



Jean Paul Sartre: a cincuenta años de la *Crítica de la razón dialéctica**

Antonio Delhumeau Arrecillas**

Resumen

El presente trabajo tiene como objetivo exponer la coherencia filosófica y político-ideológica de Jean Paul Sartre expresada a lo largo de su vida. En este último aspecto fue siempre fundamental su antiautoritarismo y la empatía que manifestó hacia los comunistas. A reserva de retomar su filosofía política, el texto muestra un hallazgo realizado por el autor que le permitió rastrear en *El Ser y la Nada* la estructura básica de la *Crítica de la Razón Dialéctica*.

Palabras clave: filosofía, Jean Paul Sartre, dialéctica, libertad, revolución

Abstract

This work aims to expose the philosophical and political-ideological coherence of Jean Paul Sartre expressed throughout his life. In the latter it was fundamental his anti-authoritarianism and his expressed empathy toward the Communists. Subject to resume his political philosophy, the text shows a finding done by the author that guided him to track, in *Being and Nothingness*, the basic structure of the *Critique of Dialectical Reason*.

Keywords: philosophy, Jean Paul Sartre, dialectic, freedom, revolution.

La enorme importancia de Sartre en las primeras décadas de la postguerra y su rápida desaparición hacia fines del siglo XX y principios del siglo en curso es la suerte que corren, en paralelo, los intelectuales en su conjunto, ya que Sartre fue el paradigma central del compro-

* Este texto fue escrito por el Dr. Antonio Delhumeau días antes de su lamentable deceso, correspondiendo a una conferencia magistral en cuya mesa lo acompañarían el Dr. Fernando Ayala Blanco, como comentarista, y el Mtro. Humberto Pineda Jiménez, como moderador. Esta conferencia fue planeada en el marco de lo que sería un ciclo organizado por el Dr. Delhumeau, que incluiría la reflexión sobre el propio Jean Paul Sartre y otros grandes autores como C. Wright Mills, Freud, Hegel y Nietzsche. La Revista *Estudios Políticos* agradece al Mtro. Pineda Jiménez la entrega de este material para su publicación.

** Antonio Delhumeau Arrecillas, 1942-2010. Sociólogo de origen, distinguido profesor universitario durante medio siglo. Fue Director de la FCPyS/UNAM (1979-1981), fundador de la Licenciatura en Ciencias de la Comunicación en 1967 y Decano de la misma Facultad. Director fundador de más de una decena de centros de estudios de diversa índole, articulista semanal, ensayista, conferenciante, autor de diversos libros entre los cuales destaca *El Hombre Teatral*. Su último libro, *La razón apasionada*, fue editado por la FCPyS/UNAM, 2011.



miso con una jerarquía de sentido, de significado, que se contrapone a esta monótona, cómoda y grisácea indiferencia de los escolares academicistas que se ostentan, todavía, como “intelectuales”.

Sartre, el filósofo de la libertad, es la contraposición misma a los *robots* desconectados del universo social y físico, en tanto que se encuentran atendidos a sus redes “en serie”. Hoy, más que ayer, la obra sartreana tiene con qué cimbrar este dogmatismo acrítico de quienes ya no participan, siquiera, en polémicas y esclarecimientos comprensivos de las diversas perspectivas posibles de la realidad, en tanto que “todo es igualmente válido”, es decir, indiferenciado e “inerte” (Sartre).

Quisiera hoy mostrar la coherencia de Sartre, a lo largo de su vida, tanto en sus posiciones filosóficas como en las político-intelectuales: en este último aspecto fue siempre fundamental su antiautoritarismo y la empatía que manifestó hacia los comunistas (ubiquémonos en el ambiente de una Europa de postguerra con propuestas que actualmente implicarían actitudes anarco-comunitaristas enfrentadas, radicalmente, a los oportunismos de las izquierdas que siempre han buscado acomodarse a un “realismo” pequeño-burgués).

A reserva de retomar su filosofía política, me importaría centrarme en un hallazgo mío reciente que me ha permitido rastrear en *El Ser y la Nada* la estructura básica de la *Crítica de la Razón Dialéctica*, editada por Gallimard hace exactamente cincuenta años, y que es el motivo que aquí nos convoca.

Sartre señala en *El Ser y la Nada*, que las cosas son opacas, inertes, al grado de que, en su densidad, nos resultan impenetrables. La espontánea libertad, en la cual radica su esencia, no le permite al ser humano compenetrarse con la fijeza rígida de lo inorgánico e inanimado. Y esta libertad radical ante el ser es una nada de ser, la conciencia es una fisura o una “falla” en el ser, por lo cual Sartre denomina a su fenomenología *El Ser y la Nada*.

Sartre observa que, con frecuencia, la conciencia se resiste a asumirse como nada de ser, esto es, nada pre-dicho o pre-establecido, nada en la cual radica el ejercicio mismo de la libertad al elegir el hombre, a cada momento, una posibilidad entre otras; esta resistencia a la libertad se expresa en justificaciones causales, trátase de un destino previamente establecido, de una cierta condición de clase, de un cierto tipo de infancia, o de cualquier otra causa; y a este postulado de una causa que supuestamente me exime de mi libertad y, con ella, de mi responsabilidad, Sartre la denomina mala fe. El hombre, condenado en su esencia a ser libre, presenta la tendencia a la mala fe para evadir la angustia de ser lo que todavía no es, o



sea, la mera posibilidad de ser. Y ello se da en tanto que el hombre no es lo que ya es en su esencia, su libertad, que radica en una mera posibilidad, en un proyecto; esto implica el que cada ser humano es lo que todavía no es. Este problema se acentúa, en gran medida, si consideramos que el otro siempre intenta hacerse con mi libertad: desde la mirada que se coloca sobre mí hasta el intento de control sobre mi lenguaje corporal en conjunto, el otro anhela tomar para sí lo que es la esencia del para mí mismo: mi libertad (éste es el trasfondo de la muy conocida frase de Sartre “el infierno son los otros”). La contradicción entre la esencia humana como posibilidad y su consecuente nada de ser, unida a la mirada enajenante de los otros, lleva al hombre a una situación de angustia. Cuando el otro me dice “me puedo poner perfectamente en tu lugar”, lo que me quiere decir, en el fondo, es que desearía sustituir mi proyecto existencial con el suyo, en sentido estricto, ponerse realmente él en mi lugar; así, el otro pretende convertirme en una cosa para él: percibe mi cuerpo como un objeto que, de hecho, le resulta tan impenetrable como cualquier otra cosa y que, al igual que su conducta respecto de los objetos en general, él quisiera modelar mi cuerpo y la conciencia que lo anima de acuerdo con el proyecto en el cual radica su propia libertad, anulando con ello la mía; Sartre lo que hace aquí es radicalizar, al extremo, la dialéctica del amo y del esclavo formulada por Hegel.

Para superar la angustia generada por el cuestionamiento permanente a su libertad, cada hombre requeriría hacerse con todo el campo de sus posibilidades, es decir, con el Ser Absoluto. Ello implicaría —por necesidad lógica— resolver su angustia permanente en y con Dios, pero como Dios no existe, entonces el hombre sólo encuentra en la esencia de su libertad como mero ser posible, a su propia angustia; o sea, que en la expresión poderosísima de Sartre, en términos ateos, congruentes, “el hombre es una pasión inútil”. No se trata de la misma solución o planteamiento de Federico Nietzsche. Éste, en *La Gaya Ciencia*, nunca afirma que Dios ha muerto (ello lo dice un llamado hombre superior, del cual se burla, en *Así habló Zaratustra*), sino que se refiere al asesinato, en progreso, de Dios, sin que los modernos tengan nada con qué o quién sustituirlo, de donde contempla en el ateísmo la genealogía del nihilismo. Sartre, de hecho, le da la razón, al postular que la supuesta inexistencia de Dios, para él válida, hace del hombre “una pasión inútil”. Y es que Sartre —al igual que Hegel— asume que la conciencia humana no puede descansar hasta hacerse con “Lo Absoluto”.

Este problema esencial, que Sartre deja como conflicto irresuelto, es —sin decirlo— el punto de partida de la *Crítica de la Razón Dialéctica*. De

hecho, Sartre parte del mismo supuesto que formula al final de *El Ser y la Nada*: la verdad no existirá sino como un conjunto de datos o de hechos inconexos e irrelevantes mientras no sea ubicada dentro de una totalidad de significados, en tanto un solo y unitario devenir del ser humano. Sólo que, en esta ocasión, Sartre ya ha ubicado esa totalidad de sentido: es la praxis misma de la Historia, tal y como el marxismo la ha señalado en tanto “verdad en marcha que muerde hacia el porvenir”. Ahora bien, por un lado, el marxismo es la única filosofía viva de nuestro tiempo, ya que se mantienen vigentes las condiciones que le dieron origen y, por otra parte, el marxismo se ha detenido. ¿En qué radica este enredo aparente? Es no sólo a plantear este asunto, sino a formular una solución, al menos tentativa, que Sartre dedica la *Crítica de la Razón Dialéctica*, cuyo medio siglo de existencia estamos conmemorando.

El marxismo es y será la filosofía insuperable de nuestro tiempo mientras se mantengan las circunstancias de explotación, de fetichismo hegemónico de las mercancías y de predominio de un capitalismo cada vez más salvaje e indiferente respecto del sufrimiento e iniquidades humanas, que le dieron origen. No obstante, el marxismo ha diluido a los individuos y sus peculiaridades en un “baño de ácido sulfúrico”, habida cuenta de que aborda a las personas dentro de categorías abstractas y formales. Para superar este congelamiento conceptual, Sartre propone avanzar hacia lo específico y singular, retomando, a cada instante, los procesos históricos que dieron origen a las cualidades distintivas de la existencia de los seres humanos particulares. Me resulta significativo que, de manera simultánea a la elaboración de *Cuestiones de Método* que precede, precisamente por un año, a la edición de la *Crítica de la Razón Dialéctica*, C. Wright Mills publica —en estricto paralelo, sincrónicamente y sin comunicación alguna directa con Sartre— su *Imaginación Sociológica*, cuya tesis central es, precisamente, la importancia decisiva del ir y venir entre las biografías y la historia, entre la diversidad humana y las estructuras sociales: una vez más se muestra que un solo campo energético da forma y origen a ideas similares, que se presentan de un modo paralelo, en distintos ámbitos del planeta, como buscando suceder juntas (por cierto, Simone de Beauvoir, la pareja *sui generis* de toda la vida, de Sartre, establecerá, más adelante, con Wright Mills, una relación epistolar de carácter íntimo).

Sartre mantiene su inquietud de empatar, en la medida de lo posible, sus propuestas con las posiciones de los comunistas. Tanto en *Cuestiones de Método* como diluido en la *Crítica*, Sartre busca tranquilizar a los marxistas diciéndoles que podrían aceptar el reconocimiento de lo particular al través del psicoanálisis y del existencialismo, si se toma en cuenta que las

teorías de estos enfoques son de un alcance tan corto que resultan inofensivas en relación con la dimensión y el alcance histórico-filosóficos del marxismo. De hecho, el psicoanálisis no puede sino mostrar, en la opacidad de la infancia, cómo cada individuo aprende los roles que le proponen sus padres, o figuras sustitutas, desde su fracción de clase, cómo se opone a ellos cada niño en su conformación y, en su ambivalencia, deviene un proletario o un burgués, entre las muchas opciones inherentes a las mediaciones sociales. La importancia, decisiva, de contar con el psicoanálisis que, de modo similar a la sociología, constituyen disciplinas auxiliares del marxismo, radica en que permite estudiar, por ejemplo, a Flaubert, desde la totalidad de los significados de su vida y de su obra, ya que si bien no hay duda de que es un pequeño burgués, no todo pequeño burgués es Gustave Flaubert.

Lo que quisiera subrayar, es que de un modo suave Sartre introduce, en términos similares —sólo en apariencia— al psicoanálisis y al existencialismo. El psicoanálisis aparece, en su *Crítica de la Razón Dialéctica*, con hipótesis y aportaciones claras y concretas. En cambio, el existencialismo pareciera diluirse y quedar como la mera mención de una ideología que ubica a cada persona en su situación concreta. Por el contrario, lo que he descubierto es que el existencialismo de Sartre, expuesto con detalle en *El Ser y la Nada* y resumido, parcialmente y a nivel de divulgación, en su conferencia “El existencialismo es un humanismo”, constituye la estructura misma de las ideas esenciales de la *Crítica de la Razón Dialéctica*.

El método de la comprensión radica en ser heurístico, esto es, que enfatiza el valor de la libertad para abrirse a lo constantemente nuevo de la originalidad histórica y biográfica. Una vez más aparece el énfasis en el cuestionamiento de la causalidad pre-determinante. Este rastreo de lo singular se realiza por medio de un análisis que a su vez es una síntesis, ya que Sartre propone darle seguimiento a la sincronía de cada suceder contemporáneo a través de la dialéctica histórica explicativa de esos acontecimientos.

El cuestionamiento que en *El Ser y la Nada* había radicado en el afán de cada “otro” de hacerse con **mi cuerpo** y sus expresiones, en esencia libres, en la *Crítica* se sigue de cerca como propuesta en tanto que “el lugar de la alienación o enajenación” es el cuerpo abierto a la praxis, a la práctica comunitaria al través de la cual cada ser humano busca satisfacer sus necesidades. El individuo pone al descubierto su cuerpo y, aquí, Sartre observa sin decirlo una enajenación básica de la operación realizada por los socialistas de Estado, en tanto que éstos han buscado hacerse con la praxis corporeizada de los otros por medio de sus inercias colectivizantes y



burocráticas. Si bien el extremo de ello fue el estalinismo, todos y cada uno de los integrantes de los movimientos de izquierda hemos sufrido el franco acoso de los autoritarios en su búsqueda, directa, de poner a su servicio nuestros libres proyectos y los espacios autogestionarios que nos hemos esforzado por crear y mantener. En este caso, para Sartre, no sólo es el cuerpo individual sino también el comunitario el que aparece como objetivo del congelamiento ante la mirada cosificante, con lo cual retoma *El Ser y la Nada*, en los nuevos términos de la *Crítica de la Razón Dialéctica*.

Sartre rechaza, en sus dos libros filosóficos mayores, el carácter fatal de la necesidad, a la cual muestra como un afán colectivo-alienado de “suceder en serie”, por lo que cada proceso colectivo es una “contra-finalidad” para el ser humano que busca ejercer su libertad. La pasividad de las actuaciones en serie con las que las instituciones buscan congelar y hacerse con las libertades humanas, pueden y deben ser contrarrestadas con la originalidad creativa de los individuos por medio de la organización de grupos revolucionarios. Aquí radica, en última instancia, la concertación entre el Sartre filósofo-existencialista y el Sartre político-radical de izquierda que habían coexistido en él, aunque de un modo un tanto escindido, desde la postguerra. El riesgo que Sartre siempre vio en el afán de control del otro sobre mi libertad, ahora lo ubica en la constante posibilidad de que el grupo deje de estar abierto a una progresiva y transformadora posición creativa revolucionaria para cristalizarse en y dentro de los cánones disciplinares del control característico de las autoridades institucionalizadas. Y, una vez más, el trasfondo es el de la angustia o el conflicto existenciales ante la constante amenaza sobre la libertad.

Aparece, hacia el final de la *Crítica de la Razón Dialéctica* otro afán de Sartre por acercarse conciliatoriamente a los socialistas de Estado. Para ello, reconoce que el Estado, si bien es un apoyo básico de lo serial-inerte (aquí reaparece en lo social la opacidad de los objetos que configuran la amenaza, la náusea, de mi posible cosificación), no es solamente esta objetividad inerte, sino que en su función totalizadora, se distingue tanto de la clase dominante como de la clase dominada. Aun cuando Sartre nunca reconoce al Estado como la superación práctica de la lucha de clases, sí lo mantiene como proyecto de intermediación para avanzar frente a los términos salvajes de la dominación hegemónica de una clase social sobre la otra, en un contexto socialista, por supuesto. Sartre concluye así su *Crítica de la Razón Dialéctica* con la posibilidad de comprender la historia en tanto unión de todas las acciones y todos los conflictos en una sola praxis totalizadora.



Para lograr la totalización en marcha y la verdad en devenir, para lo cual había formulado la disyuntiva —al inicio de *Cuestiones de Método*— entre comprender a una biografía en todos sus significados o una praxis histórica totalizadora, Sartre realiza ambos intentos con posterioridad a su *Crítica de la Razón Dialéctica*.

Por un lado, nos propone, en tres tomos y un fragmento, lo que de hecho resultó ser el esbozo de una biografía totalizadora: la obra y la vida de Flaubert expuesta, conforme a su método dialéctico, en *El Idiota de la Familia*. La contraparte, por lo que a la praxis histórica totalizadora se refiere, es un supuesto e inacabado segundo tomo de la *Crítica de la Razón Dialéctica*, que se publicó de manera póstuma bajo el título de *La Intelligibilidad de la Historia*. En esta obra inconclusa y fragmentaria le da seguimiento a la *Razón* como la dialéctica que se establece entre el ser y la conciencia, con la aplicación de su método “progresivo-regresivo” a algunos casos históricos elegidos azarosamente. El método toma su nombre de la búsqueda sistemática de progresar hacia la comprensión de las rarezas características de la diversas praxis individuales para regresar a las condiciones históricas que configuraron, o dieron origen, a los límites y los alcances de su alienación, habida cuenta de que lo importante siempre es el tránsito de una enajenación a otra.

El afán constante de conciliación entre el intelectual, por antonomasia, Jean Paul Sartre, y los diferentes tipos de comunistas, a lo largo de su vida, es la historia de una serie de fracasos que revelaron, por otra parte, la búsqueda radical de congruencia de Sartre. En un contexto más amplio, es posible hablar de intentos fallidos, en plural, pero no de un fracaso general, en sentido estricto. Con sus denodados esfuerzos por ser reconocido, con su libertad inherente, por las izquierdas comunistas, Sartre sí obtuvo el respeto que requería para contar con la mayor capacidad de convocatoria que ha tenido, hasta ahora, un intelectual, respecto a la ética social y la coherencia política: esta capacidad es la que se desplegaba en sus cartas a “las mujeres y los hombres de cultura” que fueron firmadas por miles de intelectuales, en su época, es decir, antes de su extinción bajo el peso de una información que postula todas las opciones sin establecer prioridad alguna que les otorguen significado.

Sartre se radicaliza buscando el apoyo, al final, de los maoístas. Con el propósito de evitar la persecución que se había iniciado respecto de su periódico *La Causa del Pueblo*, Sartre asume su dirección, en términos formales. La única línea editorial que él prefigura, así como en *Tiempos Modernos* había propugnado por la libre e irrestricta manifestación de las diversas perspectivas, es la propuesta de que los proletarios no sean ya

mediatizados por la pequeña burguesía que, supuestamente, dice representar sus intereses por medio de una mera transformación idealista en sus convicciones “revolucionarias”. Mis propias investigaciones, en este caso ya publicadas, me han llevado a considerar la existencia de un “inconsciente de clase” por el cual las clases medias de izquierda se han entronizado en posiciones políticas y estatistas, con postulados abstractos respecto de un proletariado con el que, de hecho, no interactúan; aquí encuentro el carácter insuperable de la relación entre los anarcas-comunitaristas, como es el caso de Sartre y el mío, entre otros, y los marxistas en sentido amplio. En tanto que atraviesa la obra y la vida sartreanas, el afán reiterado de acercarse y de ser aceptado por los marxistas, quisiera detenerme en el carácter utópico de esta meta, en el sentido etimológico de que utopía es aquello que no tiene un lugar posible.

Es el propio Sartre quien les aclara a los marxistas que Marx mismo parte de una confusión economicista frente a la cual es imprescindible tener presente que “el hombre no nace cuando recibe su primer salario”. El peso específico de todos aquellos que hemos trabajado en el ir y venir de lo individual y lo comunitario, al grado de que para mí el “individuosocial” es un solo término, nos remite a Kant (citado y apoyado, por cierto, en una oración suelta de los *Grundrisse*, por Marx) cuando afirma que sólo es aceptable el cambio en una sociedad o comunidad si éste es, en y por sí mismo, un cambio benéfico para los individuos que la configuran. Aceptar, en términos profundos y esenciales, este aserto, no es poca cosa. Implica, por definición y en la práctica, el cuestionamiento de todo poder, ya que éste consiste en el ejercicio de una capacidad de dominio y de control de unos individuos respecto de otros. Bajo ninguna condición social e histórica conocida, o en marcha, los marxistas se han postulado al margen y con independencia radical del poder. Llámense comunistas, trotskystas, socialistas o “capitalistas de Estado”, a los marxistas el poder les ha resultado irre-nunciabile, lo cual se revela de un modo transparente en el hecho de que nunca trabajan sobre sí mismos, como personas, en la superación de su propia ansiedad de poder y de control. En otros términos, en las izquierdas conocidas no hay lo que pueda denominarse, en sentido estricto, un cambio radical de conciencia (por supuesto que las derechas no son siquiera dignas de mención cuando de ignorancia se trata). Y como el adentro es afuera, no integran o reconocen el alcance y la presencia del poder real ni en su propia naturaleza ni en la Naturaleza vista en conjunto. Esta situación conlleva a que, por un lado, no hay conciencia del autoritarismo portado por los socialistas o cualesquiera otras izquierdas, ya sea en el ejercicio del gobierno o en la búsqueda por lograr posiciones dentro de él.

Y, por otra parte, tampoco hay conciencia alguna del alcance de la catástrofe ecológica en marcha. Parecieran dos fenómenos disímbolos o radicalmente diferenciados entre sí. No es el caso. Al estar enfrascadas en luchas internas, por el poder, dentro del Estado, las izquierdas no se comprometen ni con las afirmaciones autogestionarias de los comunitaristas (lo que denominaba Sartre el avance de los grupos revolucionarios no institucionalizados y contrarios a las inercias colectivizantes de las instituciones seriales). Tampoco existe en ellas alerta alguna en relación con la desorganización de la experiencia ecosistémica planetaria, ya irreversible y, con consecuencias, a corto plazo histórico, sin precedente alguno en el devenir humano. ¿De qué se trata, entonces, para los anarcas-comunitaristas? Por una parte, hemos de tener presente el desafío Freud-Marcuse, empatado con el énfasis de Sartre en el psicoanálisis: los más agudos desequilibrios en la llamada civilización posmoderna se ligan con la represión de los instintos eróticos y de agresión (expresión de enojos autoafirmativos personales y de sensibilidades eróticas reales y profundas que hoy generan el escandalizado rechazo de los muertos en vida). Aquí me refiero a la cuestión nietzscheana de postular un Dios que juega, danza y ríe al modo de una síntesis entre Apolo y Dionisos, es decir, los principios de la luminosidad y la alegría, respectivamente. Esto implica, para Nietzsche, como lo será después en Freud el *Eros*, la necesaria aceptación cotidiana del amor. Hoy es importante considerar que las neurociencias ya han demostrado que la ética es tan real y concreta como la inmediatez del impacto de las endorfinas (conductoras del amor por decirlo así) sobre los sistemas orgánicos automáticos, el límbico y el parasimpático. Y, precisamente, se trata de un amor no conceptual, donde el nombre que acompaña a la vivencia o la emoción es lo de menos: y a la manera que sabemos desde los griegos, la experiencia de lo interno es radicalmente lo mismo a la que tenemos del entorno, de donde la conciencia y el ser —desde los presocráticos hasta ahora— son uno y lo mismo.

Ya Sartre había enfatizado la validez de Kierkegaard frente a Hegel, cuando afirmaba que el dolor y las emociones en general están sufridos y vividos en sí mismos y por sí mismos, y no pueden ser diluidos en conceptos formales y abstractos que dicen trascenderlos. Sin embargo, Sartre no llega a empatar con Federico Nietzsche. Por ello es que al final de la *Crítica de la Razón Dialéctica*, mantiene la ilusión y, cito textualmente, de que “presentaré más adelante la historia en marcha y su verdad unitaria en devenir, al dejar espontáneamente que las estructuras esenciales de la aventura humana se configuren entre sí, con lo cual descubriré el significado profundo de la totalidad en la historia y su racionalidad dialéctica”. Esta

totalidad, nunca encontrada por Sartre, se mantiene más allá de los conceptos y está ligada, para desesperación de todo racionalismo, con las pasiones vitales del ser humano. Y es Nietzsche, precisamente, quien nos habrá dado la pauta para rastrear la genealogía, el origen radical, de los valores, del noble vivir o del vivir bajamente, que nos puede conducir —o no— a la transmutación de los valores reactivos, inherentes a la moral de los esclavos, en el sentido de sometidos a la mirada del otro (como diría el propio Sartre) para transitar a los valores auto-afirmativos. Para llegar al gran mediodía en el que podremos vivir con total y constante aceptación en un presente asomado al retorno de lo eterno, hemos de tocar primero un atroz fondo de sufrimiento, ligado con el sometimiento materialista propio de una modernidad que, en términos últimos, no ha cambiado en su presencia hegemónica, lo cual constituye la apuesta radical de Sartre en la *Crítica de la Razón Dialéctica*. Y así como nos convoca, al igual que hace cincuenta años, a comprender el alcance del extravío de la libertad en los laberintos de la explotación y del fetichismo de la mercancía en una obscenidad, como decía Marx que, a todo y a todos busca ponerles precio, tengamos presente que si bien ya no hay intelectuales, sí resulta ineludible el compromiso con la libertad individual y comunitaria si no queremos mantenernos en la más brutal e inerte de las prácticas burocráticas, en el gobierno y en contra de él, dentro de la universidad y fuera de ella, en el suceder colectivo y en la familia, en todo ámbito irrespirable frente al cual sólo queda la más profunda redefinición de la conciencia, para lograr, lo cual es imprescindible volver a pensarlo todo, a sentirlo todo, a decirlo todo, y a llevarlo a la práctica de una manera que es la contraria a la que definimos, en términos conceptuales, cuando el hombre dejó de reír y de jugar, allá, cuando se tomó en serio a Sócrates. Aunque quizá no sea este dialógico formalista, como afirmaba Nietzsche, el responsable de la reducción perversa de la vida a los conceptos, a los cuales denominó Sartre meras patentes o marcas de jabón, sino que pudo haber sido peor, y más tortuoso, el verdadero discípulo de Sócrates, Aristóteles, en tanto que percibo en las ideas de Platón algunas posibilidades sobre las que habría que volver, en ese eterno “retorno por lo afirmativo, al cual sí nos convocaba Nietzsche, el arquetipo del intelectual antimoderno, el prefigurador de la ética afirmativa del eros, de la vida.

Y la importancia, para mí crucial, de haber encontrado la filosofía existencial de Sartre, como trasfondo de su trabajo de mayor compromiso político, hecho no reconocido hasta el día de hoy, radica en verificar que Jean Paul Sartre jamás se sometió a la mirada enajenante de los otros; el gran pensador francés del siglo XX fue, en su esencia, el ejemplo más confiable



—de vida cotidiana y de obra— de aquello en lo cual se basa nuestra mayor responsabilidad humana: la de ser conscientemente libres a cada instante, en tanto que nos percatamos de que —lo sepamos o no— en cada acto u omisión comprometemos la esencia de nuestra existencia que radica en la libertad. Y es por ello que Sartre, hoy como hace cincuenta años, constituye el arquetipo del hombre y del intelectual, verdaderamente vivo y creador, es decir, revolucionario.

