

EL PROBLEMA DE LA COMPLICIDAD EN LOS ESCRITOS POSTUMOS DE JEAN-PAUL SARTRE (*)

Dr. Claudio Troncoso Barría

I

La publicación en 1983 de dos escritos póstumos de Sartre, **Les Carnets de la drôle de guerre** y **Cahiers pour une morale**, arroja una nueva luz sobre el pensamiento de su autor, contribuyendo a poner de relieve el hilo conductor del mismo: la preocupación por el **problema moral**. Testimonios de esta preocupación los tenemos ya desde **La Transcendance de l'Ego** (1936-1937)¹, ensayo que culmina con el planteamiento de la posibilidad de estructurar "una moral y una política absolutamente positivas"² sobre la base de una filosofía fenomenológica, depurada del yo trascendental husserliano expulsado de la conciencia y convertido en objeto **para ella**³. También el **Essai d'ontologie phénoménologique** de 1943 -como reza el subtítulo de

* Este artículo es una breve síntesis de un capítulo de nuestra tesis doctoral **Libertad y mala fe: en torno a LES CARNETS DE LA DRÔLE DE GUERRE y CAHIERS POUR UNE MORALE de Jean-Paul Sartre**, realizada bajo la dirección de la Dra. Cèlia Amorós Puente, de la Universidad Complutense de Madrid.

1. En sus **Carnets**, Sartre aclara que **La Transcendance de l'Ego** -así como **L'Imaginaire**- fueron obras escritas "contra" Husserl. Cfr. **Les Carnets de la drôle de guerre**, (Novembre 1939 - Mars 1940), edición a cargo de Arlette Elkaim-Sartre. París, Gallimard, 1983, p. 226.
2. Sartre, **La Transcendance de l'Ego**. (Esquisse d'une description phénoménologique). Introducción, notas y apéndices por Sylvie Le Bon. París, Librairie Philosophique J. Vrin, 1972, p. 87.
3. Cfr. **op. cit.**, p. 26.

su obra sobre el Ser y la Nada- culmina con explícitas consideraciones referidas al problema moral. Más aún: Sartre cierra su ensayo con el anuncio de una próxima obra dedicada al tema, obra cuya elaboración interrumpe y que ha llegado hasta nosotros en el estado de gestación en que su autor la dejara, bajo el ya citado nombre de **Cahiers pour une morale**. Las notas que configuran este trabajo no fueron publicadas en vida del filósofo por expresa disposición suya⁴ (decisión que también afectó a sus **Carnets** y a otros escritos que ahora conocemos póstumamente). Aun cuando Sartre consideraba que su Moral estaba contenida en la **Critique de la raison dialectique** (1960) y en su monumental estudio sobre Flaubert, **L'Idiot de la famille** (1971-1972), no cabe ignorar la reflexión sartreana en torno a la dimensión moral de la acción humana, según se encuentra expuesta en sus notas redactadas en el período 1947-1948 con la finalidad ya señalada. Los **Cahiers** constituyen un verdadero punto de engarce entre **L'Etre et le Néant** y la **Critique**, pasando por su extenso estudio sobre Jean Genet, obra esta última en la que destaca con absoluta nitidez⁵ el interés de Sartre por el problema moral. El diario de guerra del filósofo

4. Cfr. Sartre, "Autoportrait à soixante-dix ans", en Sartre, **Situations, X (Politique et autobiographie)**, París, Gallimard, 1976, p. 208.

5. En una importante nota de su **Saint Genet** (1952), Sartre plantea la necesidad de concebir la moral como "una totalidad concreta que realice la síntesis del Bien y del Mal", acotando, a continuación, que dicha síntesis no es, de momento y por causa de la situación histórica -plena guerra fría- posible. Una moral que no quiera ser mistificada ni alienante debe asumir su imposibilidad actual, piensa el filósofo. El auténtico **problema moral** surge, entonces, del carácter a la vez **inevitable e imposible** que ha de tener para nosotros la moral; por ello "la acción debe darse sus normas éticas en este clima de insuperable imposibilidad" (**Saint Genet, comédien et martyr**, París, Gallimard, 1970, p. 212).

-sus **Carnets**-, que cubre el período noviembre de 1939 - marzo de 1940, también contribuye a proporcionarnos una mejor comprensión del pensamiento moral de Sartre. Estos cuadernos, aparte de registrar las vivencias de un intelectual movilizado en septiembre de 1939 con ocasión del estallido del segundo gran conflicto mundial, constituyen el borrador -llegado en forma muy fragmentaria hasta nosotros- de su trabajo de ontología, aportándonos importantes elementos en lo que dice relación con la génesis de dicho tratado. Ahora bien, de este diario de guerra destacaremos solamente un aspecto: las referencias que hallamos en él al problema de la **complicidad**, problema que será tematizado años más tarde en las notas para la Moral, como luego mostraremos.

II

En sus **Carnets**, Sartre considera la figura de Guillermo II de Prusia, motivado por la obra que Emil Ludwig dedica a dicho personaje. Interesado en lograr una mejor comprensión de un hecho histórico, y teniendo como referencia la teoría de la pluralidad de planos de significación de Raymond Aron, su ex-condiscípulo en la Escuela Normal⁶, el filósofo de la **drôle de guerre** (guerra "rara") propone considerar la relación situación-realidad humana poniendo el énfasis en esta última⁷, contra-

6. Según relata Simone de Beauvoir, habría sido Aron quien incitó a Sartre a acercarse a la fenomenología. De hecho, lo impulsó a sucederle como becario en Berlín en el período académico 1933-1934. (Cfr. Beauvoir, Simone de, **La plenitud de la vida**, traducción -del original *La force de l'âge*- de Silvina Bullrich; revisión de J. Sanjosé y B. Podestá. Barcelona, Edhasa, 1984, p. 120).

7. Cfr. **Les Carnets de la drôle de guerre**, p. 365.

riamente al enfoque habitual que privilegia la primera. En lugar de aprehender la situación como modelando al hombre, Sartre considera a éste **proyectándose** en aquélla en un proceso unitario de **asunción y superación**⁸. Adoptando esta perspectiva, nuestro filósofo examina la relación entre Guillermo y su situación, con la finalidad de poner en evidencia de qué modo el **proyecto** de este hombre en particular se revierte sobre aquélla, dando origen a una figura de la **complicidad**. Guillermo, lejos de asumir pasivamente su condición de estar **destinado** a ser rey, **vive** su situación libremente aprehendida en tanto instancia de un **derecho** divino, a la vez que como encarnación del reino en su persona. En otras palabras: Guillermo **se capta a sí mismo** como asistido por ese derecho **para** reinar, con lo que un hecho en apariencia exterior y contingente se muestra afectando de manera total y profunda el ser de Guillermo⁹. Inserta en esta actitud negadora de la **facticidad** -facticidad sin la cual la libertad no pasaría de ser una mera abstracción- se halla la invalidez de Guillermo, quien no quiere reconocer su limitación (tiene un brazo inutilizado desde su nacimiento). Por el contrario, la **enmascara** y trata de compensarla. ¿Cómo podría un rey-soldado aparecer ante sus súbditos en su condición de lisiado? Tanto la actividad militar como la caza le están vedadas a un inválido común y corriente. Pero Guillermo no es un hombre cualquiera; un emperador no puede marginarse de ejercicios militares ni de partidas de caza. Por ello participa en dichas actividades pero al precio de generar en torno suyo toda una atmósfera de **complicidad**, consagrada por su propia mentira y la de sus súbditos, tendente a ocultar su invalidez; de este modo, "el súbdito se obliga a sí mismo a mentir y el soberano se obliga a creer en la mentira"¹⁰. La **mala fe** puesta en juego en esta complici-

8. En el último apartado volveremos sobre esta relación entre asumir y superar.

9. Cfr. Sartre, *op. cit.*, pp. 370 -371.

10. *Op. cit.*, p. 373. A menos que indiquemos lo contrario, las traducciones de los pasajes citados son de nuestra responsabilidad.

dad sagrada se fundamenta en el intento de ocultar una verdad que previamente debe ser reconocida como tal, rasgo este último característico de toda conciencia de mala fe¹. La mala fe del emperador se encuentra volcada hacia la mala fe de sus súbditos, quienes no quieren ver su invalidez (como los súbditos de aquel cuento de Andersen que no se atreven a reconocer la desnudez de su rey). Pero, ¿qué ocurriría si éstos admitieran la invalidez de su soberano? Llevando más allá el análisis de Sartre -pero sin abandonar sus premisas-, diríamos que al hacerlo estarían reconociendo la debilidad del monarca, debilitando, con este reconocimiento, la relación de **sujeción** que mantienen con él. Y un debilitamiento de tal relación conlleva, inevitablemente, un aumento de la carga de **responsabilidad** propia de toda conducta libre. En otros términos: someterse implica eludir (o, al menos, intentar hacerlo) dicha responsabilidad; de aquí, entonces, la "conveniencia" de participar en el ceremonial de mala fe de Guillermo, ceremonial que volveremos a encontrar -en el ámbito de la ficción- en la conocida pieza dramática **Les mouches**, donde el problema de la complicidad subyace a toda la obra².

-
11. Lo característico de la **mala fe** consiste en que en la unidad de una misma conciencia se da un proceso cuya estructura nos recuerda la mentira. La diferencia esencial con ésta radica precisamente en esa restricción: todo ocurre en una misma conciencia, por lo que aquí no hallamos la dualidad de engañador y engañado, propio de toda mentira. Estamos -en la mala fe- ante una conciencia que debe saber muy bien la verdad para luego intentar ocultársela a sí misma (Cfr. Sartre, **L'Être et le Néant [Essai d'ontologie phénoménologique]**, París, Gallimard, 1986, p. 84).
 12. **Las moscas** es la única pieza teatral que Sartre calificara de "drama". Cfr. Contat, Michel y Rybalka, Michel, **Les écrits de Sartre (Chronologie, bibliographie commentée)**, París, Gallimard, 1970, p. 88.

III

Si Guillermo II da forma a su proyecto de ser-para-reinar en complicidad con sus súbditos, Egisto -usurpador del trono de Argos y asesino de su rey- irá más lejos, pues no solo hará de todo un pueblo su cómplice incondicional sino que devendrá él mismo un cómplice de los dioses, al asociarse con Júpiter para sojuzgar al pueblo de Argos. Los habitantes de la ciudad -recordémoslo- nada hicieron por evitar la muerte de Agamenón, su rey; Egisto, ayudado por el rey de los dioses, se encargará de mantener vivos los sentimientos de arrepentimiento y temor en ellos, dando forma, así, a un sólido lazo de complicidad que únicamente Orestes podrá deshacer. Los súbditos de Egisto se ocultan su condición de seres libres participando en el juego de mala fe del usurpador (que incluye un impresionante ceremonial de liberación de los muertos). Tal como ocurría en el caso de Guillermo II, los habitantes de Argos se resisten a reconocer lo evidente, solo que ahora no se trata de la invalidez de un gobernante sino del crimen cometido por éste. Será Orestes el encargado de terminar con esta relación de complicidad. Su **acto** -el asesinato de Egisto y de Clitemnestra, madre del héroe y cómplice del usurpador- hará irrumpir la libertad de su ejecutor desde un plano **prerreflexivo** a un nivel reflexivo¹³. La libertad conquistada por Orestes es portadora del **desorden** y el **Mal**, factores desestructurantes del orden "natural" cuyo centro es el Bien. Pero el Bien del que aquí se trata, lejos de ser el de la vida y la libertad, es el de la **esclavitud** y la **muerte**, sustentadas ambas en la atmósfera de complicidad imperante. Por ello, el Mal -la transgresión- que Orestes trae a Argos viene investido de **libertad** y de **vida**, pero también de

13. Cfr. *Les mouches*, acto II, escena VIII.

responsabilidad y soledad. La vida que hace emerger el joven parricida es, al mismo tiempo, la muerte del orden divino-natural (lugar de lo no-humano). La eclosión de esta libertad desestabilizadora será el muro indestructible contra el cual se estrellen el poder de los dioses¹⁴.

De este modo, el orden humano (la anti-naturaleza) solo puede ser conquistado sobre la base de una renuncia a la existencia de mala fe: específicamente, se trata aquí de un abandono de la complicidad con aquello que nos aliena. Desde esta perspectiva, la complicidad de Argos con Egisto y los dioses aparece como un "entendimiento" con el Ser, con esa opaca plenitud del en-sí que la acción divina (Júpiter) ha configurado tanto en el universo como en los hombres. Paralelamente, apreciamos en la irrupción de Orestes en Argos un acontecimiento análogo a la irrupción de la conciencia en el mundo, dado que la conciencia, en tanto Nada (**Néant**), introduce una irreparable fisura en el Ser. Así, **Las moscas** nos enseña que -parafraseando a Sartre- el Mal adviene al mundo por obra de un ser que ha de ser su propio Mal. Por el solo hecho de vivir traemos el Mal y el desorden al mundo; somos una permanente amenaza para la dignidad ontológica del Ser¹⁵. Orestes, entonces, es la inquietud disociadora de esa complicidad que hace de la opresión un determinado estado de cosas que hay que mantener en aras de un supuesto Bien¹⁶ -el del opresor- y de una rígida causa: la del Ser¹⁶.

14. Cfr. **Les mouches**, acto II, escena V; París, Gallimard, 1982, P. 201. La obra viene precedida por **Huis clos**.

15. Cfr. Verstraeten, Pierre, **Violence et éthique. (Esquisse d'une critique de la morale dialectique à partir du théâtre politique de Sartre)**; París, Gallimard, 1972, p. 86.

16. Según Sartre, la libertad es sospechosa para el Ser (Cfr. **Cahiers pour une morale**, p. 193).

IV

Cuando Sartre tematiza la opresión en sus **Cahiers pour une morale**, distingue una serie de **condiciones existenciales** sin las cuales la opresión no podría darse, una de las cuales es precisamente la que hemos expuesto en los apartados anteriores: el vínculo de complicidad entre opresor y oprimido¹⁷. Al respecto, nuestro autor estima que la opresión no es "inventada" por ninguna de las partes en las que ésta se encarna; desde su perspectiva, la opresión "es siempre un clima y una tradición"¹⁸ y se halla inserta en un mundo que lleva la impronta de la **alienación**, entendida ésta como "un cierto tipo de relaciones que el hombre mantiene consigo mismo, con otro y con el mundo y donde pone la prioridad ontológica de lo Otro"¹⁹. Debemos advertir que cuando Sartre conceptualiza la alienación en los términos precedentes, lo hace por referencia al hombre llamado "primitivo", hecho que, empero, no impide dar un alcance universal a dicha caracterización, pues en el primitivo -como admite nuestro filósofo- encontramos a **todo** el hombre²⁰. Esta prioridad de la alienación la podemos apreciar con claridad en las sociedades esclavistas, donde ciertos hombres son elegidos como **instrumentos** por otros hombres. Los hombres instrumentalizados son aquellos que no cuentan con la protección de lo Otro (alteridad de índole sagrada); se trata de hombres que solo son "lo mismo" frente a otros que son considerados como **habitados** por lo Otro, por un **plus** que los hace sentirse superiores al prójimo que, como se ha dicho, permanece siendo lo mismo. Esto

17. Cfr. *op. cit.*, p. 338.

18. *Op. cit.*, p. 398.

19. *Op. cit.*, p. 396.

20. Cfr. *op. cit.*, p. 373.

quiere decir que el que se hace Otro deviene **esencial** ante la **inesencialidad** que lo ve como esencial. La opresión²¹, así, surge en una atmósfera previa de alienación²² donde la relación de igualdad queda descartada: para querer oprimir a otros hombres debo sentir sobre mí la fuerza protectora y alienante de lo Otro²². Por ello, el origen de la Opresión no radicaría, según el filósofo existencialista, en la violencia sino en el hecho de que el hombre se haga presente ante sí mismo en la dimensión de la alteridad, esto es, en tanto Otro. Semejante situación derivará en una circularidad viciosa, pues la alienación perpetúa la opresión²³, a la vez que ésta alimenta a la primera²³. Nuestro autor destaca un aspecto de la mayor importancia: la opresión implica siempre una cuestión de **decisión** -la de someter a otros-, y por ello supone asumir una ineludible carga de **responsabilidad**. Las condiciones técnico-económicas no son suficientes para dar cuenta del fenómeno de la esclavitud. Sartre critica²⁴ a Engels por su visión economicista del problema²⁴. El filósofo alemán se equivocaría al ver en la opresión un puro juego de fuerzas económicas donde no quedaría espacio para la elección²⁵, pues agregar una nueva fuerza de trabajo a la tribu "es una decisión que implica una cierta afirmación

21. Cfr. **op. cit.**; p. 377.

22. Cfr. **op. cit.**, p. 396.

23. Cfr. **op. cit.**, p. 398.

24. Engels sostiene: "Antes de que sea posible la esclavitud tiene que haberse alcanzado ya un cierto nivel de producción y tiene que darse cierto grado de desigualdad en la distribución" (Engels, F., **Anti-Dühring**, traducción de M. Sacristán; México, Grijalbo, 1968, p. 153).

25. En la **Critique**, Sartre reiterará su desacuerdo con los enfoques economicistas. Específicamente, en lo que respecta a la explotación el economicismo se equivocaría al reducir a ésta a un simple **resultado**, desconociendo el hecho de que debe haber un **proyecto** de explotar (Cfr. **Critique de la raison dialectique**, tomo I, texto fijado y anotado por A. Elkaïm-Sartre; París, Gallimard, 1985, p. 811).

respecto a la existencia y el valor del hombre y que no es posible sino a partir de una cierta relación anterior del hombre con el hombre. (...) En la opresión hay una decisión en situación sobre el hombre. La posibilidad de esta decisión reside a la vez en condiciones económicas y en estructuras ontológicas"²⁶.

Importa poner de relieve el trasfondo exclusivamente humano de toda relación de opresión; ésta únicamente puede darse allí donde la **ambigüedad** fundamental que atraviesa a la realidad humana se despliega en una pluralidad de **libertades**, pues para oprimir una libertad es necesario que ésta sea reconocida como tal por otra libertad²⁷, aunque al mismo tiempo se proyecte considerarla como objeto. Por ello, "la opresión no puede tener sino una sola significación: aunque puede tener el mismo resultado que la acción de las fuerzas naturales, es decir, matar o mutilar o, de modo general, aplastar, tiene un sentido y una finalidad completamente distintos; ella alcanza a la libertad directamente en su corazón. Es obstáculo para la libertad pero, para serlo, es necesario, precisamente, que sea proyecto de hacerlo, es decir, que sea conciencia de la libertad del otro como debiendo ser suprimida. Luego ella es, en el fondo, libertad"²⁸.

26. *Cahiers pour une morale*, pp. 362 - 363.

27. Cfr. op. cit., p. 363. En otro lugar, Sartre expresará esta misma idea en toda su fuerza: "Nadie puede tratar a un hombre 'como un perro' si no lo considera primero como un hombre" (Sartre, *Situations, V (Colonialisme et néo-colonialisme)*, en Contat y Rybalka, *Les écrits de Sartre*, p. 313).

28. *Cahiers pour une morale*, p. 340.

V

Sartre nos muestra cómo la institucionalización de la esclavitud pone de manifiesto un cierto grado de **aceptación** de la condición de esclavo. Si el sometido rechaza su esclavitud, lo hace sólo en la medida en que no ha sido él quien resultara triunfante en el mutuo intento de oprimir al otro²⁹. El devenir esclavo no cambia, en lo fundamental, el estado de cosas, pues la situación en la que se produce la esclavitud sigue estando determinada por una atmósfera general de alienación, solo que ahora lo Otro -antes difuso- halla su encarnación en el Amo. Esta suerte de aceptación que se aprecia en el esclavizado es una consecuencia del carácter **contractual** que supone la relación misma de esclavitud³⁰. Sartre pone como ejemplo el caso del potlach -estudiado en detalle por Marcel Mauss³¹, a cuyo **Ensayo sobre el don** remite nuestro filósofo³¹ -, que ya encontramos aludido en *L'Être et le Néant* donde es descrito como "destrucción y encadenamiento del otro"³². Efectivamente, el potlach es una forma de contrato primitivo según el cual se otorga como don una cierta cantidad de bienes a consumir o bajo la forma de su destrucción; sea como fuere, la acción del donante **obliga** a una retribución en términos similares³³. Naturalmente, Sartre considera que la figura normal del don no es la del potlach. En sus **Cahiers**, el pensador existencialista³⁴

29. Cfr. *op. cit.*, p. 399.

30. Cfr. *loc. cit.*

31. Cfr. Mauss, Marcel, **Sociedad y ciencias sociales** (Obras, III), Trad. de J. A. Matesanz; Barcelona, Barral Edits., 1972, pp. 27-32.

32. *L'Être et le Néant*, edición citada, p. 655.

33. Cfr. Mauss, M., *Ibid.*

34. Puesto ante la disyuntiva de elegir la "etiqueta" de 'existencialista' o 'marxista', Sartre -sin estar de acuerdo con el uso de tales etiquetas- prefería la de **existencialista** (Cfr. Sartre, **Situations, X**, edición citada, p. 192).

describe la acción de 'dar' como el propósito que persigue el donante de hacer existir el mundo para que lo consuma el beneficiario. Así, el don conlleva un proceso de **reconocimiento recíproco** sin que esto suponga una reciprocidad de dones. El reconocimiento por parte del que recibe se reduce a la libre aceptación del don³⁵. Pero esto es así siempre y cuando el don se haga en una situación de igualdad que excluya la alienación recíproca. Ahora bien, cuando el don se otorga en un medio alienante, éste deviene **anti-don** -caso del potlach-, pues estoy obligado a aceptar el don. Si no puedo retribuir, la solución extrema será destruir parcialmente mi cuerpo sometién dome al otro. Sartre señala que si lo que se me ha otorgado es la vida debo estar dispuesto a retribuir³⁶ con la destrucción de lo que se me ha donado³⁶. De este modo, queda en evidencia la índole contractual del don otorgado en una atmósfera de alienación. Efectivamente, cuando ocurre esto último, la libertad del donante es reconocida por el beneficiario pero sin que éste reconozca la suya propia; por el contrario, lo que hace es reconocer su **sujeción** al otro. Esto no significa, sin embargo, que el beneficiario haya perdido su libertad fundamental de **rechazar**; solo que no ha elegido el rechazo sino la aceptación y, por ende, el **determinismo**, puesto que ha optado por verse a sí mismo como atado al donante³⁷. Sartre no niega que estamos aquí ante el comienzo de la dialéctica

35. Cfr *Cahiers pour une morale*, p. 383.

36. Cfr. *op. cit.*, p. 385. Un dramático ejemplo del caso extremo de retribución con la propia vida tenemos en Mauss, *op. cit.*, pp. 50-51, donde el autor recoge el relato de ciertas costumbres célticas en sus festines. Algunos participantes, después de haber recibido diversos obsequios de valor, y luego de repartirlos entre sus allegados y amistades, se dejan degollar sin oponer resistencia. Es el precio del honor garantizado, ante la posibilidad de alguna contraprestación que no se pudiera retribuir debidamente.

37. Cfr. *Cahiers pour une morale*, p. 385.

hegeliana del amo y el esclavo, pero destaca en esta situación una importante diferencia: aquí no hay temor a la muerte sino al deshonor. Sartre no está de acuerdo con Hegel, para quien el esclavo es aquel que previamente "ha sentido el miedo de la muerte, del señor absoluto"³⁸. El autor de los **Cahiers** defiende la tesis de que el esclavo no es aquel que originalmente ha optado por la vida sino el hombre que, habiendo desafiado a su adversario, ha carecido de fortuna al ser derrotado³⁹, deviniendo, como natural consecuencia, un esclavo³⁹.

En este nivel aún no nos encontramos ante una esclavitud institucionalizada; ella vendrá una vez que el esclavo se incorpore al entorno vital del amo y las nuevas generaciones de esclavos nazcan en la casa del señor. Allí el esclavo hallará una situación estructurada según el mundo del amo, donde cada objeto remite a él, y donde todo **valor** es un valor del amo. En ese mundo claro y ordenado⁴⁰, carente de toda fisura, el esclavo encontrará **seguridad**, al aprehenderse a sí mismo como parte del mundo. En ese mundo puede ocultar su angustia-captación que la libertad hace de sí misma como libertad- por encontrarse **abandonado** en el mundo debido a la asunción de su condición de **objeto**, manteniendo con los demás objetos del mundo una armoniosa relación: "Dado como una cosa, desplazado como una cosa, se asimila a la cosa por un panteísmo de la objetividad"⁴¹. Tenemos, por tanto, que el esclavo se inserta en el mundo del amo, estructurado

38. Hegel, **Fenomenología del Espíritu**, traducción de W. Roces, México, Fondo de Cultura Económica, 1971, p. 119.

39. Cfr. **Cahiers pour une morale**, p. 399.

40. Recuértese ese mundo que, en **Les mouches**, Júpiter y Egisto estructuran para Argos.

41. **Cahiers pour une morale**, p. 400.

por éste para su propio beneficio. Asimilado a las cosas del mundo, sumergido en el orden de la **irresponsabilidad** -lejos de la angustia que conlleva toda toma de decisiones-, el esclavo, sostiene Sartre recurriendo a esos juegos de palabras tan característicos en él, deviene lo inesencial esencial a lo Esencial⁴²: su ser consistirá en **servir** a ese ser esencial que lo ha incorporado al orden de su mundo. El esclavo, por consiguiente, se compromete en una conducta de complicidad con el amo, conducta cuyo fin no es otro que el de la **cosificación** de su propia libertad.

VI

De acuerdo con las notas de Sartre, la libertad intraconciencial del esclavo solamente puede canalizarse en el plano de la **imaginación**, pues no le está permitido -de hecho- llevar a la práctica ningún proyecto concreto que traiga como resultado una inversión de la situación de opresión en que vive. Su proyecto de liberación solo habrá de ser soñado, pues las condiciones reales y concretas de la misma no se encuentran dadas. La trascendencia del amo deja en suspenso cualquier intento del esclavo por cuestionar el mundo en que le ha tocado en suerte vivir. Su libertad permanecerá en el nivel de la **abstracción**, dándose así las⁴³ condiciones para que surja una **postura estoica**. El esclavo deberá conformarse con transformar al amo en un puro objeto abstracto bajo la acción de una mirada "que se dirige a él cuando ha dado vuelta la espalda"⁴⁴, a la vez que reafirma -sin proponérselo, naturalmente- su carácter de

42. Cfr. loc. cit.

43. Cfr. op. cit., p. 401.

44. Loc. cit.

objeto para aquél. En la medida en que el esclavo no propone ningún plan concreto de acción y en su lugar se limita a vivir interiormente su "liberación", termina por consolidar su complicidad con el amo, cuyo universo permanece intacto⁴⁵ (mientras el **pensamiento** del esclavo lo ha derrumbado todo). Esta inmersión en lo puramente abstracto oculta un deseo de universalidad: el de aquella que, borrando toda la concreción encerrada en **este** esclavo y en **este** amo, se resuelve en una pura conciencia prerreflexiva de sí⁴⁶. De este modo, "el esclavo realiza la adhesión concreta al orden establecido por el amo. Precisamente porque es indiferente ser amo o esclavo (...) hay que aceptar en la indiferencia el mundo de la esclavitud"⁴⁷. Este es el precio de la universalidad pensada por el esclavo. La complicidad se acentúa y se atan con mayor fuerza los lazos de dependencia. En lugar de **asumir** su condición de esclavo, el estoico sometido **sueña** con su libertad en un actitud de aceptación y quietismo⁴⁸. Solamente a partir del tal asunción el

45. Cfr. *op. cit.*, p. 402.

46. Para Sartre, la prerreflexibilidad de la conciencia es su condición originaria. Se trata de una conciencia **posicional** del mundo pero **no posicional** de sí misma; ella constituye la condición de posibilidad del cogito cartesiano (Cfr. *L'Être et le Néant*, edición citada, p. 20).

47. *Cahiers pour une morale*, p. 402.

48. Sartre compara al esclavo estoico con el judío inauténtico "que se evade de su condición de judío proclamando el hombre universal y abstracto" (*Cahiers*, p. 402). Este planteamiento Sartre ya lo expresaba en su *Réflexions sur la question juive* (1946), donde señala que el judío inauténtico quiere "**hacerse reconocer** como hombre por los otros hombres" (Sartre, *op. cit.*, París Gallimard, 1985, p. 119), para lograr lo cual intenta derribar las barreras que encuentra en la sociedad y que lo señalan como "judío".

esclavo podría proyectar una **acción** concreta.

La libertad del esclavo -encadenada pero libertad al fin- es, como toda libertad, una libertad **en situación**⁴⁹. La noción de "libertad en situación" es otra manera de expresar esa **condena a la libertad** tan cara para Sartre y que de modo tan categórico defiende en *L'Être et le Néant*⁵⁰. Como destaca Jeannette Colombel en una de sus obras dedicadas al pensamiento sartreano, el carácter indisoluble de la relación entre libertad y situación elimina tanto la libertad formal y abstracta como la posibilidad de reducir el actuar humano a un puro condicionamiento⁵¹. En efecto, toda libertad está **en el mundo**, lo que significa que se halla investida de **facticidad**, a la vez que constituye un "proyecto-superación". Según nuestro autor, si quiero desprenderme, por ejemplo, de mi condición de burgués, es preciso que previamente **me asuma** como tal **para** cambiar mi situación⁵². Solo en situación podemos reconocer otra libertad y no hay

-
49. Ya en su *Essai d'ontologie phénoménologique* Sartre sostenía una polémica tesis: el esclavo es tan libre como el amo, pero no en un sentido indeterminado. El esclavo es libre de intentar romper sus cadenas o de permanecer en su condición de tal, elección que otorga su propio **sentido** a la esclavitud en que vive (Cfr. *op. cit.*, edición citada, p. 608). Esto es, todo cautivo puede asumir un proyecto de liberación (Cfr. *op. cit.*, p. 540).
50. Cfr., entre otros lugares, *op. cit.*, p. 494. En sus *Cahiers*, Sartre sostiene que esta "condena a la libertad" nunca ha sido bien entendida, lo que sería bastante grave, en nuestra opinión, pues el propio filósofo reconoce que dicha tesis constituye **la base de su moral** (Cfr. *Cahiers pour une morale*, p. 447). Ahora bien, conviene tener presente que el sentido de 'libertad' que subyace a las consideraciones de Sartre en torno a la condena a la libertad es el de la **autonomía** del acto por el cual **elegimos** entre posibilidades que son **nuestras posibilidades**.
51. Cfr. Colombel, Jeannette, *Sartre*. Tomo 2: *Une œuvre aux mille têtes*, París, Librairie Générale Française, 1986, p. 435.
52. Sartre precisa que el término "superación" (*dépassement*) lo emplea en su sentido hegeliano-marxista de "conservar superando" (Cfr. sus *Cahiers*, p. 447).

situación alguna donde una libertad no encuentre espacio para su desenvolvimiento. Ni siquiera la guerra o la enfermedad pueden impedir el despliegue de la libertad, pues también ellas constituyen situaciones que debo asumir para luego superar, sobre la base de las posibilidades que como libertad tengo ante mí⁵³. De aquí, entonces, que desde la perspectiva de Sartre el estoicismo aparezca como una invitación al quietismo y a la aceptación. A diferencia de Hegel, nuestro filósofo no ve en el estoicismo un "momento" en la historia de la servidumbre sino "**una** posibilidad perpetua del oprimido dada desde el principio"⁵⁴, posibilidad que se realiza en una **negación evasiva** de la situación. Este propósito evasivo intraconciencial que caracteriza a la actitud estoica sirve a Sartre para establecer la diferencia con una figura de la complicidad que se encarna en el esclavo **resignado**. Para el filósofo francés, la resignación constituye la **complicidad radical** y representaría un esfuerzo por transmutar la situación intolerable -esta vez, asumida por el esclavo- que sumerge al oprimido en una condición de sub-humanidad para vivir esta misma condición **como hombre**. Por ello la resignación es el acto por el cual el esclavo **se elige** como esclavo puesto que le está vedado evitarlo⁵⁵. El esclavo, así, elige libremente las limitaciones que implica su condición de sojuzgamiento e inesencialidad. Pero debe tenerse presente que no es la libertad del

53. Sartre ejemplifica con el actor o deportista enfermo de tuberculosis: éste ve bloqueada una serie de posibilidades pero debe elegir entre las **nuevas posibilidades** que su propia condición de enfermo le abre. Es preciso que **viva** su situación mediante nuevos proyectos, alejando toda tentación de resignación. Solamente así seguirá siendo hombre, piensa Sartre (Cfr. *Cahiers pour une morale*, p. 448).

54. *Cahiers pour une morale*, p. 403.

55. Cfr. *op. cit.*, p. 408.

esclavo la que predomina aquí sino la del amo, expresada solapadamente a través de un sistema de valores que funciona como una suerte de disfraz para velar las coacciones que emanan de él. Aquí es donde se pone de manifiesto la labor de complicidad desplegada por el estoicismo, pues hará de la prohibición y la exigencia la mejor expresión de la libertad humana, en la medida en que ellas doblegan el deseo del esclavo. Sartre sostiene: "Mientras mayor repugnancia hay en obedecer, mayor valor tendrá la obediencia. Los deseos solo están allí con sus reclamaciones inmediatas para ser rechazados"⁵⁶. Debemos precisar, sin embargo, que no estamos frente a una actitud **totalmente** estoica, pues este complicado proceso de sometimiento que nos describe Sartre no encierra un propósito evasivo sino que entraña el medio desesperado de hacer vivible una situación insoportable. Nos encontramos, de este modo, ante una actitud resignada y, por ende, cómplice, pues otorga rango "legal" al orden forjado por el amo. El componente propiamente estoico, por otra parte, estaría dado por aquella sumisión del deseo a la voluntad, que el esclavo ve como una victoria sobre sí mismo cuando lo que verdaderamente sucede es que, así, sanciona su propia sumisión al poder del amo y, por consiguiente, del Otro.

Reiterando, en la resignación el esclavo intenta vivir como hombre su condición de sub-hombre. Pero como su sub-humanidad no puede ser suprimida mientras el amo lo domine, la manera que el esclavo tenga de vivirse como hombre se reducirá a la **elección** que hace de sí mismo como sub-hombre. El esclavo, entonces, se hará humilde, pues la humildad, en este contexto de opresión, consiste en ejercer la libertad de hombre para asumir la situación sub-humana que Otro ha estructurado para

56. Loc. cit.

él. Así, se hará hombre queriéndose sub-hombre⁵⁷. Servirá a los **misimos valores** que el amo -valores que, como sabemos, este último devela como tales- contribuyendo, de esta manera, a mantener el orden de la servidumbre y de la sub-humanidad. La complicidad se exacerbará hasta tal punto, observa Sartre, que se transformará en una especie de **simbiosis**, pues el resignado termina haciendo de su libertad algo puramente abstracto, indistinguible de la **exigencia** que emana del amo. Unicamente incorporando en sí a este último podría poner a salvo su simulacro de libertad⁵⁸. Es el triunfo del reino de la alienación: el Otro encarna la prioridad tanto ética como ontológica. En esta primacía consiste, precisamente, la **moral de la resignación**⁵⁹. Sin la resignación del esclavo el opresor solo puede imponerse por la fuerza. Ahora, gracias a la complicidad del esclavo, la opresión deviene un **derecho**. Así, la moral de la resignación contribuye decisivamente a perpetuar la alienación y la opresión⁶⁰, reforzadas por una atmósfera de "legitimidad" que envuelve tanto al amo como al esclavo. La complicidad no es reconocida como tal por el esclavo; por el contrario, éste vive en el convencimiento de la **imposibilidad** de todo proyecto de liberación. Se cree bloqueado por la **adversidad**, en circunstancias en que la adversidad viene al mundo **por la libertad**⁶¹. Ante la adversidad, entonces, solo cabe resignarse. El esclavo disfraza, así, con una capa de **facticidad** -lo dado- lo que pertenece al ámbito de la libertad; pero también hace lo inverso, pues toma por libertad lo

57. Cfr. **op. cit.**, p. 409.

58. Cfr. **loc. cit.**

59. Cfr. **op. cit.**, p. 410.

60. Cfr. **op. cit.**, p. 398.

61. Cfr. **L'Être et le Néant**, p. 565.

que pertenece a su facticidad. Nos explicamos: cuando el esclavo cree ser libre eligiéndose esclavo -ya que, como se recordará, no puede dejar de serlo- está considerando como libertad lo que pertenece a su facticidad; esta facticidad está representada por su condición de esclavo originada en la decisión de una libertad que lo oprime y lo aliena. Es el **hecho** de su esclavitud. Reiteremos que el análisis sartreano nos muestra a un esclavo que no reconoce su complicidad con el opresor como tal. El esclavo resignado -o cualquier hombre oprimido que se resigne a su situación, diríamos- reviste su complicidad como si se tratara de una libertad a la que no le asiste el propósito de legitimar el orden impuesto por el opresor. Pero el esclavo está al tanto -en la intraestructura de su conciencia prerreflexiva- de que sólo afianzando el orden del amo puede conservar su libertad abstracta. Unicamente la complicidad con el amo parece darle seguridad en este sentido. El esclavo será conducido, por la resignación, al **fracaso** de su intento por rescatar su humanidad pero, al mismo tiempo, a la **valorización** de éste: será en el ámbito del fracaso donde el esclavo tratará de superar su sub-humanidad. Pero el precio de su empresa será su propio exilio, pues el esclavo se dará cuenta de que "la totalidad de los fracasos, rechazando la totalidad de las empresas que constituye el hombre, muestra que no hay lugar para el hombre en este mundo. Así, el hombre deviene, para sí mismo, lo imposible"⁶². Tan solo la **rebelión** podría abrir un camino para la recuperación de lo humano. En todo caso, no podría ser una rebelión individual pues ésta, según Sartre, no tiene destino. Incluso la muerte violenta del amo lleva el sello del fracaso, pues ella constituye un reconocimiento de su condición esencial por oposición a la inesencialidad

62. *Cahiers pour une morale*, loc. cit.

de su asesino que siempre ha tenido a su víctima por amo, incluso en el momento de acabar con su vida⁶³. La violencia solitaria del esclavo rebelde deja intacto el lazo de complicidad entre oprimido y opresor. Como mostrará más tarde Sartre, para canalizarse en una acción efectiva, la rebelión tendría que encarnarse en un grupo lo suficientemente cohesionado como para mantener la tensión necesaria hasta lograr el objetivo. Tal será el **grupo en fusión**, importante noción que el filósofo examinará años más tarde, en profundidad, en su denso estudio sobre la razón dialéctica.

63. Cfr. *op. cit.*, p. 414.