

Existencialismo y acción política en el pensamiento de J. P. Sartre

JULIO RAFAEL QUIÑONES

Profesor del Departamento de Ciencia Política
de la Universidad Nacional de Colombia.

COLOQUIO JEAN PAUL SARTRE

ISSN 1909-230X

Resumen

Sartre defiende una concepción de la sociedad fundada en un modelo existencialista, cosa que trae consigo implicaciones significativas de cara al problema concreto de la acción política. Una de ellas es la tendencia a reducirla a la mera conducta del sujeto, minusvalorando el papel de los determinantes estructurales. La otra es la comprensión de dicha conducta a la luz de un concepto de libertad tan extremo y unilateral, que con frecuencia pierde de vista que la acción política no es solo una cuestión de gesto y de espontaneidad, sino también, y en mucho, de consideración de sus consecuencias. Y esto último visto tanto en el sentido puramente instrumental de la eficacia, como en el ético de la responsabilidad por los efectos que de ella se derivan para el conjunto de la colectividad.

Palabras clave: existencialismo, acción política, grupo, serie, sujeto, estructura.

Abstract

Sartre subscribes a conception of society funded in a existentialist pattern, which has several implications for the political action's problem. One of them is the tendency to reduce it to the simple agency, ignoring the meaning of the structural determinations. The other one is the subordination of political action to a concept of liberty so extreme and unilateral that usually forgets that the political action is more than a thing of spontaneity and expression. In fact, the political action implies too the consideration of its consequences in two senses at the same time: the instrumental sense, which means efficacy; and the ethical sense, which means responsibility about its effects for the society as a whole.

Key words: existentialism, political action, group, series, subject, structure.

EN EL PRESENTE texto me propongo comentar las consecuencias que para el problema de la acción política se derivan del intento sartreano por “existencializar el marxismo”, formulado de manera concreta en su *Crítica de la razón dialéctica*. Ello, por supuesto, exige hacer previamente una descripción de los rasgos generales de la concepción existencialista de Sartre, delineada en *El ser y la nada*. En particular, la cuestión es tratar de mostrar cómo la categoría ontológica de “la mirada”, discutida en este texto, es la verdadera clave de la comprensión sartreana –hecha en perspectiva marxista– del movimiento histórico y, consecuentemente, de lo político. Ello me permitirá, a su vez, defender mi idea de que la teoría política de Sartre se halla estructurada en sentido metafísico y extraer de allí las implicaciones que ello tiene para el problema de la acción.

Un acercamiento existencialista al problema de la acción política

En *El ser y la nada*, a la hora de pensar el problema del ser-para-otro o de la relación intersubjetiva, Sartre descarta de plano reducirse a una perspectiva empírica, es decir, a la mera captación sensible de lo corpóreo, y se decanta en cambio por la vía de la experiencia fenomenológica. Allí pone el ejemplo del individuo que se halla en el pasillo de un hotel y observa por el ojo de la cerradura lo que sucede dentro de una habitación, cuando es sorprendido por un tercero. El sentimiento de vergüenza que sobreviene le hace reparar en la presencia del otro, el cual lo observa y lo transforma en objeto. Ello ya denota de plano la naturaleza conflictiva de toda relación intersubjetiva: el otro nos convierte en objeto, nos objetiviza. Específicamente, el proceso de alcanzar al otro como objeto puede desarrollarse en dos direcciones: o dejando al otro intacto (como sería el caso del amor) o definitivamente cosificándolo (la instrumentalización del otro en general, como en el evento del deseo sexual o, de manera más extrema, en el sadomasoquismo). Sin embargo, una y otra cosa resultan fallidas. En el amor, en donde se trataría de poseer al otro respetando su libertad, la mirada que objetiviza renace siempre. En la instrumentalización, su punto culminante sería la eliminación física, pero con ello desaparecería el otro y, por tanto, ya no habría objeto para poseer. Al final, pues, queda en claro el énfasis individualista de Sartre, la autonomía del ser-para-sí, su autodeterminación, su ilimitada libertad, que lleva a que la relación con la otredad solo pueda ser entendida como presidida por el conflicto. No hay posibilidad de un fundirse pleno con el otro, pues siempre está de por medio la mutua objetivización, la cual, incluso en el caso del amor, termina por reaparecer.

Ahora bien, Sartre acepta que hay también una conciencia “del nosotros”, la cual se manifiesta de diversas formas. A un nivel de “conciencia prerreflexiva”, es decir, de mera percepción, hay un nosotros

como puros coespectadores, sin reflexión sobre ese nosotros en términos de sujeto colectivo (v. gr., la multitud en un partido de fútbol o en una obra de teatro). En cambio, a un nivel de “conciencia reflexiva” o, en otros términos, con mediación del *cogito*, el nosotros tendría otro tipo de manifestación. Tal el caso de la relación entre grupos (concepto usado a estas alturas sin las connotaciones que tendrá luego en la *Crítica de la razón dialéctica* y que se comentarán más adelante). En esa relación emerge una conciencia del nosotros a partir del enfrentamiento, por ejemplo, entre clases sociales: la clase oprimida sería experimentada como Nos-objeto por los opresores, es decir, como objeto de la mirada de un ellos; de esa forma, dicha clase dominada sería un nosotros constituido a partir de algo externo. Pero cuando esa clase adquiere conciencia de sí puede constituirse en un Nos-sujeto, que se vuelca sobre los opresores y los convierte en objeto. Aquí el nosotros se configura desde el interior.

La cuestión es resaltar cómo este modelo existencialista, hasta aquí descrito de manera muy esquemática, no solo se mantiene sino que inspira el problema de la acción política asumido en la *Crítica de la razón dialéctica*, texto en el cual Sartre emprende su personal aprehensión del marxismo. Para tales efectos, es necesario abordar, de manera igualmente sintética, el problema del desarrollo dialéctico de la *praxis* histórica planteado en dicho texto, la cual se despliega a lo largo de tres momentos: la dialéctica constituyente, la antidialéctica y la dialéctica constituida.

En la dialéctica constituyente nos encontramos con la relación individuo-naturaleza, en donde aquél dispone de su trabajo para enfrentar los desafíos y el peligro que ésta representa. Los individuos se reconocen unos a otros (por vía de su trabajo) pero se instrumentalizan mutuamente y, en un contexto de escasez, su relación es conflictiva, representan un peligro mutuo. En este paisaje hobbesiano, vemos a las claras la naturaleza conflictiva del ser-para-otro arriba descrita y explicada a estas alturas como una consecuencia de la escasez.

En la antidialéctica aparece ya una relación con la naturaleza mediada por los productos del trabajo humano (lo práctico-inerte). Es, por ende, el momento de la enajenación, en la que se es prisionero de lo que se ha creado. Ya hay clases aquí, pero solo son colectividades o colecciones, es decir, series de individuos unidos por algo exterior a ellos (p. ej., las máquinas o la cadena de montaje). Sartre esgrime el ejemplo de la fila de individuos que espera el autobús, en la que la unidad se deriva de afuera, de la necesidad de tomar el autobús, pero en donde hay una competencia interna entre los individuos por los asientos (escasos). Se percibe a las claras, en conclusión, el modelo de la conciencia del nosotros como Nos-objeto, anteriormente descrita, como unidad derivada de factores externos a los individuos.

Finalmente, en la dialéctica constituida tenemos el momento de la negación de lo práctico-inerte, la cual se concreta en la transformación

social y en el paso de la serialidad al grupo. En este, la unidad tiene que venir de dentro (Nos-sujeto), a partir de algo que logre galvanizar los proyectos individuales en un proyecto colectivo. En otras palabras, en el grupo cada individuo logra mantener su libertad y al mismo tiempo coincidir, como en el caso del amor, con las libertades de otros en un marco de mutua autodeterminación, es decir, a partir de un impulso interno, no de algo externo. Dicho impulso interno se expresa en el “juramento” o manifestación de la voluntad de permanecer unidos. Pero al igual que en el caso del amor, ello solo se logra fugazmente, al calor de la acción misma y de manera espontánea. Tras ese momento único, los dirigentes comienzan a autonomizarse y a manipular (la mirada que nos objetiviza renace siempre...) y el grupo se diluye de nuevo en serialidad, institucionalizándose, reificándose y retornando a la condición de lo inerte.

Se observa pues cómo la interpretación existencialista del ser-para-otro preside tras bambalinas la consideración del problema de la acción social y cómo el intento por tender puentes con la cuestión de la objetividad social e histórica, planteada por el marxismo, fracasa al quedar ésta subordinada a aquélla. El marxismo “existencializado” de Sartre es un marxismo en el que un modelo ontológico y metafísico se superpone a la teoría social. Y la consecuencia más de bulto que se desprende de ello es la precaria condición en la que queda la categoría de la clase social: como colectivo, es objetiva (Nos-objeto) o estructural, pero es una gris serialidad inerte; como grupo es subjetiva (Nos-sujeto) o conductual, pero precaria, temporal y dependiente de un espontáneo momento de exaltación que galvanice las voluntades sin que estas pierdan su autonomía. La clase es, pues, una curiosa yuxtaposición, para nada clara, de extrañamiento y voluntarismo, de interés e identidad.

Las ambivalencias de Sartre: entre el anarquismo y el comunismo

En 1949, en *¿Qué es la literatura?*², Sartre hace una profesión de fe anarquista al cuestionar el carácter autoritario de cualquier orden institucional consolidado y defiende en su lugar el cambio constante, la revolución permanente:

(...) no basta conceder al escritor la libertad de decirlo todo: hace falta que el escritor escriba para un público que tenga la libertad de cambiarlo todo, lo que significa, además de la supresión de las clases, la abolición de toda dictadura, la perpetua renovación de los cuadros, el derribo continuo del orden, en cuanto tienda a “congelarse”. En pocas palabras, la literatura es, por esencia, la subjetividad de una sociedad en revolución permanente¹.

1. Sartre, Jean Paul, *¿Qué es la literatura?*, Buenos Aires, Editorial Losada, 2003, p. 190.

Al hacerlo, por supuesto Sartre era totalmente fiel a la inspiración existencialista de su noción de libertad: el para-sí está “condenado a ser libre”, pues se halla separado del inerte, gris y monolítico ser-en-sí, no puede ser determinado por él y, por ende, su signo es la autonomía. Esa autonomía se expresa como autodesenvolvimiento interno, como exclusión de toda imposición externa; de ahí que la libertad se entienda como proyecto, como un proyecto que está llamado a ser. Como la existencia es anterior a la esencia, es inconcebible que la libertad esté sujeta a lo que se ha sido en el pasado, es decir, a una esencia fija; por el contrario, la libertad del para-sí está cargada de futuro y es indeterminada. Incluso los obstáculos no son sino episodios a los que se les otorga esa significación: el ser humano es libre de concebir los hechos o como obstáculos o como posibilidades de cara a su propio proyecto. De ahí, entonces, tanto el rechazo sartreano a todo lo que signifique fijeza y determinación exterior, como su visión de la relación con el otro como algo tendencialmente cosificante: el ser-en-sí, la naturaleza y sus amenazas, la enajenación del producto social convertido en un poder sobre los individuos, los colectivos de estructura serial, las instituciones, los líderes autonomizados... Todo ello es deleznable y contrario a la libertad. El existencialismo sartreano es categóricamente ácrata.

No obstante esto, para mediados de los años cincuenta Sartre abraza la defensa de algo tan serial y cosificado, desde su punto de vista, como el Partido Comunista Francés, e insta a la clase obrera francesa a afiliarse a él:

Los hechos están ahí (...) dejémosles hablar. Os dirán, quizá, si sois traidores o, sencillamente, ratas viscosas. Os dirán, en otros términos, en qué medida el Partido Comunista es la expresión *necesaria* de la clase obrera y en qué medida es su expresión *exacta*².

¿Táctica política? ¿Desafíos de la política práctica en un contexto de guerra fría? Como sea, y por oposición, la exaltada defensa del grupo hecha en *Crítica de la razón dialéctica*, de 1960, es una romántica universalización del componente de la espontaneidad a la hora de considerar la acción política, que marca su retorno definitivo al anarquismo. El espontaneísmo, que siempre supuso una partición de aguas entre marxistas y anarquistas, es reivindicado por Sartre apelando a la investigación histórica. El episodio de la toma de La Bastilla contendría para él todo lo que es digno de elogio como expresión de ese momento único en que los proyectos individuales de muchos se galvanizan en un proyecto

2. Sartre, Jean Paul, “Los comunistas y la paz”, en *Problemas del marxismo. Situaciones VI*, Buenos Aires, Editorial Losada, 1965, p. 60.

colectivo, de clase: la efervescencia espontánea y surgida en la acción misma que agencia como detonante y como convocante; el tendencial paso del caos inicial a la organización no cosificada, sin fijeza institucional o serial; las decisiones al calor de la aclamación y no a través del frío procedimiento de la votación, etc. Pero, finalmente, el existencial retorno de la náusea, el peso de la precariedad de un ser-para-sí que inútilmente busca totalizarse y alcanzar lo en-sí. “El hombre es una pasión inútil” y el sentido más profundo de esa inutilidad se observa en la involución del proceso del grupo, su fragmentación y reificación, su paso a la serialidad y a la emergencia de dirigentes que se autonomizan respecto de las bases... La acción política y la interacción social pasan en Sartre por el prisma metafísico de su ontología.

Por lo demás, el ejemplo de La Bastilla no es el más feliz ni el que interpreta mejor las características de los Estados contemporáneos, los cuales han desarrollado sus capacidades de control social y sofisticado sus aparatos coercitivos hasta cotas impensables en 1789. No en vano, tras la derrota de las revoluciones de 1848, ya Marx vio con realismo que la era de las revueltas había llegado a su fin y retrotrajo su romanticismo revolucionario a las determinaciones de la organización, la estrategia y la eficacia –aunque también, por supuesto, del elitismo y del instrumentalismo en la manera de entender la relación medios-fines–, reacomodo que sería el punto de partida de sus disputas con el antiautoritarismo de Bakunin.

Pero los problemas del espontaneísmo de Sartre no se reducen a consideraciones de eficacia. Si bien la acción misma, considerada en su espontaneidad, tiene un poder movilizador e incluso emancipador para los que participan en el proceso, que no puede ser desconocido, en cambio no resulta emancipadora para el conjunto de la sociedad. Es más, soslaya las posibles reacciones represivas del poder institucionalizado tras un acto fallido, tras una acción solazada en su propia autonomía, con inconsideración de las circunstancias concretas y de las consecuencias de la acción. La emancipación que ofrece la categoría sartreana del grupo es la emancipación que se alcanza al poner la lucha como fin en sí misma, independientemente de sus consecuencias. Pero no es la emancipación social. Y no podía serlo, porque su existencialismo defiende un concepto de libertad monolíticamente individual en el que la fusión con otros es episódica y depende de algo extraordinario: del éxtasis que se genera en la efervescencia de la acción misma, pero que luego se deshace para retornar a su singularidad pura y ontológicamente sustentada.

Finalmente, el elogio del espontaneísmo tiene también consecuencias de tipo ético. El calor de la hiperestesia que une las voluntades en el grupo, tan apreciado por Sartre, desata fuerzas que pueden ser incontralables y para nada libertarias. Su exaltación de la violencia, en el famoso prólogo de principios de los sesenta a *Los condenados de la tierra*, de

Fanon, es un ejemplo de ello. Y al margen del debate sobre si se debe usar o no la violencia en política, su presentación como existencialmente libertaria e incluso estética tiene un lado oscuro, una indudable carga fascista. Y que revela además una nueva ambivalencia de Sartre, quien ya había criticado duramente a Breton por considerar el acto violento un acto estético³.

La antinomia entre serialidad y grupo (cuando la estructura se diluye en el sujeto)

En la política contemporánea, la visión de que la espontaneidad debe ser el eje de la acción ha venido siendo encarnada por los movimientos sociales. Si bien, siguiendo a Marx, la era de las revueltas habría llegado a su fin, no sería el caso de la de la acción directa. Flexibilidad organizativa, rechazo del burocratismo y una búsqueda de la cohesión colectiva por la vía de las convicciones e identidades en lugar de por la de la mera negociación instrumental de intereses, serían los signos distintivos de la política de los movimientos. El nuevo radicalismo se realiza en la acción misma, dándole significado concreto a la categoría sartreana del grupo.

Por el contrario, la pesada serialidad del colectivo sería el patrimonio de los partidos políticos, burocratizados e institucionalizados, con dirigencias autonomizadas y reducidos al expediente sin ilusión de la negociación de intereses como único sustento de su cohesión colectiva. Incluso, a diferencia de la época de Sartre, los partidos no intentan ya siquiera ser expresiones de clase, por lo menos no directamente, y, al tenor de la calificación de Kirchheimer, son ahora aparatos “atrapatodo”, con programas desideologizados y neutros, hechos a partir de estudios de opinión y que buscan alcanzar, por vía mediática y publicitaria, el espectro más amplio posible de votantes tanto desde el punto de vista socioeconómico como desde el sociocultural.

Retomando la perspectiva sartreana y tratando de ajustarla a estas nuevas realidades de la política contemporánea, si los movimientos-grupo son la expresión de la unidad libre de voluntades individuales, que no son movilizadas por nada distinto de sus convicciones galvanizadas en la acción misma, los partidos-colectivo son aparatos institucionalizados, cuya unidad no es libre ni interna sino exterior e impuesta y producto de un libreto serial jalonado por el interés instrumental. Nos-sujeto y Nos-objeto, las categorías de la discusión existencial de *El ser y la nada* acerca de la relación con el otro, reaparecen aquí puestas una al frente de la otra

3- Sartre, Jean Paul. *¿Qué es la literatura?*, óp. cit., p. 166. Breton había dicho: “El acto surrealista más sencillo consiste en bajar a la calle revolver en mano y tirar al azar, mientras se pueda, contra la multitud”.

e irreconciliables. No hay dialecticidad entre ellas sino exclusión. Usando conceptos más politológicos relativos a la comprensión de la acción política, diríamos que la estructura no se ve aquí como un momento a la altura del sujeto, sino como cualitativamente inferior. El elogio anarquista del grupo se traduce en el privilegio del sujeto sobre la estructura (el movimiento-grupo sobre el partido-colectivo) a la hora de la teoría de la acción.

Pero la realidad es otra. Ni los partidos son serialidad pura ni los movimientos pura espontaneidad. Sujeto y estructura se relacionan dialécticamente en estas dos formas de la acción política. En efecto, los estudios empíricos de la ciencia política acerca de los partidos⁴ muestran cómo éstos albergan al menos tres tipos de militantes distintos: los que se vinculan por intereses instrumentales de tipo económico, los que lo hacen por intereses instrumentales de poder y los que son impulsados por convicciones. Luego los partidos también incluyen el componente de la identidad. Por su parte, es bien sabido que los movimientos sociales tienen tras de sí una tupida trama de organizaciones “de la sociedad civil”, cuya pureza identitaria e incontaminada de intereses instrumentales es bien discutible.

De manera pues que el romanticismo anarquista de Sartre, su elogio del grupo y su desprecio del colectivo, no solo no se corresponden con la realidad de la acción política en la que intereses e identidades están siempre entremezclados, sino que tienen la consecuencia de: primero, separar la estructura y el sujeto; segundo, despreciar aquélla y elogiar éste; y, finalmente, reducir la acción política a la dimensión del sujeto. Todo ello, además, con una cierta carga moralista respecto del peso de los intereses instrumentales (la serialidad) en la vida colectiva, en los que solo se ve una antítesis de la libertad.

Cabe preguntarse si la construcción de una nueva sociedad puede reducirse al golpe espasmódico de una espontaneidad identitaria que se complace en sí misma. De manera parecida a como los teóricos de la acción comunicativa pretenden reducir a ella las posibilidades de emancipación, Sartre cree encontrar la emancipación en el mero encuentro existencial y episódico de los proyectos individuales de los ser-para-sí en un proyecto colectivo, el cual eclosiona, alumbrando fugazmente generando su propia cohesión en la efervescencia de la espontaneidad, pero bien pronto comienza a distorsionarse para morir transformado en enajenante serialidad.

A la vez que planteaba su proyecto de rejuvenecer el marxismo a partir del existencialismo, Sartre reconocía en aquél la única “filosofía viva”

4. Pasquino, Gianfranco, “Participación política, grupos y movimientos”, en Pasquino, Gianfranco y otros, *Manual de ciencia política*, Madrid, Alianza Universidad, 1991, p. 194.

de nuestro tiempo, que solo podrá ser sustituida cuando se superen la escasez y el antagonismo de clases. Y ello lo llevaba a señalar que “he visto más de una vez que un argumento ‘antimarxista’ no es más que el rejuvenecimiento aparente de una idea premarxista. Una pretendida ‘superación’ del marxismo no pasará de ser en el peor de los casos más que una vuelta al premarxismo, y, en el mejor, el redescubrimiento de un pensamiento ya contenido en la idea que se cree superar”⁵. Pero cabe preguntarse si un rejuvenecimiento del marxismo por las vías de la ontología no es un gran salto atrás, una regresión respecto del intento de Marx por liquidar la metafísica. Ya desde la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, Marx buscó dejar a un lado las categorías abstractas que no logran criticar la realidad y en su lugar pretendió avanzar hacia las categorías concretas de la teoría social. Sartre reduce la teoría social marxista al existencialismo, el cual, en último término, no es sino un esfuerzo metafísico por fundar una filosofía primera a partir de la abstracta categoría del ser.

En lugar de abordar los fenómenos de la acción política desde las abstracciones ontológicas y la unilateralización de la espontaneidad y la identidad, aportando como sustento justificatorio para ello episodios históricos que no dan cuenta de la realidad política presente, lo que se impone es un acercamiento a la vez mucho más empírico y mucho más totalizante que recoja la relación entre la estructura y el sujeto. Aunque a Sartre se le abona el esfuerzo por resaltar el momento de lo subjetivo, el cual habría sido diluido dentro del marxismo a manos tanto de las lecturas más ortodoxas y reificadoras como del estructuralismo althusseriano, su esfuerzo finalmente encalla por dos razones fundamentales. De una parte, por el abordaje existencialista del problema del sujeto, el cual, en último término, es pensado a partir del modelo relacional y conflictual del ser-para-otro, es decir, a partir de las categorías abstractas de su ontología. Y, de la otra, por privilegiar a priori, y en razón de esos mismos presupuestos metafísicos, el momento del sujeto, el cual se halla condensado en el grupo y es concebido según la perspectiva existencialista de la libertad del ser-para-sí.

La única posibilidad de recuperar para el marxismo el vigor de lo subjetivo, o si se quiere, en términos de Sartre, de rejuvenecerlo sin retornar a posiciones premarxistas, es profundizando en la teoría social y no recayendo en la metafísica. Ello implica partir de los individuos empíricamente considerados, pero buscando desentrañar en ellos mismos la presencia de la totalidad social, las determinaciones de lo estructural. Para efectos del problema específico de la acción política, eso equivale a

5. Sartre, Jean Paul, *Crítica de la razón dialéctica*, Buenos Aires, Editorial Losada, 1995, p. 17.

abandonar los prejuicios romántico-existenciales a la hora de abordar la relación entre partidos políticos y movimientos sociales, aprehendiendo su accionar concreto y apuntando tanto a buscar momentos, temas y lugares de una posible coordinación de acciones de perspectiva emancipatoria entre ellos, como a reconocer la constante interpenetración entre los intereses y las identidades.

Bibliografía

- Macridis, Roy C., Hulliung, Mark L., "Banderas rojas/banderas negras: marxistas contra anarquistas", en Macridis, Roy C., Hulliung, Mark L., *Las ideologías políticas contemporáneas*, Madrid, Alianza Editorial, 1998.
- Pasquino, Gianfranco, "Participación política, grupos y movimientos", en Pasquino, Gianfranco y otros, *Manual de ciencia política*, Madrid, Alianza Universidad, 1991.
- Sartre, Jean Paul, "Los comunistas y la paz", en *Problemas del marxismo. Situaciones VI*, Buenos Aires, Editorial Losada, 1965.
- , *Crítica de la razón dialéctica*, Buenos Aires, Editorial Losada, 1995.
- , *¿Qué es la literatura?*, Buenos Aires, Editorial Losada, 2003.
- , *El ser y la nada*, Buenos Aires, Editorial Losada, 2005.

FECHA DE RECEPCIÓN: 15 / 08 / 2006
FECHA DE APROBACIÓN: 23 / 10 / 2006