razón dialéctica.<sup>1926</sup>

En el fondo, por cierto, es el mismo recelo ante la ciencia —unido aquí al deseo de preservar la individualidad— el que hace a Sartre apartarse del “sueño piadoso” de que existe una “dialéctica de la naturaleza”, como quería Engels, que explicara al tiempo las transformaciones de ésta, el salto de lo inorgánico a lo orgánico y la evolución de la vida, la historia comenzando en las nebulosas; “si es este monismo lo que se entiende por materialismo dialéctico ... no hay *materialismo dialéctico*”.<sup>1927</sup>

He dicho al comenzar “una vez más”, porque la reticencia cuando menos, a veces la hostilidad, del “humanista” frente al científico y al técnico, correspondida ampliamente por éste, es casi una constante —aparte de ofrecer ejemplos espectaculares, el de Leonardo entre ellos—<sup>1928</sup> que posiblemente se exagera tras la revolución industrial y tiene hoy representantes múltiples.

Últimamente puede entenderse que Sartre viene forzado por sus propias premisas: la soledad individual lleva al terror colectivo o, en la frase de Camus, “el terror es el homenaje que los solitarios rencoro-

<sup>1925</sup> Cfr. Bendix, R., “Sociology and the Distrust of Reason”, en *American Sociological Rev.*, 35-5, 1970, pp. 832 y 833.

<sup>1926</sup> Camus, *L'homme révolté*, cit., supra nota 1639, pp. 272 y ss.; Tierno, E., *Razón mecánica...*, cit., en especial, pp. 177 y ss. Pero nótese que el propio Sartre, según se ha dicho, quizá aproximándose a Merleau-Ponty (cfr. Lain, *Teoría...*, cit., pp. 323 y 324), se ha referido a la necesidad de integrar los datos de la sociología y de la psicología, aunque esto queda lejos de la “ciencia” en el sentido del texto. Curiosamente, casi como si respondiera a la crítica, P. Naville reacciona contra los “numerosos exégetas [de Marx] que no ven en estas ciencias más que empirismo, caos o probabilidad”; estas ciencias son “la física, la química, la biología, la matemática y la lógica, etcétera”. (*De l'aïenatilon...*, cit., supra nota 1198, p. IV). Un ejemplo de anacronismo patético de estos exégetas sería G. della Volpe, en quien, pese a calificar de “residuos idealistas” la reacción contra los hechos y la ciencia moderna, se pide el abandono “de aquel platonismo materializante que es el soporte filosófico de la ciencia teorizada por todo hombre de ciencia burgués, de Galileo a Einstein” (*Rousseau y Marx*, cit., supra nota 942, pp. 113, 154 y 157).

<sup>1927</sup> *Critique...*, Intr. A. VIII y I.A, ed. cit., supra nota 1706, pp. 130, 165-167; en el original las cursivas. Sobre la vida “comenzando en las nebulosas”, Oró, J., “El origen de la vida”, en *Boletín informativo*, de la Fundación J. March, Madrid, núm. 64, octubre de 1977.

<sup>1928</sup> Ver. al respecto, sobre la actitud general y los ejemplos concretos, Gimpel, J., *La révolution industrielle du Moyen Age*, París, 1975, pp. 117-118 y 137-140.

sos acaban rindiendo a la fraternidad de los hombres"; la coexistencia como "pasión inútil", y la rivalidad y la competición como "punto de partida" de *El ser y la nada*<sup>1929</sup> se han convertido en la *Crítica* en premisa necesaria explícita.

Con lo que en Sartre se da la no corriente conjugación de un pesimismo a la vez individual y social, antes y después del esforzado episodio de alientar la libertad de cada uno en el grupo para que éste intente mantener, en parte al menos, las de todos. En el principio, como en Hobbes, es la guerra de todos contra todos, y en el final es el terror impuesto a todos por la dominación de uno,<sup>1930</sup> con vuelta probable al espanto primigenio, salvo que los medios tecnológicos modernos permitan el mantenimiento indefinido, como ya dije, o largo por lo menos, mediante el montaje de un sólido e inhumano aparato aterradorante, perpetuador de la dominación.

Sin apoyarse para nada en la escasez, a la misma conclusión había llegado Max Stirner, que en este punto como en tantos otros significa la extrapolación cruda y sin ambages de todo inmanentismo: "no quiero reconocer ni respetar en ti nada . . . sólo quiero *usar* de ti." "Para mí eres tú únicamente —como 'la sal me hace la comida agradable, o un pescado que me alimenta'— un objeto."<sup>1931</sup> Porque, en efecto, el *Einzig*e stirneriano se mueve siempre en un ámbito que trasciende y devora cuantos obstáculos se oponen a su desarrollo libre,<sup>1932</sup> objetivándolos despiadadamente si de otros se trata con los que el uno tropieza en su camino.

### 3. *El otro, nuestro doble demoniaco*

El recién descrito es, creo, el sentido básico de la alienación en la *Crítica*; su ingrediente primero e indiferenciado es el ya conocido de la objetivación del hombre a través de su trabajo en sus obras y el retorno agresivo de éstas como poderes autónomos maléficos; su diferencia específica deriva de la noción de escasez y de ella deriva también su radicalismo extremado, que Sartre subraya una y otra vez con

<sup>1929</sup> Camus, *L'homme révolté*, cit., supra nota 1639, p. 304; Laín, *Teoría...*, cit., supra nota 1731, vol. I, pp. 306 y 317.

<sup>1930</sup> Sobre este punto simplificando, agudamente 2º V, "Sartre et l'histoire", de Werner, E., *De la violence...* cit., supra nota 1720, pp. 189 y ss.

<sup>1931</sup> *Der Einzige und sein Eigentum*, 1º.II.3, § 3, p. 153. En el original las cursivas.

<sup>1932</sup> Esta conexión entre Stirner y Sartre fue apuntada por Marcuse (*Sartre's...* cit., pp. 174 y 175); ha sido estudiada a fondo en 2º, VIII, pp. 162-188, "Stirner and Existentialism", de Paterson, R. W. K., *The Nihilistic...*, cit., supra nota 1519.

su increíble capacidad de expresión; “en la reciprocidad, el otro que yo es lo mismo que yo. En la reciprocidad modificada por la escasez ... [es el otro] ... contrahombre ... nuestro doble demoníaco”, “en una sociedad contemporánea la escasez realiza la totalidad pasiva de individuos como imposibilidad de coexistencia”; “cada uno de nosotros pasa su vida grabando sobre las cosas su imagen maléfica”.<sup>1983</sup>

¿Para qué imaginar, pues, el infierno y sus torturas si la mera existencia del otro nos los hacen ya patentes y nos muestran en qué consisten?: *Alors, c'est ça l'enfer ... Pas besoin de gril: l'enfer, c'est les Autres.*<sup>1984</sup>

Refinando a Feuerbach (“es preciso admitir el grado de desdicha que lleva consigo la existencia de un ser individual, dado que no puede existir sin entrar en oposición con otro ser”),<sup>1985</sup> Sartre convierte la desdicha en tortura y en infernal el medio en que acontece. “La socia-

<sup>1983</sup> *Critique...*, I.C.1º, pp. 205 y 208, y I.C.3, p. 285; las cursivas en el original. La última cita va seguida de una breve y despiadada reflexión de cómo las sociedades operan en su seno la “reducción numérica, siempre presente como necesidad práctica”, incluido el control de nacimientos, en la cual la influencia de Rousseau me parece notoria (recuérdese que éste habló “de los medios vergonzosos de impedir el nacimiento de los hombres y de engañar a la naturaleza” en una larga nota del *Discours sur l'origine de l'inégalité*, ed. cit., supra nota 607, pp. 174 y 175) y cuyo tono se aproxima aquí al de Hobbes, para quien “la guerra es el remedio último, cuando toda la tierra está sobrecargada de habitantes” (*Leviathan*, II.30, ed. cit., p. 227), aunque obviamente el problema demográfico es uno de los muchos que la guerra ha dejado y dejará de resolver, salvo que se tome en consideración como hipótesis el holocausto nuclear, que sería la versión moderna del “último remedio” hobbesiano (cfr. Terán Álvarez, M., “La población del mundo”, en *Reproducción y demografía*, Rev. Universidad de Madrid, núm. XX-77). Ya Owen había dicho que “la guerra ha devenido el mal absoluto” (*New Moral World*, 4º.I.14; en Desanti, *Les socialites...*, cit., supra nota 1653, p. 271). Hay también en los pasajes citados de Sartre ecos no muy lejanos de Nietzsche; en éste, por ejemplo: “para tus prójimos eres tú la conciencia malvada”. “Tus prójimos serán siempre moscas venenosas” (*Así habló Zaratustra*, ed. cit., supra nota 364, p. 89). “Las moscas” del conocido título de Sartre aparecen en algún otro pasaje de Zaratustra; así, “huye amigo a tu soledad: te veo acribillado por moscas venenosas” (p. 87).

<sup>1984</sup> *Huis clos*, escena V, y al final de ésta y de la pieza la explicación de en qué consiste la tortura: “estamos juntos para siempre”. Sartre explica la escena diciendo que en ella ha querido describir el sentimiento “de vivir constantemente, totalmente, bajo la mirada de otros, y el infierno que de ello naturalmente resulta”; *Entrevista con Mignon*, P. L. (1968); en *Les critiques de...*, cit., supra nota 1728, p. 19. La fuerza dramática está quizá en la compañía de tres, cada uno de los cuales ha de vivir bajo la mirada de los otros dos; la entrada de Estelle es el infierno para ella y completa el infierno de Inés y de Garcin.

<sup>1985</sup> En los *Sämtliche Werke*, t. II, pp. 160-162, según la cita de A. Guinzo, *En torno a la filosofía de la religión de Hegel*, introducción a su trad. de *El concepto de religión*, México, 1981, p. 30.

lización de la conciencia" se describe por Sartre, dice piadosamente Aron, "como una especie de caída en el infierno", alienación ontológica esencial que "implica una visión maldita de toda coexistencia humana".<sup>1936</sup>

El mundo que creamos con nuestro trabajo es un mundo separado y hostil a la vez, lo es necesariamente de hecho según nuestra experiencia, a la vez que necesariamente tenemos que crearlo "por la imposibilidad radical de que el organismo humano exista sin trabajo",<sup>1937</sup> radicalización esta última de la verdad psicológica de que el hombre necesita de estímulos para vivir "en estado normal de salud y vigilia" y de que sin ellos "se perturba y desquicia".<sup>1938</sup>

Objetivación, separación y hostilidad se refunden condicionándose e implicándose mutuamente en esta alienación trágica; para Sartre, en efecto, la alienación es universal y de ella no hay escape posible.<sup>1939</sup> Si se saca de aquí la consecuencia —y la extrapolación que superficialmente puede parecer lícita— de que alienación es entonces necesidad y como tal debe ser aceptada, la libertad radical del hombre de *El ser y la nada* ha sido anotada y ha quedado reducida si a algo, a la nueva conciencia de la necesidad misma, y puede entonces entenderse que éste es el giro en redondo que ocurre en la *Crítica*; <sup>1940</sup> "el otro" resulta ser mi enemigo no porque en virtud de sus "designios psicológicos" se lo proponga así, o con independencia de que tal sea su intención, no como en *L'être* porque me mire y tenga yo que vivir bajo su mirada, sino sencillamente "porque es mi competidor en un mundo de escasez en el que no hay bastante para la satisfacción de ambos". <sup>1941</sup> Pero quizá esto se encuentra ya implícito en *El ser y la nada*, en donde llegándose al final de la reflexión sobre *La existen-*

<sup>1936</sup> Aron, R., *Mémoires, cit., supra* nota 1781, parte 4ª, cap. XXII. A (p. 589).

<sup>1937</sup> *Critique...*, I.C.1ª, p. 205.

<sup>1938</sup> Yela Granizo, M., *La estructura de la conducta. Estímulo, situación y conciencia*, Madrid, 1974, p. 67.

<sup>1939</sup> Jordán, Z. A., *Karl Marx...*, *cit., supra* nota 1084, p. 20; téngase en cuenta que la crítica superficial de Jordán a Sartre es más bien una renuncia a su comprensión; son las de Sartre, dice, "declaraciones sumamente abstractas, abstrusas, cuando no enteramente incomprensibles" (*loc. y pág. cit.*). Quizá una de las críticas más serias de Sartre sea la contenida en el capítulo IX, "Historia y dialéctica", de C. Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, Paris, 1962 (pp. 245 y ss., de la ed., Londres, 1966, *The Savage Mind*).

<sup>1940</sup> Para esta interpretación, Odanjnyk, W., *Marxism...*, *cit., supra* nota 1706, pp. XVI y XVII.

<sup>1941</sup> MacMahon, J. H., *Humans Being...*, *cit.*, p. 317.

*cia del otro* se insiste una y otra vez en que éste no puede dejar de ser para mí, ni yo para él, un objeto, ni en mis relaciones con él un instrumento: “jamás podemos situarnos en un plano de igualdad . . . en que el reconocimiento de la libertad del Otro implique el reconocimiento por el Otro de nuestra libertad.”<sup>1942</sup> Si en el lugar del Otro fuéramos al Uno tendríamos aquí a Stirner de nuevo.

No vale que tras todo esto, o es casi insultante que tras todo esto, se nos diga y morosamente se nos repita por Sartre, casi en tono de disculpa, que “la inhumanidad del hombre no viene de su naturaleza . . . [sino de la] . . . estructura inerte de inhumanidad . . . que cada uno de ellos interioriza deviniendo en su comportamiento el *hombre de la escasez*”; no vale en cuanto que, repitiéndolo una vez más, de un lado, “la escasez, desde nuestra prehistoria . . . domina toda la *praxis*”<sup>1943</sup> y, de otro, una *praxis* sin escasez está fuera de nuestras posibilidades de intelección.

#### 4. Sobre la libertad

Con la losa de la escasez pesando sobre el hombre y sobre las relaciones de éste con la naturaleza y con sus semejantes, se podría pensar que Sartre nos empuja hacia una concepción según la cual estructuras ineluctables hacen desaparecer la libertad humana. Es dudoso que Sartre quiera esto, cuando menos que lo quiera deliberadamente o que sean tales las consecuencias que se crea forzado a extraer de sus premisas.

Por lo pronto, recuérdese que su intento de reconducción del existencialismo al marxismo descansa precisamente en pedir al marxista “moderno” que “acepte la dimensión humana, esto es, el proyecto existencial, como el fundamento del saber antropológico”,<sup>1944</sup> compaginándose mal esta dimensión proyectiva con un determinismo férreo. Es desde luego cierto que siempre en Sartre el “otro” es un objeto cuya libertad no cuenta para el yo, como no sea para reparar o para prevenir sus agresiones; que la alienación respecto del otro es esencial, y que la escasez, en cuyo medio vive el hombre realmente y como único concebible, no hace más que reforzarla y, por así decirlo, demos-

<sup>1942</sup> *L'êtré*, 3<sup>a</sup>.III.II, p. 479.

<sup>1943</sup> *Critique* . . . , I.C.I, ed. *cit.*, *supra* nota 1706, pp. 206 y 207; en el original las cursivas.

<sup>1944</sup> “Questions de méthode”, en *Critique* . . . , *cit.*, *supra* nota 1706, p. 111; recuérdese la tendencia a la disolución en la antropología que previera Husserl.