

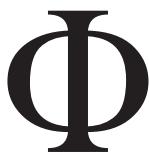


Revista de Filología y Lingüística de la
Universidad de Costa Rica
ISSN: 0377-628X
filyling@gmail.com
Universidad de Costa Rica
Costa Rica

Herrera Rodríguez, Omar S.
LA LIBERTAD EN LA GUERRA: ANÁLISIS DEL PROBLEMA EN TRES OBRAS DE
TEATRO DE JEAN PAUL SARTRE
Revista de Filología y Lingüística de la Universidad de Costa Rica, vol. 43, núm. 1, enero-
junio, 2017, pp. 39-52
Universidad de Costa Rica
San José, Costa Rica

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=33267091002>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en redalyc.org



Revista de Filología y Lingüística de la Universidad de Costa Rica

Publicación Semestral, ISSN-0377-628X

Volumen 43 - Número 1

Enero - Junio 2017

**LA LIBERTAD EN LA GUERRA: ANÁLISIS DEL
PROBLEMA EN TRES OBRAS DE TEATRO DE
JEAN PAUL SARTRE**

Omar S. Herrera Rodríguez



Esta obra está bajo una licencia Creative Commons
Reconocimiento-No Comercial-Sin Obra Derivada

LA LIBERTAD EN LA GUERRA: ANÁLISIS DEL PROBLEMA EN TRES OBRAS DE TEATRO DE JEAN PAUL SARTRE

FREEDOM IN WAR: ANALYSIS OF THE PROBLEM IN THREE PLAYS OF JEAN PAUL SARTRE

Omar S. Herrera Rodríguez

RESUMEN

El problema central por desarrollar en este trabajo es la relación entre la libertad y la guerra en la filosofía de Jean Paul Sartre, en cuanto que la guerra conlleva necesariamente la eliminación del Otro y el riesgo de la propia existencia, por ende, la eliminación potencial de la libertad en cuanto elemento ontológico fundamental y distintivo de los sujetos. Para ello realizo un análisis relacional de la propuesta sartriana expuesta en *El Ser y la nada* con el desarrollo que el autor ofrece en tres de sus obras de teatro: *El diablo y el buen Dios*, *Los secuestrados de Altona* y *Las manos sucias*; con el objetivo de mostrar el alcance crítico de Sartre contra la guerra como las posibilidades de generar en/desde la guerra, autoconsciencia y proyectos de resistencia en los sujetos.

Palabras clave: libertad, guerra, responsabilidad, hacer-se, elegir.

ABSTRACT

The central problem to develop in this work is the relation between freedom and war in Jean Paul Sartre philosophy, to the extent that, war necessarily entails the elimination of the Other and the risk of one's own existence, therefore, the potential elimination of freedom as fundamental and distinctive ontological element of the subjects. To do this I perform a relational analysis of the Sartre proposal exposed in *Being and Nothingness* with the development that the author offers in three of his plays: *The Devil and the Good Lord*, *The kidnapped of Altona* and *Dirty Hands*; with the objective of showing the critical scope of Sartre against war and the possibilities of generating in/since the war, self-consciousness and projects of resistance in subjects.

Key words: liberty, war, responsibility, be-come, choose.

1. Introducción

En el subapartado denominado *Libertad y Responsabilidad* de su reconocida obra *El Ser y la nada*, Jean Paul Sartre recurre en primera instancia a la guerra y sus consecuencias para abordar el problema de la libertad, queriendo mostrarle a su lector modelo que, aun cuando

MEL. Omar S. Herrera Rodríguez. Universidad de Costa Rica. Docente interino. Escuela de Trabajo Social. Costa Rica.

Correo electrónico: omar.herrera@ucr.ac.cr

Recepción: 08-01-2017

Aceptación: 19-04-2017

ésta conlleve las mayores atrocidades posibles por las acciones humanas, las mismas son merecidas por los sujetos en cuanto son ellos quienes las producen con sus decisiones:

Así, en una vida no hay accidentes: un acaecimiento social que de pronto irrumpre y me arrastra, no proviene de afuera; si soy movilizado en una guerra, esta guerra es mía, está hecha a mi imagen y la merezco. La merezco, en primer lugar, porque siempre podía haberme sustraído de ella, por la deserción o el suicidio; estos posibles últimos son los que siempre hemos de tener presentes cuando se trata de encarar una situación. (Sartre, 1954, p. 676)

Y líneas después añade:

De todos modos, se trata de una elección; elección reiterada luego, de manera continua, hasta el fin de la guerra; hemos de suscribir, pues, la frase de J. Romains: "En la guerra no hay víctimas inocentes.". (...) No ha habido coerción alguna, pues la coerción no puede ejercer dominio alguno sobre la libertad; no tengo excusa, pues, como lo hemos dicho y repetido en este libro, lo propio de la realidad-humana es ser sin excusa. (Sartre, 1954, p. 676)

La reflexión en particular se inscribe en un texto cuya publicación data de 1944, en el marco de la Segunda Guerra Mundial. Pensar estas palabras en su época nos adelanta a la cuestión que desarrollará años más tarde en 1959 a través del retrato que nos plantea en su obra *Los secuestrados de Altona*, sobre la responsabilidad del pueblo alemán por el ascenso del nazismo, su papel y consecuencias durante la guerra y la justificación-excusa de muchos ciudadanos alemanes que señalaron ante las acusaciones de los tribunales o de la opinión pública que fueron obligados a actuar en favor del régimen por las presiones (coactivas y coercitivas) de éste sobre ellos.

Es harto conocido que a lo largo de la dramaturgia sartriana nos encontramos con una dialéctica de los sujetos al presentarse como víctimas y verdugos a la vez; en el ejemplo recién ilustrado de *El Ser y la nada*, la dimensión del verdugo es la que prepondera mediante la afirmación "no hay víctimas inocentes".

En contraparte a este ontológico ser-verdugo, Sartre solo ofrece dos opciones: *suicidarse o desertar*, a sabiendas que la primera implica la negación absoluta del Yo y por tanto de la libertad, mientras la otra conllevaría el castigo inscrito en la facticidad de los sujetos, que si bien, no merma la libertad inicialmente, la ubica en una posición de claro peligro en la medida que, entre los castigos utilizados históricamente contra la deserción en tiempos de guerra suele encontrarse el asesinato del desertor.

Como mostraré en este trabajo, ninguna de las dos opciones que Sartre enuncia en *El ser y la nada* para evadir la responsabilidad de la guerra son en cuanto tales, estimables para el propio autor. Tanto su propia biografía donde se muestra su papel como soldado del Ejército Francés entre 1929 y 1931 y más tarde, en 1939, bajo la función de meteorólogo del mismo ejército donde fue hecho prisionero del ejército alemán; como a lo largo de las páginas que conforman su obra dramática, nos permiten dudar del valor que Sartre diera realmente a ambas opciones "alternativas", para en su lugar, plantear la interrogante del valor de decidir sumarse a una guerra y hacerse responsable de las acciones que en ella se cometan.

De esta manera, la estrechez con que Sartre aborda la relación libertad-guerra en *El Ser y la nada*, se abre a otros ámbitos de posibilidad en su dramaturgia, sin la necesidad de abandonar la tesis central de la responsabilidad y el compromiso que conlleva la libertad que se muestra a sí misma en la efectivización de cada acto humano.

A continuación presento mediante cinco secciones el desarrollo del presente trabajo. En primer lugar, el abordaje de la cuestión de la libertad en términos generales en la obra

El ser y la nada de Jean Paul Sartre, con el fin de construir el marco básico de trabajo para el posterior ejercicio relacional entre obra filosófica y obra dramatúrgica en el autor en cuestión.

Posteriormente, las secciones siguientes se dedican al análisis de cuatro tópicos que apuntan a demostrar que en la elección de pelear una guerra, la formación de autoconsciencia y la construcción de proyectos de resistencia contra los opresores son dos rasgos valorativos a los que Sartre nos invita, porque la facticidad y la situación no pueden tocar la libertad salvo que permitamos su unificación.

2. Bosquejo de la ontología de la libertad sartriana

El filósofo francés Francis Jeanson, cercano amigo y estudiante de Jean Paul Sartre, indica en uno de sus análisis dedicados a este autor que él mismo le comentaba: "...no es necesario decir que si el hombre es libre su liberación no tiene ya sentido; sino por el contrario, esta liberación no se comprendería si él no fuera de antemano libre. Sólo un ser libre por esencia puede intentar liberarse." (Jeanson, 1968, p. 251).

Libertad y liberación ocupan dos dimensiones que se entrelazan porque se reúnen en el mismo sujeto. *Libertad* que solo puede entenderse en cuanto connota una ontología del sujeto, por eso el propio Sartre (2007) dice: "el hombre es libre, el hombre es libertad." (Sartre, 2007, p. 42); por ello es una cualidad inmanente del sujeto actuante y la misma solo puede extinguirse con su muerte. Por el contrario, *liberación* remite a la superación del autoengaño, la cosificación que por *mala fe* el sujeto asume.

Ahora, la liberación tiene sentido precisamente porque un sujeto libre puede efectivizarla, pero cuando se dice aquí sujeto libre (hombre libre), no se piensa en una persona libertada de las formas de opresión en lo fáctico, sino en la condición constitutiva humana de ser-libre. Visto de esta manera, la libertad no es algo que aparece en tal o cual momento de la historia de cada sujeto, por tanto no es *facticidad*, sino la condición de posibilidad de cada acción humana.

Tal como Sartre indica, la libertad es "la condición indispensable y fundamental de toda acción" (Sartre, 1954, p. 541). Es la base ontológica de todas las acciones que realizan los sujetos y que abre por tanto el abanico de procesos constituyentes de éstos, puesto que a través de la acción los seres humanos se forman a sí mismos. La postura sartriana es aquí dialéctica: el ser humano es un proyecto en constante construcción, es decir, está en un constante hacerse a sí mismo y si esto es así, ocurre porque se encuentra en constante negación de su ser en sí.

De esta manera, la libertad posee un poder nihilizador en este movimiento constituyente del sujeto: "Ser, para el para-sí, es nihilizar el en-sí, que él es. En tales condiciones, la libertad no puede ser sino esa nihilización misma." (Sartre, 1954, p. 544). En otras palabras, la libertad niega lo que es para proyectar en su lugar y abrir las condiciones de posibilidad de lo que no-es (la nada) para materializarlo en su lugar de manera constante. La libertad es por tanto la proyección constante del no-ser y por tanto, el fundamento de conversión del sujeto en un constante e inacabable hacer-se a sí mismo.

He aquí el por qué para Sartre hacer y ser son una unidad inseparable (nos acercamos por tanto a una ontología en/de la *praxis* a través de la *libertad*), donde la nada es el corazón mismo de la realidad humana que rompe la simple determinación estática e inerte de la configuración del mundo por medio del actuar.

Compartiendo interpretación con Zamora (2005), la estructura de la conciencia que es el ser para-sí demanda como su correlato el en-sí, en la medida que la libertad es la

constante negación del ser (la nada) y por ende, el constante hacerse a sí mismo del sujeto libre: proyectarse en posibilidades. Cabe en este punto una acotación; el propio Sartre dice sobre el problema anterior que “la esencia del ser humano está en suspenso en su libertad.” (Sartre, 1954, p. 66), y añade inmediatamente que la libertad es *indistinguible* del ser de la realidad humana, en la medida que los seres humanos no son *primero* y *después* son libres; sino que su ser (esencia) es ser libres.

El distanciamiento de este orden temporal de los factores en cuestión remite a la primera idea aquí tratada y cuya comprensión resulta imperante: no se puede hablar de la libertad sartriana sin haber pasado por la ontología, en la medida que ésta es la base de una ontología. La metáfora que mejor representa la idea anterior utilizada por Sartre consiste en plantear la libertad como *la textura de mi ser*.

Ahora bien, el que el ser humano sea ontológicamente libre para Sartre remite a dos problemas fundamentales: 1) qué relación guarda esta libertad con el mundo y 2) cómo descubre el ser humano que es libre, ello porque no existe una relación directa entre el ser libre y el saberse libre. Tal como señala Zamora (2005), existe una conexión entre libertad y realidad humana, en cuanto la libertad aunque condición primera de la acción no se da en la *indeterminación absoluta*, sino que implica al mundo y por tanto, es siempre situacional; es decir, la interioridad del sujeto (su psicología) es interiorización de una situación sobre la cual da una respuesta.

Decir que es situacional conlleva plantear, como indica Jeanson (1968), que el para-sí es libre en *situación* (su lugar, su pasado, las potencialidades de las cosas): su libertad es nihilizadora, mas no es *ex nihilo*; actúa y se desenvuelve en el mundo y contra el mundo, porque la libertad permite al sujeto tensionar su situacionalidad y transformarla.

Sin embargo, aunque los componentes de la situación establezcan las determinaciones objetivas o límites del sujeto actuante, Sartre es claro en que estos factores provenidos desde “fuera” no limitan la libertad, por cuanto el único límite de la libertad es ella misma; o dicho en palabras del propio Sartre:

Ningún estado de hecho, cualquiera que fuese (estructura política o económica de la sociedad, “estado” psicológico, etc.), es susceptible de motivar por sí mismo ningún acto. Pues un acto es una proyección del para-sí hacia algo que no es, y lo que es no puede por sí mismo determinar lo que no es. 2º Ningún estado de hecho puede determinar a la conciencia a captarlo como negatividad o como falta. (Sartre, 1954, p. 540)

La primera idea remarca nuevamente que la libertad es la condición *sine qua non* de cualquier acto humano y que sin ella ningún factor objetivo puede por sí mismo motivar un acto; ello no significa que los actos no sean intencionales, es decir, que se dirijan hacia un objetivo, como mencionaré más adelante.

La segunda indicación refiere a que la facticidad (estado de hecho) no se configura ante la conciencia como determinación nihilizadora, por cuanto como he mencionado ya, para Sartre la libertad es la que desempeña este papel y de suyo, nihiliza el mundo fáctico que es. Por tanto, aunque la situacionalidad define el lugar y las condiciones en que el actuar habrá de materializarse, la misma no limita la libertad.

Ahora bien, la facticidad es el reverso de la libertad, como indica Jeanson (1968), pero solo si la libertad elige ceder ante ésta ambas se coligaran. Esta idea será de suma relevancia al abordar el problema de la guerra en cuanto acto y las posibilidades de los seres para enfrentarse a ella o resistirla.

Los seres humanos “estamos condenados a la libertad, como antes hemos dicho: arrojados a la libertad” (Sartre, 1954, p. 597), esto porque somos una libertad que elige, pero

no podemos elegirnos libres. Lo más importante de este juicio consiste en que la facticidad no se convierte en algo respecto de lo que estamos condenados, pues, por medio de nuestra libertad nos seguimos haciendo; en otras palabras: no estamos condenados al pasado, sino tan solo, al ser libres.

Este es el peso inmenso con que Sartre comprende la libertad como ontología del ser: solo si la libertad dispone de la facticidad como su límite ambas se encuentran, pero la libertad es ante todo la posibilidad permanente de hacer ruptura con el pasado y abrir los horizontes de posibilidades del porvenir: “En la libertad, el ser humano es su propio pasado (así como también su propio porvenir) en forma de nihilización.” (Sartre, 1954, p. 71).

Dicho de otra manera por el propio Sartre, ahora en su ensayo *El existencialismo es un humanismo*: “en realidad, las cosas serán como el hombre haya decidido que sean.” (Sartre, 2007, p. 55). No se piense con ello una postura ingenua que confunde el concepto de libertad sartriano con la opinión común que lo convierte en sinónimo de obtener lo que se ha querido. Todo lo contrario, Sartre (1954) bien indica que libertad es *determinarse a querer*, es decir, elegir y por tanto, el que haya autonomía de la elección no significa que haya consecuencia necesaria con el resultado de la acción. Es claro que toda acción es intencional, pues en efecto, debe tener un fin y éste a su vez tiene un motivo.

Precisamente, los seres humanos pueden evaluar de forma constante los fines propuestos y potenciar su permanente hacerse a sí mismos, en cuanto la libertad determina ese querer. Nuevamente, el peso no se encuentra en el terreno de lo fáctico que es, sino en el de lo no-existente que es negación de lo que es y hace al ser humano hacerse de manera constante.

Lo anterior nos abre las puertas para abordar el segundo problema planteado sobre la autoconciencia de nuestro ser-libertad. El ser humano cobra conciencia de su libertad en sus actos, en otras palabras “soy necesariamente conciencia (de) libertad” (Sartre, 1954, p. 544). Dicho de otra manera, el para-sí descubre que es una unidad sintética de temporalidades en la medida que actúa y por tanto, en la medida que elige y se-elige.

Quiero decir con esta última idea que los seres humanos pueden elegirse por un acto de mala fe como cosas inertes y cosificarse a sí mismos; sin embargo, al descubrir que el ser es libertad, los sujetos pueden hacer una opción por ellos mismos y consecuentemente pueden comprometerse y responsabilizarse de sus actos.

Por esta razón, Sartre señala que el para-sí es presencia a sí y no en-sí; es decir, funciona como reflejo-reflejante, se constituye a sí mismo como aquello que comprende y que se nihiliza para reconstruirse cada vez que actúa, cada vez que se hace a sí mismo. Hay por supuesto, como he dicho ya, una dialéctica en esta propuesta auto-constitutiva del sujeto porque su hacerse implica al mismo su alejamiento (presencia a sí) y su negación, para generar una nueva síntesis: estamos frente a la fuerza nihilizadora del hacer-se.

Ahora bien, este proceso de hacer-se demanda una estructura que condensa o reúne múltiples temporalidades: el motivo remite al pasado sobre el cual la conciencia posibilita su ruptura para considerarlo “a la luz de un no-ser y para poder conferirle la significación que tiene a partir del proyecto de un sentido que no tiene.” (Sartre, 1954, p. 540). El pasado que ya-no-es, habiendo sido re-significado sirve ahora para un nuevo proyecto (que no-es todavía), un futuro no-existente que se realiza en un presente incansante.

En esta misma línea, Chiodi (1965) recuerda que toda empresa existencialista se caracteriza por hacer del ser humano un ser-possible, es decir, por definir la existencia en términos de auto-proyección y en el seno mismo de esta auto-proyección se encuentra la libertad y el para-sí que toma conciencia de su proyección.

La conciencia, como señala Sartre (1954), debe conferirle valor al *motivo*, sino la naturaleza del acto en cuanto comprometido intencionalmente se desvanece. Este mismo proceder es el que permite a la conciencia determinar su libertad como libertad en su actuar y en el acto. Solo porque los seres humanos tomamos conciencia de los motivos que solicitan nuestras acciones es que éstos se convierten en objetos trascendentes de la conciencia misma, es decir, en algo que no-soy.

Haciendo de nosotros mismos objeto trascendente para nuestra conciencia, nos abrimos a la posibilidad de conocer-reconocer nuestra libertad y comprenderla. Pero este acto de la conciencia no es simplemente epistemológico, sino que la valoración que la conciencia hace del motivo y que se transforma en acto es lo que permite a Sartre hablar del compromiso con el acto y subsecuentemente de la responsabilidad que sobre dicho acto se sigue; el para-sí, por tanto, se abre a una moral-política.

Con esta base conceptual, a continuación analizaré la relación que se establece entre la libertad y la guerra utilizando cuatro posibles argumentos interpretados de la elaboración dramatúrgica de J. P. Sartre en tres de sus obras de teatro, con el fin de cumplir con el objetivo ya mencionado páginas atrás.

3. El juicio de dios, el juicio del hombre

Uno de los fragmentos de Heráclito reza: “Dioses y hombres honran a los caídos en la guerra” (Heráclito, 1983, p. 206), la interpretación del fragmento bien puede orientarse a una posible línea aristocrática en el pensamiento del autor en torno a la gloria que reviste morir en la guerra; o bien, recordarnos que es en la muerte donde los seres humanos, a diferencia del resto de las especies del planeta, hemos constituido un desarrollado importante de prácticas religiosas. Si bien la guerra es una práctica humana, contendría en la muerte su vínculo con el mundo religioso, extra-mundano.

El texto de Heráclito es tan solo una excusa para comenzar, pues no insinúa que Sartre lo haya siquiera considerado en sus reflexiones; sin embargo, el vínculo en la guerra a través de la muerte de lo humano y lo religioso que retrata Heráclito, se encuentra también en Sartre, pero desde su negación, es decir, como desvinculación.

Este paso es fundamental en la propuesta moral sartriana. Si el ser humano no realiza una ruptura con dios, no será libre y responsable de sus acciones; de este modo, en la guerra, esta posibilidad se encuentra inscrita como bien nos lo retrata en *Los secuestrados de Altona* en el momento en que el protagonista es acusado:

No fueron bastantes ni los campos ni los verdugos, tú nos has traicionado dando lo que no te pertenecía: cada vez que perdonabas la vida a un enemigo, aunque fuera en la cuna, tú tomabas la vida de uno de los nuestros: has querido combatir sin odio y me has infectado la sangre de un odio que me corroa el corazón. ¿Dónde está tu virtud, mal soldado? Soldado de la derrota, ¿dónde está tu honor? ¡El culpable eres tú! ¡Dios no te juzgará por lo que has hecho, sino por lo que no has osado hacer: por los crímenes que debiste cometer y que no has cometido! (Sartre, 1984, p. 219)

En lugar de re-unir, Sartre separa el ámbito divino del humano, cuando lo común en la historia de la humanidad en sus diversas culturas es que se encuentren en la guerra-muerte. El fragmento nos muestra un giro estratégico al delimitar el ámbito de acción del juicio de dios sobre *lo no hecho*, lo que no fue cometido.

Si dios juzga sobre lo que no ocurrió, es decir, sobre lo que no se hizo, su juicio no solo permanece ajeno a los actos humanos, sino también a la libertad humana que le precede

en cuanto condición de posibilidad de los mismos. Dios sería por tanto el juez de una especie de “falsa” facticidad, es decir, lo que no fue hecho por ellos, mientras que Sartre reserva para los hombres el ser los únicos jueces de sí mismos.

De esto podemos obtener cuando menos tres líneas de discusión. La primera de ellas remite directamente al juicio de un pueblo, por demás, tema central en *Los secuestrados de Altona* en cuanto crítica explícita a los crímenes de la Alemania del nacionismo: el lado más evidente es que los sectores opresores que hacen la guerra en cuanto acción colectiva de conquista y eliminación del Otro son culpables y responsables por los crímenes que cometen. Aquí, la crítica directa de Sartre a través de los personajes de Frantz (el soldado) y su padre (el burgués que financia la guerra), cuyo juicio llega en el presente y no por los cangrejos que conforman el tribunal de la Historia.

Si la provocación de Sartre consiste en un llamado a rendir cuentas a los sectores opresores que construyeron la guerra por sus crímenes, el juicio de Frantz y su padre no le corresponde a la conciencia de la humanidad futura donde “la Historia” juzga sin poder juzgar (se limita tan solo el juicio del recuerdo ahora configurado con conciencia), ni mucho menos a dios quien ha sido restringido sobre lo no hecho; sino a los presentes, por lo que demanda una toma de conciencia sobre los acontecimientos y los crímenes cometidos en el presente.

Paralelamente, el planteamiento de Sartre no conlleva unilateralidad. Una vez apartado dios del camino de los hombres, éstos son radicalmente libres y por tanto, totalmente responsables de sus acciones; así que el bando contrincante en la guerra es también responsable por los crímenes que haya cometido.

Sin embargo, los acontecimientos de la Segunda Guerra Mundial que son por demás objeto de la reflexión filosófica y dramatúrgica sartriana en cuanto su contexto, nos ofrecen una tercera dimensión no tan evidente, pero igualmente rica para el análisis. Aunque no bajo el mismo camino metodológico, Arendt (2013) coloca una dimensión central en la reflexión de la Segunda Guerra Mundial al criticar y disentir del procedimiento inicial de la parte acusadora en el juicio contra Eichmann, cuando el entonces primer ministro de Israel, David Ben-Gurión, desarrolló una genealogía sobre la historia de opresión del pueblo hebreo, mostrando cómo el relato de Ben-Gurión hacía parecer en realidad que el pueblo hebreo se encontraba predestinado a este camino de muerte y expoliación, cuyo momento culmen fue el genocidio vivido durante Segunda Guerra Mundial.

De manera magistral, Arendt (2013) no solo reconstruye el complejo desarrollo histórico de la fase final o la personalidad de uno de sus personajes principales a lo largo de las páginas que conforman esta obra, sino también, el papel activo que desempeñaron las autoridades del pueblo hebreo y el pueblo mismo durante la guerra.

Lo anterior no significa que el pueblo hebreo fue causa de su propio genocidio, pero con Sartre y Arendt, podemos evidenciar las acciones de responsabilidad, ya fuesen como crítica contra su pasividad o validación de su resistencia en los distintos tramos del desarrollo de la guerra, en la medida que no solo “estuvieron-ahí”; es decir, el pueblo hebreo o cada uno de los individuos que lo conformaron entonces, fueron sujetos responsables de los actos que cometieron durante la guerra.

Bajo este ejemplo analógico, podemos extraer e identificar el necesario compromiso de los sectores oprimidos en una guerra sobre su propia situación con el fin de transformarla o cuando menos, intentar transformarla. Si la pasividad conlleva o incrementa las posibilidades de destrucción de mí mismo y por tanto, el aniquilamiento objetivo de la libertad que soy, la

resistencia se abre como acción de los sujetos oprimidos en la guerra que cobran conciencia de su situación y que a su vez se comprometen con los actos que realizan, pues solo ahí, el juicio deja de ser divino para abrirse al mundo de los sujetos que construyen su propia realidad.

De esta manera, la *redención* (rescatando la terminología hebrea que posteriormente retoma Walter Benjamin), deja de ser un acto de la divinidad que el hombre espera o de la Historia enajenada del sujeto, para convertirse en su lugar en el horizonte de esperanza que los propios sujetos construyen y a través del cual se producen a sí mismos.

4. El hombre superior: reconocimiento y autoconsciencia

La ruptura con dios y la consecuente conciencia del ser-libres de los sujetos abre dos caminos paralelos: 1) el reconocimiento de las atrocidades de la guerra como acciones humanas, afirmación expuesta en *El ser y la nada* y 2) la responsabilización de los sujetos por su-guerra. En *El diablo y el buen Dios*, principalmente a través del personaje de Goetz podemos identificar estos comportamientos. Comencemos considerando las últimas palabras de éste:

No tengas miedo, no flaquearé. Les causaré horror, ya que no tengo otra manera de amarlos; les daré órdenes, ya que no tengo otra manera de obedecerlos; permaneceré solo con este vacío por encima de mi cabeza, ya que no tengo otra manera de estar con todos. Hay que hacer esta guerra y la haré. (Sartre, 1952, p. 159)

El personaje en cuestión asume con todos sus efectos la guerra que dirigirá y hará; pero al mismo tiempo, Sartre nos muestra que, solo al asumir su rol activo, el sujeto puede reconocer al Otro, es decir, ser-para-otro, puesto que no hay más intermediador entre los hombres y él (no hay dios), sino que la relación entre el Yo y el Otro, en la medida que todo acto es socialmente situado, se constituye de forma directa.

Sartre es diáfano en este sentido: Goetz permanecerá solo con ese vacío sobre su cabeza, pues esta soledad proviene del asesinato de dios situado metafóricamente *arriba*; pero es necesario pasar por este acto para comenzar a amar al prójimo (cambio de una relación vertical por una horizontal) y acercarme a éste: “Maté a Dios porque me separaba de los hombres y he aquí que su muerte me aísla todavía más. No permitiré que ese gran cadáver envenene mis amistades humanas” (Sartre, 1952, p. 157). Solo en la superación total de dios, es decir, del pre-establecimiento del Bien y el Mal y el juicio divino, el ser humano se abre al Otro, porque ya no es dios quien me reconoce, sino que son los otros y yo a ellos.

La soledad como sentimiento y situación del individuo es solo el efecto de una sociedad que no ha dado el paso en pleno y que no se encuentra lista para construir relaciones de mutuo reconocimiento libre, es decir, sin la intermediación de instituciones, cuerpos de creencias, morales y agentes; pero el individuo que ha dado el paso está listo para abrirse a esta nueva forma de producir y ser producido, de determinar y ser determinado.

Es claro que el contexto de guerra de *El diablo y el buen Dios* es muy distinto al de *Los secuestrados de Altona*: su paisaje es medieval, así como sus personajes; pero su trama es moderna. La guerra que inicialmente se desata en la ciudad de Worms, se convierte después en la guerra de Goetz contra sí mismo y la ética instituida por el poder pastoral y reproducida por los distintos sectores del pueblo alienados, incluyéndolo a él.

No se trata solo del esclarecimiento del juicio, de sus responsables, de los culpables y los verdugos; sino de la construcción de algo más: los cambios de situación de Goetz a lo

largo de la trama nos demuestran la complejidad de la superación de la cosificación y la toma de autoconsciencia necesaria para hacernos responsables por nuestros actos, incluso si estos producen una guerra.

Así, la huida y el suicidio no son considerados como las opciones a seguir en la guerra y en la medida en que Goetz ha decidido ser interpelado por ésta y ha reconocido el papel de sus acciones en cuanto sujeto activo, la cuestión central radica en cuál sitio elige-ocupa y qué implicaciones tiene en la construcción de sí mismo.

En primer lugar, las guerras que se libraron y se libran aún hoy bajo el nombre de dios (fundamentalismos) u otras formas mistificadas (por ejemplo: el destino manifiesto del gobierno estadounidense), son criticadas bajo los fundamentos que subyacen a esta obra de la mano del personaje de Goetz: es él quien causa terror, quien no flaquea; a diferencia de Nasty y el resto de personajes, quienes echan la suerte de su batalla a dios.

Esta responsabilización conduce a un ejercicio de autoproducción moral: el propio Goetz inventa el bien y el mal (“Estaba yo solo; yo solo decidí el Mal; solo, inventé yo el Bien.” (Sartre, 1952, p. 132)), por tanto, ha producido y determinado lo que en la guerra se puede juzgar como bueno y malo. No hay accidentes ni los acontecimientos sociales provienen de “afuera” o de “arriba”, lo que ocurre pertenece a los seres humanos y éstos son quienes adjudican el valor a sus propios actos y como hemos visto ya en *Los secuestrados de Altona*: construyen su propio juicio por los mismos.

Esto nos conduce en tercer lugar, al problema del lugar o ubicación según la decisión. Aun cuando la guerra reduce las condiciones y las posibilidades de elección, si bien hay lugar para la huida o el suicidio; no obstante, lo hay también para luchar como lugar de compromiso: esta es la apuesta de/en Goetz y con esto, la revalidación del *ser sin excusa*:

No ha habido coerción alguna, pues la coerción no puede ejercer dominio alguno sobre una libertad; no tengo ninguna excusa, pues, como lo hemos dicho y repetido en este libro. O propio de la realidad-humana es ser sin excusa. No me queda, pues, sino reivindicar esa guerra como mía. (Sartre, 1954, p. 676)

Este es el ejercicio que precisamente Sartre nos muestra a través de los comportamientos de Goetz a lo largo de toda la obra y por esta razón, es que lo convierte en productor de moral. Pero al configurar a este ser-sin-excusa productor de sí mismo y de su moral, Sartre ha destruido algo para crear algo nuevo, por eso Goetz está preocupado por la destrucción del hombre: “Destruiré al hombre, pues lo creaste para que fuera destruido.” (Sartre, 1952, p. 136).

Con esta destrucción, surge un *hombre superior*, no-cosificado, sino que ha cobrado autoconsciencia de su ser para-sí (proyección de libertad y por tanto de posibilidades) y su ser para-otros (determinado y determinante social); dicho de otra manera, es el consciente de su libertad agente o productiva.

Si esto es así, para Sartre la guerra también podría leerse como una posibilidad: la destrucción que conlleva puede hacer emanar un tipo de hombre y de sociedad nuevos. En este sentido, no se aleja en lo absoluto de todas las propuestas políticas revolucionarias que comprende que las transformaciones sociales cruzan por las formas más cruentas de violencia: Marx, Camus, Fanon, por señalar algunos interlocutores evidentes de Sartre.

Y por medio de esta violencia productora, la esperanza de algo superior (un hombre superior) si en el proceso los sujetos generan procesos de autoconsciencia que les invite a tomar responsabilidades por los actos cometidos por un lado, y por otro, el encuentro y reconocimiento de los otros en la medida que la guerra convoca a la conformación de un nosotros que lucha, donde yace la posibilidad y el germen de toda resistencia.

5. Para una moral-política que ensucia lo puro

Sartre, a través de uno de los personajes secundarios de su obra *Las manos sucias*, abre la antinomia a lo interno de la obra de una *moral pura* contra una *moral sucia*; en cuanto Jessica clama por su pureza: “Yo no sabía nada de vuestros asuntos, y me lavo las manos. No soy ni opresor, ni social-traidor, ni revolucionario; no hice nada, soy inocente de todo.” (Sartre, 1971, p. 291).

A diferencia de Kant (2010), quien ubica lo bueno en la *buena voluntad* y más específicamente en el *querer la buena voluntad* (las intenciones), evitando con ello partir de la experiencia para la determinación de lo bueno y de la conformación de un imperativo categórico como principio regulador *a priori* de todas las acciones constituido por la razón; Sartre (aunque parte su reflexión moral de la libertad como Kant, en cuanto principio auto-constituyente) configura la moral en la acción, por tanto en la experiencia: es actuando que nuestras acciones se determinan como buenas o malas, no independientemente de este hacer.

Y aquí valdría jugar con las metáforas que propongo. Mediante la independencia de la experiencia, el *a priori* kantiano nos conduce a un conocimiento puro y a una ética consecuente con esto, con Sartre por el contrario nos ensuciamos de empiria, de experiencia, de hacer-nos constantemente en nuestras experiencias en la medida que nuestra libertad se disputa una y otra vez en ellas.

Veamos nuevamente: si la guerra me mueve, por ende es mía y debo reclamarla como mía, este es el problema que Jessica no desea aceptar aunque ella misma ha creado las condiciones para su estar-ahí en la guerra y en medio de un complot de asesinato. Aun cuando ella no es revolucionaria ni miembro del partido, no puede negar su participación en el marco del conflicto en la medida que está inmersa en él.

Al respecto, Sartre es radical sobre su postura sobre la libertad como fundamento ontológico de la acción-elección humana, pues incluso no elegir es una elección: “La elección es posible en un sentido, pero lo que no es posible es no elegir. Siempre puedo elegir, pero tengo que saber que, si no elijo, también elijo.” (Sartre, 2007, p. 70).

En realidad, en cuanto incesante nihilización y transformación del en-sí, conlleva elección y acto, responsabilidad y compromiso. Sartre nos recuerda con las palabras de Jessica, homónimas de las de Pilatos, que no nos podemos lavar las manos ni somos inocentes de todo, puesto que estamos siempre en proyección constitutiva y constituyente: siempre nos estamos ensuciando.

Jeanson profundiza las implicaciones de este tipo de elección en la conformación del sujeto: “La elección que uno hace de sí se confirma en sí misma y en sus actos sobre el mundo. No es tornándole la espalda y actualizándose en los comportamientos secundarios que de ello resultan que se tendrá oportunidad de liberarse de ella.” (Jeanson, 1968, p. 235).

Llevadas estas palabras al marco/acción de la guerra, la responsabilización sobre la misma demanda su enfrentamiento. No se le puede dar la espalda o circunscribirse a actuar sobre asuntos periféricos y secundarios: hay que actuar sobre la guerra misma que es el acto principal en cuestión, con el fin de construir/hacer un proceso de liberación sobre ésta.

Este es uno de los núcleos del problema. Las determinaciones objetivas que impone la situacionalidad no se acaban por sí mismas: los sujetos son constituyentes de sí mismos y del mundo, lo transforman y en ese proceso se hacen a sí mismos. De esta manera, si los seres humanos hacen la guerra, enfrentarla es el recurso para superarla.

Posterior a ello, en efecto, surge el momento de la responsabilización sobre lo hecho. Aquí la antinomia es reforzada por Sartre: mientras Jessica representa la huida irresponsable, la evocación de una inocencia imposible y la excusa, Hugo representa al hombre que se responsabiliza por sus principios, los actos que conllevan y el compromiso por sus efectos, incluso si estos le conducen a la muerte: <<No recuperable>> es la sentencia del personaje.

Pero esta muerte es distinta al suicidio; la guerra por supuesto contiene en sí misma la plausibilidad de perder la vida en ella. Recordemos en este punto a Clausewitz cuando dice que “La guerra es un acto de fuerza para imponer nuestra voluntad al adversario” (Clausewitz, 2003, p. 18), en otras palabras, ésta conlleva la eliminación del Otro en el combate o choque de fuerzas, donde uno de los bandos en disputa debe necesariamente imponerse sobre el otro hasta conquistar su voluntad. Esta muerte no es deseada, ninguno de los bandos en enfrentamiento desea morir, por eso es distinto al suicidio; sin embargo, es una posibilidad contenida en la elección y por tanto un compromiso.

Por esta razón es que, si en la guerra lo que está en disputa es la vida y la muerte, merece especial consideración en cuanto interpelante radical de la libertad, de la elección y de la acción de los seres humanos. Si, como señalan Jeanson (1968) y García (2005), la libertad satriana es ante todo “libertad-en-situación”, la enajenación de las situaciones por un lado no elimina la situación y por otro, impide la auto-constitución de los sujetos en cuanto no se asumen a sí mismos.

Hugo simboliza entonces un llamado al compromiso y a la resistencia hasta la muerte, esta es la radicalidad de la resistencia a la situacionalidad que Jeanson explica sobre la propuesta satriana:

En última instancia, el verdugo que tortura a su víctima no limita su libertad; pero si recordamos que toda libertad es contingente, que ella es – en el reverso de sí misma – facticidad; en síntesis, si hay un hecho que escapa al hecho diremos más bien que el verdugo determina tan completamente como les es posible esta facticidad [...] Y es aún su libertad lo que elegirá si ella cede ante su verdugo, y ella a identificarse con ese cuerpo destrozado, con esa facticidad que deviene entonces la cosa del verdugo, puesto que la víctima no pretende ya superarlo. (Jeanson, 1968, p. 242)

De esta manera, para Sartre la libertad solo encuentra su límite en ella misma. Las condiciones objetivas únicamente determinan la facticidad/situacionalidad en las que la libertad debe desenvolverse. No interesa aquí resolver los posibles dilemas morales que puede desencadenar tanto la postura satriana como el ejemplo de Jeanson (que todo el peso de la responsabilidad recaiga en la persona torturada y no en el torturador al momento de la confesión); pero sí interesa rescatar que la libertad tensiona y resiste a la facticidad y por esta razón, la libertad no solo se manifiesta en quien hizo la guerra para conquistar y matar al Otro, sino también en quien se resiste al dominador y lucha contra él por permanecer materializando su libertad y abrir su horizonte de posibilidades.

La oposición y resistencia abre así los caminos para la liberación; pero esta liberación solo puede provenir de una moral-política que, como señala el personaje Hoederer, introduzca sus manos en el *excremento* y la *sangre*, en cuanto compromiso con el hacer-se a través de la experiencia de la praxis humana.

6. Siempre hay un motivo: lucha contra un sistema opresor

¿Por qué hacer guerra?, lo cual he traducido aquí en la opción por resistir contra los grupos sociales que desean eliminar la libertad de los Otros mediante la conquista de su voluntad,

en lugar de desertar/huir o suicidarse. Esta pregunta conlleva otra de las cuestiones fundamentales abordadas por Sartre en torno al problema de la libertad y será el último tema a tratar en este trabajo: *el motivo*.

Si bien todo el teatro sartriano está marcado por su exhortación al reconocimiento de nuestra libertad radical y con ésta de nuestra dialéctica como verdugos y culpables, es decir, como determinantes y determinados en la relación con el Otro que es nuestro prójimo (quizá éste, el principio fundamental de una ética no desarrollada y que permanece en *El ser y la nada* y su teatro como moral); estas tres obras contienen una crítica frontal contra el conjunto del sistema político y con éste de las relaciones de dominación vigentes en nuestras sociedades.

Ya sea la crítica al cuerpo de instituciones cléricales-económico-políticas representadas en *El diablo y el buen Dios*, contra las instituciones económico-políticas de la Alemania nazi en *Los secuestrados de Altona* y finalmente contra la camarilla autoritaria del Partido Comunista que tomó el control y rumbo de la revolución en la Unión Soviética en *Las Manos Sucias*, todas ellas expresan las relaciones de tensión entre el sistema de relaciones de dominación y la agencia-libertad de los sujetos que las luchan y resisten al haber tomado conciencia de ellas y conciencia de su ser-libertad.

La voz de Sartre por medio de su teatro nos muestra los marcos y escenarios de posibilidades de liberación de los sujetos expuestos en su filosofía, es decir, la superación de la cosificación-alienación y con ello, el desarrollo correlativo de la autoconsciencia de la libertad que actúa y se compromete con su acción; por tanto, la moral sartriana es ante todo una moral-política que busca la crítica y superación de estas instituciones:

En tanto que el hombre está sumido en la situación histórica, ocurre que no llega ni siquiera a concebir las deficiencias y faltas de una organización política y económica determinada; no, como neciamente se dice, porque “está habituado”, sino porque la capta en su plenitud de ser y no puede ni siquiera imaginar que pueda ser de otro modo. Pues aquí es menester invertir la opinión general y convenir en que los motivos para que se conciba otro estado de cosas en que a todo el mundo le vaya mejor no es la dureza de una situación o los sufrimientos que ella impone; al contrario, sólo desde el día en que puede concebirse otro estado de cosas una nueva luz ilumina nuestras penurias y sufrimientos y decidimos que son insoportables. (Sartre, 1954, p. 539)

De esta manera, tanto la deserción/huida como el suicidio se caracterizan por el cierre de las proyecciones imaginativas de los sujetos y en consecuencia, la restricción de éstos sobre-lo-que-es, es decir, la restricción al estado de cosas que se les presenta y representan como estático e infranqueable. La propuesta sartriana por el contrario denuncia la sumisión a la facticidad y la situación, para abogar por la imaginación-construcción de otro estado de cosas.

Aquí *estado de cosas* como concepto es relevante, puesto que la libertad en cuanto proceso nihilizador es precisamente una negación crítica constante a dichos *estados de cosa*, para en su lugar disponer de la transformación constante del en-sí gracias a su correlato en el para-sí que toma conciencia de-sí y conciencia-para/con-los-otros.

Si los sujetos combaten esta inertialidad o carácter estanco con que los sistemas sociales se presentan a sí mismos en la vida cotidiana, los sufrimientos y los dolores en los que se vive en un particular estado de cosas comienzan a tornarse insoportables; por eso Goetz hace la guerra y Hugo muere por sus principios; por el contrario, al ser liberado Frantz de toda culpa, es decir, de su responsabilidad, la cual anula su agencia, pierde el motivo de su actuar y se suicida.

Este marco de incomodidad-insoportabilidad es una de las bases necesarias para moldear los inicios de una práctica abiertamente revolucionaria y transformadora, en la

medida que contiene una toma de conciencia de los sujetos sobre su propia situación y el ejercicio teleológico-activo de proyectar su libertad ahora no en una acción particular, sino en configuración de un nuevo estado de cosas, de un nuevo modo de producirnos como especie.

Así, la guerra como acto humano y trasfondo analítico resulta fundamental para comprender la libertad de los sujetos. Sartre extiende un desafío: de la misma manera que hay una o varias razones para producir y mantener una guerra; las habría para luchar en y contra ella; en esta segunda opción encontramos un *motivo*: la producción de una luz que ilumina nuestras conciencias y nos invita a transformar nuestra propia situación histórica.

7. Conclusión

Este trabajo mostró la relación que existe entre la guerra y la libertad en la obra filosófica y teatral de Jean Paul Sartre y asume con todas sus consecuencias la apuesta por interpretar que en el enlace de ambas existe una veta para comprender y motivar la resistencia individual y colectiva contra la guerra, en la medida que en esta se crean las condiciones objetivas necesarias para la supresión de la libertad en cuanto exterminio de existencias.

Lo anterior no entra en contradicción con la formulación sartriana de que la libertad solo tiene su límite en ella misma; pues es claro que aún en la guerra la libertad puede ontológicamente permanecer como la condición de posibilidad de todas las acciones y consecuentemente como la resistencia a la facticidad y la situacionalidad.

Aun así, la libertad se resiste al ser nihilizadora a este encuentro homogenizante con la facticidad. Los seres humanos libres que construyen sus procesos de liberación en el hacer-se no pueden darle la espalda ni tomar caminos secundarios para evadir la responsabilidad que exige una guerra; en ella por el contrario, pueden abrir los horizontes de autoconstitución a través de la resistencia y la autoconsciencia de sí mismos como productores de su realidad y sus acciones de liberación.

Si esto es así, es razonable comprender por qué Sartre en las tres obras de teatro analizadas denuncia la culpa de los actores y exija para ellos que se responsabilicen por sus acciones. Presupuesto que en la contemporaneidad posee todavía su fuerza de convocatoria y motivación frente a las guerras presentes y del porvenir, donde las voces que denuncian y piensan la guerra deben ser retomadas para seguir resistiendo.

Bibliografía

- Arendt, H. (2013). *Eichmann en Jerusalén*. Bogotá: Editora Géminis Ltda.
- Clausewitz, C. (2003). *De la Guerra*. Buenos Aires: Editorial Astri.
- Chiodi, P. (1965). *Sartre y el marxismo*. Barcelona: Ediciones Oikus-tau.
- García, J. (2005). El otro: Un encuentro con el pensamiento moral de Sartre. *Revista de Filosofía*. 43 (109/110), 151-156.
- Jeanson, F. (1968). *El problema moral y el pensamiento de Sartre*. Buenos Aires: Ediciones Siglo Veinte.
- Kant, I. (2010). Fundamentación para una metafísica de las costumbres. *Kant II*. () Madrid: Editorial Gredos.
- Parménides y Heráclito (1983). *Fragmentos*. Barcelona: Editorial Orbis.

- Sartre, J. (1952). *El diablo y el buen Dios*. Buenos Aires: Editorial Losada.
- Sartre, J. (1954). *El ser y la nada. Ensayo de ontología fenomenológica*. Buenos Aires: Editorial Losada.
- Sartre, J. (1971). *Las manos sucias*. En: Sartre, Jean. Teatro 1. Buenos Aires: Editorial Losada.
- Sartre, J. (1984). *Los secuestrados de Altona*. Madrid: Editorial Alianza/Losada Editoriales.
- Sartre, J. (2007). *El existencialismo es un humanismo*. Barcelona: Editorial EDHASA.
- Zamora, Á. (2005). De la libertad según Sartre: fundamentos y alguna inconsistencia. *Revista de Filosofía*. 43 (109/110), 125-131.