

Contra el dogmatismo: una lectura a partir de Simone de Beauvoir y Jean-Paul Sartre

Against dogmatism: a reading from Simone de Beauvoir and Jean-Paul Sartre

Por: Leandro Sánchez Marín & Paula Duque García
Instituto de Filosofía
Universidad de Antioquia
leandro.sanchez@udea.edu.co
paula.duque1@udea.edu.co
Recepción: 20.04.2016
Aprobación: 17.05.2016

Resumen: *En lo que sigue proponemos una exposición del existencialismo de Sartre y Beauvoir en clave contradogmática, es decir, buscamos mostrar cómo la postura existencialista se refiere al hombre de manera abierta: sin accesorios que lo definan de una vez y para siempre y negando entidades trascendentes que guíen su destino. El destino del hombre es lo que éste hace de sí mismo. Ahora bien, no es un hacer al estilo del libre arbitrio, la libertad que postula el existencialismo es una libertad enmarcada en un mundo objetivo y en relación con el otro. Para dejarlo en claro, y ante cualquier objeción de parte del sentido común, ser libre no significa conseguir lo que se quiere, sino determinarse a querer por sí mismo, a elegir. De esta manera, el texto que aquí presentamos tratará de mostrar que el existencialismo se moviliza ante cualquier atisbo de mistificación que se genere en el terreno de la existencia humana.*

Palabras clave: *Existencialismo, dogmatismo, subjetividad, objetividad, ambigüedad, libertad, historia.*

Abstract: *In what follows we propose an exposition of existentialism in against-dogmatic key. Is, we seek to show how the existentialist position refers to man openly: without accessories that define it once and forever and denying transcendent entities that guide their destiny. The destiny of man is what he makes of himself. However, it is not a do as the free will, not. Freedom, which postulates existentialism, is a freedom framed in an objective world and in relation to the other. To make it clear, and before any objection from the common sense, being free does not mean getting what you want, but determined to want for yourself, to choose. Thus, the text presented here try to show, by the hand of Jean-Paul Sartre and Simone de Beauvoir that existentialism is mobilized before any hint of mystification generated in the domain of human existence.*

Keywords: *Existentialism, dogmatism, subjectivity, objectivity, ambiguity, freedom, history.*

“¿Qué dices?” preguntaba mi madre. Yo contestaba prudentemente. “Me dejo en suspenso.”

Sartre, *Las palabras*

Es en la incertidumbre y en el riesgo como debemos asumir nuestros actos, y ésta es precisamente la esencia de la libertad.

Beauvoir, *¿Para qué la acción?*

Introducción

La relación entre Simone de Beauvoir y Jean-Paul Sartre es bien sabida por todos. Se conocieron en 1929 en París y a partir de allí se volvieron compañeros inseparables hasta la muerte de Sartre en abril de 1980. Su colaboración intelectual se vio reflejada en la construcción del existencialismo, doctrina¹ que sugiere que el hombre es plenamente responsable de su vida y de los actos que constituyen su existencia sobre el mundo. En este texto nos proponemos explorar el existencialismo que representan ambos autores con el propósito de acercar una crítica a las posturas dogmáticas que dan cuenta de la existencia humana en su ámbito moral y su ámbito político. Para ello, abordaremos el existencialismo desde una perspectiva contrapuesta al determinismo y a las definiciones esencialistas del ser humano. Si bien compartimos la tesis de que el pensamiento de Beauvoir y el de Sartre no pueden identificarse de manera inmediata, también reconocemos que su postura

¹ En la conferencia que Sartre ofrece el lunes 29 de octubre de 1945 en el club *Maintenant* de París, y que tituló *El existencialismo es un humanismo*, se puede encontrar la referencia clara al existencialismo como una doctrina. Este último término, puede generar confusión, de hecho la ha generado, bien sabía Sartre sobre este problema y debido a ello es que surge la necesidad de una defensa del existencialismo. Esta defensa parte de la premisa de aceptar que el existencialismo sí es una doctrina, pero no en el sentido en que suele entenderse este término, es decir, no como un conjunto de principios que buscan la instrucción de los individuos con el ánimo de fundamentar el comportamiento de los mismos. En el texto que conservamos como resultado de la conferencia mencionada podemos notar que Sartre (2009) menciona lo siguiente: “entendemos por existencialismo una doctrina que hace posible la vida humana” (p. 23). Además, destacamos lo que Beauvoir (1969) menciona en su ensayo *El existencialismo y la sabiduría popular*: “es falso considerar al existencialismo como una doctrina desesperada” (p. 33). En este punto la desesperación, según Beauvoir, la podemos entender precisamente como el recurrir a principios en busca de una comodidad que exonere al hombre de la responsabilidad y compromiso con su actuar.

existencialista coincide en puntos decisivos a la hora de reclamar que el hombre tome las riendas de su vida y se comprometa con sus acciones. En esta medida estamos de acuerdo con Christine Daigle y Jacob Golomb, quienes sostienen que la relación Sartre-Beauvoir no es ni mucho menos homogénea, pero que es innegable que dicha relación tuvo su punto de encuentro más fuerte en su consideración sobre la existencia del ser humano y la libertad como condición ineludible del mismo, así:

A pesar de que había muchas similitudes entre las dos posiciones de estos pensadores - filosóficas, literarias, y políticas- sus diferencias podrían ser lo suficientemente importantes como para decir que ellos propusieron opiniones filosóficas independientes pero relacionados entre sí. Después de todo, ambos aceptaron la etiqueta de «existencialismo», y en la medida en que lo hicieron, compartían una perspectiva filosófica similar sobre la condición humana (Daigle & Golomb, 2009, p. 2)²

Así pues, apelaremos a la reconstrucción de algunos pasajes de Beauvoir y Sartre donde analizaremos su consideración de la moral existencialista y la crítica a las tendencias dogmáticas que suponen un destino preconcebido del ser humano y donde éste tiene que aceptar que su lugar en el mundo es el que le impone una entidad absoluta conocedora de todas las determinaciones que el hombre no puede percibir de manera acabada. La consideración existencialista del ser humano quiebra con estas suposiciones y apela a la libertad de éste como único motor de sus acciones y como instancia que despliega su existencia, como un proyecto en constante devenir que niega cualquier determinación a priori de su humanidad. De esta manera, el suspenso al que se refiere Sartre en la cita que inicia esta reflexión, es el reflejo de lo que considera el existencialismo como condición humana; la existencia de los hombres es suspenso, nada puede intervenir de manera tal que fije lo que el hombre es y será de una vez y para siempre. El existencialismo gira en torno a la afirmación del hombre como un proyecto; como un devenir constante en medio de la incertidumbre y esta incertidumbre está vinculada con los otros que también se presentan como proyectos. En *La sangre de los otros*, Juan aturde a Marcelo cuando le dice, “¿Cómo es que no encuentras esto angustioso? [...] Pensar que eres tú quien forma la vida de otro.” (Beauvoir, 1985, p. 96).³ En el existencialismo la noción del otro, plantea el vínculo sin el cual la existencia es

² La traducción es nuestra. Con comillas en el original.

³ Proponemos corchetes.

carente de sentido. En otras palabras, la individualidad no existe sino existe otro que la reconozca como tal.

I. Simone de Beauvoir y la crítica a la moral absoluta

Los fundamentos sobre los cuales se han construido la mayor parte de las reflexiones acerca de la filosofía moral han hecho de la misma un sistema de principios cuyo cumplimiento garantizaría la adquisición de la felicidad o el bienestar de quien los aplicase; principios que, generalmente, dictaminan la represión o, a lo sumo, la total supresión de aspectos que son inherentes a la realidad humana.

Las diversas teorías en torno a la moral⁴ han dedicado su esfuerzo en cavar un abismo insondable entre el ser del hombre y sus acciones, sea afirmando los defectos de su condición, a los que la moral serviría como maquillaje, o estableciendo valores absolutos y universales con los que se anularía la singularidad de la situación y el valor de la acción, pues en ellos el hombre puede encontrar una justificación a sus actos sin involucrarse directamente. En todos estos casos la moral resulta ser más bien una coraza que protege al hombre de la angustia, la responsabilidad y el compromiso que conlleva elegirse como libertad y acción, antes que el *ser* condicione el modo de responder a su propia realidad.

Simone de Beauvoir critica estas nociones porque considera que no son más que la prueba del desencanto de los hombres consigo mismos y de su incapacidad para asumir su situación. Los tres ensayos en los cuales critica estas posturas y expone su propuesta moral son: *El existencialismo y la sabiduría popular*, *Idealismo moral y realismo político* y *Para una moral de la ambigüedad*. Estos textos se pueden articular de acuerdo con una preocupación con la cual milita la autora: la lucha por devolverle al hombre el poder sobre su propia existencia.

En el primero de los ensayos mencionados, tras revertir los reproches y acusaciones hechas al existencialismo y que más bien son propias de la ambivalencia característica de la sabiduría

⁴ Por ejemplo, la ley moral kantiana y el Utilitarismo. Ambas concepciones suponen principios universales a partir de los cuales las acciones del individuo deben regirse. En Kant el imperativo categórico y en el Utilitarismo el cálculo racional de medios y fines. Si se quiere un tercer ejemplo, lo podemos encontrar en la tradición clásica del liberalismo político que encuentra en el hombre un ser pasional y desenfrenado que no controla sus impulsos y que por ello debe regirse de acuerdo a máximas universales si quiere sostener su vida en comunidad.

popular⁵, Beauvoir destaca que la importancia de su filosofía radica en la confianza que tiene en los hombres y el poder que tienen de asumir y de justificar su existencia auténticamente. Acusar al existencialismo de ser un método de desesperación del hombre ante su condición y una filosofía que niega el valor objetivo de cualquier tipo de acción, dista mucho de dar cuenta del significado e intereses verdaderos del hombre mismo y, más bien, concuerda con la descripción de los fundamentos de una moral que resalta la miseria de los hombres a fin de establecerse como la fuente de las virtudes que harán de la grotesca condición humana una obra de arte.⁶

Que la moral se defina como una precaución que debe tomar el hombre respecto a sí mismo, es la prueba del generalizado desencanto por lo humano promovido por la sabiduría popular, cuyo saber consiste en definir de antemano al hombre como un ser mezquino y egoísta, del cual el único móvil de acción es el interés. Esta consideración del motor de la acción a partir del frío interés egoísta es negada una y otra vez por el existencialismo. En *El existencialismo es un humanismo* se señala que: “Queremos la libertad por la libertad y a través de cada circunstancia particular. Y al querer la libertad descubrimos, que depende enteramente de la libertad de los otros, y que la libertad de los otros depende de la nuestra” (Sartre, 2009, p. 77). Esta necesidad del otro, es la aceptación de que sin él no se puede ser libre y, dado que el motor de la acción para el existencialismo es la libertad, no puede ser un fin egoísta el que mueva al individuo a serlo, pues para ello éste asume el compromiso de construir la libertad de los demás; si el otro no es libre yo no soy libre. Mi elección pues, es elección del otro. Más allá de que no compartamos la postura de la profesora Esperanza Guisán (2009) respecto

⁵ La sabiduría popular hace referencia a la recepción y conservación de valores y modos de actuar que el sentido común instituye y reproduce a través del lenguaje como verdades inmediatas. Estos valores y modos de actuar son introyectados por los individuos en el desarrollo de su vida.

⁶ Los hombres que están sumergidos en la mediocridad y en el rechazo de su condición de seres responsables, “piden a las bellas artes presentarles un retrato de sí mismos retocado y embellecido” (Beauvoir, 1969, p. 14), y de esta manera, se forman una imagen propia de lo que deberían ser, esta imagen suele erigirse de acuerdo a los parámetros que éstos creen encontrar en el arte. Así pues, se identifican con “canciones sentimentales, los films heroicos, las novelas generosas, los discursos edificantes que comunican a sus sentimientos, a sus actos, a su vida, esa emocionante plenitud que afirman también en los cementerios los epitafios y los bustos fúnebres” (Beauvoir, 1969, p. 14). Esta plenitud no es más que la manifestación de la idealidad y la absolutización de un tipo de ser inauténtico.

al acercamiento que hace de la ética existencialista a la moral kantiana⁷, vale citarla como sigue para resaltar el compromiso con el otro que comporta la ética existencialista:

la moral está en-cardinada, y la ética laica y filosófica con más razón, en la necesidad humana por antonomasia, por el deseo más profundo, por la fuente de bienestar más satisfactoria, que es la libertad que se deriva no del dejar hacer y dejar vivir sino del compromiso ético con el otro (p. 119).

Aceptar como una verdad que lo humano sea un equivalente de la miseria, -como lo hace la sabiduría popular- es renunciar al reconocimiento de la capacidad que tiene el hombre para transgredir y transformar sus condicionamientos naturales, culturales y sociales. Admitir sin cuestionamientos esta descripción del hombre supone adoptar una moral de la resignación, de la hipocresía y de la mediocridad evidenciada en las relaciones humanas que están mediadas por convencionalismos que impiden al sujeto el contacto real y sincero con el otro.

Fundadas en el interés, dichas relaciones se reducen a lo que puedan aportar o a cómo puedan afectar el ámbito subjetivo. El otro sólo existe como enemigo o como lo totalmente ajeno al yo, la relación con él es meramente formal, prudente, lo que en este caso quiere decir, indiferente: “Existe lo formal desde el momento en que se reniega de la libertad en provecho de fines que se pretenden absolutos” (Beauvoir, 1972, pp. 50-51). Este espíritu de la formalidad, no es otra cosa que la tendencia a asumir a los demás como cosas dadas de una vez y para siempre, negando con ello el reconocimiento de su existencia como un proyecto en constante devenir. Si la sabiduría popular establece la felicidad como fin último, a la vez que niega toda posibilidad de alcanzarla, se vuelve contra sí misma, al aparecer como defensora de aquello a lo que tanto se oponía: el absurdo de la existencia humana y su miseria. Al respeto se dice:

Hay [...] conductas que contradicen los fines que pretenden alcanzar: estableciendo instituciones que permiten una especie de equilibrio en el seno de la miseria, la dama de

⁷ En el texto del cual hemos hecho referencia arriba, la profesora Guisán coquetea con un acercamiento entre la moral existencialista de Beauvoir y la moral kantiana y la ética utilitarista de John Stuart Mill (Cf. Guisán, 2009, p. 117). Ante esta postura nos mostramos en desacuerdo en la medida en que para el existencialismo no hay ni criterio de utilidad ni ley moral que marquen los derroteros de la acción del sujeto. Para el existencialismo, la moral no está sujeta a criterios más allá de los que el propio ser humano pueda darse. En últimas, para esta concepción del mundo, la moral no puede anclarse más allá del hombre mismo, él debe asumir la responsabilidad que aparece al estar en el mundo con otros.

caridad tiende a perpetuar la miseria que quiere socorrer. Para saber lo que es mío, es necesario saber lo que hago verdaderamente (Beauvoir, 1995, p. 18).⁸

Bien al contrario, el existencialismo le exige al hombre una coherencia perfecta con la cual pueda tomar posición de modo tal que le impida oscilar en dualismos que le sirven de excusa para no comprometer su libertad en determinadas circunstancias. En este sentido el existencialismo aboga por una reivindicación de la subjetividad que, a diferencia del yo absoluto-cosa, sobre el cual se fundamenta la moral del interés, la define como aquello que no *es* y cuya autenticidad consiste en oponerse a la realidad fija.⁹ El yo del existencialismo es libertad y trascendencia, una subjetividad donde los propios actos tienen sus raíces, estos actos siempre están en relación con los demás. En el existencialismo “El lazo que me une al otro, sólo yo puedo crearlo; lo creo por el hecho de que no soy una cosa sino un proyecto de mí hacia el otro, una trascendencia” (Beauvoir, 1995, p. 14).

La defensa del existencialismo implica entrar en combate con verdades sabidas e incuestionables y una de las luchas que esto supone es la de reencontrar en la libertad de la subjetividad, la posibilidad de una existencia auténtica. Ya que el hombre no está predeterminado a ser de tal o cual manera, le está permitida la moralidad y con ello asumir o negar su libertad:

En efecto, se puede demostrar que la cuadratura del círculo o el movimiento perpetuo son imposibles, pero el hombre no es lo que es a la manera de un círculo cuyos radios permanecen invariablemente iguales: es lo que se hace ser, lo que elige ser (Beauvoir, 1969, p. 53).

⁸ Por ejemplo, la ley moral kantiana y el Utilitarismo. Ambas concepciones suponen principios universales a partir de los cuales las acciones del individuo deben regirse. En Kant el imperativo categórico y en el Utilitarismo el cálculo racional de medios y fines. Si se quiere un tercer ejemplo, lo podemos encontrar en la tradición clásica del liberalismo político que encuentra en el hombre un ser pasional y desenfrenado que no controla sus impulsos y que por ello debe regirse de acuerdo a máximas universales si quiere sostener su vida en comunidad.

⁹ Respecto al rechazo de la consideración del mundo como una instancia fija e inmutable, el existencialismo bebe del materialismo de Marx al considerar que no existe ninguna instancia definitiva y absoluta en la consideración del mundo humano: “la sociedad actual no es algo pétreo e incommovible, sino un organismo susceptible de cambios y sujeto a un proceso constante de transformación” (Marx, 2006, p. XVI). La consideración de Marx va en contravía de los postulados de la economía política que sugieren al capitalismo como instancia natural y eterna de la producción de los hombres.

Lo importante para el existencialismo es el modo como el hombre supera su situación.¹⁰ La situación es el estado en el cual se encuentran los hombres, es decir, el hombre asiste al mundo bajo determinadas condiciones en las cuales desarrolla su existencia. Estas condiciones hacen parte de la situación en la cual se encuentran los hombres. La posibilidad de trascender estas determinaciones es propiamente el compromiso con la existencia y la vida, que son una y la misma cosa. La situación es, entonces, el terreno en el cual el hombre existe como proyecto y se proyecta hacia lo otro. La superación de ello es propiamente la afirmación de la existencia y la libertad. Así pues, “El individuo no existe sino como superación de sí hacia los otros, el presente como movimiento hacia el provenir. Encerrada en sí misma, la existencia humana no sería ya sino una planta” (Beauvoir, 1969, p. 67). La subjetividad replegada en sí misma negaría la libertad, pues no encontraría la posibilidad de su trascendencia y, en tal caso, el hombre ya no sería un proyecto en constante devenir, sino una cosa estancada y cuya vida ya no sería vida, sino una simple permanencia en el mundo igual a la de una roca.

De hecho, el optimismo del existencialismo radica en esta concepción del hombre como el dueño de su propio destino cuyos actos adquieren valor dado que son la expresión más sincera de su libertad. La moral del interés y el naturalismo resultan atractivos a los hombres porque los liberan del peso de su responsabilidad. Es precisamente porque el existencialismo perturba esta seguridad y ese hábito de asentir y no cuestionar, que no es prudencia sino pereza, por lo que ha sido rechazado y acusado, pues exige del hombre enfrentarse sin corazas morales a lo difícil que resulta responder, asumir su existencia y justificar sus actos auténticamente.

Se puede notar que el existencialismo es una filosofía que le reclama al hombre la superación de su realidad, en lugar de disimularla sumergiéndose en morales que se fundamentan en una comprensión negativa de su realidad y que lo inducen a desconfiar de sí mismo, de las posibilidades de acción y del valor que pueden dar a sus actos a través de su relación con los

¹⁰ Uno de los conceptos fundamentales del existencialismo es el de situación. En *El ser y la nada*, Sartre se refiere a este concepto –en medio del juego del ojo de la cerradura– como el conjunto de determinaciones objetivas, que sirven de escenario para que el ser desarrolle su existencia en el mundo. “[La] situación me refleja a la vez mi facticidad y mi libertad; con ocasión de cierta estructura objetiva del mundo que me rodea” (Sartre, 2011, p. 363). Esta estructura objetiva cobrará gran relevancia en el desarrollo de Sartre y, de manera particular, en su filosofía marxista.

otros. El existencialismo busca ayudar al hombre a que reconozca que está desamparado en el mundo y que por lo tanto nada distinto de sí mismo, valor absoluto o Dios, puede justificar ni dar sentido a sus actos. Es al hombre a quien le compete superar su realidad. La famosa expresión de uno de los hermanos Karamázov, “Si Dios no existe, todo está permitido” (Dostoievski, 2000, pp. 941-42), pone de manifiesto la responsabilidad de los hombres y la exigencia de asumir sus actos como el fundamento de sus propias vidas:

Sin embargo, la ausencia de Dios no autoriza toda licencia, por el contrario, es porque el hombre se encuentra desamparado sobre la tierra, que sus actos son compromisos definitivos, absolutos; lleva la responsabilidad de un mundo que no es obra de un poder extraño, sino de él mismo, en el cual se inscriben tanto sus derrotas como sus victorias. Un Dios puede perdonar, borrar, compensar; pero si Dios no existe, las faltas del hombre no tienen expiación (Beauvoir, 1972, p. 18).

La responsabilidad que emerge ante la ausencia de una justificación divina del mundo, es precisamente la responsabilidad del hombre. Ante ello, éste debe asumir como un compromiso su estadía en el mundo del cual es partícipe y el cual es susceptible de ser transformado mediante sus acciones. Para el existencialismo el giro de la expresión de Dostoievski supone que: si Dios no existe el hombre es el responsable. El hombre no marcha a la par de un destino declarado con anterioridad a su aparición en el mundo, la marcha del hombre sobre el mundo es la que él crea a través de sus actos. “Nada está decidido de antemano, y ello porque el hombre tiene algo que perder, y puede perder, pero también puede ganar” (Beauvoir, 1972, p. 37). De esta manera, la acción del hombre en el mundo no está sujeta más que a su propia actividad y su relación con los otros de manera existencial, es decir, de manera tal que la libertad sea la determinación decisiva a la hora de realizar la acción del ser existente en el mundo y que de manera necesaria, como ya hemos visto, implica a los demás.

II. Moral y política

Hacia el final del ensayo *Idealismo moral y realismo político*, Beauvoir sugiere que la moralidad no es un privilegio sino una conquista que aún queda por realizar. Postura de la que da cuenta al aludir a la posibilidad que tiene el hombre de tomar clara conciencia de su situación en el mundo para establecer un acuerdo entre sí mismo y la realidad, es decir,

efectuar la conversión que consiste en el paso de la libertad ontológica a la libertad moral en el cual se asume y direcciona la espontaneidad para darle un contenido existencial a la primera, tránsito que implica necesariamente una concepción de la acción como el modo auténtico de asumir su situación y transformar la realidad.

La confianza que el existencialismo declara hacia los hombres radica en que es un *ser que tiene que ser*, es decir, un ser que por tener como condición ontológica el fracaso, necesita hacerse. Beauvoir encuentra que la angustia que le produce al hombre su soledad sobre la tierra para responder a las cuestiones que la acción le plantea, se ha visto sosegada por un dualismo que pone en disputa la moral y la política, y por lo tanto fractura la relación del hombre con sus actos. Idealismo moral y realismo político son refugios que se ofrecen al ser humano para evadirse de la íntima relación de sí mismo como libertad y sus acciones como expresión de la misma.

El problema que Beauvoir reconoce en el dualismo entre moral y política, es que si se afirma una realidad se niega la otra, si el individuo se encierra en su subjetividad niega que haya un mundo externo en el cual se debe realizar y si queda sumido en la objetividad se libera de la responsabilidad de sus acciones porque ya están justificadas por el entorno. Para el idealismo moral, las luchas en las cuales el hombre se incluye son totalmente vanas, puesto que los valores a alcanzar son abstractos e intemporales, desarraigados de los efectos que puedan tener sobre el mundo. Por otro lado, el realismo político pondera la realidad sobre la libertad humana al punto de que puede negarla absolutamente; es decir, desde esta perspectiva, los actos están determinados por un fin objetivo dado de antemano en relación con la solidez con que se afirman las realidades materiales, dando así sentido a las acciones en tanto que busquen la adquisición de dicho fin.

El dualismo que se plantea aquí, supone un problema para la comprensión de la acción porque impacta directamente sobre la condición humana al proponer una visión inconciliable y sesgada de la misma, sea que la defina meramente como facticidad o meramente como libertad formal, está negando la totalidad de su ser como libertad situada. Sólo asumiendo la libertad en situación es posible superar al dualismo y reconciliar al hombre consigo mismo. Una moral válida que admita la realización del hombre como libertad, como lo que elige ser a través de sus actos, que son los que determinan el sentido y el valor de los hechos y los

finés, es aquella que reconoce la ambigüedad de la realidad humana. Este reconocimiento implica que medios y fines comporten una unidad indisoluble por la cual se adquiere un compromiso, ya que un fin no es más que una actualización, la afirmación de sí mismo como libertad. En esto radica la coherencia que el existencialismo le reclama al hombre:

No es vano escrúpulo de idealista que el antifascista vacile en hacerse fascista contra los fascistas; el pacifista, guerrero contra los guerreros; ¿Para qué luchar si se anulan en la lucha todas las razones por las cuales habíamos elegido luchar? (Beauvoir, 1969, p. 65).

La conciliación entre moral y política sólo puede darse en el plano de la acción a través del cual el hombre busca fundar su ser y por el cual está aferrado al mundo. Dicha reconciliación exige que el hombre renuncie a la seguridad que le ofrece el encierro en la cómoda esfera de la subjetividad e irresponsable ámbito de la objetividad, puesto que para afrontar la realidad le basta con asumir el reconocimiento de su libertad. La moral auténtica se encuentra en el momento en el cual el hombre reconoce el dominio que tiene sobre su existencia, a la que dota de valor con sus acciones. En la acción el hombre se reconcilia consigo mismo porque como existente está comprometido con su propia realización. La acción como una cuestión moral y política es el reconocimiento y el compromiso con la libertad auténtica y dicho compromiso se efectúa en la comunicación con los otros, dado que es el modo que tiene el hombre de trascender su individualidad. En la acción coinciden el reconocimiento de la libertad individual (moral) y su nexa con la condición histórica y concreta en la comunicación con los otros:

Reconciliar moral y política, es pues reconciliar al hombre consigo mismo, es afirmar que, a cada instante puede asumirse totalmente. Pero esto exige que renuncie a la seguridad que espera alcanzar encerrándose en la pura subjetividad de la moral tradicional o en la objetividad de la política realista (Beauvoir, 1969, p. 73).

No se trata entonces de decidir entre moral y política, entre subjetividad y objetividad, como si los actos humanos pudieran definirse a partir de estos extremos. La acción del hombre es tanto moral como política y el hombre es tanto subjetividad como objetividad. El valor de la acción está dado entonces por la relación sujeto-objeto que define tanto los medios como los fines de la misma. Para el existencialismo, la moral y la política no pueden ir por vías separadas, pues ambas esferas constituyen lo que el ser humano es como existente y como

existencia en proyección. La situación a la que se enfrentan los hombres, una y otra vez, debe ser superada mediante el compromiso con sus acciones tanto moral como políticamente.

III. La ambigüedad

El hombre como libertad despliega en el mundo su poder a través de la acción para dotar de sentido su existencia. El lugar donde se concilian moral y política, es la moral de la ambigüedad que se erige como una moral auténtica en la cual el hombre debe asumir su contradicción fundamental; ser una libertad comprometida con su propia realización. Para comprender en qué consiste la autenticidad de la realidad humana es necesario entender el fracaso como una categoría ontológica que posibilita la conversión de la espontaneidad originaria en libertad moral. En explicar el aspecto fundamental del fracaso y la conversión que supone consiste el esfuerzo del ensayo *Para una moral de la ambigüedad*.

La condición de ambigüedad en los seres humanos consiste en que no sólo la padecen sino que también pueden pensarla y actuar desde su realidad. Como sujeto actuante-paciente el hombre reconoce que es proyecto, trascendencia y a la vez pasividad. La ambigüedad es la condición en la cual el hombre debe reconocerse como totalidad si lo que pretende es encontrar justificación a sus actos. “Una moral de la ambigüedad sería una moral que rehusara negar a priori que existencias separadas pudiesen al mismo tiempo estar ligadas entre sí, que sus libertades singulares pudiesen forjar al mismo tiempo leyes valederas para todos” (Beauvoir, 1972, p. 20).

Las condiciones que tiene el hombre para dar valor a su existencia dependen del hecho de que su ser no está realizado totalmente. El hecho de que ser sea carencia de ser, supone la necesidad ontológica que el hombre tiene de realizarse a través de sus actos y da a entender que no es la esencia lo que lo define, sino el modo cómo asume su existencia al actuar. Lo que el hombre sea, depende únicamente de su hacer orientado a su realización. En la medida en que no pueda establecer su relación con el *en-sí*¹¹, el hombre puede definirse según la

¹¹ El *ser en sí* lo podemos definir, según Sartre, como un ámbito singular del ser: “el ser en sí es lo que es” (Sartre, 2011, p. 36). Es decir, que el *ser en sí* no es ni pasividad ni actividad, “es una inmanencia que no puede realizarse, una afirmación que no puede afirmarse, una actividad que no puede obrar, porque el ser está empastado de sí mismo” (Sartre, 2011, p. 36). La imposibilidad de realizar el ser es la que se liga de manera directa con la categoría del fracaso. En este punto el ser aún es coseidad, pues no ha encontrado la posibilidad de su libertad y la de trascender hacia el otro.

categoría ontológica del fracaso que es la expresión misma de su carencia de ser. El fracaso puede ser entendido como proyecto de ser en tanto que exige una distancia que rompe con la plenitud de ser y que por tanto posibilita una moral. Es precisamente porque la existencia del hombre carece de fundamentos absolutos, por lo que necesita dar sentido a su existencia. Esto es lo que hace del fracaso una categoría ontológica imprescindible para la propuesta moral del existencialismo.

Sin embargo, no basta con aceptar la condición humana como fracaso. El hombre debe *asumir* su carencia de ser, su trascendencia como una tendencia a la realización efectiva de sus proyectos. Debe efectuarse una conversión del plano ontológico al plano moral en la cual sea posible hablar de una existencia auténtica. La existencia es un dato de hecho, pero no todos los hombres tienen el poder de asumirla a partir del reconocimiento del carácter fallido del proyecto de ser, que es, en últimas, en lo que consiste esta conversión. La libertad moral permite *llenar de contenido existencial* esa libertad originaria y direccionarla por la acción con la que se transgrede lo fijo y transforma la realidad; es la dimensión de la espontaneidad que se asume en el compromiso de los actos -como expresión de la libertad- y la situación.

El valor de la existencia no radica en hallar una fundamentación absoluta de la misma sino en aceptar que lo positivo es justamente esa ausencia de fundamento, porque es en el no ser donde se encuentra la exigencia y el reclamo al hombre -que el existencialismo hace al hombre en el que cree-, de tener que hacerse y de crear las condiciones materiales necesarias para su realización auténtica y moral; la acción es el poder del hombre sobre su existencia. Otra de las esferas que Beauvoir explora en relación a la ontologización de la existencia es la relación entre los sexos, más precisamente, la cuestión de la mujer en la tradición de la cultura occidental. En el apartado que sigue veremos cómo se analiza el problema en esa vía.

IV. La mujer como lo inesencial

En la introducción de su obra principal *–El segundo sexo–* Simone de Beauvoir muestra el problema de la mujer como una cuestión todavía vigente, cuya solución permanece incierta y su debate abierto. *¿Qué es una mujer?* es la pregunta a la cual se han encargado de responder diversas teorías que, a pesar de su aceptación común, no satisfacen ni aclaran el problema. Lo que resulta irritante para Beauvoir es que las explicaciones que se han dado en

torno a la mujer, pretendan definirla bien sea desde una perspectiva biológica, psicoanalítica o materialista, hayan sido esencialistas y poco aportantes al respecto. No se trata de reducir el problema a términos biológicos o a meras determinaciones conceptuales según las cuales la feminidad se entiende como una entidad inmutable, carente de validez y que supone la desaparición del contenido de la palabra mujer al convertirse en el equivalente del concepto de ser humano, bajo el cual, en vez de lograrse una liberación auténtica del mito de la mujer como esencia, se ha pretendido disimular, diluir o negar su situación singular.

Para Beauvoir el problema de la feminidad, ha sido más bien evadido antes que asumido. El problema de la definición de la mujer subsiste por el mero hecho de que la Humanidad está dividida en dos categorías cuya diferencia y existencia es, hasta el momento, innegable. Así pues, cabe preguntarse nuevamente qué es una mujer. El problema de la mujer entronca, entonces, con la argumentación que hemos sostenido hasta aquí, en la medida que la respuesta a él se ha plantado de manera dogmática. Es decir, la definición de la mujer se ha dado en términos absolutos; se ha apelado a la debilidad, a la sumisión, a la quietud, y hasta se la ha llegado a comparar con una planta.¹² De esta manera, *El segundo sexo*, continúa la reflexión existencialista y comporta una serie de argumentos que siguen en pugna con las definiciones absolutas y la visión dogmática del mundo.

¹² En el agregado al §166 de la *Filosofía del Derecho* de Hegel, se establece una diferencia entre el principio masculino y el principio femenino, donde el principio masculino tiende a ser desarrollado en un rango de libertad mucho más amplio que el femenino. Para claridad del asunto citamos dicho parágrafo *in extenso*: “Las mujeres pueden por supuesto ser cultas, pero no están hechas para las ciencias más elevadas, para la filosofía y para ciertas producciones del arte que exigen un universal. Pueden tener ocurrencias, gusto y gracia, pero no poseen lo ideal. La diferencia entre el hombre y la mujer es la que hay entre el animal y la planta; el animal corresponde más al carácter del hombre, la planta más al de la mujer, que está más cercana al tranquilo desarrollo, que tiene como principio la unidad indeterminada de la sensación. El estado correría peligro si hubiera mujeres a la cabeza del gobierno, porque no actúan según exigencias de la universalidad sino siguiendo opiniones e inclinaciones contingentes. Sin que se sepa por qué, la educación de las mujeres tiene lugar de algún modo a través de la atmósfera de la representación, más por medio de la vida que por la adquisición de conocimientos, mientras que el hombre sólo alcanza su posición por el progreso del pensamiento y por medio de muchos esfuerzos técnicos” (Hegel, 2004, p. 171).

En esta formulación aparece de manera explícita una definición de la mujer como receptividad. Nos dice que las mujeres no están hechas para las ciencias ni para la política, aun considera que la educación de la mujer es diferente de la del hombre, pero no explica por qué, simplemente emplea una misteriosa expresión como argumento. Ante este tipo de definiciones se erige Beauvoir como respuesta a la mitología masculina que trata de dar cuenta de manera ontologizante de la posición de la mujer en el mundo y de su relación con el hombre y consigo misma.

Desde nuestra perspectiva, en *El Segundo sexo* se encuentra la respuesta que Beauvoir le da a esta pregunta – ¿Qué es la mujer?-, que supone un análisis de la relación entre los dos sexos en términos de alteridad que, a su vez, da lugar a la comprensión de la situación de la mujer como lo secundario o relativo al hombre; y con lo cual, se define la situación de la mujer como sumisión sustentada por constructos históricos y por su imposibilidad para afirmarse como sujeto. Además de ello, Beauvoir cuestiona, por un lado, la idea de la superioridad del sexo masculino como una creación de los mismos hombres para autojustificarse, y por el otro, la falta de objetividad con la cual han abordado el tema de la justificación de su relación de dominio al definirla en términos, ya sea de inferioridad, igualdad y hasta en el más inesperado de los casos, de superioridad. Beauvoir se vale de esta crítica como una razón de peso para justificar su derecho sobre el planteamiento de estos temas como *mujer mejor situada* para la búsqueda de la verdad sobre los mismos de un modo lo suficientemente imparcial y objetivo. La autora francesa se compromete así con otras mujeres y se apropia del tema de un modo tal que deja en claro que la manera en que va a abordar el problema será desde la perspectiva de una moral existencialista, según la cual afirmará las posibilidades de realización de la mujer desde las oportunidades concretas que se le ofrecen, como individuo, definidas en términos de libertad. Siguiendo esta línea, a continuación trataremos de ampliar un poco más, según los presupuestos de la lectura, cada uno de los puntos mencionados.

Soy una mujer. Con esta frase Beauvoir introduce la necesidad que tiene el sexo femenino de afirmarse en medio de un mundo en el cual Humanidad y hombre se erigen como realidades equivalentes. Esta afirmación conduce directamente a un estudio de la relación de los sexos, pues al parecer quien tiene la necesidad de presentarse como un sexo determinado y singular es la mujer, dado que al hombre lo masculino le brinda la posición de dominio que es algo que se le da por sentado, pero en realidad el hombre también entra a hacer parte de una relación cosificada en la cual ambos se presentan como esencias absolutas. Si afirmarse como mujer resulta problemático es porque esto supone asumir o apropiarse de un derecho que siempre le ha sido negado por pertenecerle exclusivamente al hombre: el derecho de ser un

sujeto.¹³ Este derecho de ser sujeto no puede ser sólo atribuible al hombre, pues la existencia no es un modo del ser exclusivo de la particularidad masculina.

El hombre es como una vertical absoluta a partir de la cual se define a la mujer. Esta dependencia se evidencia en la corporalidad como la condición según la cual la mujer se define como defecto o limitación, como aquello carente de autonomía y como un ente que sólo es en relación al hombre por su ausencia de cualidades masculinas. En este sentido el ser de la mujer está supeditado a lo que el hombre decida hacer de ella, dado que ni la mujer ni su cuerpo, tienen sentido por sí mismos. Así, la autora concluye que la relación entre los sexos ha sido una relación de dependencia, de dominio del hombre, esencial, absoluto, sobre la mujer, inesencial, relativa, lo Otro.

No significa que Beauvoir esté en contra de la noción de la alteridad, pues ella misma alega que la alteridad es una categoría fundamental de lo humano, sino que considera que se debe clarificar y delimitar su comprensión. Se acepta pues que siempre haya existido un dualismo de lo Mismo y de lo Otro, que se evidencia en la definición de las colectividades que configuran su realidad social como sistemas de oposición: “para el nativo de un país, los habitantes de países que no son el suyo aparecen como «extranjeros»” (Beauvoir, 2005, p. 51).¹⁴ Esta primera perspectiva puede denominarse la de la alteridad absoluta, en la cual lo Otro permanece ajeno, distante, en ninguna relación con lo Mismo. Sin embargo, “cuando viaja, el nativo advierte escandalizado que en los países vecinos existen nativos que le miran a su vez como extranjero” (Beauvoir, 2005, p. 52). Esto, es precisamente, lo que, según nuestra autora, advierte Hegel respecto de la oposición:

[...] descubrimos en la propia conciencia una hostilidad fundamental respecto a cualquier otra conciencia; el sujeto sólo se afirma cuando se opone; pretende enunciarse como esencial y convertir al otro en inesencial, en objeto. [...] Sin embargo la otra conciencia le plantea una pretensión recíproca (Beauvoir, 2005, p. 52).¹⁵

¹³ Que según el ensayo *¿Para qué la acción?* (Beauvoir, 1995), significa negar su trascendencia, la posibilidad de justificar su existencia como proyecto, de dar valor a sus actos y de establecer sus propios fines.

¹⁴ Con comillas en el original.

¹⁵ Proponemos corchetes.

Y esta oposición es lo que permite descubrir el otro aspecto de la alteridad que es el de la relatividad, obtenida por esa reciprocidad de sus relaciones. La objeción que Beauvoir presenta ante esta realidad, manifiesta en todas las construcciones colectivas, es precisamente que en la relación entre los sexos no exista tal reciprocidad y más bien se haya perpetuado una relación de sometimiento sobre la mujer definida por el hombre que es sujeto, único, esencial, absoluto (para-sí) como alteridad absoluta (para-otro). La autora, entonces, se interroga acerca de las causas que han favorecido a sustentar la continuidad de la condición de la mujer como alteridad absoluta y en ese sentido como el ser que está precedido y posibilitado por la existencia del Uno: el hombre.

Dicha condición de sumisión no depende ni de la desigualdad numérica, puesto que las mujeres no son una minoría, ni de un acontecimiento histórico al que preceda un pasado, religión o cultura, pues las mujeres no han sido producto de un desarrollo histórico sino que siempre han existido y, por lo tanto, el hecho de que estén subordinadas al hombre no es el resultado del devenir necesario de la historia. Esto no indica que le sea imposible a la mujer liberarse de esta condición, pero, el obstáculo más grande para ello ha sido su misma actitud al no reclamar su subjetividad “oponiéndose” -en el sentido hegeliano del término utilizado por la autora y mencionado anteriormente-, es decir, afirmándose como sujeto.

El problema entonces, consiste en que las mujeres no se sitúan de manera auténtica como sujetos, no se han desprendido de su cualidad de objetos por diversas circunstancias. Respecto a estas circunstancias Beauvoir enuncia tres. La primera es que las mujeres carecen de los medios concretos para crear una colectividad en la cual se afirmarían al oponerse, no hay un impulso por unirse entre sí como un grupo para reivindicar su condición de ser humano o sujeto. La segunda es que su vínculo con los hombres es mucho más estrecho que el que tienen entre ellas mismas, están atadas por el trabajo y la condición social, a ciertos hombres. El lazo que las une con sus opresores es tal que les sería imposible eliminarlo, y su vínculo con ellos carga con el peso de la irreversibilidad de un hecho biológico y la unidad (dependiente de la necesidad biológica que tiene el macho de la hembra) que este hecho supone, no otorga superioridad a la mujer sobre el hombre ni la libera socialmente. La necesidad de su relación biológica (deseo sexual y reproducción) se corresponde análogamente con la estructura de la necesidad económica existente entre el opresor y el

oprimido, relación en la cual el opresor no se percata de la necesidad que tiene del otro porque su único interés es la satisfacción de sus necesidades y le es indiferente el medio, mientras que en la situación de oprimido sucede lo contrario.

La tercera circunstancia que ha impedido a la mujer asumirse como sujeto es que a menudo se complace en el papel de Otro, haciéndose cómplice de su misma sumisión. Aunque las mujeres puedan participar del mundo con su trabajo, este mundo pertenece siempre a los hombres quienes sobresalen y tienen más éxito en los ámbitos laborales, políticos y económicos, por lo que se encuentran en una situación socialmente privilegiada. Para no perderse de las ventajas que conlleva ser parte de la especie superior, las mujeres optan por mantener la complicidad y, a costa de su subjetividad, se constituyen en cosas. En este caso el hombre se encarga de justificar la existencia de la mujer salvándola del riesgo que supone asumirse como una libertad creadora de sus propios fines. Dice Beauvoir, que esto sucede porque en todo individuo se halla la pretensión ética de afirmarse como sujeto, pero también la tentación de elegirse perdida y alienadamente como cosa; un objeto carente de trascendencia e imposibilitado para dar valor a sus actos que, a cambio de su subjetividad, se complace en su condición de Otro para evitar la angustia de asumir auténticamente su existencia.

Una vez descritos los puntos centrales que originan la condición de sumisión de la mujer y por los cuales ella deviene un sexo subordinado, a saber, a) La ausencia de los medios concretos para asumirse como sujeto, b) el estrecho vínculo biológico con el hombre y c) la complacencia en su papel de Otro; Beauvoir procede a cuestionar las razones por las que el hombre ha sido o ha de ser aceptado como el sexo dominante y el sujeto absoluto, y muestra que estas justificaciones están fundadas en que del hecho de su superioridad han derivado un derecho. Es decir, su superioridad es una construcción histórica y cultural hecha por éstos para sí mismos, como un ritual de autojustificación de su poder.

Por lo tanto, para Beauvoir lo que los hombres hayan podido decir acerca de la condición singular de la mujer es digno de recelo pues su descripción está volcada siempre hacia sus propios intereses.¹⁶ Los hombres han construido histórica, cultural y socialmente el

¹⁶ ««Todo lo que han escrito los hombres sobre las mujeres es digno de sospecha, porque son a un tiempo juez y parte» dijo en siglo XVIII Poulain de la Barre, feminista poco conocido. En todas partes, en todas las épocas,

paradigma de la subordinación de la mujer conjuntamente con el paradigma de la superioridad masculina. En esto consiste la falta de objetividad con la que muchos han abordado el problema acerca de la mujer.

El empeño sempiterno de estos hombres para demostrar la condición subordinada de la mujer, se manifiesta en que al tratar el tema han tergiversado teorías en su favor y en contra de ellas -de las mujeres-, han puesto las ciencias, la teología y la filosofía al servicio de su voluntad de dominación creando mitos acerca del comportamiento femenino y trazando rasgos de debilidad, fragilidad, limitación y defecto que definen la esencia de La mujer. Pese a estas determinaciones culturales entorno a la sumisión de la mujer como una supuesta condición natural, las mujeres han transgredido la esfera de inmanencia de la dominación masculina. La alusión que hace la autora a la participación de la mujer en el trabajo productor en la Revolución industrial, muestra precisamente la posibilidad que tiene la mujer de franquear los límites impuestos por su mera condición. La intrusión de la mujer en el campo masculino del trabajo ha supuesto una amenaza contra el orden establecido y ha fracturado la esfera de inmanencia donde los hombres permanecían inmunes a toda posible competencia. Sin embargo, esta participación de la mujer en el trabajo industrial, supone a su vez, una condición de explotación generalizada en la sociedad.

En vista de su vulnerabilidad, los hombres intensificaron su celo y acudieron a la definición de la situación de la mujer desde tres aspectos: inferioridad, igualdad y superioridad, con el fin de desacreditar su capacidad para aportar a la cultura. Beauvoir acepta y afirma que las mujeres son inferiores a los hombres porque su situación -determinada especialmente por los hombres- las limita profundamente, pero también acepta que esto no significa que tenga que ser así para siempre, como lo ha pretendido el paternalismo y la ingenuidad masculina con la creación de prototipos como el de *la verdadera mujer* con el fin de conservar el lugar que han elegido para ellas y disfrutar de las ventajas que como opresores pueden extraer del oprimido. Quienes defienden de un modo más democrático la situación de la mujer, no la sitúan como un ser inferior, sino que la reconocen como un igual. Sin embargo, Beauvoir dice que esta profesada igualdad no es sino abstracta y aplica mientras exista una atmósfera

los varones han proclamado a los cuatro vientos la satisfacción que les produce sentirse reyes de la creación. [...] «Los que hicieron y compilaron las leyes eran hombres, por lo que favorecieron a su sexo, y los jurisconsultos convirtieron las leyes en principios» dice también Poulain de la Barre” (Beauvoir, 2005, p. 56).

de quietud, por artificial que sea, en las relaciones entre hombre y mujer. Cuando se presentan discordias la igualdad desaparece y emerge la desigualdad concreta, que consiste en que el hombre y la mujer nunca han sido iguales, sino que, en lo concreto, el hombre es quien ha dominado siempre. Por último, aquellos que no definen la relación entre ambos sexos ni como inferioridad ni como igualdad, lo hacen a partir de la superioridad, desde una perspectiva contradictoriamente feminista. “Adán sólo era un boceto y Dios logró la perfección en el ser humano cuando creó a Eva” (Beauvoir, 2005, p. 61). Los argumentos que se aducen para demostrar la situación de superioridad femenina inmediatamente sugieren lo contrario, cómo creer que es una total muestra de la superioridad femenina decir que “Cristo se hizo hombre / quizá fuera por humildad” (Beauvoir, 2005, p. 61).

Con la crítica a estas tres posturas, Beauvoir busca: a) depurar la noción de la situación femenina de cualquier parcialidad a fin de lograr ver con claridad el problema; y b) sustentar que, como consecuencia de la falta de objetividad de los hombres para tratar el asunto, ella como mujer está en mejores condiciones para *dilucidar bien la situación*, puesto que considera que ésta es la que mejor dispone a los sujetos para la búsqueda de la verdad y en absoluto supone una caída en subjetivismos.

V. Materialismo y existencialismo

Es a través del lente de la moral existencialista que se intentarán esclarecer las cuestiones fundamentales acerca de la realización de los individuos y, en especial, de la mujer. La situación de la mujer tiene de particular, que siendo un ser humano no goza de libertad moral en tanto que se descubre y se elige en un mundo donde los hombres le imponen que se asuma como un objeto, como cosa, como lo inesencial, como lo secundario, como lo Otro. “El drama de la mujer es este conflicto entre la reivindicación fundamental de todo sujeto que siempre se afirma como esencial y las exigencias de una situación que la convierte en inesencial” (Beauvoir, 2005, p. 63).

Ahora bien, todo sujeto que busca la justificación de su existencia lo hace a través del movimiento constante hacia otra libertad, entonces lo que le queda por hacer a la mujer después de comprender lo trágico de su situación, es que sólo a través del movimiento constante hacia otra libertad -que supone su relación con su medio social- y mediante los

lazos que crea por medio de su acción con otros seres humanos, puede evadirse y liberarse de esa esfera de alteridad absoluta donde hasta ahora se ha quedado ahogado el aliento de la afirmación de su subjetividad.

En su obra *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, Friedrich Engels sugiere que la propiedad privada ha sido la causa de la subordinación de la mujer al hombre. Las implicaciones políticas que se derivan de esta interpretación son; por un lado, que la opresión de la mujer se debe al surgimiento de la propiedad privada, y por otro, que el integrarse de la mujer a la clase obrera suprimirá la relación de opresión patriarcal. De este modo, la antítesis para la emancipación estará dada por la lucha entre el capital y el trabajo, y no por la diferencia entre la mujer y el hombre, enmarcada en la opresión de ésta dentro de una sociedad patriarcal. No obstante, la exposición de Engels da por supuestas muchas cosas que no se explican y de esta manera “se queda en la superficie y las verdades que descubre aparecen como contingentes” (Beauvoir, 2005, p. 118).

Lo que no ve Engels, en la génesis del patriarcado, es que el sometimiento de la mujer también está ligado al aprovechamiento de la constitución física del hombre, quien puede manipular herramientas que requieren de una masa muscular como la que han adquirido dedicándose a la caza y a la pesca, en oposición a las mujeres que son requeridas en las tareas del hogar y la crianza. Por lo tanto, “Engels no sólo deja de responder a una pregunta sobre el sometimiento del sexo abiertamente planteada por Beauvoir, sino que, además, no contesta a un modelo concerniente a la sexualidad y la corporeidad” (Deutscher, 2008, p. 10). Este hecho –el de la sexualidad y la corporeidad– pone de manifiesto la deficiencia de Engels a la hora de abordar el problema de la mujer en la sociedad patriarcal. Abiertamente, pues, en *El segundo sexo* se rechaza “el monismo económico de Engels” (Beauvoir, 2005, p. 122), y esto se puede interpretar como un rechazo a una visión economicista y dogmática de la existencia dado que, para Engels, la vida del ser humano y su acción en el mundo se encuentra *totalmente* determinadas por las condiciones económicas de la sociedad.¹⁷

¹⁷ Recordamos que si bien Beauvoir de un lado enmarca a Engels dentro de la tradición del materialismo histórico, por el otro, distingue entre Engels y Marx, como veremos más adelante que también lo hace Sartre cuando se decide a criticar el marxismo.

Así las cosas, para Beauvoir, la situación de la mujer respecto al sometimiento patriarcal, reflejado en lo social, lo político, lo económico etc., no se puede interpretar desde ninguna concepción esencialista-determinista, pues la configuración de lo femenino, tanto como de lo masculino, es un producto histórico-cultural, que rechaza cualquier fijación definitiva con respecto a lo que debe ser el ser humano en el mundo, en sus relaciones con los demás y en la mirada sobre sí mismo. Así como sólo le es posible al ser humano crear sus propias condiciones de existencia (Cf. Marx & Engels, 2014, p. 16), “no hay situación final, le corresponde a las mujeres recuperar su libertad” (Vegleris, 2009, p. 51).¹⁸

VI. Sartre y la subjetividad existencialista

Ya hemos visto algunos de los reproches que se le han hecho a la doctrina existencialista en la exposición que acercábamos con Beauvoir. Ahora bien, el ataque repetido al existencialismo puede resumirse en la acusación de subjetivismo. El ensayo titulado *El existencialismo es un humanismo*, es una respuesta a las acusaciones por parte de al menos dos tradiciones; el comunismo y el catolicismo. Sartre (2009) menciona lo siguiente al respecto:

Los unos y los otros nos reprochan haber faltado a la solidaridad humana, considerar que el hombre está aislado, en gran parte, además, porque partimos –dicen los comunistas- de la subjetividad pura, es decir del *yo pienso* cartesiano, y más aún del momento en que el hombre se capta en su soledad, lo que, en consecuencia, nos haría incapaces de volver a la solidaridad con los hombres que están fuera del yo, y que no puedo captar en el *cogito* (p. 22).¹⁹

El subjetivismo, entonces, se entiende –desde los críticos del existencialismo- como una posición del sujeto que se repliega en sí mismo e impide los vínculos con los demás. Pero la subjetividad para el existencialismo es el vehículo mediante el cual aparece la acción en la vida de los hombres, para que el ser humano como proyecto devenga movimiento continuo y vital, se necesita de la formación de su subjetividad y de la intervención de ésta en el mundo; “entendemos por existencialismo una doctrina que hace posible la vida humana y que, por otra parte, declara que toda verdad y toda acción implican un medio y una subjetividad humana” (Sartre, 2009, p. 23) El desborde de la subjetividad que generaría un

¹⁸ La traducción es nuestra.

¹⁹ Con cursivas en el original.

subjetivismo y el peligro del relativismo que aceptaría todas las acciones como válidas sólo por el hecho de generarse desde una subjetividad, ya no está del lado del existencialismo, pues el subjetivismo del existencialismo remite a “la imposibilidad del hombre de sobrepasar la subjetividad humana” (Sartre, 2009, p. 33), este sobrepasar no sería más que el declive de las relaciones con los otros y el gobierno del capricho y la inmediatez sobre la voluntad humana, sobre las acciones de los hombres y sobre su incidencia en el mundo.

Ahora bien, podría seguir el reproche, pues el existencialismo acepta como uno de sus puntos de partida el *cogito* cartesiano, en esa medida bien podría replicarse: ¿Acaso el *cogito* cartesiano no pretende hacer abstracción del mundo, dudar de lo existente y replegarse en sí mismo y sólo seguir la luz de cierta razón que ilumine el camino? Si esto es así, entonces, ¿no sería un existencialismo que encuentra su núcleo en la individualidad que sólo hace caso de una razón humana fundada en la existencia de Dios? El planteamiento sigue siendo débil, pues el *cogito* del existencialismo es sólo un punto referencial, cuya forma es cartesiana, pero su contenido es de carácter radicalmente vinculante, propenso al devenir constante de los cambios que se operan en una subjetividad que siempre está en relación con otras; “Por el *yo pienso* [...] nosotros nos captamos a nosotros mismos frente al otro, y el otro es tan cierto para nosotros como nosotros mismos” (Sartre, 2009, p. 64).²⁰ Así las cosas, Sartre también advierte que hay dos posiciones contrarias de lo subjetivo, por un lado, “Es subjetivo lo que no puede salir de sí mismo” (Sartre, 2011, p. 434). Y, de otro lado, lo subjetivo que siempre está inmerso en la acción, no ensimismado ni alejado del mundo objetivo.

Precisamente la relación del individuo con el mundo objetivo marcará el vínculo de Sartre con el marxismo, pues para el francés, la localización del individuo en el mundo comporta su condición de ser actuante y de ser transformador permanente de sus condiciones de existencia. El continuo devenir de la subjetividad no se da pues en el mero terreno de la conciencia, sino que, necesariamente, se inscribe en el mundo real objetivo. “Jamás hemos captado sino el universo objetivo; todas nuestras determinaciones personales suponen el mundo y surgen como relaciones con el mundo” (Sartre, 2011, p. 435). De esta manera, para

²⁰ Proponemos corchetes. Con cursivas en el original.

el existencialismo es imposible que los hombres no se relacionen con el mundo de manera objetiva, a partir de la intervención de su subjetividad sobre éste.

La afirmación de Antoine Roquentin, personaje de *La Náusea*, de que “Existe” (Sartre, 2013, p. 160) marca un tránsito del individuo entre el *es*, que trata de definirlo como tal, y el saber que existe distanciado de cualquier determinación esencialista que trate de definir su existencia. Cuando Roquentin se entera de que ha estado escribiendo una historia de otro que no le permite conocer su propia existencia se vuelca a sí mismo, se hace responsable de esa existencia propia que ahora reconoce y evita encerrarse en cualquier definición determinante de su humanidad.

Además, la existencia de Roquentin no requiere de un sentido para la vida, es decir, rehúye a encontrar algo por lo cual tener que vivir, pues la existencia es el saberse de cara a las posibilidades de la vida, en contraposición con la necesidad de ser algo definitivo. De ahí, que la figura de “la náusea” designe esas posibilidades de ser, es decir, la contingencia de la existencia. Humanista o misántropo son condiciones que determinan la existencia, pues encuentran su razón de ser en los demás. Por ello, Roquentin se muestra distante de cualquier compromiso que implique a los demás. No obstante, este alejamiento resulta superfluo, pues él sabe que sin los demás su propia existencia estaría cuestionada. Roquentin existe en virtud de que existe un mundo, en virtud de otras subjetividades y ello no lo puede negar más allá de su desidia.

VII. Existencialismo y marxismo

La doctrina existencialista de Sartre se muestra como una filosofía de la crisis. Esto quiere decir que los hombres se ven enfrentados al mundo de manera tal que no pueden eludir la elección. El individuo que expone Sartre es libre incondicionalmente, dado que tiene la posibilidad de elegir en cualquier circunstancia de su vida, es decir, bajo cualquier modo de opresión puede y debe elegir si es esclavo o si deja sus cadenas. Esta crisis dentro de la cual está enmarcado el existencialismo de Sartre es precisamente la posibilidad de la elección del individuo en tanto que se ve *condenado* a elegir por la libertad inherente a él.

Desde la óptica de Herbert Marcuse, Sartre podría introducirse en lo que él mismo condena como ideología en sentido de *falsa conciencia*. Pues la consideración de que el hombre es

libre bajo cualquier circunstancia, se aleja del hombre real mismo y así, dentro de su filosofía existencialista:

[...] se esconde la ideología de la competencia libre, de la libre iniciativa y de la igualdad de oportunidades. Cualquiera puede «trascender» de su situación, ejecutar su propio proyecto: cualquiera dispone de una elección absolutamente libre. Por desfavorables que sean las condiciones, el hombre tiene que aceptarlas y hacer de la coacción su auto-realización. Cada uno es dueño de su suerte (Marcuse, 1970, pp. 74-75).²¹

Según lo que nos dice Marcuse, es claro que el existencialismo de Sartre parece olvidar una de las premisas del materialismo histórico que sugiere que, si bien el hombre es el productor de sus medios de existencia, esa producción se da en unas condiciones determinadas, es decir, dentro de unas condiciones que enajenan su existencia, por ello no podemos hablar desde el marxismo de un individuo completamente libre que objetiva su subjetividad sin más. Para Marx, la humanidad del hombre comienza cuando éste sale de su estado de enajenación y puede realizar sus capacidades humanas, así pues, podríamos decir que éste sólo es libre cuando no está enajenado y sólo puede elegir cuando alcanza su libertad, no antes. Marcuse añade que, “La libertad existencialista existe pese a todos los sojuzgamientos a que pueda estar sometido el hombre en su realidad empírica” (Marcuse, 1970 p. 77). Para Marcuse entonces, parece que el existencialismo no encaja de manera tan evidente –como sostiene el propio Sartre– con el marxismo, pues descuida el ámbito propiamente material que determina las condiciones de existencia de los hombres. ¿Si el hombre es libre, para qué entonces la necesidad del marxismo y la revolución?, ¿En qué sentido es libre entonces?

En medio de la Segunda guerra mundial Sartre se encuentra de manera definitiva con Marx, ya a sus veinte años lo había leído, como nos lo cuenta en *Cuestiones de método* (Cf. Sartre, 2004, p. 26). Pero la lectura de Marx que hace el joven Sartre en esta época no es fructífera y se estanca lentamente su interés por el autor de Tréveris. En el horror de la guerra, entonces, Sartre vuelve a Marx y encuentra allí los elementos necesarios para agudizar su reflexión existencialista. La dimensión histórica que atraviesa el pensamiento de Marx le sirve para potenciar el existencialismo. Así pues:

²¹ Proponemos corchetes.

Es esta imagen historicista del ser humano y del sentido humano la que Sartre encuentra en el marxismo. Era, después de todo, Marx quien declaró que «toda la historia no es otra cosa que una transformación continúa de la naturaleza humana».²² De esta manera, recurriendo a Marx, Sartre podría llenar el vacío en su filosofía de la libertad que amenazaba con la incoherencia, y finalmente formular una teoría defendible de la acción humana (Levy, 2002 p.123).²³

El tránsito que se genera en Sartre desde su periodo meramente existencialista²⁴ hasta el existencialismo marxista, supone una continuación de la exposición de su doctrina, pues en la *Crítica de la razón dialéctica* nos encontramos con un análisis social de acuerdo al materialismo histórico de Marx, donde se acepta la crítica dialéctica como una crítica objetiva de la sociedad y no meramente como una interpretación subjetiva del ser ante los demás; frente a los cuales éste lucha para objetivarse una y otra vez. Ante esto dice Sartre: “Todo lo que hemos establecido en *Cuestiones de método* procede de nuestro acuerdo de principio con el materialismo histórico.” (Sartre, 2004, p. 159).²⁵ Este acuerdo de principio no es otra cosa que la revitalización de los postulados de la concepción materialista de la historia de Marx, en conjunción con el existencialismo que pone su cuota subjetiva a la hora de pensar una filosofía de la praxis que tenga como propósito la crítica de la realidad existente y la posibilidad de su transformación.

La libertad en Sartre, entonces, no es la premisa para que el individuo haga lo que le parezca sin más. La libertad para Sartre es la condición para la incidencia de éste en el mundo; los hombres existen de acuerdo a una dimensión ontológica: la acción. Los hombres son

²² En el original Levy cita una versión en inglés del texto de Marx en cuestión: Marx, K. (1963). *The Poverty of Philosophy*. New York: International Publishers. Nosotros hemos decidido introducir, en su lugar, la misma cita de una versión en español de dicha obra: Marx, K. (1981). *Miseria de la filosofía*. Moscú: Editorial Progreso, p. 119.

²³ La traducción es nuestra.

²⁴ Cuando mencionamos el periodo meramente existencialista de Sartre hacemos referencia a su pensamiento antes de la conexión con el marxismo y la crítica estructural. De esta manera, en obras como *La trascendencia del Ego* (publicada por primera vez en 1938), podemos encontrar –más allá de su conclusión, donde se plantea que la fenomenología no es un ensimismamiento- abundantes reflexiones sobre el “mí mismo” (Cf. Sartre, 2003) o en textos como *Bosquejo de una teoría de las emociones* (publicado en 1939), se puede referenciar una discusión con la psicología a partir de una exposición fenomenológica de la conciencia cuyo punto de partida y de legado es el yo (Cf. Sartre, 2005). De otro lado, podemos decir que ya en *El ser y la nada*, aparecen referencias explícitas al mundo objetivo que sugieren una filosofía concreta, si bien este texto no se considera una obra propiamente materialista.

²⁵ Con cursivas en el original.

productores del mundo y de sí mismos y para ello cuentan con la libertad para hacerlo, pues la no acción también es acción de acuerdo a las consecuencias que de allí se desprenden en el mundo. En otras palabras, se puede no actuar, pero esta supuesta no acción se encarga de darle continuidad a un estado de cosas, en ese sentido el gesto de la no acción es acción. Así las cosas, la libertad supone el núcleo de la acción. “*Condenado a ser libre*, abandonado, el hombre tiene dos grandes maneras de participar en la existencia, puede iniciar acciones que cambian de manera espectacular el curso de la historia o/y su propia historia” (Vegleris, 2009, p. 61).²⁶

Es, entonces, el abrazo al materialismo histórico de Marx el que le da continuidad a la potencia filosófica y vital de Sartre. Para Sartre su periodo existencialista no entra en contradicción con el marxismo y más bien supone una continuidad fortalecedora. En una entrevista que aparece en el compendio de Hugh J. Silvermann y Frederick A. Elliston (1980), Sartre afirma lo siguiente:

Hay cambios de forma natural en el pensamiento de uno; uno puede desviarse, se puede pasar de un extremo al otro; pero la idea de una ruptura, una idea de Althusser, me parece que se equivoca. Por ejemplo, yo no creo que hay una ruptura entre los primeros escritos de Marx y *El capital*. Naturalmente, hay cambios, pero un cambio aún no es una ruptura (p. 225).²⁷

Una de las obras de Sartre ya mencionadas, y que funda de manera definitiva su entronque con el marxismo, es la *Crítica de la razón dialéctica* publicada en 1960. Los planteamientos de Sartre en esta obra enfrentan la visión dogmática de cierto marxismo que solapaba los postulados marxistas del materialismo dialéctico²⁸ como una concepción histórica del desarrollo social. Esta visión dogmática se proponía fijar de una vez y para siempre los principios sobre los cuales debía regirse una sociedad, sin tener en cuenta el carácter histórico inherente a ella de acuerdo a cómo lo pensó Marx, y como aún hoy sostiene el marxismo serio. Para Sartre el marxismo serio, es el marxismo concreto, es decir, el marxismo que

²⁶ La traducción es nuestra. Con cursivas en el original.

²⁷ La traducción es nuestra.

²⁸ Nosotros distinguimos en este texto las expresiones *Materialismo dialéctico* y *Dialéctica materialista*. Refiriéndonos a la primera como la pretensión, iniciada por Engels, de hallar una dialéctica de la naturaleza que supone un movimiento inherente de la materia y que relega al ser humano a una posición de contemplación ante el devenir natural y necesario de la historia. Y refiriéndonos a la segunda, como la concepción dialéctica que se presenta como la superación de la dialéctica idealista, siendo ésta, la que se encuentra más cercana a los planteamientos del materialismo histórico de Marx.

conserva el carácter crítico de lo existente y no se para a contemplar la estructura material como un elemento acabado. Para él, “el marxismo concreto tiene que profundizar a los hombres reales en lugar de disolverlos en un baño de ácido sulfúrico” (Sartre, 2004, p. 47). Este disolver supondría la eliminación de la crítica material y la justificación del estado de cosas existente. En otras palabras, la aceptación del capitalismo como un sistema de producción ante el cual no queda otra salida que ajustarse con la resignación de que no existe otra posibilidad. En esta obra, Sartre le da un rostro marxista al existencialismo y confecciona un análisis sobre el ser humano que recuerda una y otra vez su historicidad:

El prefacio de la *Crítica* deja claro que una de las cuestiones principales que en el trabajo se abordarían en sí, era «¿Existe una verdad del hombre?» (p. 10). Y el hombre sigue siendo sin duda una de las principales preocupaciones de Sartre en la medida en que él desea afirmar «la verdadera humanidad del hombre» (p. 102)²⁹ en la cara de «la deshumanización del hombre» (Pág. 58) provocada por el idealismo y el determinismo neomarxista (Howells, 1992, p. 341).³⁰

En otro de sus ensayos, *Materialismo y revolución*, Sartre hace un fuerte reproche al dogmatismo marxista, además, se propone hacer una aclaración del materialismo como una tendencia que no puede referirse sin más a la realidad; pretendiendo dejar atrás sus bases filosóficas propiamente construidas con la ayuda del idealismo. Para ello, Sartre trata de desvelar esa “juventud” del materialismo marxista que muestra la necesaria subjetividad que la escolástica marxista trata de ocultar u oculta por ignorancia.

La incitación que ejerce el materialista vulgar sobre todos aquellos a quienes quiere convencer de la pertinencia y necesidad de su doctrina, desecha la posibilidad de la conjunción entre materialismo e idealismo, porque considera que en el idealismo está la corrupción de cualquier posibilidad revolucionaria, interpreta el pensamiento de Marx de forma dogmática y presto a los aparatajes políticos que se llaman a sí mismos herederos y realizadores prácticos de las ideas de éste. Para Sartre es erróneo no darse tiempo para jugar

²⁹ Si bien en el texto de Howells no aparece ninguna nota que indique que las citas son de la edición Gallimard, las afirmaciones de Sartre coinciden con la paginación de la edición francesa de la *Critique de la raison dialectique* de 1960. A continuación citamos en el original francés: “Y a-t-il une Vérité de l’homme?”, “Si nous redécouvrons en l’homme son humanité véritable” y “Contre l’idéalisatión de la philosophie et la déshumanisation de l’homme” (Sartre, 1960, pp. 10, 102, 58).

³⁰ La traducción es nuestra. Con cursivas en el original.

con las ideas y decidir con los ojos cerrados (Cf. Sartre, 1960a, pp. 89-90), es decir, que apresurarse a decidir por el materialismo vulgar que él reprocha es inmadurez, y no hay nada más peligroso que un supuesto revolucionario ciego e inmaduro en días de fascismo.

Así pues, Sartre se dispone a examinar el materialismo con la intención de esclarecer lo que llama *el mito revolucionario*. Se pregunta si toda ideología es necesariamente *falsa conciencia* y si se puede prescindir de ella y arrojarse a la objetividad para hacer la revolución. Sartre utiliza el término ideología de dos maneras diferentes; primero para referirse a doctrinas filosóficas como el existencialismo y el conjunto de ideas que las conforman y la segunda, que tiene una carga propia del pensamiento de Marx, para referirse a lo que este último llamó distorsión de la realidad o *falsa conciencia* y que tiene como finalidad la afirmación del *statu quo*.

VIII. Sartre y la disputa con el materialismo dialéctico

Sartre (1960a), afirma acerca del materialismo dialéctico que éste posee un carácter metafísico: “Es una doctrina metafísica y [...] los materialistas son metafísicos” (p. 91).³¹ Para Sartre, el rechazo de la especulación *a priori*, y las afirmaciones de la legitimidad única del saber científico y del materialismo dialéctico como un descubrimiento progresivo de las interacciones del mundo que se realiza con la ayuda de la praxis del hombre, no son más que definiciones que avalan el estatus metafísico del materialismo dialéctico, es decir, la premisa del ateísmo de los materialistas dialécticos que parte del supuesto progreso de las relaciones naturales, es ya un punto dado de antemano, más parecido a un dogma que a un punto de vista histórico. Es otras palabras, el materialismo dialéctico reniega de la metafísica, pero no puede evitar construir sus bases en ella.

Para Sartre, ni siquiera los positivistas del siglo XIX radicalizaban su postura ya que guardaban prudencia al referirse a la metafísica, pues no tenían la manera de negarla tajantemente, como sí lo hace el materialismo dialéctico. De esta afirmación de Sartre sobre el materialismo dialéctico se deriva que, en función de su rechazo a la metafísica, se autodestruye, pues necesariamente también rechaza sus bases que son sin duda metafísicas. Después de caracterizar *este* materialismo como necesariamente metafísico, Sartre pasa a

³¹ Proponemos corchetes.

discutir la concepción de la dialéctica que tienen los materialistas dialécticos. Para ellos la dialéctica es:

[...] un movimiento [...] en el seno de la naturaleza en cuya virtud los contrarios, al oponerse, aparecen inmediatamente superados y reunidos en una síntesis nueva; esta producción nueva «penetra» a su vez en su contrario para fundirse con este en otra síntesis (Sartre, 1960a, p. 94).³²

Sartre, identifica que aquí se está hablando de la dialéctica hegeliana, pero advierte un error, pues para Hegel la dialéctica “se basa por entero en el dinamismo de las ideas” (Sartre, 1960a, p. 94). La materia –la naturaleza-, según Sartre, no es productora por sí misma de movimiento debido a su principio de inercia. Y si bien la dialéctica hegeliana conviene a la materia esto no quiere decir que se deba tomar a la materia misma como punto de partida del movimiento dialéctico, pues éste viene dado desde fuera de ella, desde una totalidad que comprende los fenómenos en su conjunto y que permite generar las contradicciones que derivan en un concepto cualitativamente distinto del anterior.³³

El problema, entonces, de la formulación “materialismo dialéctico” estriba en su pretensión de ser un método científico que explica la evolución histórica de la materia, de las relaciones sociales y del modo de producción de las condiciones de existencia. Engels aparece como el primer responsable de esta desviación del materialismo histórico al tratar de dialectizar la naturaleza. Para Engels el progreso del mundo está dado por meras contradicciones materiales que él interpreta como dialéctica: “No cabe duda de que constituye un hecho histórico-universal el proclamar por vez primera bajo la forma de su vigencia general una ley universal que rige para el desarrollo de la naturaleza, de la sociedad y del pensamiento” (Engels, 1961, p. 46). Para Sartre el error de Engels consiste en confundir la dialéctica con la mecánica y en equiparar las leyes biológicas del desarrollo natural de Darwin con un desarrollo natural en todos los aspectos, incluido el hombre. Así, entonces, se debe interpretar también la lucha de clases como una disputa por la supervivencia de la especie, donde alguno de los contrincantes muere para que el otro pueda sobrevivir. Nada más erróneo, puesto que

³² Proponemos corchetes. Con comillas en el original.

³³ De ahí que para Sartre, sea fundamental la distinción entre noción y concepto, como la diferencia de momentos de la dialéctica hegeliana que sugiere un cambio cualitativo entre lo simple y lo concreto; entre lo inmediato y mediado.

para Marx la lucha de clases no apunta a la muerte de ninguna especie, sino a la disolución de las clases en pugna.

Sartre no es el materialista que “Cree en Marx, en Lenin, en Stalin, admite el principio de autoridad y, para terminar, conserva la fe ciega y tranquila de que el materialismo es una certeza” (Sartre, 1960a, p. 109). A diferencia de ello, el materialismo de Sartre no reniega de su necesaria referencia al idealismo y de la participación activa de la subjetividad en la transformación del mundo objetivo. No se trata pues de replegarse en el idealismo ni de entregarse al materialismo burdo, se trata de reconocer que sin ideas no hay conceptos y sin conceptos no podemos referirnos al mundo, es decir, no hay posibilidades revolucionarias. Ya en Marx está presente esta verdad evidente, y no por azar su obra cumbre *El Capital*, tiene un grado de abstracción conceptual que es necesario para la interpretación del mundo concreto.

El materialismo de Sartre entonces, es el materialismo histórico, el que podríamos llamar el materialismo marxista consecuente que entre sus premisas encuentra al hombre como productor de sus propias condiciones de existencia mediante su propia actividad, que Sartre entiende como actividad espiritual y corporal, de ahí que no se pueda reducir el materialismo a la objetividad del mundo de las cosas, pues para ello tendríamos que negar el pensamiento y la posibilidad del despliegue de la subjetividad.

Para Sartre la concepción del materialismo en contraposición con la ideología en sentido de doctrina filosófica, corre el peligro de considerar “superficialmente la filosofía marxista, se la podría tildar de panobjetivista, en la medida en que el dialéctico marxista no se interesa, al parecer, en principio, más que por la realidad objetiva” (Sartre, 2014, p. 94). Para Sartre, el reconocimiento de la subjetividad dentro del materialismo histórico de Marx, está dado por la concepción de la dialéctica que expone al hombre en tres términos: “necesidad, trabajo, goce” (Sartre, 2014, p. 97). Así, estos tres aspectos refieren a algo que se encuentra fuera del ser del hombre y que representa el despliegue de su subjetividad hacia lo otro. Nos dice Sartre (2014):

La necesidad es un elemento que, una vez más, se encuentra en otra parte, y el goce, una incorporación mediante ciertos hechos internos de aquello que se necesita, es decir, precisamente, de algo externo. Así pues, la primera relación que Marx pone en evidencia

mediante esos tres términos es una relación con el ser de fuera, es decir, una relación que nosotros llamamos *trascendencia* (p. 98).³⁴

Así pues, el trabajo, que en Marx es la objetivación mediante la producción de la vida, es precisamente objetivación de algo; objetivación de la subjetividad. De esta manera, para Sartre el marxismo no puede prescindir de la subjetividad en tanto que es lo que se propone realizar de manera concreta una y otra vez. Esto Marx lo sabía, por ello en la primera de sus *Tesis sobre Feuerbach* (2014) plantea que:

La falla fundamental de todo el materialismo precedente (incluyendo el de Feuerbach) reside en que solo capta la cosa (*Gegenstand*), la realidad, lo sensible, bajo la forma del objeto (*Objekt*) o de la *contemplación* (*Anschauung*), no como *actividad humana sensorial, como práctica*; no de un modo subjetivo (p. 499).³⁵

Entronca pues, esta interpretación sartreana del marxismo con las objeciones de Herbert Marcuse a la dialéctica engelsiana. Marcuse, al igual que Sartre, encuentra en Engels el germen de la formulación de la dialéctica soviética que:

[...] ha sido transformada de una forma de pensamiento crítico en una *concepción del mundo* y en un método universal con normas y regulaciones rígidamente determinadas. [...] El cambio se corresponde con la transformación del propio marxismo de teoría en ideología; la dialéctica es revestida con las virtudes mágicas del pensamiento y comunicación oficiales (Marcuse, 1971, pp. 140-41).³⁶

Marcuse coincide con Sartre, dejando de lado la discusión existencialista antes expuesta, en la interpretación del marxismo como una filosofía concreta, es decir, como una filosofía de la praxis. Como una filosofía que reivindica la actividad del hombre como posibilidad de transformación social y desecha el repliegue individual al cual estaba sometido el sujeto del existencialismo. Lo concreto del materialismo marxista rechaza tajantemente la posibilidad de que la sociedad sea una totalidad quieta e incommovible, de que sus categorías devengan formales y de que la crítica se vea asfixiada por ello. Aceptar que la dialéctica es una configuración de leyes naturales que guían el destino de la humanidad es entregarse a la

³⁴ Con cursivas en el original.

³⁵ Con cursivas en el original.

³⁶ Proponemos corchetes. Con cursivas en el original.

dominación total del proceso de fetichización impulsado por el *alcahuete universal*.³⁷ En una carta que escribe Sartre a Roger Garaudy –representante del materialismo dialéctico en Francia- se comenta lo siguiente:

Comprendámonos: el marxismo, como marco formal de todo pensamiento filosófico de hoy en día, es insuperable. Entiendo por marxismo el materialismo histórico que supone una dialéctica interna de la historia y no el materialismo dialéctico, si por ello nos referimos a ese delirio metafísico que cree descubrir una dialéctica de la naturaleza. Esta dialéctica de la Naturaleza en efecto *puede* existir, pero hay que reconocer que no tenemos la más pequeña prueba de ella. Por lo tanto el materialismo dialéctico se reduce a un discurso vano, lleno de pompa y pereza sobre las ciencias físico-químicas y biológicas; al menos en Francia, oculta el más monótono mecanismo analítico. En cambio, el materialismo histórico –en tanto que afirma directamente el origen de toda dialéctica: la praxis de los hombres gobernados por su materialidad- es, al mismo tiempo, la experiencia que cada uno puede hacer (y realmente hace) de su praxis y su alienación y, al mismo tiempo, el método reconstructivo y constructivo que permite tomar la historia humana como totalización en curso. Así, el pensamiento sobre la existencia pronto se encuentra arrojado al proceso histórico y no puede entenderlo sino en la medida en que el conocimiento dialéctico se revela como el conocimiento de la dialéctica (Sartre en: Garaudy, 1961, p. 112).³⁸

Así las cosas, para Sartre el materialismo histórico es una concepción del mundo que se presenta como posibilidad de la apertura del mundo para el hombre, de la afirmación de ambos mediante la praxis del ser humano que devenga libertad continua y que genera las condiciones necesarias para un desarrollo no dañino de las relaciones entre los hombres. Además, permite decir con un énfasis marcado que la materia no tiene una vida propia, que no existe con independencia del ser humano, que es a partir de éste que el mundo se construye y adquiere sentido.

IX. Conclusión

El existencialismo, en su preocupación por mostrar que la existencia del hombre está enmarcada en la ambigüedad, no hace más que rechazar el dogmatismo que se esfuerza por

³⁷ Para Marx, el dinero.

³⁸ La traducción es nuestra. Con cursivas en el original.

evitar que aparezcan la responsabilidad y la acción como condiciones propias del ser humano. Que bien le viene al capitalismo de nuestros días que los hombres se acomoden en el dogma, que crean que el mundo siempre ha existido tal como se les presenta ahora y que cualquier acción sobre el mundo que realicen está definida de antemano por un plan secreto de alguna instancia trascendente que domina el destino, bien sea Dios, bien sea una fría conciencia calculadora. Sugerir que la condición propia del hombre es su constante devenir como existente es negar cualquier tipo de antropología que defina al hombre como una entidad determinada y con un destino ya encauzado. “Por lo tanto, rechazar la idea de una antropología fija también es dar al hombre una dignidad, dignidad humana contra cualquier posible cosificación o reificación” (Habib, 1998, p. 127).³⁹

Los hombres no son cosas. En nuestros días la actividad de los hombres, su hacer, está en función de las dinámicas propias del capitalismo que hacen de ellos meros medios para la acumulación del capital. El encuentro sano con su actividad supondrá la dignidad que merecen, esto sólo lo pueden decidir los hombres mismos. Que el hombre no sea algo por naturaleza, que no tenga que alcanzar un fin dictaminado desde el inicio de su existencia, que pueda interferir el mundo con sus acciones es lo que le recuerda el existencialismo:

No hay nada propio del hombre, o, más precisamente, la esencia del hombre es no tener nada propio. El plantear la primacía de la existencia sobre la esencia, simplemente significa que el hombre primero existe, surge en el mundo al mismo tiempo que el mundo y luego se define (Habib, 1998, p. 128).⁴⁰

Para cerrar, podemos decir que el existencialismo es una doctrina que cuenta con una amplia dimensión histórica, en el sentido en que asume las determinaciones propias de cada momento y que, además, afirma que las condiciones en las cuales se encuentra el ser humano son susceptibles de modificación, gracias a la acción que ejerce éste mientras se desenvuelve de acuerdo a la capacidad que le confiere la libertad, que no es una libertad de hacer lo que le plazca, sino que está en relación con las posibilidades objetivas del mundo. El existencialismo es una doctrina no sólo de la libertad individual, sino también de la libertad colectiva, en la medida que le es indispensable la relación con la alteridad. El esfuerzo del

³⁹ La traducción es nuestra.

⁴⁰ La traducción es nuestra.

existencialismo está dado en tratar de articular la coexistencia de los sujetos en un mundo intersubjetivo donde se permita el desarrollo de cada uno de manera particular, sin uniformes ni determinaciones que estanquen los proyectos de vida abiertos a las posibilidades que ofrece la historia, sin dejar de lado la dimensión social de la libertad entendida en toda su potencia solidaria. La libertad del individuo es la libertad del todo, es decir, si sólo unos son libres en detrimento del todo, entonces esa libertad estará cuestionada en la medida en que marginaliza la libertad de los otros y adquiere una relevancia individualista que niega la relación con los demás.

La condena a la libertad (Cf. Sartre, 2011, p. 659) es la responsabilidad que el individuo debe asumir por existir, nada le impide elegir, pero ser libre no es una elección, es la condición propia del ser actuante y creador: el hombre. La libertad es el principio de la acción que busca empujarlo hacia el mundo ético que debe compartir con los demás, en donde debe reconocer, que como él, hay muchos proyectos en desarrollo que a su vez deben reconocer el suyo como legítimo. De esta manera, el existencialismo se erige como una doctrina contradogmática, no hay nada que determine qué es el ser humano: “nada de lo que sucede al hombre es natural, puesto que su sola presencia cuestiona el mundo” (Beauvoir, 1983, p. 122). La fuerza contradogmática del existencialismo, no cae en otro dogmatismo, pues así parezca que la libertad del hombre es su esencia, no lo es en el sentido de una determinación o condicionamiento teleológico y definitivo, más bien es la condición de ser actuante a la que el hombre no puede negarse y que no es estática, sino que conserva un contenido que se va transformando en su devenir histórico y social.

Referencias

- Beauvoir, S. (1969). *El existencialismo y la sabiduría popular*. Buenos Aires: Ediciones Siglo XX.
- _____. (1972). *Para una moral de la ambigüedad*. Buenos Aires: Editorial La Pléyade
- _____. (1983). *Una muerte muy dulce*. México: Hermes/Sudamericana.
- _____. (1985). *La sangre de los otros*. Bogotá: Planeta Colombiana Editorial.
- _____. (1995). *¿Para qué la acción?* Buenos Aires: Editorial Leviatán.
- _____. (2005). *El segundo sexo*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Daigle, C. & Golomb, J. (2009). *Beauvoir and Sartre. The Riddle of Influence*. Bloomington: Indiana University Press.
- Deutscher, P. (2008). *The philosophy of Simone de Beauvoir*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dostoievski, F. (2000). *Los hermanos Karamázov*. Barcelona: Ediciones Cátedra.
- Guisán, E. (2009). "Luces y sombras de la ética de Simone de Beauvoir", *Agora. Papeles de filosofía*. 28/1: pp. 115-129. Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela.
- Garaudy, R. (1961). *Perspectives de l'homme: Existentialisme, Pensée catholique, Marxisme..* Paris: Presses Universitaires de France.
- Habib, S. (1998). *La responsabilité chez Sartre et Levinas*. Paris: L'Harmattan.
- Hegel, G. W. F. (2004). *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho natural y Ciencia política*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, S. A.
- Howells, C. (1992). *Cambridge Companion to Sartre*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Levy, N. (2002). *Sartre*. Oxford: Oneworld Publications.
- Marcuse, H. (1970). *Ética de la revolución*. Madrid: Taurus Ediciones, S. A.
- _____. (1971). *El marxismo soviético*. Madrid: Alianza Editorial, S. A.
- Marx, K. (1963). *The Poverty of Philosophy*. New York: International Publishers.

- _____. (1981). *Miseria de la filosofía*. Moscú: Editorial Progreso.
- _____. (2006). *El Capital. Crítica de la economía política*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Marx, K. & Engels, F. (2014). *La ideología alemana*. Madrid: Ediciones Akal, S. A.
- Sartre, J. P. (1960). *Critique de la raison dialectique. Théorie des ensembles pratiques précédés de Questions de méthode*. Paris: Éditions Gallimard.
- _____. (1960a). *La república del silencio*, Buenos Aires: Editorial Losada, S. A.
- _____. (1961). *Sartre visita a Cuba*. La Habana: Ediciones R.
- _____. (2003). *La trascendencia del Ego. Esbozo de descripción fenomenológica*. Madrid: Editorial Síntesis, S. A.
- _____. (2004). *Crítica de la razón dialéctica*. Buenos Aires: Editorial Losada, S. A.
- _____. (2005). *Bosquejo de una teoría de las emociones*. Madrid: Alianza Editorial, S. A.
- _____. (2006). *Las palabras*, Buenos Aires: Editorial Losada, S. A.
- _____. (2009). *El existencialismo es un humanismo*. Barcelona: Editorial Edhasa.
- _____. (2011). *El ser y la Nada*. Buenos Aires: Editorial Losada, S. A.
- _____. (2013). *La Náusea*. Madrid: Alianza Editorial, S. A.
- _____. (2014). "Marxismo y subjetividad", *New Left Review* 88: pp. 92-121. Quito: Instituto de Altos Estudios Nacionales (IAEN).
- Silvermann, H. & Elliston, F. (1980). *Jean-Paul Sartre: Contemporary Approaches to His Philosophy*. Pittsburgh: Duquesne University Press.
- Vegleris, E. (2009). *Vivre libre avec les existentialistes. Sartre, Camus, Beauvoir... et les autres*. Paris: Groupe Eyrolles.