Gracias. Buenas noches. Empezamos ahora Revista de Filosofía. Un programa de la Facultad de Filosofía de la Universidad Nacional de Educación e Instancia en el que hoy vamos a hablar de Jean-Paul Sartre. La filosofía de la filosofía La filosofía de la filosofía es una de las cosas que nos ha ayudado a entender el mundo.

La existencia precede a la esencia. La vida procede de una sucesión de libres elecciones nunca totalmente justificables. Jean-Paul Sartre, nacido en París en 1905, escritor y filósofo, autor de La Náusea y El Muro, que expone los principios de la filosofía existencialista en 1943 con el Ser y la Nada. Autor de novelas Los Caminos de la Libertad, Teatro, Las Manos Sucias, Ensayo, El Existencialismo es un Humanismo. En 1960 se publica su obra filosófica La Crítica de la Razón Dialéctica. En el 64. En 1984 rechaza el Nobel de Literatura. Muere en 1980.

De Jean-Paul Sartre, su relación y su postura con las teorías marxistas nos va a hablar hoy Celia Moros, profesora de esta universidad. Celia Moros, ¿cómo se produjo la transición de Sartre, un filósofo existencialista, al marxismo? Bueno, esta transición no fue tan brusca como muchas veces se ha querido dar a entender, porque entre que Sartre escribió una de sus obras filosóficas más importantes, El ser y la nada, hasta La crítica de la razón dialéctica, que es su ajuste de cuentas con el marxismo, podríamos decir, pasan muchos años, pasan trece años. Sin embargo, hay una serie de hitos intermedios en los cuales Sartre... ...se va definiendo en su toma de posición con respecto al marxismo.

marxismo. Y él habla, por ejemplo, en el prólogo de cuestiones de método y en una serie de entrevistas, de que esta conversión, por llamarla así, fue debida más a cuestiones prácticas que teóricas. No se debió tanto directamente a las lecturas de Marx, como pudo ser la ideología alemana o la lectura del capital. Él pensaba que este tipo de lecturas, estas experiencias librescas, el marxismo, era una doctrina más que se podía estudiar como tal. Sin embargo, fueron experiencias vitales, como la guerra, como el fenómeno mismo del movimiento obrero, ver a las propias masas obreras en sus movimientos, el propio proceso, lo que se podría llamar la encarnación de la idea marxista, llama él en algunas ocasiones, y junto con eso la idea de una radicalización del compromiso. La idea asistencialista de que hay que elegir el mundo al elegirse uno mismo, en la búsqueda de lo concreto, estas consignas existen.

de la primera época, le llevan cada vez más a encontrarse con esa realidad social en su tiempo, que digamos que conceptualmente se pensaba a través del instrumental del marxismo. Y a través también de relaciones con amigos suyos, como Merleau-Ponty, como Paul Nyssan, que ejercieron sobre él una gran influencia. ¿En qué aspectos fundamentales, entonces, mantienes un punto de vista crítico respecto a la teoría y a la práctica marxistas? Hay un punto que es fundamental, y es que Sartre parte de presupuestos individualistas, de los que no parte el marxismo. Es decir, para Sartre, lo que se podría llamar la energía sintética transformadora del mundo, de donde arranca esta capacidad de organizar el mundo de acuerdo con un proyecto y por tanto de transformarlo, revolucionariamente o no, críticamente o no, pero este punto es siempre el proyecto individualista. La subjetividad individual.

él llamaría el espíritu subjetivo. Para Sartre en este sentido hay un antiburocratismo militante en el aspecto político y podemos decir que el aspecto filosófico de esta misma

cuestión sería lo que podríamos llamar una posición radicalmente nominalista al respecto, es decir, por nominalismo se entiende el creer que la verdadera realidad es la del individuo y que las entidades abstractas como por ejemplo burocracia, proletariado, etcétera, no tienen lo que se podría llamar un correlato real. Son, digamos, conceptos que nos montamos pero que solamente el individuo es lo que tiene verdadera entidad. Entonces Sartre en ese sentido hace un poco como la crítica de la navaja de Ockham en su época, es decir, cortar, no multiplicar los seres sin necesidad. Los verdaderos agentes históricos son los individuos y a partir de ahí se constituyen las clases, las fuerzas sociales, pero las fuerzas sociales no están en el contexto de la vida, no están en el contexto de la vida, no están en el contexto de la vida, no están en el contexto de la vida, no están en el contexto de la vida, no están en el contexto de la vida,

como tales, se tienen que constituir en la práctica, porque el verdadero núcleo de síntesis es el individuo, no es la fuerza social. ¿Hay diferencias fundamentales entre la concepción de Sartre de la clase social como sujeto de la historia y la concepción tradicional del marxismo? Pues sí, se relaciona precisamente con lo que he tratado de explicar acerca del punto de partida individualista y nominalista de Sartre. Es decir, en el marxismo el sujeto de la historia son las clases sociales, pero son las clases sociales entendidas como unas totalidades, como si fueran unas totalidades ya hechas, ya constituidas, mientras que para Sartre la clase social es algo que no aparece nunca como una totalidad ya hecha, no tiene como una síntesis consistente, sino que se está haciendo constantemente y haciéndolo. Así es.

y deshaciendo en el propio proceso de su propia práctica de lucha. Entonces, lo que existen son unas condiciones más o menos homogéneas, relacionadas por supuesto con la situación en las relaciones de producción, tal como el marxismo tradicionalmente las conceptualizaba. Pero desde el punto de vista de la clase social como sujeto de la historia y como agente práctico, hay un constante proceso de constitución y de desagregación de la clase social. Es decir, no hay una energía sintética que funcione de una vez para todas y que tenga a la clase social como tal constituida, sino que a través de los procesos de la práctica, a través de los procesos de la toma de conciencia, la propia clase social tiene diferentes situaciones. ¿Qué serían las que Sartre llamaría? Por una parte, lo que él llama en la crítica de la razón dialéctica la serialidad o la dispersión atomizada de los agentes. Es decir, el proletariado no está siempre, digamos, en grupos, no está siempre en acto.

no está siempre como sujeto político activo en síntesis, sino que muchas veces está disperso, está separado, está atomizado, y en ese sentido es impotente en cuanto que sus prácticas están dispersas. En otras situaciones, en otras coyunturas de la lucha obrera, aparece por el contrario lo que Sartre llamaría el grupo en fusión, entonces, digamos, para él el momento paradigmático del grupo en fusión sería la toma de la bastilla, es decir, cuando todos los individuos tienen un objetivo común, todas las acciones convergen hacia ese objetivo común, la acción de cada cual se potencia a través de las acciones de los otros, son precisamente lo que podríamos llamar, bueno, pues los momentos de la historia más prometeicos, entonces la instancia utópica sartreana es este momento del grupo en fusión. Pero el grupo en fusión al mismo tiempo tampoco se estabiliza, no se mantiene, se vuelve a dispersar en cuanto la tensión hacia el objetivo común no es tan apremiante, y entonces el grupo, ante esa imposibilidad de que tenga una consistencia, la praxis común, porque en realidad lo único que se puede hacer es que el grupo se desvanezca,

único que tiene consistencia orgánica es la praxis individual, la praxis común tendría que ser una praxis superorgánica, tendría que haber como una especie de superorganismo que eso lo mantuviera y que eso lo consolidara, como se vuelve a dispersar, entonces a partir de aquí se necesita para estabilizar esta praxis común las mediaciones institucionales. Entonces hacen falta mediaciones tales como los partidos, hace falta sustituir por aparatos la imposibilidad de que la tensión del grupo en fusión se mantenga, pero estas mediaciones institucionales podríamos llamar que lo que hacen es tratar de prolongar esa eficacia de la praxis común que es imposible que se estabilice, lo que hacen de alguna manera es suplirlos y enajenarlos de alguna manera, enajenar la propia práctica común. Al cristalizar en esas instituciones, cristaliza inevitablemente, pero vuelve a ser un elemento de alienación, vuelve a ser un elemento a su vez de atomización y de dispersión, porque entonces se delega en el partido. El propio protagonismo del grupo y en esa misma...

En la misma medida se vuelven a dispersar los individuos. Por lo tanto, la clase social es lo que él llama un conjunto movedizo de serialidad y dispersión de momentos de grupo en fusión, cuando hay una determinada práctica reivindicativa, de mediaciones institucionales y aparatos, y a su vez la interacción dialéctica de esas tres posibles situaciones. Es lo que él llama una totalidad destotalizada. Siempre está constituyéndose, nunca está hecha. ¿Y qué opinaba él sobre la dictadura del proletariado? Bueno, pues el hueso duro de roer del estalinismo fue un problema muy intelectualmente dramático para Sartre. Sartre, por una parte, perteneció a esta generación de intelectuales sobre los cuales ejerció una gran fascinación la Revolución Rusa y la experiencia de la Unión Soviética, con toda la mitología que llevó consigo de la patria del socialismo. Pero claro, no es un problema de la Revolución Rusa.

a medida que se filtraban una serie de informaciones sobre la realidad del estalinismo, las famosas controversias acerca de los campos de concentración, etc., pues claro, le planteó toda una serie de problemas, desde cómo conciliar esas opciones políticas con sus presupuestos éticos. Y él considera desde este punto de vista que es que la propia noción de dictadura del proletariado, de acuerdo con esta concepción que él tenía de la clase social, como una totalidad que nunca está constituida y siempre está por hacerse, como un imposible. Porque claro, el proletariado nunca actúa como sujeto político activo, nunca se autosintetiza o nunca se constituye como una totalidad en acto, por decirlo así. Como sujeto político activo, sino que siempre sufre también totalizaciones desde fuera, porque ¿quién organiza el proletariado? Es decir, el proletariado acaba siendo...

sustituido por el concepto que sus organizadores, que sus líderes, que sus llamadas vanguardias tienen de él. Y ese mismo concepto es el que lo organiza y es el que lo totaliza desde fuera, porque él no se totaliza en cuanto tal desde dentro. Como nunca está constituido como sujeto político activo, entonces siempre quedaría un residuo, siempre quedaría... Las totalidades nunca se redondean. Siempre alguien queda fuera de esa totalidad y es quien queda fuera de esa totalidad, digamos, el que totaliza. Ese es el que organiza precisamente lo que sería sino una masa dispersa en torno a unos fines, en torno a unos programas y los aglutina. Es decir, la tensión totalizadora, la totalización siempre es una tensión. Tiene que haber un núcleo de síntesis que es el que tiene que mantener esa tensión permanente. Esa tensión no viene dada. Las totalidades nunca se dan hechas. Precisamente el hacerlas es una tensión permanente, y que en...

en última instancia, siempre es un proyecto individual el centro al que remite toda energía sintética. En esta medida, la dictadura del proletariado implicaría que el proletariado tendría que estar constituyéndose como grupo en fusión permanente. Es un poco lo que sería la idea de la revolución permanente de Trotsky, pero que justamente es imposible, es posible como instancia utópica, pero que se fije como realidad es imposible por la propia dinámica de una clase que nunca está constituida, sino que tiene que pasar por las mediaciones institucionales. Entonces, en esa medida, la dictadura del proletariado acaba siendo dictadura del partido, y dictadura del partido sobre el propio proletariado. Es decir, que es una noción, él llamaría, dialécticamente imposible, porque la totalidad nunca está dada. Entonces, en la medida en que era imposible la idea, el marxista de la dialéctica del proletariado,

ha tenido que sustituirse por la dictadura del partido y en última instancia por el culto a la personalidad, porque vuelve a remitir a lo que podríamos llamar el proyecto individual, esa energía sintética que no es posible mantener después de los momentos revolucionarios álgidos. Y desde el punto de vista de la evolución de su pensamiento político, ¿cuál sería el significado de la crítica de la razón dialéctica? La crítica de la razón dialéctica trata fundamentalmente, él lo dice literalmente, que lo consiga no es otra cuestión, pero él se lo planteó como su ajuste intelectual de cuentas con el marxismo y fundamentalmente con el stalinismo. Él quería que fuera una expresión intelectual del proceso de la desestalinización. Desde él escribió ya El fantasma de Stalin, para tratar, bueno, en donde...

Se ponen de manifiesto sus reflexiones acerca del fenómeno de la represión soviética en Hungría. Entonces fue cuando dijo a propósito de la invasión soviética y de sus tanques que un socialismo que echa mano de los tanques se define a sí mismo, se está definiendo a sí mismo como socialismo a partir de ahí. Entonces no podemos decir que es que el socialismo requirió los tanques para mantenerse como tal socialismo porque el propio hecho de que tenga que recurrir a los tanques hace necesaria una redefinición de ese mismo proyecto socialista. Algo habrá fallado en ese proyecto cuando se ha tenido que echar mano de ese recurso. Entonces él tomó sus distancias con respecto a lo de Hungría, sin embargo no por ello rompió por completo con la idea de que la Unión Soviética podría evolucionar, que la Unión Soviética podía ser otra cosa, que su relación con los países del Este se podía alterar en sus pautas, en sus propias funciones fundamentales y que iba a haber un proceso de desestalinización. Lo que pasa es que ese proceso...

Era un fenómeno complejo, no era un fenómeno lineal, sino que tenía sus coletazos, tenía sus retrocesos. Entonces él escribió la crítica de la razón dialéctica precisamente para tratar, por una parte, de separar lo que él consideraría unas opciones teóricas fundamentales y básicas a favor del marxismo y separarlas de lo que él llamaba el estalinismo como una especie de impostación o de esclerosis, de costra o de encapsulamiento que habría sufrido el marxismo bajo una coyuntura mundial muy particular, que fue la del cerco de la URSS, la necesidad de edificar el socialismo en unas condiciones muy adversas, en unas condiciones muy duras. No obstante, ¿cómo se remite al fenómeno? El fenómeno del culto a la personalidad, esto es precisamente lo que analiza en el fantasma de Stalin.

trata de desarrollar todos los presupuestos teóricos y una serie de instrumentos analíticos para pensar esta experiencia. Y de cómo, a partir del propio sujeto individual y de su propia acción, cómo el sujeto hace la experiencia de su inserción en el grupo, de su vuelta a situaciones de atomización, de su necesidad de delegar en mediaciones institucionales, de cómo las instituciones a su vez requieren volver a ser revitalizadas y volver a tener la inyección de la capacidad sintética, en última instancia, de una persona, porque es el individuo, como siempre, quien pone esa tensión sintética hasta las propias instituciones, y cómo el individuo hace el proceso de punta a punta desde él mismo, como puntuación. Y desde ese punto de arranque de toda acción hasta otra.

Y no es otra práctica, como es la práctica del dictador, como es la práctica del culto a la personalidad en la cual ha abdicado. Pero tiene que saber que aquello de lo que ha abdicado, en definitiva, es de su propia, lo que podríamos llamar soberanía constituyente. La soberanía constituyente tiene que remitir siempre a él. Las mediaciones podrán ser todo lo complicadas que se quiera. Pero el individuo tiene que pensar la institución como un momento de la propia alienación de su propia práctica, no como algo que le es ajeno o como algo que le viene definido desde fuera. Entonces, en esta medida, la crítica lo que hace es recorrer analíticamente todas estas mediaciones, el grupo, la serie, las mediaciones institucionales, como remiten a su vez las instituciones de nuevo a la personalidad que las integra y que las vuelve a reorganizar de acuerdo con un proyecto. Y el fenómeno del culto a la personalidad es analizado en este contexto de análisis. Lo que quiere es disolver la esclerosis.

estalinista, digamos, en momentos en los cuales se pueda pensar, se pueda digerir intelectualmente y en la medida en que se pueda digerir intelectualmente se pueda constituir el individuo en instancia crítica de ese mismo estalinismo y en instancia ética. ¿Cómo se puede conciliar entonces el ultra bolcheismo de Sartre en los comunistas y la paz, por ejemplo, su defensa apasionada del partido comunista con la vena libertaria y crítica que le ha caracterizado siempre? Sí, han sido interpretadas muchas veces las oscilaciones en las actitudes políticas de Sartre como puros bandazos viscerales, bueno, relacionados quizá con sus rasgos de carácter, con su propia neurosis o con su propio apasionamiento en sus opciones y en sus compromisos. Yo no quiero en absoluto minimizar tampoco estos aspectos de la... cuestión, digamos, ni racionalizar.

por completo encontrar una línea coherente unitaria en todo el itinerario político de Jean Paul Sartre. Pero no obstante, creo que sí que hay unas claves que pueden dar una coherencia a lo que aparentemente no la tiene, o parecen ser una serie de bandazos. Si nos remitimos a lo que he tratado de poner de manifiesto anteriormente, y es su concepción, por una parte de lo que podríamos llamar individualista y nominalista, de cómo el individuo, lo que él llama la praxis constituyente o el proyecto individual, es el núcleo de toda síntesis y de toda posible transformación de la realidad. Pero al mismo tiempo, esta acción individual es impotente. Esta acción individual, si no se concierta con otras... Si no se concierta con otras acciones individuales para lograr un objetivo común, es tan soberana como impotente.

verdadera potencia o capacidad de transformación, aunque arranque de la praxis individual, no encuentra su eficacia si no es en el grupo, en la acción del grupo o de la praxis común. Entonces, los verdaderos momentos utópicos, prometeicos y los verdaderos momentos éticos, en cuanto que es cuando el protagonismo ético del sujeto se actualiza, el

sujeto verdaderamente entonces se puede decir que hace conscientemente su historia, más que es hecho por ella, dentro de esta dialéctica es el momento de iniciativa del sujeto, son los momentos de praxis de grupo. Ahora bien, no se dan siempre históricamente las condiciones para que se mantenga, como hemos tratado de poner de manifiesto, esta praxis de grupo. En estas condiciones, entre un proletariado atomizado, disperso, impotente, deprimido, como era el proletariado, el proletariado francés cuando Sartre en los años cincuenta y tantos, cuando escribió Sartre, Los comunistas y la paz, la única posibilidad, digamos, de...

de dar entidad a ese proletariado, viene de la institución, viene precisamente del partido y viene de los dirigentes. Entonces, ante un proletariado atomizado e impotente, Sartre se pronuncia por el partido como lo único capaz de dar consistencia a la clase en esas circunstancias. Ahora bien, cuando existen en cambio unas condiciones históricas que hacen posible el grupo en fusión, y desde ese punto de vista Sartre saludó mayo del 68 como el posible grupo en fusión, como si fuera una nueva toma de la bastilla, digamos que vio en mayo del 68 una serie de encarnaciones de lo que era su mito, su mito de la revolución francesa, su mito de la toma de la bastilla, su mito de estos momentos prometeicos de la historia en que el hombre transforma la sociedad y transforma las instituciones precisamente por esta praxis, revolucionaria de grupo, entonces es justamente cuando la mediación institucional, que en otros momentos es la que se ha convertido en la media institucional,

era lo que tenía energía sintética y creadora y daba consistencia a la clase, se convierte precisamente en una rémora, se convierte en un aparato esclerotizado y en mayo del 68 precisamente en este sentido, pues él estuvo sumamente crítico y duro con el Partido Comunista en cuanto que todas las actitudes del partido llevaban consigo una carga de inercia y de lastre respecto a la propia dinámica del proceso del movimiento social mismo. Es decir, que el partido es valorado de forma muy distinta, la mediación institucional es valorada de forma muy distinta, a partir de los mismos presupuestos individualistas, según que la clase en un momento dado no haya condiciones para una praxis común, en ese caso, bueno, pues el partido es el mal menor y el partido es lo único que le da consistencia y eficacia, y entre eso y la nada, por supuesto. Por supuesto, siempre es preferible el partido, pero en cambio el partido tiene una valoración negativa cuando las...

circunstancias históricas hacen posible esos momentos que Sartre considera prometeicos y que remiten a su idea de esta posible, bueno es una idea marxista en última instancia de control por parte del hombre de sus propias condiciones de vida. La idea de una sociedad en la cual sería transparente a los individuos en cuanto que estos controlarían las propias fuerzas productivas. Lo que ocurre es que para Sartre esto nunca es pensado como si existieran las fuerzas sociales como entidades ya dadas, sino que su vida es parasitaria de la energía de los propios de la energía de los propios individuos y de allí que él viera, bueno que su vena libertaria justamente se pusiera de manifiesto en todas sus actitudes en el mayo del 68. Vamos a acabar entonces con la actitud de Sartre, respecto a las guerras coloniales, Argel, Bien...

Sí, precisamente fue en ese frente donde Sartre se hundió el callo con mayor coherencia y con mayor energía El fenómeno de la colonización le pareció una especie de aparato de fábrica de subhombres, de subhumanidades, de subhumanidad Sartre en el caso de la

guerra del Vietnam, él siempre pensó que la posibilidad de ganar la guerra del Vietnam encarnaba la posibilidad misma del hombre Y en esta misma medida aceptó formar parte del tribunal Russell creyendo que existía una ética de las masas Que en último término las masas son depositarias de una capacidad de juicio Que ciertas... otro tipo de... Del cual otro tipo de instancias se habían abdicado Y que ante ese vacío de un centro de imputación en el que se pudiera encarnar ese juicio

de las masas o esa soberanía ética de las masas, un tribunal que tuviera un revestido de una autoridad moral en cuanto que le avalaba un currículum de lucha anticolonial prolongada podía tener una credibilidad y podía tener una cierta función de revulsivo en relación a un vacío institucional para juzgar cuestiones tales como los crímenes de guerra, de violencia de los americanos en Vietnam. Bueno, pues estos han sido los 30 minutos semanales de Revista de Filosofía.

Hasta el próximo miércoles, buenas noches.