

SARTRE: FILOSOFIA DE LA VIOLENCIA

Aníbal Romero

(1999)

1

Enterrada entre los inmensos y oscuros espacios de **El ser y la nada**, se encuentra una frase que pone de manifiesto el núcleo de su filosofía y su acción personal. Me refiero al punto en que el filósofo proclama “la terrible necesidad de ser libre que es mi destino”.¹ La vocación por la libertad del yo, así como la concepción en extremo “negativa” de esa libertad —en los términos que emplearía Isaiah Berlin—,² son a mi modo de ver dos aspectos centrales y claves hermenéuticas primordiales para entender a Sartre. Como es sabido, Berlin habla de dos conceptos de libertad, según los cuales aquélla puede verse como “negativa” o “positiva”. La idea “negativa” de la libertad es más individual que social, y existe en la medida en que uno encuentra menos trabas y obstáculos para decidir el rumbo propio según su criterio: “Mientras menor sea la autoridad que se ejerza sobre mi conducta; mientras ésta pueda ser determinada de manera más autónoma por mis propias motivaciones —mis necesidades, ambiciones, fantasías personales—, sin interferencia de voluntades ajenas, más libre soy”.³ En tanto que la libertad negativa es individualista y aspira limitar y —llevada a extremos— eliminar los límites al ejercicio de la autonomía personal, la concepción “positiva” es más social, y estima que “hay más libertad en términos sociales cuanto menos diferencias se manifiestan en el cuerpo social, cuanto más homogénea es una comunidad”.⁴ La libertad “negativa” puede asumirse desde una perspectiva moderada, como en el

¹ Jean Paul Sartre, **El ser y la nada** (Buenos Aires: Editorial Losada, S. A., 9a. ed., 1993), p. 475

² Véase, Isaiah Berlin, **Four Essays on Liberty** (London: Oxford University Press, 1969), pp. 118-172

³ Mario Vargas Llosa, “Isaiah Berlin, un héroe de nuestro tiempo”, en, **Contra Viento y Marea** (Barcelona: Seix-Barrall, 1983), p. 414

⁴ *Ibid.*, p. 415

caso de las teorías liberales que intentan preservar un área autónoma para los individuos *bajo la ley*. En cuanto a Sartre, no obstante, su versión de la libertad “negativa” es extrema. Así lo confirmó, con característico radicalismo, en un ensayo parcialmente autobiográfico de 1961, cuando dijo que “en el fondo de mi corazón, yo era (en los años 40 principalmente) un rezagado del anarquismo”.⁵ Sartre habla acá en el pasado, pues pretendía haber superado ese “anarquismo” de sus primeros tiempos, a través de su esfuerzo por integrar en el plano filosófico y de la acción histórica su existencialismo (una filosofía profundamente individualista), con el marxismo. Como veremos, no solamente Sartre fracasó en su intento de ensamblar dos visiones del mundo esencialmente antagónicas, sino que en el camino comprometió su honestidad intelectual, y convirtió lo que en principio fue una filosofía de la violencia de los individuos entre sí, en una filosofía de la violencia como eje y destino de la historia y de la colectividad humana en general.

La figura de Sartre epitomiza toda una época: la de la segunda post-guerra, que comprende aproximadamente las tres décadas inmediatamente posteriores a la Segunda Guerra Mundial, época que de manera simbólica alcanza su clímax en 1968 con el Mayo francés y el comienzo de la retirada de los Estados Unidos de Vietnam, entre otros eventos de importancia. Sartre, como dije, fue figura emblemática de un ambiente político-ideológico, y representó un cierto modo de ser intelectual, característico de ese tiempo, y marcado por el “progresismo” de izquierda, el filo-comunismo, y la convicción, en sus palabras, de que “cualesquiera sean sus crímenes, la URSS tiene sobre las democracias burguesas este formidable privilegio: el objetivo revolucionario...Rusia continúa siendo incomparable a las otras naciones; sólo está permitido juzgarla aceptando sus propósitos y en nombre de éstos”.⁶ De cierta forma, la obra de Sartre tiene en nuestros días un mero interés histórico. Ciertamente, con pocas excepciones, su producción estrictamente literaria luce

⁵ Jean Paul Sartre, **Arte y Literatura** (*Situations, IV*) (Buenos Aires: Losada, 1966), p. 167

⁶ *Ibid.*, p. 177

anticuada por su estilo y temática; se salvan textos como **Les Mots**, su excelente autobiografía⁷, así como pasajes de algunas obras filosóficas, en particular **El ser y la nada**, en los que con indudable brillantez Sartre describe, desde la perspectiva fenomenológica, determinados rasgos de la conducta individual.⁸ Ahora bien, muchos de los dilemas y planteamientos esbozados por Sartre en sus obras teatrales y novelísticas, así como en la **Crítica de la razón dialéctica**, padecen hoy de un serio caso de polillas y acusan un intenso olor a naftalina. Sin embargo, el estudio de Sartre sigue teniendo relevancia, así lo creo, como ejemplo particularmente ilustrativo de un cierto temperamento intelectual, muy común en nuestro tiempo pero no completamente original de esta época histórica. Me refiero a tres rasgos en especial: la ambición desmedida y el “pecado de orgullo” de querer explicarlo “todo”; en segundo lugar, la auto-percepción de superioridad ante los demás y la incapacidad autocrítica; por último, la tendencia al radicalismo y a la creación de utopías generadas por la violencia como “partera de la historia”, lo que se traduce en la disposición a que *otros*, pueblos enteros, clases sociales, generaciones completas, paguen los costos más altos en términos de violencia, destrucción y muerte, si así lo exige la visión histórica postulada como imperativa por el intelectual supremo.

En cuanto a Sartre, esos rasgos se unieron a la doble moral, favorable a las causas radicales y filo-marxistas; a un profundo desprecio por el liberalismo y la democracia “burguesa”, a una verdadera obsesión por la violencia individual e histórica, y en no pocas ocasiones a la abierta deshonestidad intelectual, justificada por los fines últimos a los que se dirigían su pensar y su acción. Como él mismo confesó una vez, “Después de mi primera visita a la URSS en 1954, yo

⁷ Jean Paul Sartre, **Las Palabras** (Buenos Aires: Losada, 8a. ed., 1966). Sería justo añadir que también perduran algunos pasajes de su primera novela, **La Náusea**, así como los bien logrados cuentos recogidos en **El Muro**, de 1939. No obstante, toda la atmósfera del “absurdo existencial”, con pasajes como: “Y era verdad, siempre lo había sabido: yo no tenía derecho a existir. Había aparecido por casualidad, existía como una piedra, como una planta, como un microbio”, tienen, en nuestros días, un sabor pastoso y hasta tedioso. Ya con Kafka se había agotado la patología de los neuróticos, como el Roquentin de Sartre. Véase, J. P. Sartre, **La Náusea** (Buenos Aires: Losada, 7a. ed., 1964), p. 96.

mentí”, acerca de las presuntas maravillas alcanzadas en la Patria del socialismo⁹. Es difícil, por ésa y multitud de otras instancias similares, compartir las afirmaciones de Vargas Llosa según las cuales Sartre fue, “hechas las sumas y las restas, un intelectual honesto”. Vargas Llosa sostiene a la vez que “Un pensador honesto no disimula sus errores y si está intelectualmente vivo tampoco se demora en justificarlos. Se limita a tenerlos en cuenta y sigue adelante”¹⁰ Esta última no fue, realmente, la actitud de Sartre; por el contrario, libros enteros podrían escribirse, y de hecho han sido escritos¹¹, en los que se muestran con lujo de detalles el desierto moral y la miopía política que contaminó a buen número de los grandes “mandarines” (como les calificó en una famosa novela Simone de Beauvoir¹²) de la intelectualidad francesa de la post-guerra, entre ellos —y de modo principal— al propio Sartre. No es éste, no obstante, el propósito de mi estudio. Procuraré más bien *explicar* a Sartre, buscar en las raíces de su filosofía la clave de sus posiciones políticas, e interpretarle como lo que él aspiraba ser: un intelectual comprometido con los movimientos históricos de su tiempo, que erró gravemente en sus apreciaciones acerca del probable curso e impacto de esa historia. En el camino, tratando de justificar su conversión marxista, Sartre se ocupó de conciliar lo inconciliable: una filosofía profundamente individualista como lo es su existencialismo, con el marxismo colectivista. Como cabía esperar, el intento fue fallido, y del mismo resultó un engendro informe y lleno de agujeros teóricos, así como de un verdadero culto a la violencia histórica, que quedó plasmado en la **Crítica** y que más adelante analizaremos.

2

⁸ Veease, por ejemplo, el extraordinario pasaje sobre “La mirada” en **El ser y la nada**, cit., pp. 328-385

⁹ Citado por Annie Cohen-Solal, **Sartre: A Life** (New York: Pantheon Books, 1987), p. 351; también, pp. 348-350

¹⁰ Mario Vargas Llosa, **Entre Sartre y Camus** (Río Piedras, Puerto Rico: Ediciones Huracán, Inc., 1981), pp. 115, 47

¹¹ Véase la extensa lista citada y comentada por Tony Judt, en, **Past Imperfect. French Intellectuals, 1944-1956** (Berkeley: University of California Press, 1992), pp. 4, 322-323

Para aproximarse al universo intelectual sartreano hay que mantener focalizadas tanto su pasión por una concepción absoluta de la libertad del individuo —muy diferente a la idea de libertad bajo la ley del liberalismo—, así como su hegeliana convicción de que “en el origen de todo, siempre está en primer lugar la negación”.¹³ Descartes, Hegel y Heidegger, y no Carlos Marx, a pesar de los esfuerzos de Sartre en su **Crítica**, son los fantasmas que deambulan a través de los enrevesados y laberínticos pasadizos de la filosofía sartreana. La exaltación del yo individualista y de la subjetividad¹⁴ constituyen el eje temático de una obra que despliega importantes contradicciones, y que por su misma ambición desbordada, permaneció necesariamente incompleta, a medio camino entre los objetivos anunciados y los logros realizados.¹⁵ Esta es una característica que merece ser destacada: la enorme ambición, que a mi manera de ver las cosas alcanza el plano de la *hubris* o pecado de orgullo, de una obra que aspira explicarlo todo, que presume ser capaz de imaginar la totalización de la historia, de asimilar —al estilo de Hegel— la Verdad de la historia, y de escribir, en el **Flaubert**, la historia total de una existencia personal. Se trata de una ambición desbordada que se consumió en el camino. Lo que Sartre pretendió hacer no fue otra cosa que resolver el problema de una “totalización histórica, de una interpretación verdadera del movimiento global de las ideas y de los acontecimientos”.¹⁶ Sartre quiso mostrar la inteligibilidad de toda historia, aunque no toda ésta es susceptible de una adecuada comprensión (es decir, de ser aclarada por la intencionalidad de los agentes históricos). En síntesis, dice Aron, Sartre intentó establecer que “no hay límite para la intelección en el sector ontológico que exploran las ciencias humanas, por un lado, y, por el otro, que la entera Historia se vuelve comprensible en la medida en que se acerca a la aventura de una conciencia. Para conciliar estas

¹² Simone de Beauvoir, **Los Mandarines** (Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1968).

¹³ Sartre, **Arte y Literatura**, p. 145

¹⁴ Se lee en **La Náusea** que “Yo soy mi pensamiento. Por eso no puedo detenerme. Existo porque pienso...y no puedo dejar de pensar”, p. 111

¹⁵ En efecto, la ética que se promete al final de **El ser y la nada** (pp. 757-760), nunca se escribió; Sartre tampoco produjo el anunciado segundo tomo de la **Crítica**, y el inmenso **Flaubert**, del cual aparecieron tres tomos, es también una obra inacabada (**L’Idiot de la famille**, Paris: Gallimard, 1971, 1973).

dos proposiciones, afirma que la totalización de y por la conciencia individual no difiere en naturaleza de la totalización de y por la historia humana”.¹⁷ Según la

Crítica:

“El experimentador debe, si la Unidad de la Historia existe, captar su propia vida como el Todo y como la Parte, como el lazo de las Partes con el Todo, y como la relación de las partes entre ellas, en el movimiento dialéctico de la Unificación; debe poder saltar de su vida singular a la Historia por la simple negación práctica de la negación que la determina”.¹⁸

Para saltar de la existencia singular a la Historia universal, explica Aron¹⁹, a Sartre le es preciso darse como hipótesis “el conocimiento total”, un conocimiento que se presume capaz de acceder a la Verdad de la Historia, pero que en concreto no pudo pasar de un primer tomo (editado en dos gruesos volúmenes) que aspira mostrar una verdad formal, la inteligibilidad del universo humano. El segundo tomo de la **Crítica**, que trataría de establecer, en palabras de Sartre, “que hay una historia humana con *una* verdad y *una* inteligibilidad”²⁰, se quedó en el tintero.

Igual cosa ocurrió con el tratado sobre moral prometido hacia el final de **El ser y la nada**. No resulta difícil entender por qué le resultó tan complicado a Sartre construir una moral, cuando se recuerda que en esa obra filosófica clave de sus primeros tiempos, se describe al individuo como un “proyecto de objetivación o de asimilación del prójimo”²¹, y al mismo tiempo se señalan, como las tres actitudes fundamentales hacia ese prójimo, el masoquismo, el sadismo,

¹⁶ Raymond Aron, **Historia y dialéctica de la violencia** (Caracas: Monte Avila, 1975), p. 95.

¹⁷ Ibid., p. 34

¹⁸ J. P. Sartre, **Critique de la raison dialectique** (Paris: Gallimard, 1960, 2 volúmenes), p. 143

¹⁹ Aron, **Historia y Dialéctica de la Violencia**, p. 34

²⁰ Sartre, **Critique**, p. 156

²¹ Sartre, **El ser y la nada**, p. 454: “El prójimo —escribe Sartre— guarda un secreto: el secreto de lo que soy. Me hace ser y, por eso mismo, me posee, y esta posesión no es nada más que la conciencia de poseerme...Así, mi proyecto de recuperación de mí es fundamentalmente proyecto de reabsorción del otro”, pp. 455-456

y el odio. Para Sartre, “el amor es conflicto”, y el ser humano lo que busca es apoderarse de la libertad del otro, reducirla “a ser libertad sometida a la mía”, pues “queremos apoderarnos de la libertad del otro en tanto que tal”.²² Considérense estos pasajes:

“El masoquismo es una tentativa no de fascinar al otro por mi objetividad, sino de hacerme fascinar yo mismo por mi objetividad-para-otro, es decir, hacerme constituir por otro en objeto, de tal suerte que yo capte...mi subjetividad como un *nada*, en presencia del en-sí que represento a los ojos de otro. Se caracteriza como una especie de vértigo: no el vértigo ante el precipicio de roca y tierra, sino ante el abismo de la subjetividad ajena”.

“El sadismo es un esfuerzo por encarnar al prójimo por la violencia y esa encarnación ‘a la fuerza’ debe ser ya apropiación y utilización del otro”.

“El que odia proyecta no ser ya objeto en modo alguno; y el odio se presenta como una posición absoluta de la libertad del para-sí frente al otro...el odio es odio de todos los otros en uno solo. Lo que quiero alcanzar simbólicamente al perseguir la muerte de otro es el principio general de la existencia ajena. El otro al que odio representa, de hecho, a *los otros*”.²³

Cabe enfatizar que para Sartre, estas actitudes (masoquismo, sadismo, y odio hacia los demás) son “fundamentales”, ya que “todas las actitudes complejas de los hombres entre sí” no son otra cosa que “enriquecimientos” de las mismas.²⁴ Ante semejante visión de las cosas, no debería sorprendernos que Sartre no haya sido capaz de desarrollar una moral, y luce como mínimo

²² Ibid., pp. 457-458

²³ Ibid., pp. 472, 496, 509-510

²⁴ Ibid., p.504

extraño que el padre del existencialismo haya tenido la audacia de sostener que su filosofía constituye un verdadero “humanismo”.²⁵

La *hubris* sartreana tiene, pues, dos aspectos: de un lado, su pretensión de explicarlo todo, de volar como un dios por encima de los individuos y la historia haciéndoles entenderse a sí mismos y decretando la Verdad del infinitamente complejo proceso evolutivo de la especie. De otro lado, Sartre presume de una especie de paganismo o, más bien, de nihilismo que, al final, quiere hacerse pasar por “humanismo”, porque se trata de un nihilismo temeroso de asumir sin trabas la ausencia total de valores. Esta *hubris* fue muy característica entre un importante sector de la intelectualidad francesa de la post-guerra, de esos “mandarines” altivos y todopoderosos a los que aludía con aprobación, como ya mencionamos, Simone de Beauvoir. Como rasgo predominante en ese grupo²⁶ se daba un paradójico sentido de superioridad moral, que a su vez se traducía en la pretensión de “guiar al pueblo” hacia su salvación, generando una atmósfera mesiánica que con frecuencia se plasma en los escritos políticos de Sartre. Allí, para sólo citar un ejemplo, el filósofo relata sus peripecias como propagandista del periódico maoísta *La cause du peuple*, en el París de los años setenta, y asegura que lo hizo nada menos que “para provocar una crisis en el seno de la burguesía represiva”.²⁷ Desde luego, las aventuras de Sartre no produjeron más que una casi imperceptible conmoción, y no se tambaleó con ello el capitalismo francés; pero otra cosa creyó el filósofo creador de utopías y promotor de la “destrucción” violenta de “la clase dominante”.²⁸ Lo paradójico del asunto se encuentra en que el mismo intelectual que predicaba la violencia se enternecía ante la crueldad hacia los niños, con párrafos tan aparentemente conmovedores como éstos:

²⁵ J. P. Sartre, **El existencialismo es un humanismo** (Caracas: Editorial Bararida, 1968).

²⁶ Consúltese al respecto el libro de Judt, ya mencionado.

²⁷ J. P. Sartre, **Escritos Políticos (3, *El Intelectual y la Revolución*)**, (Madrid: Alianza Editorial, 1987), p. 70

²⁸ J. P. Sartre, **Escritos Políticos (1, *Política Francesa*)**, (Madrid: Alianza Editorial, 1986), p. 169

“Un día, en una callejuela de Nápoles, la puerta de una caballeriza se abrió sobre una sombría caverna: en un inmenso lecho nupcial reposaba un niño de seis meses, pequeño, perdido; su rostro, fruncido como una tela, parecía maquillado...Estaba muerto. Me bastó el haber visto, una vez, esta muerte napolitana, indiscretamente expuesta: me siento incapaz de apreciar en lo que vale la poética mortaja de los chinitos pobres; mi mirada la atraviesa y adivina una cara arrugada, demasiado joven para ser infantil”.

“...no hemos caído tan bajo que podamos oír sin horror los gritos de un niño torturado. Con qué sencillez, con qué rapidez se arreglaría todo, si una vez, una sola vez, llegasen a nuestros oídos esos gritos, pero se nos hace el servicio de ahogarlos. Lo que nos desmoraliza no es el cinismo o el odio: no, es la falsa ignorancia en que se nos hace vivir y que nosotros mismos contribuimos a mantener”.²⁹

Tanta ternura no pareciera compatible con una filosofía cargada de violencia; sin embargo, Sartre nos habla de su “sobresalto ético”, de su “indignación ética”³⁰, y acaba por argumentar que, en nuestro tiempo, “la moral es la política”.³¹ Su “moral” es la de la violencia revolucionaria, que es ética, en su opinión, precisamente *porque es revolucionaria*:

“...dondequiera que la violencia revolucionaria nace en las masas, es inmediata y profundamente moral, porque los trabajadores, hasta entonces objetos del autoritarismo capitalista, se transforman, aunque sea por un momento, en los sujetos de su historia...Así, cuando el burgués pretende comportarse según una moral ‘humanista’ —trabajo, familia, patria— no hace más que disimular su inmoralidad

²⁹ J. P. Sartre, **Escritos Políticos** (2, *Sobre el Colonialismo. Vietnam. Israel*), (Madrid: Alianza Editorial, 1987), pp. 17, 46

³⁰ *Ibid.*, pp. 177, 179

³¹ *Ibid.*, p. 182

profunda...porque el burgués nunca será moral. En cambio, los obreros y los campesinos, cuando se rebelan, son totalmente morales porque no explotan a nadie”.³²

Cómo alcanzó Sartre esta posición? Cómo surge, a partir del masoquismo, el odio y el sadismo, una pretensión de solidaridad con los “explotados”? Cómo una mente sin duda brillante pudo ser tan obtusa moralmente? Estas interrogantes conducen necesariamente a profundizar en el esfuerzo sartreano de fundar una ética, y su posterior transición hacia el marxismo.

3

En su ensayo autobiográfico, **Las Palabras**, Sartre afirmó que durante la época en que escribió **La Náusea** (fines de los años treinta), él mismo era tan misántropo y ajeno a cualquier preocupación social como el héroe de su novela, el neurótico Roquentin, pero que: “Luego he cambiado”.³³ En ese ensayo, Sartre atribuye un papel crucial como motor de su cambio personal, a las experiencias de la resistencia anti-nazi y los conflictos políticos de la post-guerra. No obstante, todavía en medio de la ocupación alemana, cuando apareció publicado **El ser y la nada**, Sartre se mostraba como el individualista que siempre fue, y para el cual —como escribe en esa obra filosófica esencial— la “aparición de la mirada ajena” era una experiencia que para él casi rayaba en lo espantoso. De hecho, Sartre parecía ansiar ubicarse en “el rincón oscuro, en el corredor, (que) me devolvía la posibilidad de esconderme como una simple cualidad potencial de su penumbra”.³⁴ Los fundamentos filosóficos expuestos en su primer gran tratado, con los cuales Sartre siempre se mantuvo solidario, se orientan a mostrar que nuestro acceso a la “realidad” sólo tiene lugar a través de nuestra percepción de la misma, y esa realidad existe en virtud de tal percepción. La

³² Sartre, **Escritos Políticos 3**, pp. 58-59

³³ J. P. Sartre, **Les Mots** (Paris: Gallimard, 1964), p. 210

conclusión, como con acierto apunta Judt, tiene que ser que aún nuestra propia existencia es resultado de la percepción de otro u otros. Los otros crean la identidad que yo pueda tener, y esta condición opresiva —contraria a la ansiada libertad— genera una batalla entre las personas por el control de la percepción. Cada individuo como ser “en-sí” confronta a otros “seres-en sí”, cada uno de los cuales es a su vez soberano y cada uno de los cuales es fuente de sentido para la totalidad de la experiencia. La incompatibilidad lógica entre estas miradas conflictivas produce una lucha permanente por la libertad, que constituye una condición universal de nuestro ser, y que no tiene fin, pues las diversas subjetividades permanecen separadas y condenadas a una infinita e irresoluble colisión.³⁵ Merece la pena citar este extenso párrafo de Sartre:

“...si el prójimo-objeto se define en conexión con el mundo como el objeto que ve lo que yo veo, mi conexión fundamental con el prójimo-sujeto ha de poder reducirse a mi posibilidad permanente de *ser visto* por el prójimo. En la revelación y por la revelación de mi ser-objeto para otro debo captar la presencia de su ser-sujeto. Pues, así como el prójimo es para mi-sujeto un objeto probable, así también puedo descubrirme como convirtiéndome en objeto probable sólo para un sujeto cierto...yo no podría ser objeto para un objeto: es menester una conversión radical del prójimo, que lo haga escapar a la objetividad. No podría yo, pues, considerar la mirada que otro me lanza como una de las manifestaciones posibles de su ser objetivo: el prójimo no puede mirarme como mira el césped. Y, por otra parte, mi objetividad no puede resultar *para mí* de la objetividad del mundo, ya que, precisamente, yo soy aquel por quien *hay* un mundo; es decir, aquel que, por principio, no puede ser objeto para sí mismo...En una palabra, aquello a que se refiere mi aprehensión del prójimo en el mundo como *siendo probablemente* un hombre es mi posibilidad permanente de *ser-visto-por-él*...El hombre se define con relación al mundo

³⁴ Sartre, *El ser y la nada*, pp. 340, 344

³⁵ Judt, cit., p. 80

y con relación a mí: es ese objeto del mundo que determina un derramarse interno del universo, una hemorragia interna; es el sujeto que se me descubre en esa huida de mí mismo hacia la objetivación”.³⁶

Para Sartre, hasta el amor “es conflicto”, una “hemorragia interna”, y lo que los seres humanos buscamos es “apoderarnos de la libertad del otro en tanto que tal”.³⁷ Dadas estas premisas, cabe repetirlo, las dificultades de Sartre para cumplir el cometido de sustentar una ética existencialista no fueron casuales. Una “moral sartreana” es intrínsecamente inconcebible, pues si sólo existimos a ojos de los otros, por la *mirada* de los otros, entonces los juicios sobre nuestra conducta son también los de los demás: no somos intrínsecamente buenos o malos, culpables o inocentes, excepto en la medida en la que otros piensan una cosa o la otra; si ellos me encuentran culpable, entonces, para todo propósito práctico, soy culpable; no hay otro criterio con el cual juzgar mi conducta, menos que nada mi propio juicio sobre esa conducta, que carece de significado para los demás, en particular si soy yo el que lo asevero por mí y para mí mismo.³⁸ Cómo justificar una u otra opción existencial con estas bases teóricas? Cómo eludir el señalamiento según el cual, en un mundo sin valores, todo está permitido? Sartre se defendió contra la acusación de que, de acuerdo con sus premisas, todo da lo mismo, y su doctrina lleva a la gratuidad de cualquier acto, sea el que sea, es decir, al carácter caprichoso de cualquier elección, diciendo que:

“...para nosotros, el hombre se encuentra en una situación organizada, donde el mismo se encuentra comprometido; por su elección compromete a la humanidad entera y no puede evitar escoger...Desde luego, él escoge sin referirse a valores pre-establecidos pero es injusto

³⁶ Sartre, *El ser y la nada*, pp. 332-333

³⁷ *Ibid.*, p. 458 En una de sus obras teatrales, uno de los personajes sartreanos declara que: “el infierno son los demás”, J. P. Sartre, “A puerta cerrada”, en *Teatro* (Buenos Aires: Losada, Vol. 1, 7a ed., 1968), p. 117

³⁸ Judt, p. 81

acusarlo de capricho. Digamos mejor que hay que comparar la escogencia moral con la construcción de una obra de arte”.³⁹

A pesar de la maestría verbal sartreana, la comparación sugerida no tiene sentido en el plano moral. El llamado “compromiso” que predicaba Sartre puede explicarse como parte de la lucha de asertividades entre diversos sujetos que pugnan por arrebatarse o preservar su libertad, pero ciertamente no se trata de una lucha por la libertad de todos o por la justicia en un sentido social: comprometerse, según Sartre, es ser libre en el sentido de lograr un lugar “para-sí”, en medio del conflicto de los seres “en-sí”. De esta postura al compromiso político con la revolución proletaria hay un largo trecho, como en su momento lo señalaron pensadores como Camus y Aron, quienes con razón apuntaron que Sartre no podía, en función de sus propios planteamientos filosóficos, justificar razonablemente su salto hacia el marxismo.⁴⁰ Esto lo argumentaron también neo-marxistas militantes como Marcuse, en demoledoras críticas a **El ser y la nada**.⁴¹

Cómo entonces entender el marxismo de Sartre? Uno de sus distinguidos intérpretes opina que Sartre creyó ver en el marxismo un modo de superar el fracaso de su pensamiento moral: “Con esto no queremos decir...que su acercamiento progresivo a la política de izquierda, a las ideas marxistas y revolucionarias, tuviera como causa las dificultades teóricas de su doctrina ética...Sólo queremos precisar que en un momento del desarrollo de su pensamiento filosófico, la conexión con el marxismo tiene en la base una innegable preocupación moral”.⁴² Aún si aceptamos esto, conviene enfatizar que —en las palabras del entonces filósofo marxista Roger Garaudy— en **El ser y la nada** no se encuentra en parte alguna “la experiencia fundamental en razón de

³⁹ Sartre, **El existencialismo es un humanismo**, pp. 43-44

⁴⁰ Sobre la polémica Camus-Sartre, véase, Olivier Todd, **Albert Camus** (Barcelona: Tusquets Editores, 1997), pp. 558-596; consúltese también, sobre este tema, R. Aron, **Los Marxismos Imaginarios** (Caracas: Monte Avila, 1969), pp. 21-40

⁴¹ Herbert Marcuse, **Studies in Critical Philosophy** (Boston: Beacon Press, 1972), pp. 159-190

⁴² Federico Riu, **Ensayos sobre Sartre** (Caracas: Monte Avila, 1968), p. 75

la cual los Otros aparecen ligados por una solidaridad de trabajo, de dolor, de riesgo, y de combate”.⁴³ La conversión marxista de Sartre debe más bien ser vista como un intento de dar sentido a una existencia, la del intelectual “pequeño-burgués”, que es percibida por Sartre como despreciable y socialmente marginal. El individuo descrito en **La Náusea** y **El ser y la nada**, sin valores trascendentes, desarraigado y cargado de odio hacia la sociedad que le rodea, encuentra en el mito revolucionario una vía hacia la autenticidad, una herramienta que le permite romper las cadenas de su condición marginal. Así, el intelectual que traiciona su clase y su condición y se arroja bajo el manto del proletariado al menos es capaz de dar un sentido a su existencia, y el acto mismo de escribir adquiere una dimensión diferente, ya que, según Sartre, “se puede decir sin vacilación que la suerte de la literatura está ligada a la de la clase obrera”.⁴⁴ El marxismo de Sartre es individualista, y se focaliza en la figura del revolucionario, como preludio a la irrupción del *grupo en acción*, radical y efímero, que cambia la historia por medio de la violencia y sin embargo no halla jamás sosiego. Riu lo explica en los siguientes términos:

“Sartre tiende a concebir al revolucionario desde los supuestos existenciales y ontológicos de su ética. Se trata de un hombre que rechaza los valores establecidos y postula como único valor el puro esfuerzo ininterrumpido, sin término...pues él no verá el resultado...de su lucha transformadora por un orden mejor...El revolucionario lucha por un orden mejor y unos nuevos valores, pero al mismo tiempo, teme una vuelta a cualquier tipo de valor; lo que significa, en el fondo, que su único valor debería ser el constante traspaso de la situación dada, la acción de superar cualquier forma de estatismo social, el *perpetuum movile* de una revolución permanente...”⁴⁵

⁴³ Citado por Pietro Chioldi, **Sartre y el Marxismo** (Barcelona: Oikos-Tau Ediciones, 1969), p. 44

⁴⁴ J. P. Sartre, **Qué es la Literatura?** (*Situations, II*) (Buenos Aires: Losada, 1950), p. 211

⁴⁵ Riu, **Ensayos...**, p. 76

“El hombre es libertad”, dice Sartre; estamos “solos, sin excusas”, “condenados a ser libres”; el hombre “no es otra cosa sino su proyecto”, la moral es “creación e invención” y “no hay otro universo que...el universo de la subjetividad humana”.⁴⁶ Lo que nunca queda claro es el *contenido* de esa libertad y de esa moral: por qué preferir el proletariado a la burguesía?, por qué la revolución al orden establecido? Aron procura entender el giro marxista de Sartre, y con magnífico equilibrio sostiene que: “Finalmente, Sartre parece haber reconocido que **El ser y la nada** no conducía a una moral o que la sociedad actual excluye quizás una moral. En el mundo de la alienación, ninguna moral es posible, como no sea una moral de la rebelión”. El marxismo sartreano sustituye una moral, en tanto que consecuencia de la ontología de **El ser y la nada**, por una *política*: “La moral de Sartre deviene una política, pero, como esta política tiene como expresión la rebelión, sugiere una moral, pues tiende a exaltar la acción revolucionaria en cuanto tal”.⁴⁷ Con base a estas premisas, el camino que Sartre toma en su intento de re-fundar el marxismo es necesariamente antropológico⁴⁸, no socioeconómico e histórico; se trata de una vía —la de la **Crítica**— subjetiva y abstracta, que le retorna a sus planteamientos y conceptos existencialistas. Vemos entonces aparecer en esa obra “los conceptos característicos de situación, proyecto y libertad. La temática se orienta hacia una descripción de los rasgos típicos de la actitud revolucionaria. La conciencia de clase se busca, no en las bases económicas y sociales, de carácter objetivo, sino en la conciencia subjetiva del obrero...”⁴⁹ Riu asevera, pienso que con razón, que la **Crítica de la razón dialéctica** es una obra “antimarxista”⁵⁰. El “marxismo” de esa obra no es más que el desecho ideológico de una sustancia teórica primordial y preponderantemente existencialista. En Sartre, como ahora veremos, el marxismo se convierte en un proyecto revolucionario centrado en el

⁴⁶ Sartre, **El existencialismo...**, pp. 20, 31, 45, 55

⁴⁷ Aron, **Historia...**, pp. 98-99

⁴⁸ De allí que indique en la **Crítica**, que la tarea de la filosofía, hoy, no es la de “rechazar el marxismo en nombre de una tercera vía o de un humanismo idealista, sino la de reconquistar al hombre en el interior del marxismo”, Sartre, **Critique de la raison dialectique**, p. 59

⁴⁹ Riu, **Ensayos...**, p 119

⁵⁰ *Ibid.*, p. 137

combate y la violencia, cuyo sustento teórico sigue siendo, al igual que en **El ser y la nada**, la exaltación de una libertad sin objeto.

4

El aspecto fundamental de la revisión sartreana de la dialéctica hegeliano-marxista, tiene que ver con la identificación del “sujeto” o “portador” de la dialéctica histórica. Este último ya no es el espíritu absoluto, ni una clase social determinada, sino el hombre “existencialmente entendido como *praxis-proyecto*”.⁵¹ La dialéctica, de acuerdo al primer tomo de la **Crítica** (el único que publicó Sartre), se sustenta en la existencia y se hace comprensible a través de ésta: “La dialéctica misma, escribe, no puede aparecer como Historia y como Razón histórica más que sobre el fundamento de la existencia”; por tanto, “la comprensión de la existencia se presenta como el fundamento humano de la antropología marxista”.⁵² Al segundo y no concluído tomo de la obra le tocaba abordar “el significado profundo de la Historia”⁵³, como dirección de desarrollo que trasciende los proyectos existenciales. Un pasaje clave sintetiza la visión sartreana de la dialéctica:

“El movimiento dialéctico no es una poderosa fuerza unitaria que se revela como la voluntad divina por detrás de la historia; es, ante todo, una *resultante*; no es la dialéctica lo que impone a los hombres históricos vivir su historia a través de contradicciones terribles, sino que son los hombres, tal como son bajo el dominio de la escasez y de la necesidad, quienes se enfrentan en circunstancias que la Historia o la economía pueden enumerar, pero que sólo la racionalidad dialéctica puede hacer inteligibles...La dialéctica, si existe, no puede ser más que la totalización de las totalizaciones concretas operadas por una multiplicidad de singularidades totalizantes; aún más: si no queremos que la dialéctica

⁵¹ Chiodi, p. 12

⁵² Sartre, **Critique...**, pp. 106, 108

vuelva a ser una ley divina, una fatalidad metafísica, es preciso que provenga de los individuos y no de un conjunto supraindividual”.⁵⁴

El adversario contra el que Sartre arremete es el *determinismo economicista* del marxismo “vulgar”, todavía vigente en ese tiempo a través del peso del stalinismo y de la influencia ortodoxa del partido comunista en Francia. Esa visión determinista del marxismo soviético tiende a eliminar de la *praxis* su dimensión de proyecto, y del proyecto sus elementos de autoproyección y deliberación consciente. Para Sartre, por el contrario, y para mencionar un ejemplo, la *explotación*, un concepto básico del marxismo, antes de ser el producto de un orden económico específico es un *proyecto*, un proyecto de explotación. En sus palabras:⁵⁵

“El economicismo es falso porque hace de la explotación un cierto resultado y nada más, mientras que este resultado no puede mantenerse y el proceso del capital desarrollarse si no se basan en un *proyecto de explotar*. Me doy buena cuenta de que es el capital el que se expresa por boca de los capitalistas y el que los produce como proyectos de explotación incondicionada. Pero, inversamente, son los capitalistas quienes sostienen y producen el capital y quienes desarrollan la industria y el sistema de crédito mediante su proyecto de explotación para obtener un beneficio”.⁵⁶

La inserción del existencialismo en el marxismo conduce a Sartre a agudizar el aspecto subjetivo, como praxis y proyecto, de la realidad social concreta, y, en consecuencia, a “dramatizar”⁵⁷ esa realidad como *lucha sin tregua* entre odios; así:

⁵³ Ibid., p. 75

⁵⁴ Ibid., pp. 131-132

⁵⁵ Véase, Chiodi, pp. 36-37

⁵⁶ Sartre, *Critique...*, pp. 687-688

“(el burgués) Aparece ante sus asalariados como su necesidad de vivir la imposibilidad de vivir. O, si se quiere, como su imposibilidad de luchar contra la miseria sin correr el riesgo de ser exterminados por orden suya. Por ello mismo, el patrón debe rechazar decididamente al proletariado a lo antihumano si no quiere aceptar que el proletariado le rechace a él. El patrón se ha convertido en verdugo: por tanto, el obrero es un criminal”.⁵⁸

Al sustraer la lucha de clases al determinismo económico, Sartre le radicaliza y convierte en odio de clases, sicologizando los conflictos. Como con acierto indica Aron, una interpretación semejante, que subordina la explotación a la opresión, la lucha de clases a la *lucha*, y el determinismo social a las voluntades humanas no es marxista: Marx “tendía a mostrar al capitalista prisionero del capitalismo, encarnación del capital, personificación accidental de una fuerza no humana...enseñaba a detestar a un régimen en lugar de detestar hombres y...en ese sentido despersonalizaba la lucha de clases. El capitalismo llamaba al odio pero no a los capitalistas”.⁵⁹ Sartre, por el contrario, imputa a los burgueses, a los capitalistas, a los colonos, a sus *proyectos* la inhumanidad y explotación que percibe en el régimen capitalista o colonial, realidades sociales que patentizan, según Sartre el contexto de *escasez* en el cual el hombre “aparece como radicalmente Otro (es decir, portador para nosotros de una amenaza de muerte)...Nada, en efecto —ni las grandes fieras ni los microbios— puede ser más terribles para el hombre que una especie inteligente, carnívora, cruel, que supiera comprender y hacer fracasar la inteligencia humana, y cuyo objetivo sería precisamente la destrucción del hombre. Esta especie es evidentemente la nuestra y cada uno de nosotros está en grado de reconocerla en el otro dentro del campo de la escasez”.⁶⁰ Debido a la escasez, no hay lugar para todos en la tierra; cada uno de nosotros deviene un peligro para los demás, y les amenaza de muerte al interiorizar esa condición de escasez, que le lleva a

⁵⁷ Chiodi, p. 36

⁵⁸ Sartre, *Critique...*, pp. 713-714

⁵⁹ Aron, *Historia...*, p. 89

⁶⁰ Sartre, *Critique...*, p. 208

ver al otro como un “contra-hombre, inhumano, por cuyas manos le vendrá la muerte”.⁶¹ Sartre lo resume de manera inequívoca:

“Nosotros consideramos, pues, al nivel mismo de la necesidad y por la necesidad, que la escasez se vive prácticamente por la acción maniqueísta y que la ética se manifiesta como imperativo destructivo: *hay* que destruir. Es a este nivel, igualmente, que se debe definir la *violencia* como estructura de la acción humana bajo el reino del maniqueísmo y dentro del marco de la escasez...(la violencia) es la inhumanidad constante de las conductas humanas en tanto que escasez interiorizada, en pocas palabras, lo que hace que cada uno vea en cada uno a Otro, y al principio del Mal”.⁶²

En el universo sartreano, impregnado por la violencia, la reciprocidad como *coexistencia pacífica* no encuentra lugar alguno.⁶³ Para escapar de la violencia como opresión, el hombre tiene que recurrir a la violencia como fraternidad-terror, en donde el terror “es el ligamen mismo de la fraternidad”.⁶⁴ Puede la violencia tener fin? En algunos pasajes de la **Crítica**, Sartre pareciera vislumbrar la desaparición del marxismo y su sustitución por una “filosofía de la libertad”, cuando “el hombre esté libre del yugo de la escasez”⁶⁵; por otra parte, sin embargo, Sartre no deja lugar a dudas, a lo largo del tratado, sobre su visión de la aventura humana como una permanente lucha encarnizada contra la escasez⁶⁶. En caso, pues, de que esta última desapareciese, desaparecería también nuestro mismo carácter de hombres, o, dicho en otros términos, la singularidad de nuestra historia, cuya posibilidad y racionalidad están fundamentadas precisamente en la escasez.⁶⁷ Tiene razón Aron cuando se

⁶¹ Aron, **Historia...**, p. 47

⁶² Sartre, **Critique...**, pp. 209, 221

⁶³ Chiodi, p. 155

⁶⁴ Sartre, **Critique...**, p. 689

⁶⁵ *Ibid.*, p. 32

⁶⁶ *Ibid.*, p. 201

⁶⁷ *Ibid.*, pp. 86, 203; Chiodi, p., 47

pregunta: “Cómo superarla (la escasez) que no sea por la limitación de la natalidad, por la eliminación, por consiguiente, de aquellos que podrían vivir, si no de aquellos que ya viven?”⁶⁸ Sartre pretende querer *humanizarnos* a todos, y proclama su doctrina como un *humanismo*; su ruta, no obstante, no hace otra cosa que dirigirnos al imperio de una violencia sistemática y perenne como eje y destino de la historia, al antagonismo de las clases cada una de las cuales ansía la muerte de la otra en el avance del movimiento dialéctico cuya conclusión marca el advenimiento de la Verdad totalizante. En la admirable síntesis de Aron, para Sartre:

“...la dialéctica...se identifica en último análisis con la lucha, esto es, con la violencia. La *praxis* histórica, origen de la dialéctica, no merece el calificativo de racional sino en la medida en que por ella se realiza la Verdad totalizante. Esta Verdad, a su vez, no se realiza sino por la lucha de clases, o por la lucha de los oprimidos contra los opresores, esto es, por la violencia. La Razón dialéctica es violencia, y la Violencia, Verdad del marxismo, hasta el día en que otra filosofía, totalmente impensable hoy, una filosofía de la libertad realizada y no de la libertad realizándose por la violencia, ponga tiempo al momento del marxismo...”⁶⁹

El periplo sartreano desde el odio masoquista y sádico de **El ser y la nada** hasta el odio totalizador de la **Crítica de la razón dialéctica**, atraviesa un mismo territorio sembrado de violencia, en el que sin embargo, y a pesar de todos sus esfuerzos, jamás queda plenamente claro cuáles son las razones que justifican una violencia sobre otra, cuáles razones le dan una justificación *moral*. Sartre se conmueve con la mirada de los desdichados, y entiende que ello es suficiente para justificar una elección política que a su vez sirve de fundamento a toda una teoría de la historia, vista como violencia de esos oprimidos contra sus opresores, violencia que es, hay que suponerlo, éticamente superior. Lo es,

⁶⁸ Aron, **Historia...**, p. 49

⁶⁹ *Ibid.*, p. 186

realmente? Y cuándo deja de serlo? Presume Sartre que la “verdad”, sobre la que tanto insiste, del marxismo, implica que, en su nombre y el de los que se le adscriben, todo está permitido?

5

Los escritos políticos de Sartre se hallan repletos de expresiones favorables a la aplicación de lo que él denomina el “sano principio de la violencia revolucionaria”⁷⁰. Desde sus tomas de posición a favor de la URSS y el comunismo en los años cincuenta, hasta su radicalización anarco-maoísta de los setenta, Sartre llevó a cabo una constante prédica de la violencia, que se enraíza profundamente en su filosofía. Si bien, como ya vimos que afirma Riu, la filosofía sartreana puede considerarse “antimarxista”⁷¹ (por su inerradicable individualismo), también es esclarecedora la apreciación de Aron, según la cual la concepción de la libertad que Sartre desarrolla en su primer gran tratado (**El ser y la nada**), conduce a una filosofía de la Revolución (la filosofía de la **Crítica**), entendida como una trasposición social o colectiva de la libertad sartreana⁷². Porqué la multitud revolucionaria que toma la Bastilla (uno de los ejemplos de Sartre en la **Crítica**), se le aparece como ruptura con la pasividad, como amanecer de la humanidad?

“Porque, por primera vez, los individuos escapan a la pasividad de su *ser colectivo*...Con la rebelión rebasan a la vez su ser y su soledad, actúan en común y forman el primer grupo...en el orden de la experiencia crítica pero también esencial: el grupo de combate. *Acción, violencia, combate*, tales términos...se requieren irresistiblemente. La acción común, o *praxis*

⁷⁰ Sartre, **Escritos Políticos 3**, pp. 10-12, 39, 50, 53, 56; **1**, p. 135; **2**, pp. 76-81. Es particularmente virulento su ensayo sobre Franz Fanon, en el que se lee: “Les vendrá bien leer a Fanon; como muestra con toda claridad, esta violencia irreprimible no es una absurda tempestad...es el hombre mismo que se recompone...las huellas de la violencia no las borrará ninguna benevolencia; sólo puede destruirlas la violencia...hay que matar: terminar con un europeo es matar dos pájaros de un tiro, suprimir al mismo tiempo un opresor y un oprimido: quedan un hombre muerto y un hombre libre”, p. 78

⁷¹ Riu, **Ensayos...**, p. 137

constituida, surge como respuesta a una amenaza vivida; no se realiza verdaderamente sino mediante el combate, contra una exterioridad que es igualmente activa; en consecuencia, comporta la violencia de manera inexorable...El grupo en fusión, el apocalipsis revolucionario, la toma de la Bastilla, representa, por decirlo así, el momento perfecto, el tipo ideal de libertad realizándose plenamente con los otros: sin jefe, sin organización...la multitud revolucionaria simboliza el esfuerzo de la humanidad para rebasar el pasado de las prácticas cristalizadas y no soportar el sometimiento a la serialidad y la materialidad”⁷³

Estos “momentos perfectos” de la libertad humana no duran, sin embargo; después de la exaltación llega la hora de la organización, con miras a la eficacia, y posteriormente tiene lugar un proceso de osificación e institucionalización (la creación del partido, por ejemplo), y el establecimiento de la *autoridad*. Adónde entonces llega Sartre? A una escogencia entre *terror u opresión*: “violencia del apocalipsis revolucionario, con objeto de perpetuar el proyecto liberador o violencia de la clase dominante a fin de perpetuar la dominación opresiva. No existe tercer término. Mientras dure la escasez, cada uno debe escoger su violencia, no puede escoger la no-violencia sino a condición de salir de la historia o cerrar los ojos frente a su destino”.⁷⁴ Sartre pretende que esa violencia revolucionaria se proyectará hacia un porvenir no-violento; pero no existen en su pensamiento elementos que permitan conceder plausibilidad a semejante futuro⁷⁵. Por el contrario, en Sartre la violencia acaba por convertirse en preludeo y destino de la libertad, en un fin en sí y por sí misma, y no en instrumento

⁷² Aron, **Historia...**, pp. 164, 184

⁷³ *Ibid.*, pp. 68-69

⁷⁴ *Ibid.*, p. 90

⁷⁵ La utopía sartreana, apenas esbozada en algunos pasajes de sus **Escritos Políticos**, no pasa de ser una repetición del dogma marxista sobre el “fin de la política” en un inasible porvenir: “En esa lucha quizá se manifieste el comienzo de una transformación recíproca que, no obstante...tendrá que ir necesariamente en el sentido de una disolución progresiva de lo político en el seno de una sociedad que tiende a unificarse, pero también a autogobernarse, es decir, a cumplir esa revolución social que abolirá, con el Estado, todos los otros momentos específicamente *políticos*”, **3**, p. 26, también, pp. 31, 122; **1**, pp. 149-150, 188, 191.

ocasional y tal vez necesario a veces de una política superior o “racional”, en el sentido de un Clausewitz⁷⁶.

El radicalismo sartreano y su culto a la violencia, han sido por desgracia posiciones ideológicas bastante comunes en nuestro tiempo convulsionado, un tiempo en el que germinó la semilla de la utopía marxista. Se trata también, ese radicalismo, de una actitud muy generalizada entre los intelectuales bajo el capitalismo. Es, por un lado, una actitud que condena de plano el tipo de sociedad democrático-liberal, que para Sartre es “monstruosa”, una “dictadura”⁷⁷, un régimen burgués⁷⁸ al que contrasta desfavorablemente, por otro lado, con la Unión Soviética, y no porque esta última haya logrado eliminar la escasez o establecer la libertad, sino por su “objetivo revolucionario”⁷⁹, que lo justifica todo, pues en sus propios términos: “Nos guste o no, la construcción del socialismo es privilegiada y para entenderlo así hay que adherirse al movimiento y compartir sus fines; en una palabra, juzgamos lo que hace en nombre de lo que persigue, y los medios que emplea en nombre de sus objetivos...”⁸⁰. Por este camino, Sartre descendió hacia un abismo en el cual explicarlo todo devino en justificarlo todo, inclusive el brutal totalitarismo stalinista, pues nada de lo que se hiciese en nombre del socialismo, por atroz que fuese, podía conducirnos a abandonar la fe en el futuro comunista, dado que, como con ironía lo dice Judt, “es necesario que creamos en algo”.⁸¹ Para Sartre y otros compañeros de ruta del comunismo, todos los regímenes existentes, incluso el soviético, eran violentos, pero la violencia comunista era moralmente “superior” y hasta admirable⁸². Para Sartre, la tortura y los campos de concentración tenían una cualidad ética distinta si existían bajo un régimen que pudiese calificarse como

⁷⁶ Sobre este punto, puede consultarse mi libro, **Aproximación a la Política** (Caracas: Editorial Panapo, 1994), pp. 130-134

⁷⁷ Sartre, **Escritos Políticos**, 3, pp. 71, 107

⁷⁸ *Ibid.*, 1, p. 100

⁷⁹ Sartre, **Arte y Literatura**, p. 175

⁸⁰ Sartre, “Le Fantome de Staline”, **Le Temps Modernes** (Janvier-Mars 1957), p. 677. En otro lugar Sartre afirmó que: “...los comunistas son culpables porque incluyen la sinrazón en su manera de tener razón y nos hacen culpables porque tienen razón en su manera de no tener razón”, **Arte y Literatura**, p. 26

⁸¹ Judt, p. 123

“socialista” o por uno que fuese “burgués”. En el primer caso, la violencia era buena, en el segundo mala. Semejante torpor moral, particularmente lamentable en un pensador de la talla de Sartre, cunde entre intelectuales incapaces de admitir las inevitables imperfecciones de la sociedad democrático-liberal, con sus compromisos, injusticias, y constantes esfuerzos por superar —en un marco de leyes y limitaciones al ejercicio del poder— las fallas y desencantos de la existencia en común. La mentalidad de Sartre es la del perfeccionista utópico que termina adhiriéndose a la violencia, con el ánimo de “cambiar la vida”. Es una mentalidad destructiva, que siempre culmina en la liquidación de la libertad.

⁸² Véase, J. P. Sartre, “Les Communistes et la Paix”, **Situations**, 6 (Paris: Gallimard, 1964).