

Hernán Neira

Creación y reproducción de la libertad en la obra de Jean-Paul Sartre

Abstract. *Taking as point of departure the insufficiently studied link between Bergson and Sartre, the paper brings to the forefront the creative character that morality has for both thinkers. That allows for the reinterpretation the fundamental characteristics of the Sartrean concept of freedom. Finally, the paper addresses the question stated at the conclusion of Being and Nothingness: ¿can freedom take itself as its own end? The essay responds in the affirmative; but then it shows the necessity of conceiving a theory of freedom as producer of freedom, that is, of the broadened reproduction of freedom. This concept, not developed by Sartre, deepens the Bergsonian inspiration in the theory of freedom, and at the same time remains faithful to the essence of Sartrean philosophy.*

Key words: Bergson, Sartre, freedom.

Resumen. *A partir del vínculo insuficientemente estudiado entre Bergson y Sartre, ponemos de relieve el carácter creativo que para ambos tiene la moral. Eso nos deja en condiciones de reinterpretar las características fundamentales del concepto de libertad sartreano. Finalmente retomamos la pregunta planteada en la conclusión de El ser y la nada: ¿puede tomarse la libertad a sí misma como un fin? Respondemos afirmativamente, pero entonces es necesario concebir una teoría de la libertad que produce libertad, es decir, de la reproducción ampliada de la libertad. Este concepto, no desarrollado por Sartre, profundiza la inspiración bergsoniana en la teoría de la libertad y,*

al mismo tiempo, es fiel a la esencia de la filosofía sartreana.

Palabras clave: Bergson, Sartre, libertad.

Bergson y Sartre

La mayoría de los comentaristas de Sartre (1905-1980) no ha visto con suficiente claridad lo estrecho que es el vínculo entre dicho autor y Henri Bergson (1859-1941), tal vez porque Sartre nunca reconoció esa deuda y por la abundancia en su obra de referencias a Hegel, a Husserl y a Heidegger¹. Otros factores objetivos contribuyen también a marcar las diferencias. La primera es filosófica: tal como la entiende Bergson, la evolución creadora, por poseer en sí una orientación y una finalidad, tiene un sentido predeterminado hacia una mayor moralidad, sociabilidad y consciencia. Sartre, en cambio, postula que la existencia humana no tiene ningún fin dado previamente, por lo que es completamente libre y, por eso mismo, absurda. La segunda diferencia entre ambos filósofos no concierne su pensamiento, sino su vida profesional y social. Bergson fue un profesor universitario completamente integrado a las instituciones educacionales y políticas francesas, a las cuales debe mucho y las cuales, también, le deben mucho a él². Sartre, en cambio, prefirió mantenerse fuera de la universidad y atacó permanentemente, en calidad de franco tirador, las instituciones francesas. Para Sartre, el papel de la filosofía era poner en cuestión la ciudad, para lo cual le pareció imprescindible permanecer sin dependencia laboral o

económica respecto de ella, lo que pudo lograr gracias a que las ventas de sus libros le garantizaron un pasar confortable buena parte de su vida.

Sin embargo, también hay puntos comunes. Desde el punto de vista de la influencia, desde 1910 hasta 1940, aproximadamente, Bergson fue uno de los principales puntos de referencia filosófico e incluso profesional del mundo intelectual francés, mientras que Sartre hizo lo mismo durante también tres décadas, es decir, desde mediados de 1940 hasta mediados de 1970, cuando los nombres de Lévi-Strauss, Derrida y Deleuze desplazan al existencialismo³. Durante sus respectivas épocas, Bergson y Sartre gozaron, además, de influencia y popularidad, lo que en gran medida se debe a que ambos fueron leídos más allá de ambientes universitarios, dando a conocer su filosofía por medio de libros con tiradas tan altas como de novelas, llegando a constituirse en modelos de la prosa francesa y siendo galardonados con el premio Nobel de literatura en 1928 y 1964, respectivamente (aunque Sartre lo rechazó).

Por eso, visto con la óptica que ofrece analizar ese debate varias décadas después de haberse producido y con la perspectiva abierta por la publicación póstuma (1983) de los *Cuadernos para una moral*, de Sartre, la oposición entre ambos filósofos se atenúa tanto en lo biográfico como en lo filosófico. De hecho, en algunos aspectos Sartre es discípulo de Bergson, quien juega un papel fundamental en la gestación de algunas ideas centrales del pensamiento de Sartre, que no por ello deja de ser un autor original. En nombre de la invención y de la creación moral, uno durante el primer tercio del siglo XX y otro durante el segundo, permanecen unidos en una crítica hacia el positivismo y hacia el imperativo moral.

La crítica de Sartre a Bergson

Las primeras obras de Sartre hacen uso de un lenguaje muy crítico respecto de Bergson. ¿Significa eso un desacuerdo insuperable entre ambos? En realidad no. Por paradójico que pueda parecer a primera vista, los estudios emprendidos por Sartre relativos a teoría de la imagen⁴ serían inconcebibles sin la crítica que previamente había

hecho Bergson al mecanicismo y al empirismo. Sin embargo, Sartre no es consciente de ello. En *L'Imagination*, Sartre escribe que Bergson permanecería atrapado en la concepción cosista de la imagen, la que le impide “pasar de la imaginación reproductora a la imaginación creadora”⁵, de tal manera que:

Bergson no aporta ninguna solución satisfactoria al problema de la imagen. Se limita a superponer dos planos de la vida síquica, a reclamar los derechos del espíritu de síntesis y de continuidad: pero no toca la psicología de la imagen, no la enriquece con ningún nuevo enfoque (63)⁶.

Sartre afirma, sin embargo, que los discípulos tenían en sus manos una posibilidad que hubiera significado superar el cosismo de Bergson:

se puede imaginar que los bergsonianos, retomando el problema de la imagen contra Bergson, le conferirían a ésta una flexibilidad y una movilidad que el maestro le había negado (65)⁷.

Ahora bien, los discípulos de Bergson no habrían ido lo suficientemente lejos y, finalmente, el aporte de él y de ellos se habría limitado a:

...crear, en efecto, cierta atmósfera, una manera de ver, una tendencia a buscar en todas partes la movilidad viviente (67-68)⁸.

En realidad, el crear esa atmósfera y la tendencia a buscar la movilidad son fundamentales para el desarrollo del pensamiento sartreano. En sus primeros trabajos, la teoría de la imaginación sirve de “laboratorio” desde el cual Sartre evoluciona desde temas de psicología hacia otros más generales, de carácter ético y ontológico. Ese ejercicio, realizado a través de artículos especializados que sólo después aparecieron como libros, constituye el germen de su filosofía. Sartre, entre 1936 y 1940, busca liberar la teoría de la imagen de las concepciones que la identificaban con una cosa. Su propósito es concebirla a la vez como actividad y resultado de una síntesis libre, es decir, como una actividad no determinada por la percepción. Este es el núcleo de lo que Sartre denomina la diferencia entre la imaginación reproductora y la imaginación

creadora, que al mismo tiempo se identifica con una conciencia autónoma y libre⁹, tal como es desarrollada en *El ser y la nada*. Ciertamente es que el paso hacia una teoría de la imagen no consista lo realiza Sartre gracias a sus lecturas de Husserl, pero no es menos cierto que el filósofo francés se sitúa para ello en el espacio intelectual y un deber ser filosófico que ha sido establecido por Bergson. Sin la búsqueda bergsoniana, el aporte de la fenomenología hubiese sido menos fructífero para Sartre, lo que se vuelve especialmente notorio al examinar la concepción sartreana, más tardía, de una libertad entendida como creación moral¹⁰. Esta última se caracteriza, como la moral bergsoniana, por la creación e invención de nuevas formas de vida. Detengámonos en este punto.

Para Bergson la vida avanza sobrepasando la materia bruta con algo que ella no posee. Para este filósofo, la evolución creadora se produce en un sentido preciso, que es el de la creciente libertad de la vida en relación a la materia y la creciente libertad de la moral en relación al instinto¹¹. No habría vida si no hubiera un impulso creador que “relaja” el vínculo del ser humano con las cosas y con las estructuras materiales. Por eso mismo, para Bergson, el progreso de la civilización no se debe fundamentalmente a la inteligencia. Esta se relaciona demasiado estrechamente con los intereses individuales y las necesidades inmediatas como para poder manifestar la creatividad e invención que se encuentra en la vida. La inteligencia, dándole a conocer al ser humano que va a morir, corroe el impulso vital (élan vital) confrontándolo con representaciones de los males futuros. Para Bergson, la inteligencia sobrepasa la organización instintiva de las sociedades animales, pero apenas es capaz de crear la posibilidad de una sociedad abierta al conjunto de la humanidad. La inteligencia somete la vida y la creación que ella implica a moldes demasiado estrechos. Al mismo tiempo que priva al ser humano de su existencia inmediata (por ejemplo, de la percepción del tiempo como duración y no como cronología regular), lo hace consciente de los intereses individuales y lo vincula a ellos. Para comprender la evolución moral es necesario darse cuenta de que la inteligencia no es el único guía de los seres humanos. Las representaciones que ella produce todavía están ligadas a la

percepción sensorial o a los intereses materiales, lo que es contrario a una tendencia moral que hace al ser humano libre de dicha dependencia gracias a un impulso (élan) que coloca al ser humano en el plano de la libertad, de la humanidad universal y del amor. A la dependencia material se opone el contrapeso de una facultad fabuladora y de la religión, que es “una reacción defensiva de la naturaleza contra lo que pudiera haber de deprimente para el individuo, y de disolvente para la sociedad, en el ejercicio de la inteligencia”¹².

Mientras que las ciencias realizan un conocimiento contemplativo, la religión es esencialmente acción. Un impulso místico acompaña entonces las formas superiores de la vida, y este impulso sería inconcebible si ciertos hombres no tuvieran la capacidad de desprenderse del dominio de la inteligencia y de los intereses particulares. El misticismo, para Bergson, es la acción y, sobre todo, la acción que apunta a la realización de una sociedad abierta para todos los seres humanos y al impulso vital que la conduce¹³. El amor místico por la humanidad es una emoción de orden moral, pero también metafísica, en el sentido que contribuye a la creación de la especie humana dándole nuevas formas de organización vital¹⁴. La vida así entendida es una creación continua, un arreglo nuevo que lucha contra todos los límites de la materia bruta y que sólo se acomoda a ella para sobrepasarla mejor¹⁵. “La vida –escribe Bergson– es, ante todo, una tendencia a actuar sobre la materia bruta. El sentido de esta acción no está determinado [...] Esta acción siempre presenta, en grado más o menos elevado, el carácter de la contingencia; siempre implica un rudimento de elección”¹⁶.

En otras palabras, para Bergson la vida humana no es sólo biología, la cual sería insuficiente para explicar la moral y la libertad. Se sigue de ello que en la vida hay un momento, esencial para ella, en el cual está ante opciones. La vida no se limita al presente ni tampoco a lo ya dado, como sucedería si sólo se guiara por la inteligencia, sino que realiza una anticipación que no es un simple cálculo racional. La previsión que realiza la inteligencia supone un relajamiento de la vida, en el sentido de que tiene por objeto la salvaguardia de los intereses del individuo y no del conjunto social. El impulso

vital, en cambio, puede empujar incluso al olvido de sí, dando prioridad a la vida del grupo para asegurar la subsistencia del mismo impulso. La vida y la moral abierta son inconcebibles sin creación, la que supone un “rudimento de elección”. Ahora bien, esta elección no concierne sólo lo dado, pues si así fuera en realidad no habría ni verdadera creación ni verdadera libertad, cuya base es la invención de formas de sociabilidad y vínculo que no surgen de lo que las cosas son. La vida, la creación y la moral no se limitan a realizar opciones entre cosas existentes, sino que se caracterizan por situarse más allá de ellas. En resumen, la moral, para Bergson, queda fuera del ámbito determinista. Por eso, para designar el tipo de posibilidad que pertenece a la vida, utiliza el término “imprevisibilidad”, en el sentido de que no es previsible racionalmente, pues el tipo de previsión racional no conduce a elección alguna. La libertad y la moral, con su carácter obligatorio, sólo serían explicables por fuerzas distintas de las de la razón y que pertenecen al impulso vital y al impulso de amor. La razón puede, posteriormente, justificar esas opciones con argumentos que son, justamente, racionales, pero dicha justificación no significa que pueda fundar la obligación:

Una moral que cree fundar la obligación sobre consideraciones puramente racionales reintroduce siempre, sin saberlo [...] fuerzas de orden diferente. Es justamente por eso que tiene éxito con tanta facilidad. La obligación verdadera ya está allí, y lo que razón viene a colocar sobre ella tomará naturalmente un carácter obligatorio¹⁷.

El interés práctico y el “interés” de la razón pura teórica se entrecruzan en un punto: la razón teórica no existe sin un acoplamiento con una facultad moral de carácter no racional. La razón teórica permanecería en el estado de simple posibilidad si no hubiera un compromiso y por lo tanto una fuerza moral que dé curso a su actividad. En efecto, Bergson escribe:

Los filósofos han desconocido el carácter mixto de la obligación bajo su forma actual; en seguida debieron atribuir a tal o tal representación de la inteligencia la capacidad de arrastrar la voluntad, ¡como si una idea hubiera podido exigir nunca, categóricamente, su

realización!, ¡como si la idea fuera aquí otra cosa que un extracto intelectual común, o mejor, la proyección en el plano intelectual de un conjunto de tendencias y aspiraciones donde unas están arriba y las otras abajo de la inteligencia pura! [...] Ni la obligación ni lo que la continúa podrían derivar de sí la idea pura. Esta actúa sobre nuestra voluntad sólo en la medida en que nos place aceptarla y ponerla en práctica¹⁸.

En Bergson existe la notable intuición de que la moral, y especialmente la moral del llamado (*apel*), supone sobrepasar lo dado y, además, inventar hábitos y reglas sociales¹⁹. La moral abierta de Bergson sería inconcebible sin suponer una unidad virtual de la especie humana y una visión de la historia como progreso, no de la razón, sino de la vida. La apertura moral del místico –tal como lo describe Bergson– se apoya en el hecho de que sobre los intereses particulares que cada persona busca, la vida de ellas posee un interés común. Bergson llama la atención sobre el hecho de que el ideal y el derecho no pueden fundarse en la razón, pues las razones de la razón demasiado débiles e influenciables. Se requiere, pues, para Bergson, buscar la fuerza de la obligación en la invención moral, que dicho filósofo identifica con la existencia de una sociedad abierta. En ese sentido, Bergson se sitúa en una línea que no es ni convencional ni substancialista pues el fundamento de la vida, de la moral y de la libertad es la invención.

Sartre y la mayoría de sus comentadores han descuidado el hecho de que la moral fundada en la invención de valores, que es la propuesta por él, posee algunos rasgos comunes con la intuición recién descrita de Bergson. Estos rasgos, probablemente, llegan a Sartre mediatizados por la influencia de la fenomenología alemana. La moral bergsoniana se opone a la moral de la sociedad cerrada, al igual que la moral de Sartre se opone a las filosofías morales que sólo toman en cuenta el estado de hecho, tanto de las cosas como de las exigencias. Tanto Bergson como Sartre valoran la creación moral y social y los dos, también, evitan el sinsentido o el caos que surgiría de una invención azarosa o carente de intencionalidad. Ni Bergson ni Sartre estarían dispuestos a sostener que la simple aparición de una nueva forma de vida o nueva forma social basta para que ésta tenga

derechos. Por ello, la crítica de Sartre a Bergson no es exactamente anti-bergsoniana –como el mismo Sartre cree–, sino que más bien es una queja por no haber aprovechado aquél ni tampoco sus discípulos las potencialidades que entregaba a la filosofía esta búsqueda de lo viviente y de lo móvil. A pesar del progreso hecho por Bergson relativizando el poder de la razón en tanto que fuente de la moral, no da el paso decisivo que sí da Sartre al hacer del derecho y de la obligación nociones completamente independientes.

Hacia una concepción insubstantial del derecho

En *La transcendence de l'ego*, Sartre afirma que Bergson confunde la libertad con un objeto²⁰ y que no logra percibir la característica no cósmica de la libertad, es decir, no logra percibir que es un para-sí, lo que impide que se pueda hablar de un interés común de la especie humana. Para Sartre el tema moral supone la creación de nuevas formas de existencia. Ahora bien, para Sartre la creación no implica progreso, sino sólo cambio, aunque para ambos supone el alejamiento de las necesidades inmediatas. El sentido de la historia y de la evolución es algo que las generaciones posteriores postulan mediante una interpretación del pasado, pero eso no significa que la evolución tenga sentido²¹. Para el filósofo existencialista, el alejamiento respecto de lo que las cosas son tiene como modelo la duda cartesiana interpretada como libertad, pues la duda distancia al ser humano de lo dado, tanto moral como material. La libertad, para Sartre, puede distanciarse de lo dado gracias a que es capaz de crear un mundo distinto de aquél puesto en duda²². La creación supone un papel importante de la imaginación, base de la capacidad moral:

Mientras el ser humano esté sumergido en la situación histórica, ni siquiera llega a concebir los defectos y carencias de una organización política o económica determinada [...] porque se toma a sí mismo en su plenitud de ser y no puede ni siquiera imaginar ser de otro modo [...] El [sufrimiento del obrero de 1830] no podría por sí mismo ser un móvil de su actos [...] Es en el momento en que haya hecho el proyecto de cambiar

su sufrimiento que le parecerá intolerable. Esto significa que deberá haber tomado distancia, un retroceso en relación al sufrimiento y haber operado una doble de nadificación [néantisation]: por una parte, en efecto, tendrá que poner un estado de cosas ideal como nada presente, y por otra parte será necesario que ponga la situación actual nada en relación a este estado de cosas [...] Se siguen dos importantes consecuencias: 1º Ningún estado de hecho, cualquiera que pueda ser [...] puede motivar por sí mismo lo que no es. 2º Ningún estado de hecho puede determinar la consciencia a tomarse a sí misma como negatividad o como falta [...] A partir del momento en que se atribuye a la consciencia este poder negativo en relación al mundo y a ella misma, a partir del momento que la nadificación se vuelve parte integrante de la colocación de un fin [moral], hay que reconocer que la condición indispensable y fundamental de toda acción es la libertad²³.

El ideal moral que permite pensar la posibilidad de una existencia distinta introduce una realidad de derecho que no se desprende ni de la acción ni del poder que pueda tener la situación de hecho. Este ideal debe ser colocado en el plano de la espontaneidad y de la producción gratuita de la consciencia y de su temporalidad²⁴. El ideal moral, fruto de la producción de la consciencia, no posee límites, y se agrega a lo que ya está dado, rompiendo así, ya sea la línea de evolución natural, ya la iteración de formas de vida: el derecho a la rebelión es producto del ideal que la justifica. En efecto, nada de la actualidad desnuda de los hechos justifica la violencia de los pueblos. Se requiere, pues, una revolución filosófica y social profunda para que se disocien las nociones jurídico-morales de la simple constatación de lo que las cosas son²⁵.

Sartre inicia un camino que consiste en separar, por un lado, la obligación y, por otro, el derecho, de tal forma que éste no se funde más en aquella. La “doctrina” jurídica contenida en *El ser y la nada* y en *Cuadernos para una moral*, basada en la invención de valores, se aleja de toda doctrina de la obligación. La novedad de Sartre en relación a la moral del llamado (*apel*), de Bergson, consiste en asumir la insubstantialidad del ideal moral y, en consecuencia, del derecho. La insubstantialidad es asumida como carácter esencial de la idealidad del valor y de la moral

que de ella se desprende, lo que al mismo tiempo es una reivindicación del individuo:

El derecho es originalmente la negación de toda realidad [...] El derecho aparece, incluso en la destrucción de todo ser, como aquello que, por detrás del ser, no es de ningún modo. Su realidad es una exigencia. Cuando se exige, se exige algo en nombre de algo. La exigencia es una de las dos maneras de dirigirse a la libertad, la otra es la pura proposición [...] Exigir es colocar un fin postulando, al mismo tiempo, que ninguna circunstancia de hecho puede ser una excusa para no alcanzarlo [...] Es, pues, colocar el fin como lo esencial y a la persona como inesencial y dependiente.²⁶

Para retomar la expresión de Philolenko²⁷, pero llevándola al plano moral, hay cierto tipo de travestismo entre la cuestión del derecho y del hecho en Sartre, al menos en relación a las doctrinas jurídicas precedentes. En efecto, Sartre asegura la autonomía del derecho, pero, en contraparte, deja caer la obligación que se desprende de él. Dependiente de la autonomía de la razón, el deber comparte con la libertad el hecho de originarse en la síntesis, cuyo modelo es la síntesis de la libertad. Teniendo su fundamento en la autonomía de la razón, cuanto más el deber parece poseer una substancia capaz de obligar, más se vuelve un fenómeno de la subjetividad. Sartre funda la insubstancialidad del deber y la insubstancialidad de la exigencia a partir de una libertad definida como facultad autónoma. La paradoja es que Sartre funda la moral de la invención y de la libertad a partir de una facultad parecida, por ser indeterminada, de aquella sobre la cual algunos filósofos anteriores, como Kant, fundaron una moral de imperativos. Sartre retoma la autonomía de libertad, idea de inspiración kantiana, pero insiste en el hecho de que el deber y la finalidad moral son productos, creaciones, invenciones, no estructuras ideales de la razón.

En Sartre el valor moral, que substituye a la obligación moral, proviene de una facultad, entendida como actividad creadora, que está desprovista de todo fundamento. Desde cierto punto de vista, Sartre extrae las consecuencias de los postulados kantianos: si la libertad es autónoma y se define como espontánea, el imperativo es fruto de una invención, de donde se sigue que el

imperativo y la invención de valores morales son independientes de las condiciones empíricas. En consecuencia, estas condiciones deben ser descartadas de la definición de los fines morales y se debe postular que la fuente de la obligación es y no puede ser otra cosa que la libertad. El argumento es una perversión de la lógica kantiana, en el sentido etimológico de la palabra: dar vuelta, pues Sartre da vuelta, prolonga y traiciona a Kant. Dado que el poder sintético por el cual la libertad constituye los fines es total, es concebible que la libertad se dé imperativos y que ella exija de terceras personas que sean respetados. Sin embargo, la obligación, siendo incondicionada y completamente originada en la libertad, no posee contenido normativo. La autonomía “garantiza” que la obligación sea indeterminada, pero es una garantía tan sólida o precaria como pueda ser la persistencia de la libertad en darse dicha obligación. Sartre funda el fin moral en la síntesis de la libertad concebida, por un lado, como síntesis creativa y, por otro, como actividad de cuestionamiento continua de los fines morales forjados por esa misma actividad creativa. De este modo, la fuerza y la autonomía del “imperativo” son conservadas, pero su substancialidad y su permanencia son destruidas; cuanto más autónomo es el nuevo tipo de “imperativo”, más insubstancial se vuelve y, por ello, pierde la rigidez con lo había concebido Kant. Sartre sostiene:

Exijo pues, porque mi exigencia hace aparecer la libertad y esta libertad toma consciencia de ella misma sobre una negación concreta del existente [...] La libertad retoma el fin por su propia cuenta en la medida en que destruye lo dado para colocarse como libre. En cuanto al fin en él mismo, no puede ser un objeto del mundo porque el mundo está destruido: sólo puede ser *mi libertad*.²⁸

La insubstancialidad del derecho también queda de manifiesto por medio del análisis que hace Sartre del joven que desea vincularse a De Gaulle y que le pregunta: *Debo permanecer y cuidar a mi madre enferma o debo comprometerme en la resistencia?* El joven está ante dos deberes que, por ser igualmente insubstanciales, carecen de otro poder que no sea el de la libertad que los coloca ante sí. Sartre sostiene que yendo a verle el joven sabía la respuesta que iba darle y

le responde: *Ud. es libre, escoja, es decir, invente*. El joven está ante dos deberes que, por ser igualmente insubstanciales, carecen de otro poder que no sea el de la libertad que los coloca ante sí. El carácter imperativo de una y otra opción se anula al contraponerse al otro:

Así, viniendo a verme, sabía la respuesta que iba darle, y sólo tenía una respuesta: *Ud. es libre, escoja, es decir, invente*. Ninguna moral general puede indicarle lo que hay que hacer²⁹.

Sin embargo, el análisis del joven desorientado permanecería incompleto si no se introduce el tema de la invención de la libertad. En tanto no sea planteado, la moral no se constituye para Sartre, y lo que se designe bajo ese nombre sólo será una recopilación descriptiva de las condiciones presentes de la vida. La cuestión moral surge de un alejamiento inventivo en relación a los datos inmediatos, incluyendo entre ellos cualquier elección, incluso si se ha realizado muy recientemente. Esto implica, en Sartre, que no hay moral sin participación de la imaginación creadora ejercida en relación a la libertad y a sus elecciones. Creando opciones, se reproduce e inventa la libertad.

Para Sartre, el tema de la moral es el tema de la creación de formas de existencia individual y social. Creación, escribe Sartre:

Significa a la vez comienzo y producción intencional [...] Así, la realidad humana es creación de sí misma fuera de ella en la dimensión del mundo donde está ya como ser en el mundo. Es allí que se da lo que se llama elección.³⁰

En otro lugar sostiene

La estructura misma de la libertad nos lo impone: si la libertad se define en un acto como de *primer comienzo*, es evidente que el acto libre es creación, pues por él algo que no era *comienzo*.³¹

Sartre reafirma así la libertad como fuente de la no repetición en la historia, conservando la primacía de la moral creadora sobre la inteligencia en tanto medios de cambio social. Se ve allí, en el aspecto creativo de la moral, una posible inspiración bergsoniana. La moral fundada en la *invención* de

valores posee algunos rasgos comunes con la intuición antes descrita de Bergson. La moral bergsoniana se opone a moral de la sociedad cerrada, al igual que la moral de Sartre se opone a las morales que sólo toman en cuenta el estado de hecho, tanto de las cosas como de las exigencias. Con todo, los rasgos comunes entre ambas morales tienen un fondo de divergencia. A pesar del progreso hecho por Bergson relativizando el poder de la razón en tanto que fuente de la moral, no da el paso decisivo que sí da Sartre al hacer del derecho y de la obligación nociones completamente independientes y, sobre todo, al desarrollar una teoría de la libertad donde ésta es concebida como un fin por sí misma. Es lo que veremos a continuación.

La reproducción de la libertad

Cuadernos para una moral aborda los temas planteados en la Conclusión de *El ser y la nada*, pero desafortunadamente no los sistematiza ni los conduce a una doctrina de la libertad en tanto fin para sí misma, lo que obliga a pensar la reproducción de la libertad a partir de los textos sartreanos (aunque no limitados por ellos). Por eso mismo queremos proponer que esa libertad debe entenderse como una actividad de reproducción ampliada de la libertad, que permite comprender la naturaleza de la espontaneidad de la que habla Sartre³². Ello permite ampliar las potencialidades de la influencia bergsoniana en Sartre, ser consecuente con la empresa de este último filósofo y responder a la pregunta sobre si la libertad puede tomarse a sí misma por valor³³. En sus propias palabras, el problema es éste:

¿Es posible, en particular, que ella [la libertad] se tome a sí misma por valor en tanto que fuente de todo valor o debe necesariamente definirse en relación a un valor trascendente que la habita? Y, en el caso en que pueda quererse a sí misma como su propio posible y su valor determinante, ¿que habría que comprender por ello?³⁴

Si la libertad se toma a sí misma por valor, los demás valores y fines, incluso creados por ella, se vuelven secundarios, volviéndose ella su propio

fin. ¿Qué significa esto? Sartre sólo esbozó esta propuesta, pero no la tematizó. Tematizarla supone concebir una libertad que se busca a sí misma y que busca producirse como libertad en cada uno de los actos que, aparentemente, se limitan a crear valores ajenos a ella. Que la libertad se produzca no se reduce al hecho de que la creación de valores sólo tenga por sustento los actos que ella misma “realiza”, sino que ella busca mantenerse como libertad, eje de la autenticidad. Aparte de estos fines, no le queda a la libertad ningún otro fin que no sea ella misma, es decir, la creación de libertad. No se trata sólo de que la conciencia reconozca que es libre, tema ampliamente tratado en *El ser y la nada*, sino de que junto a ser libre, busque, ya no como una condena, ya no como una fatalidad, lo que ella es. Se trata de que se acepte libremente como libertad que quiere ampliar su campo de libertad. La creación de sí misma en tanto libertad es la finalidad de una libertad convertida en fin para sí misma. Si la libertad se toma por fin, entonces busca su propia producción. Ahora bien, en la medida en que ella es producción de valores, habría que entender –y así la entendemos nosotros– como producción de la producción de valores. Se trata de una facultad que se produce (a sí misma) con el objeto de producir libertad. La actividad de una libertad que produce su propia producción puede ser denominada *reproducción ampliada de la libertad*.

Sólo la producción de la libertad en tanto fin para sí misma concuerda con la empresa sartreana que consiste en des-substancializar hasta las últimas consecuencias el deber y los valores morales. Para permanecer libre, la libertad no puede producirse a sí misma en tanto objeto o como algo terminado. Para permanecer libre en su actividad de reproducirse debe hacerlo considerando que dicha creación no tiene límite. La producción de la libertad por la libertad conduce a la puesta en cuestión de los valores que la misma libertad se da. Ahora bien, como la libertad no es otra cosa que el hecho de darse fines, la puesta en cuestión de ellos se identifica con la puesta en cuestión de la libertad por la libertad. Esta actividad de creación e invención continua de nuevos fines es el núcleo de la reproducción ampliada de la libertad. Mediante ella la libertad se pone en cuestión, hecho que se

identifica con su propio ser: la libertad es cuestionamiento de sí.

Hay que distinguir dos aspectos de la reproducción de la libertad. El primer aspecto es la producción de fines en general, lo que es un medio de la libertad para producirse en su actividad de producción de valores. Cuando la libertad no se toma a sí misma por fin y se invierte o involucra en un objeto, puede ser entendida como una actividad de “reproducción restringida”. El segundo aspecto bajo el que se puede entender la reproducción de la libertad, consiste en la producción de la producción de ella misma. Se trata de una libertad que se da por finalidad la producción de un valor que se identifica consigo misma (en tanto cuestionamiento de sí). Esta es una libertad consciente de lo que es, que además se acepta y que se reproduce conscientemente. Esta libertad no es un fin al mismo nivel que otros fines, pues nunca puede convertirse en un medio. Lo insubstancial se vuelve así la prioridad principal de la libertad, por lo que podríamos llamar a la actividad de reproducción ampliada una ontología invertida, donde la libertad tiende a algo que siempre será inestable y cuyas bases estableció Sartre al concluir *El ser y la nada*³⁵. Los fines que la libertad se da, además de la libertad misma, no son más que medios en un proceso de reproducción de la libertad. La finalidad del proceso no es que la libertad cree valores distintos a ella, sino su propia producción, su surgimiento y su mantención (insubstancial) en el mundo.

La reproducción de la libertad puede ser entendida como una especie de retiro de la libertad respecto de su involucramiento en objetos determinados, pero no como un retiro del mundo. La libertad no puede identificarse con ninguno de los valores que ella crea, es decir, no puede transformarlos en objetos que se antepongan a ella como existentes por sí mismos. Sólo tomando distancia respecto de lo que no es sí misma, lo que significa una apertura constante y total para crear valores, puede ponerse como fin de su propia producción. La libertad sartreana mantiene una relación paradójica con los objetos y fines donde se involucra. La finalidad de la libertad es su propia reproducción, pero ésta sólo tiene lugar por medio de involucramientos particulares. En consecuencia, la reproducción

de la libertad requiere un paso por su involucramiento en objetos, pero sólo en tanto que para ella son un medio. El “concepto técnico de libertad” consiste únicamente en la “autonomía de la elección”³⁶ –escribe Sartre– pero eso no impide que puedan distinguirse dos aspectos de una misma libertad. El primero de ellos es una libertad con involucramiento o inversión (*investissement*) disperso; y el segundo, una libertad que se focaliza en sí misma, aun cuando ambas tengan como característica central la creación. La creación continua es el modo de ser de la libertad, de forma que en ella no hay nada que distinga su propia reproducción respecto de su propio ser. Este aspecto creativo es, paralelamente, una de las claves de la influencia bergsoniana en Sartre.

La reproducción ampliada de la libertad no debe ser confundida con una suerte de creación gracias al caos o al azar. Por cierto que ambos pueden dar lugar a nuevos mundos sociales, pero dicha creación queda fuera del campo moral. Actividades como la escritura automática o la producción onírica de obras de arte no son algo que tengan un origen moral, lo que impide que puedan convertirse en objetos con los que las opciones y la libertad se involucren intencionalmente una vez creados. La reproducción ampliada de la libertad no sólo no disminuye su carácter intencional, sino que lo intensifica al purificarlo de todo componente determinista y de toda cosificación, lo que no es ajeno a cierta inspiración bergsoniana en Sartre y que parece digna de ser profundizada. Una libertad que se toma a sí misma como fin no es un objeto para sí misma. La moral surgida a partir de la reproducción ampliada abre caminos que se alejan tanto del nomadismo como del sedentarismo moral, donde desembocaría una distribución no intencional de los involucramientos de la libertad. En realidad, una creación no intencional ni siquiera puede ser llamada creación, sino tan sólo aparición. La singularidad nómada de Deleuze comparte ciertas aspectos con una libertad que tiene por fin producirse sin objetivarse en ningún valor, como es la movilidad y la imprevisibilidad de su ser³⁷, pero hay una diferencia radical entre, por un lado, una reproducción intencional de la libertad y,

por otro una concepción de la libertad bajo el modelo de la singularidad nómada o de las máquinas deseantes, que producen deseo de deseo, pues las características de éstas son más bien anárquicas que intencionales. Aunque no es posible hacer el traspaso directo de la teoría de la libertad sartreana a su teoría política, conviene recordar que el “grupo en fusión”, tal como es descrito en *La critique de la raison dialectique*, no es una manifestación anárquica de la libertad colectiva o individual³⁸. El grupo en fusión tiene un objetivo y es jerárquico, aun cuando todas sus características se confundan y se modifiquen constantemente en la actividad revolucionaria. El grupo es totalizante, jamás totalidad de hecho, y realiza los objetivos del individuo sin robárselos.

Para que los fines que se propone la libertad puedan ser planteados libremente, es indispensable, ante todo, que su reproducción sea completamente libre, lo que sólo puede tener sentido si se coloca ella misma como fuente, finalidad y destino de toda creación de valores, hecho que Sartre no percibió con total claridad, aun cuando lo entrevea en la conclusión de *El ser y la nada* y lo entrevea también, a veces, en *Cuadernos para una moral*. En este libro, lo que más se acerca al concepto de reproducción ampliada de la libertad es designado por Sartre bajo el término “*conversion*”. Consiste en una moral sin opresión³⁹, en un “reconocimiento de mí-mismo como Para-sí *ek-stático* [que] trae consigo el reconocimiento del espíritu como totalidad destotalizada”⁴⁰ y como el hecho de “preferir que la creación exista como pura independencia y resignarme a perderme y alienarme en beneficio de esta creación sin que, sin embargo, ella cese de ser condicional [a la libertad]”⁴¹. La creación de valores es el modo que tiene la libertad de reproducirse. La creación de los primeros valores es ya un modo de reproducirse. El primero y único constante valor para la libertad es ella misma, “lugar” desde el cual distribuye sus involucramientos, siempre inestables. El hecho de que la libertad se constituya en fin para sí misma no se diferencia del hecho de producirse gracias a la elección de ciertos fines mundanos, con exclusión de otros. La elección del modo de producción que la libertad escoge se

identifica con el camino que la libertad se abre en medio de los objetos, sin llegar a identificarse jamás con uno de ellos. La indeterminación con la cual la libertad escoge su modo de ser es total, lo que no impide que la libertad tenga que involucrarse con el mundo empírico para su propia realización. Para la ontología fenomenológica no hay libertad sin relación con el mundo, pues la reproducción intencional se realiza por medio de la elección de ciertos objetos y con exclusión de otros. En ese sentido, la idea de que el ser humano está condenado a ser libre, como se sostiene en *El ser y la nada*⁴², no está bien expresada, pues da la impresión de que se trata de una condena “ciega”, como si en dicha situación la libertad perdiera su libertad por voluntad de un tercero impersonal y fuese lanzada a un movimiento caótico. En realidad sucede lo contrario; es a partir de allí que surge y se hace posible una libertad que pueda tomarse a sí misma por fin, sin abandonar nunca su carácter de libre en la “búsqueda” de sí misma. Tal “búsqueda”, como es propio de la libertad, no está predeterminada, no tiene caminos predefinidos ni puede ser juzgada desde fuera de ella.

Conclusión

Tomando en cuenta el sentido de la filosofía bergsoniana, que apunta a mayores niveles de libertad, es posible comprender la filosofía de Sartre como parte de una línea más larga de filosofía moral francesa, cuyos máximos exponentes, en el siglo veinte, son Bergson y el mismo Sartre. Sus divergencias son demasiado evidentes para soslayarlas, pero eso no impide que, analizados con la perspectiva de algunas décadas, pueda apreciarse entre ambos un vínculo, que consiste en cierta inspiración y orientación filosófica general, y un vínculo de formación, según constatan los biógrafos de Sartre. Tal vez la “atmósfera” creada por Bergson en cuanto a la teoría de la imagen no haya rendido sus mejores frutos en sus propios discípulos, sino en Sartre, quien siempre se manifestó alejado de aquél. Es justamente esa atmósfera creativa, esa movilidad y ese distanciamiento de la libertad respecto tanto del mundo empírico como de

la racionalidad lo que hereda Sartre, contribuyendo así a otorgar a la fenomenología –que conocería después– un sentido ético que no se deriva directamente de Husserl. La preocupación por la creación, por la movilidad y la independencia respecto de la razón, tan constantes en Sartre, operan también como control en relación a la filosofía hegeliano-marxista, que, aun contribuyendo a dar fuerza moral a la filosofía de Sartre, se opone al aspecto inventivo y supra-racional de la libertad existencialista. Sartre, en definitiva, se inserta más plenamente de lo que él mismo creyó en una tendencia de largo plazo de una filosofía moral idiosincrásicamente francesa⁴³, tradición que le permite desarrollar el potencial ético y liberador que la fenomenología husserliana no tenía de por sí. Gracias a esa tendencia es posible, también, dar respuesta a algunas de las preguntas hechas por Sartre en la conclusión de *El ser y la nada* y entender que la libertad: 1) puede efectivamente tomarse a sí misma como fin; y 2) que, al elegir, la libertad no se limita a crear valores, sino que se reproduce a sí misma en una actividad que tiene por finalidad su propia reproducción.

Notas

1. El vínculo, sin embargo, fue detectado por su biógrafa, Annie Cohen-Solal. Véase *Sartre*, París: Gallimard, 1985. “[En 1929, Sartre] poursuivait son exploration de celui qui l’avait attiré vers la philosophie: Henri Bergson” (p. 107).
2. Bergson realizó dos misiones secretas, a nombre del gobierno francés, ante el presidente Wilson, de los Estados Unidos, con la intención de convencerlo de que se involucrara en la Primera Guerra Mundial. El papel político de Bergson y por qué se le encargó a él la misión ha sido explicado por Philippe Soulez en *Bergson politique*, París: P. U. F., 1989.
3. *El ser y la nada* es de 1943.
4. Fueron llevados a cabo en las siguientes obras, que son justamente las primeras de Sartre (las fechas son de la primera edición): *L’imagination*, París: P.U.F., 1936; *Esquisse d’une théorie des émotions*, Hermann: París, 1939; *La transcendance de l’ego*, París, 1940; y *L’imaginaire*, París 1940.
5. *L’imagination*, París: P.U.F., 1981, p. 65. En adelante citaremos esta edición y sólo colocaremos

- entre paréntesis el número de página. El original dice: “passer de l’imagination reproductrice à l’imagination créatrice”. Todas las traducciones son nuestras.
6. “Bergson n’apporte aucune solution satisfaisante au problème de l’image. Il se borne à superposer deux plans de vie psychique, à réclamer les droits de l’esprit de synthèse et de continuité: mais il ne touche pas à la psychologie de l’image, il ne l’enrichit d’aucun aperçu nouveau”. *L’imagination*, p. 63.
 7. “on peut donc bien supposer que les bergsoniens reprenant le problème de l’image *contre* Bergson, confèreraient à celle-ci une souplesse et une mobilité que le maître lui avait refusées”, p. 65.
 8. “A créé, en effet, une certaine atmosphère, une manière de voir, une tendance à chercher partout la mobilité, le vivant”. p. 65.
 9. *L’imaginaire*, p. 258. Véase también pp. 353-4.
 10. Nos referimos a 1943, fecha de la primera edición de *L’être et le néant*.
 11. Bergson, Henri. *Les deux sources de la morale et de la religion*, in *Oeuvres*, édition du Centenaire. París: P.U.F., 1984, pp. 1067 a 1074. Nuestro comentario sobre Bergson se restringe a aquellos aspectos que son útiles para comprender la filosofía de Sartre.
 12. *Ibid.*, p. 1150. “une réaction défensive de la nature contre ce qu’il pourrait y avoir de déprimant pour l’individu, et de dissolvant pour la société, dans l’exercice de l’intelligence”.
 13. *Op. cit.*, p. 1165.
 14. *Op. cit.*, p. 1178.
 15. *L’évolution créatrice*, in *Oeuvres*, édition du Centenaire. París: P.U.F., 1984, p. 577.
 16. *Ibid.* “La vie es, avant tout, une tendance à agir sur la matière brute [...] Cette action présente toujours, à un degré plus ou moins élevé, le caractère de la contingence; elle implique tout au moins un rudiment de choix”.
 17. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, in *Oeuvres*, P.U.F., édition du Centenaire, París, 1984, p. 1050. “Une morale qui croit fonder l’obligation sur des considérations purement rationnelles réintroduit toujours à son insu [...] des forces d’un ordre différent. C’est justement pourquoi elle réussit avec une telle facilité. L’obligation vraie est déjà là, et ce que la raison viendra poser sur elle prendra naturellement un caractère obligatoire”.
 18. *Op. cit.*, p. 1050.
 19. *Op. cit.*, p. 1018.
 20. Sartre, Jean-Paul. *La transcendance de l’ego*. París: Jean Vrain, p. 63.
 21. *L’être et le néant*. París: Gallimard, 1980, IV, II, III. Véase también *Cahiers pour une morale*. París: Gallimard, 1983, p. 498.
 22. Un excelente resumen sobre este tema lo hace el mismo Sartre en *La liberté cartésienne*, in *Situations I*. París: Gallimard, 1984. Fue publicada por primera vez en 1947.
 23. *L’être et le néant*, pp. 489-490.
 24. “La véritable spontanéité doit être parfaitement claire: elle est lo que ella produce y no puede ser ninguna otra cosa”, Sartre, *La transcendance de l’ego*, *op. cit.*, p. 62.
 25. Tal vez sea con Rousseau que se disocia por primera vez, de manera clara, la necesidad empírica respecto de la necesidad jurídica. Ahora bien, en Rousseau existe todavía una ambigüedad, en el sentido de que todavía hace surgir el mundo jurídico a partir de una necesidad *insatisfecha*. El pacto social –sostiene él– surge del hecho de que los seres humanos han llegado a un estado en el cual perecerían si no cambiaran su forma de ser. En otras palabras, Rousseau extrae el derecho fuera del estado de hecho, pero no alcanza a mantenerlo de modo constante sobre las necesidades empíricas. En realidad, es Kant quien se da cuenta de que para recuperar la autonomía del derecho debe alejarlo de *todo* origen empírico.
 26. Sartre, *Cahiers pour une morale*, *op. cit.*, p. 146.
 27. Philolenko, Alexis; Sartre *et la logique transcendentale classique*, in *Revue de métaphysique et de morale*, 92^e année, n^o 4, oct-dic. París, 1987.
 28. Sartre, *Cahiers pour une morale*, *op. cit.*, pp. 146-147.
 29. Sartre, Jean-Paul; *L’existentialisme est un humanisme*, pp. 46-47.
 30. Sartre, *Cahiers pour une morale*, *op. cit.*, p. 64.
 31. Sartre, *Cahiers pour une morale*, *op. cit.*, p. 530.
 32. Los términos “reproducción de la libertad” y “reproducción ampliada de la libertad” son nuestros. El guiño a Marx es explícito.
 33. Sartre, Jean-Paul; *L’être et le néant*, *op. cit.*, Conclusión
 34. Sartre, Jean-Paul; *L’être et le néant*, *op. cit.*, Conclusión, p. 692. El original dice: “Est-il possible, en particulier, qu’elle [la liberté] se prenne elle-même pour valeur en tant que source de toute valeur ou doit-elle nécessairement se définir par rapport à une valeur transcendante qui la hante? Et dans le cas où elle pourrait se vouloir elle-même comme son propre possible et sa valeur déterminante, que faudrait-il entendre par là?”
 35. La publicación de *Cahiers pour une morale* en 1983 muestra, justamente, que no desarrolló

- las posibilidades insinuadas al concluir *El ser y la nada*.
36. Sartre, Jean-Paul; *L'être et le néant*, op. cit., p. 540.
37. Véase Deleuze, Gilles. *Logique du sens*. París: Ed. du Minuit, 1982, cap. *quinzième série des singularités*.
38. "Le groupe en fusion c'est encore la série, qui se nie en réintériorisant les négations extérieures".
- Sartre, Jean-Paul. *Critique de la raison dialectique*. París: Gallimard, 1980, p. 391.
39. Sartre, *Cahiers pour une morale*, op. cit., p. 16.
40. Op. cit., p. 17.
41. Op. cit., p. 293.
42. Al final de la Cuarta Parte, Segundo Capítulo de *L'être et le néant*, op. cit., p. 678.
43. Su origen puede estar en Pascal.