

CAPÍTULO SEXTO. SARTRE

III. *Crítica de la razón dialéctica*

4. Sobre la libertad	422
5. Otras alienaciones	429
IV. <i>Conclusión</i>	433

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.”¹⁹⁴² 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*”¹⁹⁴³ 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”,¹⁹⁴⁴ 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-

¹⁹⁴² *L'êtré*, 3^a.III.II, p. 479.

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

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

trarla experimentalmente. Pero la libertad no queda con ello negada temáticamente, sino forzada a actuar en un ámbito sumamente desagradable y hostil, en el que las decisiones son de suyo arriesgadas y angustiosas —porque, como quería Hegel, cuyos ecos resuenan aquí poderosamente, hay que aceptar el riesgo de ser destruido para elevarse al plano de la autoconciencia; “por su capacidad de morir el hombre aparece como libre y como más allá de toda compulsión”; el “espíritu individual... puede atenerse firmemente a sí mismo... y realmente el individuo no es grande y libre sino en la medida en que es grande su desprecio de la naturaleza”—, y en el que, por lo mismo, el hombre quiere asirse aún más desesperadamente a formas de autoengaño a “mala fe”, entre ellas, la tosca y elemental de afirmar la prioridad de lo objetivo sobre lo subjetivo, de simular ante sí propio que no es libre, de querer transformarse a sí propio de sujeto en objeto, como condicionado por relaciones sociales, por situaciones de clase o por estructuras de producción.¹⁹⁴⁵

Con ello resulta que, a la postre, para Sartre esta alienación segunda no está tanto en la presión misma de lo externo como en la actitud del presionado y de sus mentores, pretendiendo que aquella es irresistible o cediendo ante su pretendida irresistibilidad, posición que es también fundamentalmente hegeliana: “como cosa viviente el hombre puede ser violentado, esto es, su cuerpo y todo lo que le sea externo puede ser puesto bajo el dominio de otros; pero la voluntad libre no puede serlo en absoluto ... Sólo la voluntad que admite la coacción puede ser coaccionada.”¹⁹⁴⁶ Lo que dicho sea de paso recuerda mucho a la “cura filosófica” estoica, imposible para Schopenhauer, salvo a través de la para él falsa solución del suicidio, “cuando los

¹⁹⁴⁵ Cfr. Blackman, M. J., “Anguished Responsibility”, en Kern, E. (ed.), *Sartre: A Collection of Critical Essays*, Nueva York, 1962. Sobre Hegel en este contexto, *supra* capítulo primero, I.1 y 2, y V, y Lukács, G., *El joven Hegel*, ed. cit., *supra* nota 1069, p. 523.

¹⁹⁴⁶ *Filosofía del derecho*, § 91, ed. cit., p. 104. También en *Historia de la filosofía*, “sabemos que el individuo es libre... la libertad personal es lo esencial y nada puede violarla... Cada cual sabe que, como esencia de su ser, no puede ser esclavo...” (ed. Hoffmeister, Leipzig, 1938, pp. 233 y 234; tomo la referencia de Knox, T. M., *Hegel's...*, cit., *supra* nota 1819, pp. 316 y 317). Hablando de los instintos, en la misma vena, reconociendo su “naturalidad”, compartida con los del animal, Hegel prosigue: “...pero incorporarlos a un ego depende de mi voluntad y, por lo tanto, no puedo justificarme diciendo que arrancan de la naturaleza” (*Filosofía del derecho*, ad. 10 a § 11). Por lo demás, no debe extremarse el parentesco con Hegel, cuya noción de libertad está ligada íntimamente a la del deber, y a la distinción entre libertad actual y libertad abstracta: “al cumplir con mi deber soy yo mismo libre” (*Filosofía del derecho*, ad. 84 a § 134 y ad. 95 a § 149).

sufrimientos del cuerpo ... son imponentes e incurables".¹⁹⁴⁷ En efecto, para el estoico —incluso para el del estoicismo tardío, cuando ya esta palabra ha adquirido "su actual sentido de sumisión heroica e imparable al destino"—¹⁹⁴⁸ la solución está en el suicidio, y aun sin exigencias tan extremas; a través del mismo el supuesto camino hacia la libertad está siempre abierto: *malum est in necessitate vivere, sed in necessitate vivere necessitas nulla est*, en el conocido pasaje de Séneca,¹⁹⁴⁹ cuyo sentido reproduce Nietzsche: "no está en nuestra mano el impedir haber nacido; pero ese error podemos enmendarlo",¹⁹⁵⁰ y éste parece ser el residuo último y casi único de libertad y, por tanto, de responsabilidad porque, dice Nietzsche en otro pasaje, no es sólo que "nadie es responsable de existir", sino que tampoco lo es "de estar hecho de este o de aquel modo, [ni] de encontrarse en estas circunstancias, en este ambiente".¹⁹⁵¹

Sartre, sin embargo, objetaría esas posiciones; quizá comenzara afirmando que, como de todas maneras he de morir, el suicidio es una mera elección de tiempo, no una opción radical, y quizá prosiguiera diciendo que aunque yo mismo soy contingente y en gran medida mis circunstancias lo son, de alguna forma asumo ambas contingencias y me hago responsable de ellas por el mero hecho de vivir.¹⁹⁵² Diciéndolo con Sartre mismo: "la idea que nunca he cesado de desarrollar es que en este último término se es siempre responsable de lo que uno se hace ...; el hombre puede siempre hacer algo ... no limitarse a devolver sin alteraciones lo que su condicionamiento le da." ¹⁹⁵³ Sólo la muerte es alienación definitiva en cuanto a condena a no vivir sino y como quiera el Otro.¹⁹⁵⁴ Que a la postre Sartre está defendiendo una versión de lo que Max Weber hubiera llamado "ética de la responsabilidad", parece seguro, no tanto por sus afirmaciones como por su rechazo de las consecuencias de la que el propio Weber de-

¹⁹⁴⁷ *Die Welt...*, I, § 16, ed. cit., p. 52.

¹⁹⁴⁸ Truyol y Serra, A., *Historia de la filosofía del derecho y del Estado*, vol. 19, Madrid, 1970, p. 217; sobre los precedentes del estoicismo en este punto, pp. 153-155.

¹⁹⁴⁹ *Epistulae*, 12.10; pero téngase en cuenta que la posición de Séneca sobre el suicidio exagera la tradición estoica (cfr. Rist, J. M., *Stoic Philosophy*, cit., supra nota 585, capítulo 13; de la p. 247 de este libro se toma la referencia de Séneca).

¹⁹⁵⁰ *Crepúsculo de los ídolos; IncurSIONES*, 36 (trad. Sánchez Pascual), Madrid, 1973, p. 110.

¹⁹⁵¹ *Crepúsculo...*, *Errores*, § 8; op. ult. cit., p. 69.

¹⁹⁵² Para esta interpretación, Craib, I., *Existentialism...*, cit., supra nota 1728, pp. 28-34.

¹⁹⁵³ Entrevista publicada en *New Left Review* (195 a), bajo el título "Itinerary of a Thought"; tomo la cita de Craib, cit., supra nota 1728, p. 102.

¹⁹⁵⁴ Ver supra II.3; Craib llega también a esta conclusión (*loc. cit.*, p. 31).

nominaba “ética de la convicción”: “quien la ejecutó no se siente [‘si las consecuencias ... son malas’] responsable de ellas, sino que responsabiliza al mundo, a la estupidez de los hombres o a la voluntad de Dios que los hizo así”,¹⁹⁵⁵ expresiones muy similares a las que Sartre utiliza para describir la mala fe.

En suma, la idea matriz de toda esta construcción sartreana, no especialmente original, es que no es la servidumbre impuesta desde el exterior lo que aliena, sino “la dimisión íntima .. el abandono de sí [mismo] por el sí [mismo]”, la renuncia al pensar como “acto propio inalienable” coercitivamente.¹⁹⁵⁶ Con las palabras de Sartre, “es falso ... que en cualquier circunstancia sea siempre posible una elección”, o ésta se presenta en términos tan circunscritos que realmente no es tal: “Cómplice o mártir, ésta es la alternativa.”¹⁹⁵⁷ En cambio, es cierto que “en última instancia uno es siempre responsable de lo que se hace de él, en el sentido de que siempre existe en él la libertad de aceptación íntima, aun en el supuesto del “hombre totalmente condicionado por su existencia social”,¹⁹⁵⁸ lo que también por esta vía extrañamente aproxima a Sartre a actitudes estoicas o escépticas, por mucho que, previendo intuitivamente que la similitud se aprecie y reaccionando contra ella, quiera rechazarla en otro contexto con la consabida llamada a la escasez, el desarrollo dentro de la cual de las experiencias vitales hace que “los hombres sean todos esclavos”;¹⁹⁵⁹ le aproxima cuando menos a la interpretación que Hegel hiciera, tanto del estoicismo¹⁹⁶⁰ como de una de las corrientes del escepticismo —“no recae la culpa sobre nosotros, que la sufrimos sin querer y por necesidad, sino sobre la naturaleza, a la que no le importa nada de lo que los hombres establecen”—;¹⁹⁶¹ o a las tesis de Plotino sobre la impassibilidad del filósofo,¹⁹⁶² y aun, en alguna medida, a las proposi-

¹⁹⁵⁵ “La política como vocación”, en *El político y el científico* (trad. F. Rubio Llorente), 3ª ed., Madrid, 1972, p. 164.

¹⁹⁵⁶ Bruaire, C., “La servitude et le temps mutilé”, en *Temporalité et aliénation*, París, 1975, p. 68.

¹⁹⁵⁷ *Les carnets...*, V, lunes 18 [de diciembre 1939]; ed. cit., supra nota 1734, p. 163.

¹⁹⁵⁸ Sartre, *An Interview*, cit., pp. 512 y 513.

¹⁹⁵⁹ “...y no libre en todas las situaciones como querían los estoicos” (*Critique...*, I.D., ed. cit., supra nota 1706, p. 369).

¹⁹⁶⁰ *Fenomenología*. (IV) B.1 y 2, ed. cit., pp. 122 y ss.; supra capítulo primero.

¹⁹⁶¹ Reflexionando sobre Sexto Empírico (*Adversus ethicos*, 154), en la larga recensión de “Kritik der Theoretischen Philosophie”, de Schulze, E., *Relación del escepticismo con la filosofía...* (trad. D. Negro Pavón, *Esencia de la filosofía y otros escritos*, Madrid, 1980, p. 86).

¹⁹⁶² Cfr. Rist, J. M., *Plotinus*, Cambridge Univ., 1967, pp. 145 y 146.

ciones mismas de Hegel, para quien, en efecto, en un pasaje, "por su capacidad de morir [en el contexto, de hacerse matar] se prueba a sí mismo como libre y trascendiendo toda coerción", y en otro, la muerte violenta libremente elegida... trasciende la coerción": sólo la muerte "es la coerción absoluta".¹⁹⁶³

Sin la grandeza ética de estos modelos, el hombre de Sartre quiere ser absoluta, o última, o íntima, o solitariamente libre, sin retroceder ante su maldad si éste es el sentido de la elección; como el personaje de Diderot ("quiero ser abyecto, pero quiero serlo sin que se me obligue a ello"; "quiero olvidar [mi dignidad], pero a mi discreción y no por orden de otro"),¹⁹⁶⁴ el de Sartre es también abyecto por vocación íntima lúcidamente elegida y aceptada, y no porque sea o deje de ser abyecto el medio en que se mueve; en él, "hago lo que quiero y me hago lo que quiero" y lo que quiero es ser "experiencia del mal ... soplo helado que destruirá toda vida".¹⁹⁶⁵ Uno y otro están filosóficamente tipificados en el desesperado demoníaco de Kierkegaard, que "quiere ser sí mismo ... según su miseria".¹⁹⁶⁶ Y en el mal son como el "virtuoso" solitario de Nietzsche: "no quiero [mi virtud] como ley de un dios ... [ni] ... como precepto y forzosidad de los hombres."¹⁹⁶⁷ Su contrapunto sería, también aquí, el "político de convicción weberiano, gritando en medio del desorden: 'el mundo es estúpido y abyecto ... yo no'".¹⁹⁶⁸ El poder singular que tienen las

¹⁹⁶³ *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts...* (Werke, vol. 2, Francfort, 1970; II, p. 479, y III, p. 500).

¹⁹⁶⁴ Pero como de hecho la presión puede ser irresistible, la solución en la pretendida libertad individual —"sé un héroe; sonríe y aguántate"; Odajnyk, W., *op. cit.*, *supra* nota 1706, p. 110— es utópica, ya que no incoherente, y en esto cuando menos toca en su extremo a la solución buscada en la eliminación del "reino de la necesidad", ya aludida repetidamente (a las referencias dadas puede añadirse en el mismo sentido la de J. H. Schaar, *Escape from Authority*, Nueva York, 1962). Por una u otra vía se desemboca en aberraciones éticas, tanto si se parte de una libertad encapsulada que ignora la vida real, como si se hace de la vida real simple porción de un desarrollo histórico aunque se suponga que éste lleve a un mundo mejor (ver también al respecto el cap. 6º, "Freedom, Ethics and Action", de *loc. cit.*, y la bibliografía que cita, señaladamente el ensayo de S. Doubrovsky, "The Ethics of Albert Camus", en Brée, G. (ed.), *Camus, A., Collection of Critical Essays*, Nueva York, 1962). La cita de Diderot de "Le neveu de Rameau", en *Oeuvres*, París, 1951, p. 427, una de las obras predilectas del Hegel de la *Fenomenología*, que Hegel conocía a través de la traducción de Goethe.

¹⁹⁶⁵ *Saint Genet comédien et martyr*; tomo las referencias de G. Bataille, "J. P. Sartre et l'impossible revolte de Jean Genet", en *Les critiques de...*, *cit.*, *supra* nota 1728, p. 117.

¹⁹⁶⁶ *Traité du désespoir*, 1ª.III.II.b.β, ed. *cit.*, p. 152.

¹⁹⁶⁷ *Así habló Zarathustra*, ed. *cit.*, *supra* nota 364, p. 63.

¹⁹⁶⁸ "...La responsabilidad por las consecuencias no me corresponde a mí, sino

conciencias en cuanto se sienten amenazadas “de alienarse y ausentarse de sí mismas” renunciando a su individualidad y cubriéndose con ropajes colectivos,¹⁹⁶⁹ o la aceptación de que “la contingencia fundamental de nuestra vida . . . [es] . . . que nos sentimos *extraños* al proceso que nos hacen los otros”,¹⁹⁷⁰ probablemente le parecería a Sartre un ejemplo notorio o una descripción característica de la mala fe; porque tales aceptaciones implican la sumisión a algo que está allende mi libertad, y yo mismo sacrifico ésta, y de mala fe o en virtud de una autoindulgencia inadmisibile —y soy responsable de mi alienación, puede añadirse si se quiere—¹⁹⁷¹ en la medida en que la sujeto a una regla objetiva externa comunitaria. Sartre queda así muy distante de la idea de que justamente los tiempos en los que la libertad falla son aquellos en los que el hombre tiene la sensación, ilusoria por lo demás, “de estar casi solo o completamente solo” (mientras que en los de libertad tiene “lo agradable de gozar de una rica compañía”).¹⁹⁷²

Pudiera añadirse que la complicidad del otro en la negación de la libertad no sólo puede adoptar la forma de pretensión de irresistibilidad, sino también otras más solapadas, entre ellas la de la indulgencia, justificativa de toda excusa, que hace de quien la padece un objeto, contentándose con su imagen, aparentando reforzar su libertad y en el fondo negándola radicalmente; de ahí su carácter “alienante” y que “por ser la más insidiosa, sea la indulgencia la forma más perniciosa del desprecio”;¹⁹⁷³ por ejemplo, el desprecio infinito hacia el alumno del aprobador indulgente, y más si la indulgencia es la tapadera hipócrita de su incapacidad como enseñante. Por otro lado, la complicidad en el mantenimiento de la situación de mala fe se imposibilita, o la mala fe se patentiza, indisimulable para los cómplices, en cuanto un tercero surge como testigo. El infierno de *A puerta cerrada* estaría así, insisto, no en la mera presencia de un otro, sino de un otro

a los otros para quienes yo trabajo y cuya estupidez o cuya abyección yo extirparé” (*La política...*, *cit.*, pp. 175 y 176).

¹⁹⁶⁹ “Le roman et la métaphysique”, en *Sens...*, *cit.*, *supra* nota 1708, p. 67; en el original las cursivas.

¹⁹⁷⁰ “La guerre a en lieu”, en *Sens...*, *cit.*, p. 254.

¹⁹⁷¹ Esta reflexión sobre Sartre en Masterson, P., *Atheism...*, *cit.*, *supra* nota 1823, p. 136.

¹⁹⁷² Croce, B., *La Storia come pensiero e come azione* (5ª ed., 1952, p. 50); en Oliver, P., *Benedetto Croce*, Paris, 1975, p. 196.

¹⁹⁷³ Grimaldi, N., *Aliénation...*, *cit.*, *supra* nota 827, pp. 202 y 103.

qua tercero (cada uno de los tres condenados respecto de los otros dos) que acaba con toda posibilidad de colusión.¹⁹⁷⁴

Pero, aun sin el tercero, el hombre siempre sentirá profundamente la angustia de ésta su libertad sartreana, de que en último término de él y no de su medio, ni de los demás, ha dependido la configuración de su mundo; claro es que, en el conformismo, puedo huir de la angustia —“a esto se llama *mala fe*”—; pero “huyendo para ignorarla, no puedo ignorar que huyo y la huida de la angustia no es sino un miedo de tomar conciencia de la angustia, con lo que ésta, en verdad, no puede ser disfrazada ni evitada”.¹⁹⁷⁵ En sus ataques al estructuralismo, Sartre insiste sobre ideas parecidas; hay en la historia “lo que se ha hecho del hombre”, esto es, las estructuras. Pero, “la historia misma”, “lo esencial . . . es lo que [el hombre] hace con lo que se ha hecho de él”.¹⁹⁷⁶

Probablemente, para concluir, es cierto que para Sartre de alguna forma es más sencilla la elección en favor de la inautenticidad, el refugio en la mala fe, que la elección en favor de libertad; con esto no se dice sino que ésta tiene la posibilidad —una posibilidad ancha y abierta— de negarse a sí propia, o de no elegirse a sí misma, persiguiendo “un estatuto ontológico incompatible con su propia existencia”, fundando así la *posibilidad formal de la existencia alienada*.¹⁹⁷⁷ Pero se trata de una opción libre, de la que se es consciente, de la que por tanto se es responsable, y que en cualquier caso es reversible. ¿O quizá no?, estando más bien la libertad del esclavo de la escasez en su apercibirse *ex post* de su conducirse según “la necesidad como *destino en exterioridad de la libertad*”; libre entonces sería (en el fondo como el estoico bajo las cadenas, sólo en su intimidad; aunque el estoico no precisa de la espera) el hombre “que puede decir a

¹⁹⁷⁴ Para esta explicación, sumamente convincente, de *Huis clos*. Laing, R. D., *Soi et les Autres* (1971); en *Les critiques de . . .*, cit., supra nota 1728, pp. 81 y 82.

¹⁹⁷⁵ *L'être*, 1ª.I.V, ed. cit., p. 82.

¹⁹⁷⁶ “Sartre contesta”, en Pingaud, B. (ed.), *Sartre*, cit., supra nota 1735, p. 147; en el original las cursivas.

¹⁹⁷⁷ Para esta reflexión y su crítica, poco convincente quizá por la debilidad de su punto de partida, Gorz, A., *Sartre*, cit.; la frase en cursivas en el original (p. 155). De un lado para Gorz existen circunstancias históricas en virtud de las cuales “la libertad no tiene otra elección sino estar alienada” (p. 155) una premisa que por supuesto Sartre niega; de otro, parece, si un acto humano, puede “liquidar la aceptación de la alienación” optando por una existencia no alienada esto “no liquida la alienación en sí misma” (p. 156) como si ésta fuera algo objetivo independiente de los hombres que viven en ella, lo que para Sartre, y para cualquiera, es ininteligible.

la vez: 'no he querido esto' y 'veo que he hecho esto y que no pude hacer lo otro'. Y aun esto es una forma de alienación, porque al ver el hombre que hubo de hacer lo que no quiso, y viceversa, contempla a un extraño a sí en la acción, '*vuelve sobre sí como otro*',¹⁹⁷⁸ y el otro en cuanto tal es el opuesto a mí: 'la libertad del otro constituye mi condena'.¹⁹⁷⁹

5. Otras alienaciones

Todavía hay en la *Crítica* manifestaciones adicionales derivadas del fenómeno esencial de la escasez, alienaciones de segundo grado, presentadas bien como ilustración, bien como *excursus* hacia temas que le parecen próximos.

A. La manipulación serial

Dedica Sartre largas páginas a una interpretación peculiar de hechos muy aproximada a la ya analizada en Marcuse;¹⁹⁸⁰ los consumos innecesarios provocados por la propaganda y la publicidad son un intento de forzar sobre cada uno conductas determinadas por el mero dato de que estas mismas son también las conductas de los otros; el libro o el disco se anuncia como el más vendido o el más veces editado, y este solo hecho, reflejo cuantitativo de los actos de otros, se presenta insistentemente como justificación para que sea el acto de uno un acto más, incrementando así las adquisiciones pasadas con la sucesiva, y viniendo a reforzar esta última el "más" de la venta o edición; sin que, por otro lado, los otros en que se apoya la mecánica publicitaria sean nada definido, sino un simple conglomerado, una mera "serialidad" sin cohesión alguna interna, sólo unificada externamente por la actuación del manipulador, "extero-condicionada" por éste, como por el autobús lo están quienes lo esperan formando cola.¹⁹⁸¹

¹⁹⁷⁸ *Critique...*, I.C.4; ed. cit., supra nota 1706, p. 285; en el original las cursivas; por eso a la pregunta: "¿diremos que se trata de una alienación?", se contesta "desde luego". La distinción con la que continúa Sartre, entre la alienación marxista y la hegeliana es irrelevante, al partir del error de que Hegel "hace de la alienación un carácter constante de la objetivación".

¹⁹⁷⁹ Corts Grau, J., *De Nietzsche a Sartre*, cit., supra nota 1736, p. 288.

¹⁹⁸⁰ *Supra* capítulo tercero, II.2; ya se dijo allí que la reflexión sobre el tema es muy anterior.

¹⁹⁸¹ *Critique...*, I.D, pp. 308 y ss.; ver *supra*, al comienzo de III.2.

Si se quiere, puede en efecto verse en “la fascinación práctica de cada uno por la ilusión de la serialidad totalizada”,¹⁹⁸² una forma más de alienación del hombre, de ese hombre, del que hablaba Rousseau, que “no sabe vivir más que en la opinión de los demás”,¹⁹⁸³ para el que lo que es no es nada, porque lo que parece es todo para él”, del que gráficamente dijo Lucrecio “que toma su gusto de la boca de otro”.¹⁹⁸⁴ En la imaginería literaria sutil de Zamora Vicente, “todos dicen lo que acaban de oír al vecino, escasas veces hay quien mire las botellas, todo una mimética entrega de ademanes vacíos”.¹⁹⁸⁵

El de los consumos manipulados como fuente de alienación de la “serialidad extero-condicionada” no es sino un ejemplo de ésta entre muchos. En la misma *Crítica*, cuando los grupos se solidifican, sus componentes, incluidos los dirigentes locales, “viven, actúan y piensan serializados” cuyas reivindicaciones y exigencias se ignoran; allá queda “el individuo viviente y sufriente . . . paralizado por la alienación”.¹⁹⁸⁶ El individuo, aunque quizá potenciado en su unión “numérica” a otros, no se afirma en cuanto tal en ésta, sino que queda “energado y éticamente debilitado”, había anticipado Kierkegaard,¹⁹⁸⁷ consume lo que consumen todos, porque tanto el sistema de necesidades como el de bienes para su satisfacción operan “bajo la presión de la conformidad. . . : el consumidor normal es el contrapunto subjetivo de la producción en serie”, había dicho poco antes Freyer.¹⁹⁸⁸

Sartre, más tarde en *El idiota*, nos dice que el simple —más bien, para Sartre, el muy complejo— acto de leer tiene también esta dimensión serial, no ya porque quien lee algo “lee porque todo el mundo lo

¹⁹⁸² *Idem*, II.C, pp. 614 y ss.; la cita de p. 615.

¹⁹⁸³ De este hombre es de quien dice justamente Rousseau en el *Discurso sobre el origen de la desigualdad*, que “está siempre fuera de sí”.

¹⁹⁸⁴ Aquí, texto de *Emilio*, libro IV, se refiere Rousseau al “hombre de mundo”; *il est toujours étranger*, dice de él. Esta referencia y la de Lucrecio —*sapiunt alieno ex ore las*— las tomo de J. Moreau, J. J. Rousseau, *cit.*, pp. 22-25, donde estos textos se interpretan en términos de alienación precisamente, según se dijo (*supra* capítulo tercero, III.3).

Para una versión moderna de este fenómeno, la de Sartre aparte, I. Berlin: “... que sea clasificado como miembro de una amalgama sin caracteres, con una unidad estadística sin cualidades identificables” (*Libertad y necesidad. . . , cit.*, *supra* nota 400, p. 167).

¹⁹⁸⁵ *Mesa, sobremesa*, Madrid, 1980, p. 181.

¹⁹⁸⁶ *Critique. . .*, II.C, ed. *cit.*, *supra* nota 1706, p. 625; *altérité* en el pasaje.

¹⁹⁸⁷ Tomo esta cita de Dian, H., Sören Kierkegaard. *Eine Einführung*, Gotinga, 1964, p. 6.

¹⁹⁸⁸ Freyer, H., *Schwelle der Zeiten. Beiträge zur Soziologie der Kultur*, Stuttgart, 1965, p. 252; “el principio de la serialidad” de nuevo en *loc. cit.*, p. 284.

lee”, sino porque, de un lado, se incorpora a “la falsa unión de lectores en la que cada uno ignora lo que piensan los otros”, con lo que “la relación lector-autor remite a la relación en general serial de los lectores entre sí”, y porque, de otro, como es virtualmente imposible la profundización indefinida en la lectura, al lector que se detiene en ésta le queda como poso “el residuo misterioso ... [del] ... insondable indefinido social o, mejor [dicho], la serialidad”. Si se tratara del “libro de un grupo ... los imperativos son mucho más vigorosos”; hay que leerlo forzosamente, y forzosamente *qua* agrupado, y ya se ha visto que el grupo es serial, salvo en un momento fugaz.¹⁹⁸⁹ Incluso en un equipo de fútbol, anonadada la actuación de cada jugador por su sumisión al juego del equipo, puede ser presentada, aunque para ello precise Sartre de una explicación larga y poco convincente, “como un proceso de alienación serial”.¹⁹⁹⁰

B. Objetivación y alienación

Además de en los sentidos hasta aquí indicados, la alienación aparece en Sartre en algún otro, entre ellos en el puro y simple de objetivación; “la objetivación es alienación”, una alienación primaria derivada, en frase muy laboriosa, de que “el sentido del trabajo humano es que el hombre se reduce a la materialidad inorgánica para actuar materialmente sobre la materia y cambiar su vida material”,¹⁹⁹¹ con lo cual se “vuelve a Hegel que hace de la alienación un carácter constante de la objetivación”, en cuanto el hombre mira su obra y se reconoce en ella, lo que es claro que implica una separación de la misma que permite la toma de conciencia; si efectivamente se vuelve o no a Hegel, es tema que se formula por Sartre en forma de interrogación, a la que se contesta, parece, con la afirmativa en la medida en que el hombre se descubre a sí propio objetivado, y con la negativa, parece, en cuanto que lo que descubre, según se dijo, es un “no-hombre”, un “contra-hombre” o su “imagen maléfica”.¹⁹⁹² Habría que añadir, en vista de lo expuesto más arriba, que si, a alguno, al Hegel al que retorna es al de alienación primera, al del momento en que el hombre

¹⁹⁸⁹ *L'Idiot de la famille*, vol. III, París, 1972 (libro 1º, II; pp. 51-55). El mismo supuesto de la lectura masificada y serial, también en Freyer, *Schwelle...*, *cit.*, *supra* nota 1293, p. 245.

¹⁹⁹⁰ *Critique...*, IIA, ed. *cit.*, *supra* nota 1706, pp. 468-470.

¹⁹⁹¹ *Idem*, I.C.2º, pp. 234 y 246.

¹⁹⁹² *Idem*, I.C.2º, pp. 285 y 286.

deja de ser uno con naturaleza y cultura, emergiendo diferenciado de la "impersonalidad pasiva", siempre sin las dimensiones terroríficas sartreanas.

En cualquier caso, y muy lejos de Hegel, aunque otra cosa crea, la mera objetivación es para Sartre el "tipo de alienación primaria que se manifiesta a través de todas las demás formas de alienación";¹⁹⁹³ en y con ella se construye "el mundo de la alienación" y, ya en éste, el hombre alienado "no se reconoce enteramente en su acto"; es al historiador a quien corresponde "reconocerle *en tanto* que es justamente un hombre alienado",¹⁹⁹⁴ presumiblemente siendo entonces historia no la que los hombres hacen inconscientemente, sino la conscientemente hecha por los historiadores;¹⁹⁹⁵ por el autor que, además de conocer a los actores, "está situado en la cumbre desde la que los hechos se sitúan y comprenden", hubiera dicho Hegel;¹⁹⁹⁶ por quien, precisamente por ser historiador, es capaz de establecer una comunicación o "relación de sentido" entre el presente y el pasado.¹⁹⁹⁷

Pero la ignorancia por el hombre de su propia alienación no impide que Sartre lo vea actuando libremente en una *praxis* que hay que suponer siempre, y precisamente, como actividad humana, porque sin ella "todo se desvanece, incluso la alienación, puesto que no habría nada que alienar, incluso la reificación, puesto que el hombre sería por naturaleza una cosa inerte y no se puede cosificar una cosa".¹⁹⁹⁸ Pero lo que se cosifica es precisamente el hombre, y como cosificación u objetivación se identifica con alienación (como en Marx y con la misma imputación, con toda seguridad errónea, de esta tesis a Hegel, para quien la objetivación no es alienación)¹⁹⁹⁹ y la objetivación se

¹⁹⁹³ *Idem*, I.C.1°, p. 202.

¹⁹⁹⁴ "Questions...", *cit.*, en *Critique...*, *cit.*, *supra* nota 1706, p. 67.

¹⁹⁹⁵ Lévi-Strauss ha llamado la atención sobre esta imprecisión del concepto de historia para Sartre; a los citados añade, quizá irónicamente, "la interpretación por el filósofo de la historia de los hombres" y "su interpretación de los historiadores" (*La pensée...*, ed. *cit.*, *supra* nota 57, pp. 250 y 251).

¹⁹⁹⁶ *La razón en la historia*, ed. *cit.*, *supra* nota 46, "1er. esbozo", p. 25.

¹⁹⁹⁷ "Como resultado del encuentro del historiador con el material histórico... surgen los hechos en una relación significativa" (reflexionando sobre Max Weber, Vericat, J., *Ciencia, historia y sociedad*, Madrid, 1975, p. 125).

¹⁹⁹⁸ *Critique...*, II.D, ed. *cit.*, *supra* nota 1706, pp. 731 y 732. Concluye este párrafo una exposición sobre cómo el hombre *incluso en lo colectivo* (cursivas en el original) "huye lateralmente, a través de formas de inercia, de alteridad y de recurrencia" de todo determinismo que trate de "reducirlo al puro momento dialéctico de lo práctico-inerte", ridiculizando en concreto la tesis del cataclismo económico por una progresiva pauperización de la clase obrera.

¹⁹⁹⁹ Ver *supra*, capítulo segundo, especialmente la parte II.1.

da siempre en el trabajo; en Sartre "todo trabajo está enajenado [alienado] y la enajenación [alienación] es la forma de ser del hombre".²⁰⁰⁰ Claro que es impensable escapar de esta alienación, aparte de que situada en el medio de la escasez el tema de la propiedad privada resulte irrelevante por completo ni en su realidad como "hecho contingente" que fundamente la historia, ni en su desaparición hipotética o real como trascendencia de las alienaciones.²⁰⁰¹

En *El idiota* se asiste al intento más radical de cosificar el espíritu objetivo, eliminando "los rastros de idealismo hegeliano" ("en verdad el Espíritu objetivo ... no es sino la Cultura como practico) inerte.²⁰⁰² Pero las fuerzas le fallan aquí a Sartre, notoriamente. Volveré sobre esto.

IV. CONCLUSIÓN

La realidad objetivada ("objetivation, o del hombre actuando sobre la materia") actúa sobre el hombre mismo ("objetivité, o de la materia actuando sobre el hombre"). Con otra terminología, "la anti-praxis [es] momento ... necesario de la praxis",²⁰⁰³ o el hombre es el producto de sus propios productos. Si a ello se añade la hostilidad, de por sí innata y exacerbada por la escasez, a la vez condición y efecto tanto de la praxis como de la "anti-praxis", presidiendo tanto la objetivación del hombre como el retorno contra él de su objetivación, "después de la alienación por la escasez, una nueva alienación", anterior e independiente a cualquier proceso de "explotación",²⁰⁰⁴

²⁰⁰⁰ Sotelo, *Sartre...*, cit., supra nota 1706, p. 145.

²⁰⁰¹ Sobre este "hecho" y sobre "sus enormes consecuencias... [para]... el marxismo", Sotelo, I., *Sartre...*, cit., supra nota 1706, pp. 144 y ss.

²⁰⁰² *L'Idiot*, vol. III, 1º.II.II, ed. cit., supra nota 1668, pp. 41 y ss.

²⁰⁰³ *Critique...*, I.C.3º y 1º, ed. cit., supra nota 1706, pp. 284 y 202; las cursivas en el original. Praxis significa aquí, pues, una actuación del hombre sobre la materia y no, como en Aristóteles, modo de conocer, salvo que éste se entienda implícito en aquélla como conocimiento instrumental; la noción es vagamente marxista —transformar el mundo en vez de explicarlo, de las tesis sobre Feuerbach— y de origen oscuro, señalándose últimamente la posible influencia sobre Marx de los *Prolegomena zur Historiosophie*, Berlin, 1838, de A. Cieszkowski, por quien se intentó una extrapolación futurista de Hegel "rehabilitando la materia" a través de una especie de "filosofía aplicada" (ver Wolff, M., "Hegel im vorrevolutionären Russland", en Negt, O. (ed.), *Aktualität und Folgen der Philosophie Hegels*, Frankfurt, 1971, pp. 161 y ss. También Avineri, S., *The Social...*, cit., supra nota 1022, pp. 124 y ss., y McLellan, D., *Marx y los jóvenes hegelianos*, cit., supra nota 669, pp. 21-24).

²⁰⁰⁴ "Anteriores e independientes del proceso de explotación... que contempla el marxismo" (Rodríguez Paniagua, F., *Historia...*, cit., supra nota 30, p. 249).

siempre con el "otro", con los demás hombres, como el enemigo *per se*, y se añade que, a su vez, se aliena tanto quien intenta verlo bajo otra perspectiva, como quien cree que cualquier modo de contemplación le ahorra su necesidad de decidir libremente, se está en la alienación básica sartreana ya expuesta, que en su radicalización sin concesiones, ni a la realidad ni a la utopía ni, por supuesto, a la incoherencia (de la misma forma que ante su escasez radical parece opulenta la necesidad de los economistas clásicos, que es sustancialmente la que manejan episódicamente Hegel y centralmente Marx, en las versiones de Smith y Ricardo respectivamente), menos aún al desarrollo, cuya noción se coloca allende la experiencia y la lógica, ni al hombre ni al mundo, hace de éste un infierno y de aquél un alienado ya en el sentido de un loco, desventurado ser al que la desgracia de haber nacido lo disocia de la naturaleza, de sus semejantes y, en cuanto intente un mínimo acomodamiento a aquélla o a éstos, de sí mismo. El distanciamiento o separación con que la alienación comenzara en Hegel se nos ha convertido en disociación o esquizofrenia en la alienación de Sartre, y con ello pudiera decirse que la expresión ha llegado al término final de su accidentado recorrido.

Si en todo esto hay algo de satánico, si lo que pueda haber de infernal en la existencia humana se eleva por Sartre al plano de lo "existente por sí" con lo que en definitiva su obra sería un ataque no sólo a la moralidad "sino a la vida misma en sus implicaciones más íntimas",²⁰⁰⁵ no a sus aspectos más o menos grotescos o ridículos sino "a lo humano en sí mismo",²⁰⁰⁶ una "filosofía de lo demoníaco" o una "lógica del mal",²⁰⁰⁷ dentro de la cual, más bien con aquélla como premisa, no este o aquel trabajo, esta o aquella sociedad, están alienados, sino que la alienación está para Sartre "en el trabajo en cuanto tal, en la sociabilidad en cuanto tal";²⁰⁰⁸ que todo esto sea así en efecto o deje de serlo, es tema que no abordamos aquí. Quizá Sartre haya sido como Flaubert —o como dice que Flaubert lo fue— devastado en su niñez por miradas penetrantes e inquisitivas, y por ello

²⁰⁰⁵ Marcel, G., *Huis clos* (crítica de..., 1945), en *Les critiques de...*, cit., supra nota 1728, pp. 77-80; de "un principio luciferiano" habla Marcel.

²⁰⁰⁶ Magny, C. E., "Les Sandales d'Empedocle (1945)", en *Les critiques de...*, cit., supra nota 1728, p. 58; en el original las cursivas.

²⁰⁰⁷ Sanguinetti, J. J., *Jean Paul Sartre...*, cit., supra nota 1723, pp. 141-142 y 184; una filosofía que "repugna instintivamente por su misma fealdad" (*loc. cit.*, p. 14).

²⁰⁰⁸ Landmann, M., "Das Fremde und die Entfremdung", en Schrey, H. H., *Entfremdung*, cit., supra nota 1511, p. 204.

salte “de una alienación a otra” y en alguna de ellas, de la que la *Crítica* sería un primer compendio, contemple al hombre como “una pesadilla inútil” y aun postule en general “una disolución satánica del universo . . . , la totalidad cósmica como un ‘sueño infernal’, sin cesar renaciente y disipado”;²⁰⁰⁹ o quizá la obra entera de Sartre esté, consciente o subconsciente, inspirada —como él dice que la de Flaubert y la de la generación postromántica francesa lo estuvo— por el desprecio y el odio radicales a sus semejantes, y por tanto presidida por un deseo vehemente de que la desesperación y la desmoralización acaben para siempre con ellos —de “desesperar y enloquecer al lector”—. Sartre, “muy más allá de Nietzsche”, sería entonces un epígono irracional y sin grandeza de Nietzsche.

²⁰⁰⁹ *L'Idiot de la famille. Gustave Flaubert de 1821 a 1857*, 1ª.VII.B, vol. I, p. 500; 1º.III.D.5, vol. III, p. 407; ed. París, 1971-1972. De lo que desisto ahora, pues, es de completar este ensayo siguiendo sus ejes con el estudio de *L'Idiot*; por razones obvias de espacio en primer lugar pero sobre todo por la densidad (y por la extensión: tres volúmenes con un total de 2,800 páginas) de este libro. Tal estudio, sin embargo, sería de gran utilidad; no ya porque Sartre mismo nos afirme (prefacio, vol. I, p. 7) que “*El idiota de la familia* es la continuación de *Cuestiones de método*” (a su vez incorporadas a la *Crítica* y de las que también surgió ésta; *Critique*. . . , prefacio, ed. *cit.*, *supra* nota 1706, p. 9), sino porque el lenguaje y la imagería de la alienación dominan su modo de entender a Flaubert, o de entenderse a sí propio a través o con el pretexto de Flaubert; de esto último hay mucho en *L'Idiot*; tanto que Sartre más parece autoajustarse sus cuentas que ajustar la que, según dice, con petulancia insólita, tiene con Flaubert (prefacio, p. 7). Bien es verdad que este obsesivo aporte había comenzado muchos años antes durante la *drôle de guerre* (*Les carnets*. . . , *cit.*, *supra* nota 1734, pp. 128-132).