

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL ECUADOR
FACULTAD ECLESIAÍSTICA DE CIENCIAS FILOSÓFICO-
TEOLÓGICAS
ESCUELA DE FILOSOFÍA

DISERTACIÓN PREVIA A LA OBTENCIÓN DEL TÍTULO DE LICENCIADO EN
FILOSOFÍA

EL CONCEPTO DEL OTRO EN JEAN-PAUL SARTRE

AUTOR: JUAN MARTÍN NARVÁEZ FLORES

DIRECTOR: STÉPHANE VINOLO

QUITO, 2020

DEDICATORIA

A Vianna y a Manuela

Byron, en sus horas de incandescencia, va haciéndose una idea cada vez más clara de este tinglado. Ha aprendido a establecer contacto con otros instrumentos y aparatos eléctricos de los hogares, las fábricas y la calle. Todos tienen algo que decirle. Su alma (*Seele*, como se denominaba en Alemania al núcleo del primitivo filamento de carbón) va recogiendo datos de la maquinación, y cuanto más poderosa y clara se le aparece, mayor es su desespero. Algún día lo sabrá todo, y solo le servirá para seguir siendo tan impotente como antes. Sus sueños de juventud de organizar a todas las bombillas del mundo se le antojan ahora imposibles. La Red está abierta a todo el mundo, todos los mensajes pueden ser sorprendidos con facilidad, la línea está llena de traidores. Tradicionalmente, los profetas no duran demasiado: o son asesinados de inmediato, o se les provoca un accidente lo bastante serio como para que se paren a pensárselo, y la mayoría de las veces desisten en efecto de su empeño. Pero la suerte de Byron es mucho mejor, según como se mire. Está condenada a no detenerse jamás, sabedora de la verdad e imposibilitada para cambiar nada. No renunciará a ninguno de sus planes, y ello solo le servirá para que su ira y su frustración aumenten sin límite, hasta el instante en que descubrirá, pobre y perversa bombilla, que goza con ello.

Thomas Pinchon, *El arcoíris de gravedad*.

joven, ¿me permite que, por ser yo indudablemente el de más edad, le dé un consejo amistoso?"

"Oh, se lo ruego", dije.

"Deje de leer a San Agustín: la subjetividad hábilmente formulada hace tiempo que dejó de ser teología, y causa daño en almas jóvenes. No es más que periodismo con un par de elementos dialécticos. ¿No se toma a mal este consejo?"

"No", dije, "ahora mismo iré a buscar el libro de San Agustín y lo arrojaré al fuego."

"Bien hecho", dijo casi con júbilo, "al fuego con él. Que el Señor le acompañe."

Heinrich Böll, *Opiniones de un Payaso*.

RESUMEN

Este trabajo analiza la evolución del pensamiento de Jean-Paul Sartre desde un solo concepto en específico, el concepto del otro: cómo aquella violenta negación que constituía el único fundamento de mis relaciones con los otros, evoluciona para hacer factible la opción por el marxismo, es la pregunta principal de esta disertación. A partir de esta interrogante se analizarán los conceptos de alienación, de libertad, de necesidad y de verdad. Esto implica rastrear en *El ser y la nada* algún principio ético, (expuesto posteriormente en *El existencialismo es un humanismo*) y ver como este concepto facilita la fusión de existencialismo y marxismo.

Palabras clave: libertad, proyecto, alienación, existencialismo, fenomenología, dialéctica, marxismo, praxis, necesidad, contingencia.

ABSTRACT

This paper analyzes the evolution of Jean-Paul Sartre's thought from a single concept, "the other": how that violent denial that constituted the sole foundation of my relations with others evolves to make the option for Marxism feasible, is the main question of this dissertation. From this question the concepts of alienation, freedom, necessity and truth will be analyzed. This implies tracing in *The Being and Nothing* an ethical principle, (exposed in *Existentialism is a Humanism*) and see how it facilitates the fusion of existentialism and Marxism.

Keywords: freedom, project, alienation, existentialism, phenomenology, dialectic, Marxism, praxis, necessity, contingency.

ÍNDICE

RESUMENiii
ABSTRACTiv
ÍNDICEv
INTRODUCCIÓN	1
CAPÍTULO I	4
1. EL PROBLEMA DEL OTRO EN EL SER Y LA NADA	
1.1.El ser de la aparición	5
1.2.El proyecto y la nihilización del mundo.....	8
1.3.La imposibilidad de nihilizar al fenómeno-otro	16
1.4.La crítica sartriana del solipsismo inherente al idealismo alemán.....	18
1.5.La mirada del otro.....	29
1.6.Las primeras conclusiones.....	34
CAPÍTULO II	36
2. EL PROBLEMA DEL OTRO EN LA <i>CRÍTICA DE LA RAZÓN DIALÉCTICA</i>	
2.1.La inercia.....	37
2.2.El nuevo significado de la alienación.....	40
2.3.El enemigo, el grupo y la serialización del grupo.....	50
CONCLUSIONES	58
Bibliografía	63

INTRODUCCIÓN

Dos razones nos harán tomar el concepto del otro como el centro de nuestro análisis de la evolución del pensamiento sartriano. En primer lugar, en *El ser y la nada* creemos ver una lectura muy específica de la dialéctica hegeliana, lectura que luego será el punto desde donde Sartre pretenda fusionar el existencialismo con el marxismo, siendo la *Crítica de la razón dialéctica* una reconsideración de la dialecticidad de las relaciones con el otro. Es decir, creemos ver en la tercera parte de *El ser y la nada una dialéctica muy específica, en la forma en la que el otro se aparece al para-sí y cambia su mundo*. En segundo lugar, encontrábamos en las conclusiones de *El ser y la nada* la promesa de un futuro tratado de moral, mismo que en rigor nunca llegó, y en su lugar Sartre escribiría un críptico tomo donde pretendió sintetizar el existencialismo desarrollado por él en 1943, con el marxismo del cual fue un militante desde 1950. Es claro que para que exista una filosofía política debe haber una fundamentación de mis relaciones con los otros; por lo que pueda que un examen de este concepto sea el ideal para puntualizar de mejor manera la evolución del pensamiento de Sartre. Podría haber sido la alienación, (a la cual mi relación con los otros está íntimamente ligada) o la libertad, o los grados del ser, como el en-sí. Pero se entiende que en una sucesión dialéctica, el todo está presente en las partes, y en rigor se podría partir de cualquier aseveración de *El ser y la nada*.

En una pequeña introducción a la conferencia de 1945, *El existencialismo es un humanismo*, la hija adoptiva y albacea literaria de Sartre, Arlette Elcaím-Sartre, escribe que dicho texto nacería como respuesta a la crítica Católica y a la crítica marxista, aunque a este último movimiento Sartre pretendía acercarse. Anota Arlette:

Exposición clara pero reductora, se hace eco de las contradicciones en que Sartre se ve envuelto aquel año; el autor anhela apasionadamente participar de la vida colectiva al lado del partido comunista, que arrastra la esperanza de millones de personas en el primer año de postguerra, cuando las más radicales transformaciones de la sociedad parecen posibles (p. 4).

Si hacemos caso a lo que escribe Arlette, lo que pretendió Sartre en esta conferencia, y en los años subsiguientes hasta 1960, (el año en que fue publicada la *crítica de la razón dialéctica*) es establecer ciertos fundamentos desde los cuales se posibilite la fusión entre el existencialismo y el marxismo. Sartre desarrolla su conferencia en función de dos respuestas. La primera, una defensa ante la crítica Católica, resumida en la conclusión de Dostoievski “si Dios no existe nada está prohibido”, y de un segundo ataque, esta vez comunista, resumido en la imposibilidad de comunicarme con el otro, pues como soy subjetividad pura, substancia cartesiana que inunda el mundo, nada puede haber fuera de mí, que no proviniera de mí. Conforme Sartre desarrolla hábilmente su defensa, nos vamos olvidando de los motivos (aparentes) de su intervención, y aquella se va pareciendo a un diálogo socrático donde ciertas afirmaciones son necias y ciertas evidentes. Pero nos parece que no son gratuitas, como Sartre da a entender, y ambas están íntimamente ligadas. Si es imposible la constitución de una moral, lo es por la negación de los universales a priori, entre los que se halla Dios (esta sería la crítica Católica). Sartre podría decir que de la negación de los juicios universales a priori, (o realidades transmundanas) no se debe seguir que cada hombre pueda hacer lo que quisiese, pues la acción, es ante todo una elección, y lo que elijo para mí, es válido para todos, pues si lo elijo, lo es porque juzgo como el mejor de los mundos. Pero es este salto de lo particular a lo universal lo que al comunista le causa conflicto. Si el hombre es, ante todo una subjetividad asqueada de sí misma, pues su gratuidad le resulta intolerable, ¿De dónde tiene Sartre la certeza de que lo válido para una mónada (contingente) es válido para la otra mónada? Escribe Sartre en las primeras páginas de *La trascendencia del ego* (1939): “Quisiéramos mostrar aquí que el Ego no está ni formalmente ni materialmente en la conciencia: está afuera, en el mundo; es un ser del mundo, como el Ego del otro.” (p. 5). Si esto es así, el otro no se diferenciaría del guijarro que producía náuseas a Roquentin, y no habría razón para extrapolar mis categorías morales en el otro. Para decirlo en una palabra, tal concepción del ego ateo-cartesiano, nos lleva directamente al solipsismo, o al menos eso podría sostener nuestro comunista imaginario.

Por lo que si se insiste en fusionar al existencialismo con el marxismo, en primer lugar, se tendría que romper aquella soledad ontológica a la que parece estar condenado el cogito sartriano. Aquel aspecto de *El ser y la nada*, será pues, lo que nos ocupará en la primera parte de la disertación: En qué medida Sartre supera el solipsismo y cómo

aquella superación permite la formación de algún tipo de moral, es decir, cómo llega a ser válido aquel salto de lo particular a lo universal que criticaba el comunista. Y una vez establecido los fundamentos de una ética, cómo es que estos fundamentos hacen factible la opción por el marxismo. Aquello nos ocupará en la segunda parte de la disertación.

Ahora bien, hay un aspecto subjetivo de la figura de Sartre en la que no nos ocuparemos, pero que no obstante parece ser la razón profunda del viraje conceptual de Sartre, y es lo que apuntaba ARLETTE ELKAÍM, ese “anhelo apasionado” de Sartre por participar en el movimiento de masas que aglutinaba las esperanzas de las multitudes en medio de la desolación de la postguerra. En efecto, no parece haber una razón objetiva por la cual ese pequeño paso de lo particular a lo universal derive en un llamado a la revolución socialista antes que en un principio de buena ciudadanía. y esto lo vemos ni bien abrimos y leemos las primeras líneas de las obras del Sartre marxista, una especie de afirmar algo que es evidente por sí mismo y que sólo un necio se empecinaría en no verlo, para después justificar dicha opción. Escribe Sartre ya en la primera página de la *Crítica de la razón dialéctica*:

Todo lo que hemos establecido en Cuestiones de método procede de nuestro acuerdo de principio con el materialismo histórico. Pero nada habremos hecho mientras presentemos este acuerdo como una simple opción entre otras opciones posibles. Nuestras conclusiones no pasarán de ser simples conjeturas: hemos propuesto algunos arreglos en el método; éstos sólo son válidos, o por lo menos discutibles, manteniendo la hipótesis de que la dialéctica materialista sea verdadera. (p. 90).

Es decir, se necesita mantener la hipótesis de que *la dialéctica materialista es verdadera*, para que la dialéctica materialista no se presente como una opción entre otras tantas opciones sino como la opción preferible. ¿Por qué preferir la opción del materialismo dialéctico sobre otras opciones? Porque es la verdadera, y es la verdadera porque se nos ha presentado como la preferible sobre otras opciones.

Este carácter subjetivo, en últimas instancias tautológico, de lo que se ha llamado el segundo Sartre no será discutido aquí, pues implicaría adentrarse en obras más bien coyunturales y periodísticas (en el buen sentido de la palabra); no mencionaremos, por

ejemplo, como el infierno que antes se advenía a mí en la mirada del otro, es cambiado por una “fraternidad dulce”, tal y como escribe Sartre en *Problemas del marxismo* (*Situations VI*).

Por lo que hemos preferido limitar nuestro análisis crítico a las dos obras filosóficas de mayor envergadura filosófica, *El ser y la nada* y la *Crítica de la razón dialéctica*.

CAPÍTULO I

1. EL PROBLEMA DEL OTRO EN *EL SER Y LA NADA*

En este capítulo abordaremos el concepto del otro desde dos preguntas puntuales: 1) ¿Existe una superación del solipsismo en Sartre?, y, 2) ¿En qué términos se desarrolla mi relación con el otro?, con esto último queremos preguntar por la posibilidad de consensos, de proyectos en común, o, como llamaría Heidegger, por el ser-con [Mitsein]. Así mismo, el preguntar por los términos de la relación con el otro es un preguntar por los mecanismos de la alienación, y por la posibilidad de la desalienación.

Pensamos que mediante la puntualización de estas dos cuestiones el problema del otro quedará explicado, al menos, en lo que a nosotros aquí nos interesa, que son dos aspectos: el uso y la coherencia del concepto de alienación, y así mismo, la coherencia y posibilidad de la multiplicidad de sujetos.

Si bien no podría darse una relación entre dos sujetos sin antes haber una superación del solipsismo, ello, sostenemos aquí, depende de lo que entendamos por solipsismo y por multiplicidad de sujetos. Hay, como veremos en detalle, aspectos descritos por Sartre en mi relación con los otros, que darían a entender cierta soledad ontológica o un solipsismo de hecho. ¿Qué es esta soledad ontológica o solipsismo de hecho y cómo afecta este solipsismo de hecho en la multiplicidad de sujetos?, ¿Es determinante?, ¿De qué manera? Estas son, por tanto, las razones que nos llevan a abordar las dos preguntas mencionadas en el primer párrafo de manera conjunta y es, en realidad, la razón de ser de este capítulo.

1.1.El ser de la aparición

Así pues, se tendría que iniciar esta disquisición del concepto de otro en Sartre tratando de definir lo más claramente posible los términos. En una filosofía abiertamente fenomenológica como la de Sartre, se puede entender, inicialmente, al otro como una aparición. Pero, ¿Qué es una aparición, al menos, tal y como Sartre la entiende? En la primerísima frase inicial de su tratado *El ser y la nada*, leemos: “*El pensamiento moderno ha realizado un progreso considerable al reducir lo existente a la serie de las apariciones que lo manifiestan.*” (Sartre, 1993, p. 11); Pequeña afirmación con la que Sartre resume los trabajos de Nietzsche, Husserl y Heidegger. Lo importante en esta idea inicial que hemos traído, es la conclusión a la que llega líneas después: “*Cierto es que se ha eliminado en primer lugar ese dualismo que opone en lo existente lo interior a lo exterior. Ya no hay un exterior de lo existente, si se entiende por ello una piel superficial que disimularía a la mirada la verdadera naturaleza del objeto.*” (P. 11). Con su manera bastante plástica, Sartre quiere decir que el nómeno kantiano, ridiculizado por Nietzsche como “ilusión de los trasmundos¹”, (o por Joyce como “la ineluctable modalidad de lo visible²”), no existe: “Y esta verdadera naturaleza, a su vez, si ha de ser la realidad secreta de la cosa, que puede ser presentida o supuesta pero jamás alcanzada porque es «interior» al objeto considerado, tampoco existe.” (P. 11).

Dadas esas dos afirmaciones, ya podemos percibir lo que de original tiene Sartre, pues, como antes indicábamos, ha resumido elegantemente sesenta años de filosofía alemana previa. Aquello llega a punto seguido, sin dejarnos tiempo a encajar el golpe que su visión innovadora del fenómeno posee: “*Las apariciones que manifiestan lo existente no son ni interiores ni exteriores: son equivalentes entre sí, y remiten todas a*

¹ “En otro tiempo también Zaratustra proyectó su ilusión más allá del hombre, lo mismo que todos los trasmundanos. Obra de un dios sufriente y atormentado me parecía entonces el mundo. [...] Bien y mal, y placer y dolor, y yo y tú, humo coloreado me parecía todo eso anteojos creadores.”

² En el Ulises, episodio 3, Cuando Dedalus camina por la playa con los ojos cerrados: “INELUCTABLE modalidad de lo visible: al menos eso si no más, pensado con los ojos.”

otras apariciones, sin que ninguna de ellas sea privilegiada.” (P. 11); es claro, (apunta luego): “...*que el dualismo del ser y el aparecer tampoco puede encontrar derecho de ciudadanía en el campo filosófico.*” (P. 11). Así pues, la gran propuesta de Sartre parece ser: 1) que todas las apariciones son apariciones de otras apariciones, no habiendo un detrás de la aparición; 2) que entre esta confusa telaraña de apariciones, ninguna posee superioridad sobre la otra; y que 3) hay un cogito que ordena a los fenómenos, por algo que no es un don y que se llama libertad, y que la ordena según su naturaleza contingente. Aunque esto no es teorizado en la introducción, y más bien es el leitmotiv del tratado, por lo que volveremos sobre ello en lo sucesivo. Pero, ¿Qué quiere decir el segundo punto?, ¿El que “todos los fenómenos sean equivalentes entre sí, y que ninguno sobresalga de entre la maraña fenoménica”? ¿tenemos, acaso, que ir a las obras netamente literarias de Sartre en búsqueda de esa indiferencia que iguala (o quita) valor a todos los fenómenos?; más aún si traemos a colación ciertas frases que brillan por su estilo literario, dentro de la mismísima conclusión; como:

...lo mismo da embriagarse a solas que ser dirigente de pueblos. Si una de estas actividades vale más que la otra, no será a causa de su objetivo real, sino del grado de conciencia que posea de su objetivo ideal; y, en este caso, podrá ocurrir que el quietismo del borracho solitario prevalezca sobre la vana agitación del dirigente de pueblos. (P. 759).

En esta frase que parece sacada de un relato de Beckett o Bukowski, se entiende aquí que “objetivo ideal”, es, a fin de cuentas, los fenómenos configurados según el proyecto del cogito. ¿El apático Roquentin, que ve contingencia y gratuidad por doquier, es la respuesta? Todo, (al menos durante la introducción de *El ser y la nada*) apuntaría a que sí. Leemos afirmaciones tan contundentes como que el fenómeno es la medida del ser, pues, “*el ser de un existente es, precisamente, lo que el existente parece.*” (P. 12); o que “*La apariencia remite a la serie total de las apariencias y no a una realidad oculta que habría drenado para sí todo el ser de lo existente.*” (P. 11); y que así, se llega a una idea presente ya en Husserl o Heidegger, a decir de Sartre:

...el fenómeno o lo relativo-absoluto. Relativo sigue siendo el fenómeno, pues el «aparecer» supone por esencia alguien a quien aparecer. Pero no tiene la doble relatividad de la *Erscheinung* kantiana. El fenómeno no indica, como apuntando por sobre su hombro, un ser verdadero que tendría, él sí, carácter de absoluto. (p. 12).

Y agréguese también que los fenómenos tendrán que ser obligatoriamente equivalentes entre sí, pues que el que un fenómeno sobresalga por encima de otro fenómeno implica la existencia de un nómeno, sólo que dicho nómeno no estaría escondido, sino plenamente manifiesto, como una revelación divina. Evidente es que Sartre no acepta la posibilidad de visiones ni arrebatos místicos o divinos, por lo que si existe un fenómeno de entre todos los fenómenos que posea mayor importancia, esta importancia será de naturaleza contingente, es decir, de la misma naturaleza del ser que da esta importancia, que es el hombre. De ahí que náusea o hastío sean los modos inmediatos de captar esa contingencia absoluta que es el ser Sartriano, al menos en *El ser y la nada*: “*El ser nos será develado por algunos medios de acceso inmediato: el hastío, la náusea, etc.; y la ontología será la descripción del fenómeno de ser tal como se manifiesta, es decir, sin intermediario.*” (p. 15), o lo que es lo mismo que decir que ya no existe la ontología, sino solamente la fenomenología.

Pero lo que es aún más interesante y nos da argumentos en nuestra lectura de Sartre, son las siguientes consideraciones: Previamente a la fenomenología, la filosofía se había caracterizado por una serie de dualismos, que desde un punto de vista más bien ateo, representaban un serio problema. Todos estos dualismos, con Husserl y Heidegger parecen reducirse a un solo dualismo, el de lo finito y lo infinito. Lo existente, “...no puede reducirse a una serie finita de manifestaciones, puesto que cada una de ellas es una relación a un sujeto en perpetuo cambio.” (p. 13); o que “nuestra teoría del fenómeno ha reemplazado la realidad de la cosa por la objetividad del fenómeno, y que ha fundado esta objetividad sobre un recurso al infinito.” (P. 13). Y aún más decisiva es la siguiente afirmación ubicada en el mismo párrafo:

...la aparición, reducida a sí misma y sin recurrir a la serie de que forma parte, no sería más que una plenitud intuitiva y subjetiva: la manera en que el sujeto es afectado. Si el

fenómeno ha de revelarse trascendente, es necesario que el sujeto mismo trascienda la aparición hacia la serie total de la cual ella es un miembro. (p. 13).

De esta manera es claro adónde queremos llegar: si la aparición, tal y como vimos, en Sartre es una paradójica relación entre lo absoluto y lo relativo (“el fenómeno o lo relativo-absoluto” es lo que textualmente anota Sartre), lo absoluto del hecho o fenómeno en lo relativo de su forma de aparecer -pues la finitud de la vida humana pone como imposible captar la infinitud del fenómeno-. Es justamente aquello lo que nos resulta problemático: ¿cuáles son las consecuencias teóricas de esta oposición entre el hecho y la interpretación, para decirlo nietzscheanamente? ¿, ¿Cómo se traduce esto en la vida cotidiana, concretamente, en mi relación con los otros?, ¿Hasta qué punto podemos equiparar el fenómeno y el proyecto al hecho y a la interpretación?; si es verdad que lo único que cuenta es la forma en que es afectado el sujeto, ¿por qué entonces Sartre presenta como evidente a la existencia del otro?; por cierto, ¿evidencia de qué?; se está volviendo a las realidades nouménicas?; o es acaso que, ¿el otro es el único fenómeno que escapa a la estructura común de “lo relativo-absoluto”?; ¿a qué se debe esta distinción -o dignidad- que Sartre otorga al fenómeno del otro?; finalmente, ¿no se esconde una tautología -o a priori- en la “evidente forma de aparecerme el otro” y, si es así, como aquí sostenemos, por qué tolerar esta tautología?

Para contestar estas preguntas habría que definir el cómo es afectado el sujeto por los fenómenos; cómo es que el fenómeno llega a ser no más que “*una plenitud intuitiva y subjetiva*” (p. 13); ¿Cuál es el proceso por el que el sujeto logra trascender los fenómenos? Y si es como cree Sartre, que la conciencia “*no es un modo particular de conocimiento, llamado sentido interno o conocimiento de sí: es la dimensión de ser transfenoménica del sujeto.*” (P. 18), tendremos entonces que definir lo que Sartre llama “proyecto”, que es, a nuestro modo de ver, la instancia donde el sujeto trasciende los fenómenos, o dicho de otro modo, la forma en que los fenómenos afectan al sujeto:

...puede concedérsenos que el percipi remita a un ser que escapa a las leyes de la aparición, pero sosteniendo a la vez que ese ser transfenoménico es el ser del sujeto. Así, el percipi remitirá al percipiens: lo conocido al conocimiento, y éste al ser

cognoscente en tanto que es, no en tanto que es conocido; es decir, a la conciencia. (P. 18)

Y la conciencia, dice Sartre, “...*no es un modo particular de conocimiento, llamado sentido interno o conocimiento de sí: es la dimensión de ser transfenoménica del sujeto.*” (p. 18). De esta manera, una vez expuesta la forma en que los fenómenos afectan al sujeto, podremos responder por la dignidad del fenómeno-otro, si es posible este fenómeno, y por qué posee una superioridad sobre los demás fenómenos, como parece en una primera lectura de la tercera parte de *El ser y la nada*, sobre mi relación con el otro.

1.2.El proyecto y la nihilización del mundo

Empero, si abrimos *El ser y la nada* por su cuarta parte -el corazón conceptual del existencialismo que es la teoría de la acción Sartriana- ni bien Sartre termina de definir qué es la acción, nos damos cuenta que nada puede determinar, circunscribir o limitar al para-sí. La acción, que a la postre es definida como proyecto, se opera bajo lo que Sartre denomina doble nihilización; por una parte, el para-sí -o cogito cartesiano sartrificado- debe declarar: al mundo, tal y como yo lo capto, le falta algo, y ese algo es, una nada deseable; momentos después el para-sí continúa: este mundo, que se me presenta como no deseable, es una nada (indeseable) en relación a mi nada deseable; y de hecho, cuando la consecución del fin propuesto, de la nada deseable, el mundo que antes se me presentaba como incompleto, ahora es una nada. (Sartre, 1993) Pero veamos las palabras directamente de la fuente, para no correr el riesgo de ser arbitrarios: “...*por una parte, en efecto, será menester que afirme un estado de cosas ideal como pura nada presente; y, por otra, que estime la situación actual como nada con respecto a ese estado de cosas ideal.*” (P. 539). Pero, ¿cuáles son las circunstancias que me llevan a decidir ciertos mundos como indeseables, que me llevan a proyectar una nada deseable sobre el estado de cosas? Sartre nos responderá que dichas circunstancias no existen. No hay ningún factor, de ningún tipo, que me lleve a proyectar mi nada sobre el mundo. Escribe después de explicar la doble nihilización:

Se siguen de ello dos importantes consecuencias: 1.0 Ningún estado de hecho, cualquiera que fuere (estructura política o económica de la sociedad, Psicológico, etc.), es susceptible de motivar por sí mismo ninguna acción. Pues una acción es una proyección del para-sí hacia algo que no es, y lo que es no puede en modo alguno por sí mismo determinar lo que no es. 2.0 Ningún estado, de hecho, puede determinar a la conciencia a captarlo como negatidad, como carencia. 3.0 Es más: ningún estado de hecho puede determinar a la conciencia a definirlo y circunscribirlo, pues, como hemos visto, la fórmula de Spinoza: «Omnis determinatio est negatio», sigue siendo profundamente Verdadera. (P. 540).

Recapitulemos: el fenómeno no puede afectar al sujeto, en la medida en que ningún fenómeno puede determinar al para-sí a actuar de esta u otra forma; más bien, es el sujeto, el para-sí, que mediante la doble nihilización que opera sobre los fenómenos, determina a los fenómenos en la medida en que es él quien arbitrariamente nihiliza ciertos fenómenos, en una suerte de coladera de apariciones. Anota Sartre en la misma página: “*No hay estado de hecho -satisfactorio o no- sino por la potencia nihilizadora del para-sí.*” (P. 540). Esta proposición última, sostenemos aquí, no son más que lógicas conclusiones de lo que señalábamos ya en nuestra lectura de la introducción, acerca de la afección subjetiva de los fenómenos: “*la aparición, reducida a sí misma y sin recurrir a la serie de que forma parte, no sería más que una plenitud intuitiva y subjetiva: la manera en que el sujeto es afectado.*” (P.13), aunque bien podemos ver que es el para-sí, quien llega a definir cómo los fenómenos pueden afectarlo, dada su potencia nihilizadora. Así pues, si no hay un detrás de la aparición, y es de teólogos preguntarse por la causa última (o final) de los fenómenos, sólo interesa la interpretación que hace el para-sí sobre las apariciones que le rodean. Y, recordemos también, -Sartre se ocupa de señalar ni bien da comienzo a su tratado-, que “*Las apariciones que manifiestan lo existente no son ni interiores ni exteriores: son equivalentes entre sí*”, (p. 13). Es decir, dentro del revoltijo de fenómenos, hay un ente que cual Demiurgo dota de sentido a los fenómenos jerarquizándolos en función de su proyecto y de su propósito. Por su puesto que no hay mejor explicación que la dada por Sartre cuando apunta:

Así, que el hombre sea el ser que proyecta ser Dios, puede decirse, es lo que hace concebible mejor que nada el proyecto fundamental de la realidad humana. [...]Ser hombre es tender a Ser Dios; o, si se prefiere, el hombre es fundamentalmente deseo de ser Dios. (P. 691).

Deseo de ser Dios, pues, el para-sí, en tanto que carencia de ser, desea ser un en-sí, pero no el en-sí contingente y absurdo, sino un en-sí fundamento de su propio ser, un en-sí necesario; un en-sí necesario que toma conciencia de sí, es decir, Dios. Sobra decir que el hombre no es Dios; pero queda como proyecto de serlo; y llega a ser en el sistema sartriano al menos un Demiurgo dador de sentido a fenómenos absurdos y contingentes, pero su capacidad como Dios Padre Creador queda incompleta, pues el proyecto nunca llega a concluirse, “*La historia de una vida, cualquiera que fuere, es la historia de un fracaso.*”, (P. 593), es una frase conocida de Sartre); pero este fracaso, no ocurre por factores externos, ni el sitio, ni el pasado, ni el otro son causas del fracaso; sino la propia estructura ontológica del para-sí, que es la de ser un ser inacabado.

Repasemos los argumentos que arguye Sartre contra cualquier limitante a la libertad del para-sí. Esta discusión, a priori, se nos presenta como una disyuntiva en la que sólo una posibilidad es factible, estando esta en lógica contraposición a la otra; traigamos un largo fragmento de la cuarta parte que nos explicita el pensamiento de Sartre al respecto:

...es imposible que un proceso determinado actúe sobre una espontaneidad, exactamente como es imposible para los objetos actuar sobre la conciencia. Así, cualquier síntesis entre ambos tipos de existentes es imposible: no son homogéneos, permanecerá cada uno en su incomunicable soledad. El único nexo que una espontaneidad nihilizadora podría tener con los procesos mecánicos sería el de producirse a sí misma por negación interna a partir de esos existentes- Pero entonces, precisamente, no sería sino en cuanto negara de sí misma ser esas pasiones. De este modo, el conjunto del «ratio»; determinado sería captado necesariamente por la espontaneidad como algo meramente trascendente, es decir, como lo que está afuera, necesariamente, como lo que no es ella. Esta negación interna no tendría por efecto, pues, sino fundir el «rátio» en el mundo; aquél existiría, entonces, para una libre

espontaneidad que sería a la vez voluntad y conciencia, como un objeto cualquiera en medio del mundo. (pp. 547-548).

Después concluye Sartre que ambas opciones, (libertad o determinismo) son excluyentes; pues, tal y como Sartre define a la libertad, esta será contingencia; mientras que cualquier tipo de determinismo, económico, psicológico, etc., será necesidad. Pero hay algo más que queremos mencionar. Sartre escribe: *“o bien el hombre está totalmente determinado (lo que es inadmisibile, en particular porque una conciencia determinada, es decir, moldeada en exterioridad, se convierte en pura exterioridad ella misma y deja de ser conciencia), o bien el hombre es íntegramente libre.”* (p. 548). Si esta última opción es factible, la será bajo una condición muy difícil de aceptar, y, sostenemos aquí, Sartre no está dispuesto a aceptarla del todo, mencionándola casi como una simple particularidad, pero que a nuestro juicio encierra al hombre y a la conciencia en un solipsismo de hecho, íntegramente libre e incomunicado, sólo consigo mismo y con su libertad.

Hay un mismo afilado argumento que Sartre esgrime contra todo tipo de determinismo. Si la libertad es posible, es libertad que proyecta sus propios fines sobre el ser, siendo ella su único límite posible. De esta manera, si el para-sí concibe determinado proyecto, este -dada su naturaleza finita como proyecto-, contendrá el límite mismo de la libertad que lo engendró; (Sartre, 1993): *“La realidad humana no puede recibir sus fines, como hemos visto, ni de afuera ni de una pretendida "naturaleza" interior. Ella los elige, y, por esta elección misma, les confiere una existencia trascendente como límite externo de sus proyectos.”* (P. 549). Esto es válido, prácticamente, para mi sitio, mi pasado, mis entornos y mi muerte, pero no para mi prójimo, al menos, no enteramente. ¿Por qué no es válido enteramente? Es algo que aquí nos interesa. Pero veamos primero el argumento general argüido por Sartre contra cualquier tipo de determinante. Sobre mi sitio escribe Sartre: *“El coeficiente de adversidad de las cosas, en particular, no puede constituir un argumento contra nuestra libertad, pues por nosotros, es decir, por la previa posición de un fin, surge ese coeficiente de adversidad.”* (Pp. 593-594). A punto seguido llega el ejemplo conocido sobre el peñasco; si un peñasco se nos presenta como difícil de escalar, es, justamente, alumbrado por un fin muy específico: el de escalar; porque bien este peñasco podría parecer un bello aspecto más del paisaje, para alguien que tiene como fin simplemente

admirar el entorno natural; incluso para ese alguien, el peñasco surgiría como una ayuda al proporcionar desde su altitud una visión panorámica del paisaje (Sartre, 1993); el peñasco no es en sí algo difícil o bello; estas son cualidades que un para-sí otorga al en-sí. El en-sí no puede producir nada por sí mismo, simplemente es; es el para-sí el que mediante la fijación de un fin da sentido a los existentes brutos, los concibe como bellos, fáciles de escalar, difíciles de escalar, etc.: “...*aunque las cosas en bruto (lo que Heidegger llama «los existentes brutos» puedan desde el principio limitar nuestra libertad de acción, nuestra libertad misma debe constituir previamente el marco, la técnica y los fines con relación a los cuales las cosas se manifestarán como límites.*” (p. 594). Recordemos también cómo Sartre define al sitio:

...el orden especial y la naturaleza singular de los «estos» que se me revelan sobre fondo de mundo. Es, naturalmente, el lugar que «habito» (mi «país», con su suelo, su clima, sus riquezas, su configuración hidrográfica y orográfica), pero también, más simplemente, la disposición y el orden de los objetos que actualmente me aparecen (una rosa, del otro lado de ésta una ventana, a la izquierda de la ventana un arcón, a la derecha una silla y, detrás de la ventana, la calle y el mar), e indican a mí como la razón misma de su orden. (p. 602).

Vemos que en la definición misma de sitio se señala un centro; no podría haber un sitio sin un centro que ordene los fenómenos. Claro que para Sartre el centro es el para-sí, siendo el para-sí libertad que dispone las cosas en relación a ella:

Para que algo como una extensión definida originariamente como mi sitio venga al mundo y a la vez me defina rigurosamente, no sólo es menester que yo exista mi sitio, es decir, que haya de estar ahí; es menester también que pueda no estar ahí en absoluto para poder estar allá, junto al objeto que se sitúa a diez metros de mí y a partir del cual me hago anunciar mi sitio. (p. 385).

Es decir, para que algo pueda ser considerado como un sitio debe poder ser nihilizado, debe existir la posibilidad (aunque sólo fuere imaginaria) de no ser; lo que quiere decir,

en otras palabras, que la extensión a la que se llama sitio tiene que estar antes (de forma pre reflexiva) totalizada en un proyecto, sea este de buena o mala fe; de tal modo que para Sartre el sitio (así como el peñasco) cae en el campo de la libre imaginación del para-sí.

Pese a que el pasado con su aparente inmutabilidad pareciera ser definitivo, como un en-sí más; y aunque a primera vista diera la impresión que el pasado si bien no puede determinar nuestro presente y futuro al menos no posee la plasticidad del peñasco sartriano, para Sartre ello no es compatible de ningún modo con el ser del para-sí. El pasado, así como el peñasco y mi sitio, tiene que ser por fuerza plástico a la contingencia de mi ser:

...un Pasado que no fuera más que Pasado se hundiría en una existencia honoraria, en la que perdería todo nexo con el presente. Para que «tengamos» un pasado es menester que lo mantengamos en existencia por nuestro proyecto mismo hacia el futuro: no recibimos nuestro pasado, pero la necesidad de nuestra contingencia implica que no podemos no elegirlo. (p. 390).

¿Y cómo se elige el pasado de uno mismo? Propiamente hablando, el pasado no se elige sino que aparece a la luz de un fin proyectado, así como el peñasco aparecía de tal o tal forma en función de mi fin: “...si la libertad es elección de un fin en función del pasado, el pasado, recíprocamente, no es lo que es sino con relación al fin elegido.” (p. 390). Así, por paradójico que suene, el pasado viene implicado en el futuro o el futuro es causante del pasado: “El pasado, en efecto, es originariamente proyecto, como el surgimiento actual de mi ser. Y, en la medida misma en que es proyecto, es anticipación: su sentido le viene del porvenir que prefigura.” (p. 391).

Ahora bien: hemos dicho que el pasado, propiamente, no se elige sino más bien se lo hace aparecer. Esto es porque las palabras “elección”, “aparición” y “creación” son en *El ser y la nada* prácticamente homónimas, en tanto la proyección de un fin es un acto de creación, así como de elección y de esto último depende toda aparición, como ya lo señalamos antes. Por tanto ¿estaría de más decir que el peñasco o mi pasado son creaciones de mi imaginación? Tal afirmación no es infundada, siempre que esté acorde

con el vocabulario sartriano. Esto es, que se entienda que los en-síes se disponen según mi fin proyectado; y que no existe fuera de mi conciencia, realidades trans o supra mundanas, y que por tanto los en-síes sólo pueden ser de naturaleza subjetiva. No hay nada fuera de mi fin proyectado, no porque pueda mostrar concluyentemente que existe o no existe algo; sino porque no importa. Recordemos lo que expresaba Sartre en *El existencialismo es un humanismo*:

El existencialismo no es tanto un ateísmo en el sentido de llegar a agotarse en demostrar que Dios no existe. Más bien declara: aunque Dios existiera, esto no cambiaría; he aquí nuestro punto de vista. No es que creamos que Dios existe, sino que pensamos que el problema no es el de su existencia; es necesario que el hombre se encuentre a sí mismo y se convenza de que nada puede salvarlo de sí mismo, ni siquiera una prueba valedera de la existencia de Dios. (p. 20).

Claramente Dios está equiparado aquí con cualquier forma nouménica, cualquier ordenación teleológica o cualquier formulación a apriorística. No importa, en realidad, si el peñasco, mi sitio o mi pasado existan de algún modo que se escape a mi experiencia, existan, en fin, como escabullidas detrás de su serie de apariciones; no importa, porque sea cual fuere su “verdad”, esta es moldeable por mi fin proyectado, esta se dibuja y adquiere sentido total gracias a mi futuro. Nuestra lectura de Sartre es, en ese aspecto, como sacada de un cuento de Borges³, donde extraterrestres berkelianos poseen un lenguaje sin substantivo, siendo para ellos absurda la discusión sobre una verdadera o falsa realidad. No es coincidencia el que el pasado de los habitantes de Tlón también sea de naturaleza plástica.

Sobre mis entornos y mi muerte, la argumentación es idéntica: su significado está supeditado a mi proyecto de forma pre reflexiva. Mis entornos, (las cosas-utensilios que me rodean) no podrán significar una limitación para mi libertad, en tanto que es ella la que se auto limita disponiendo para sí las cosas-utensilios en función de un fin: “...*la imposibilidad misma de persistir en cierta dirección debe ser libremente constituida; la imposibilidad viene a las cosas por nuestra libre renuncia, lejos de estar nuestra*

³ Borges, en **Tlón, Uqbar, Orbis Tertius.**

renuncia provocada por la imposibilidad de la conducta que había que seguir.” (p. 397). Y aunque el análisis de la muerte representa una sección amplia y posee pasajes cuidadosamente estilizados, no deja de ser la misma estructura argumental. En una palabra, la muerte está incluida en mi proyecto, ya sea de forma pre reflexiva (mala-fe), o de forma reflexiva, que aquí no significa autenticidad heideggeriana. En realidad la muerte en Sartre podríamos denominarla como un fenómeno más dentro de la serie fenoménica que yo representé; y si posee un valor adicional a los demás fenómenos, es simplemente porque es el último de los fenómenos; después, todos los fenómenos expresan la razón de la serie, tal y como Sartre apunta en la introducción. La razón de la serie de apariciones se debela en cada aparición, con el detalle que en el último fenómeno se facilita su aprehensión. Por lo demás, todos los fenómenos son equivalentes entre sí, como ya lo hemos recordado. Por tanto la muerte como limitante de mi libertad no se diferencia de las demás aparentes limitaciones que hemos repasado, ni tampoco se sostiene, a decir de Sartre:

...puedo decir que espero a Pedro y que «cuento con que su tren llegue con retraso». Pero, precisamente, la posibilidad de mi muerte significa sólo que no soy biológicamente sino un sistema relativamente cerrado, relativamente aislado; sólo señala la pertenencia de mi cuerpo a la totalidad de los existentes. Es del tipo del retraso probable de los trenes, no del tipo de la llegada de Pedro. Está del lado del impedimento imprevisto, inesperado, con que siempre hay que contar sin hacerle perder por ello su específico carácter de inesperado, pero que no es posible aguardar, pues se pierde por sí mismo en lo indeterminado. (p. 318).

Toda fijación de un fin, todo proyectarse del para-sí, contiene por tanto, de modo reflexivo o pre reflexivo, lo que podríamos llamar con un deje de ironía, “existenciaris sartrianos”: mi sitio, mi pasado, mis entornos, mi muerte y mi prójimo. Hemos dejado al final la “limitación” de mi prójimo, porque Sartre le da otro tipo de tratamiento a esta limitación, siendo un fenómeno no equivalente con los otros fenómenos, pese a que con ello Sartre entra en conflicto con la cita ya varias veces traída, “Los fenómenos son equivalentes entre sí”.

1.3. La imposibilidad de nihilizar al fenómeno-otro

Hay tres significaciones, “*estratos de realidad*” (p. 400) que entran en juego en el momento de analizar al fenómeno otro. Entran en juego estas tres significaciones de forma que todas están supeditadas a la última, de manera jerárquica. Primero las significaciones ya dadas, (un tope de tránsito); las significaciones comprendidas por lo que “soy” (nacionalidad, identidad, etc.), y finalmente “*el otro como centro de referencia al que esas significaciones remiten.*” (p. 400). Esto resulta problemático con lo postulado en la primera página, “los fenómenos son equivalentes entre sí”. Claro es que según nuestra lectura de Sartre “estratos de realidad” y significaciones son lo mismo. Por lo que un tope o la pertenencia a un país sólo pueden remitir al proyecto del para-sí al que se le aparece el tope o determinada nacionalidad; ¿pero, y el otro?; ¿Por qué estas significaciones de repente no remiten a mí y a mi proyecto, sino a un proyecto ajeno? Podría ser que Sartre esté dando oportunidad a cierta significación externa a mí, o que esté dando lugar a la existencia de a priori. No se insinúa aquí que Sartre sea un solipsista camuflado; tampoco que fuera de mí existan otros significados; puede que existan, (hablando siempre hipotéticamente); pero eso ya hemos visto que carece de importancia en tanto no afecten a mi proyecto, en tanto puedan ser totalizados en mi proyecto, (véase la cita anterior del “Existencialismo es un humanismo”). Si esto es así, ¿Qué sentido tiene preguntarse por las significaciones externas que se me escapan?; ¿qué quiere decir que una significación externa se me escape?

Después de un largo análisis sobre la palabra, Sartre concluye: “...*el lenguaje no es aquí sino el ejemplo de una técnica social y universal. Lo mismo ocurriría con cualquier otra técnica: el hachazo revela el hacha, el martillar revela el martillo.*” (p. 406). De esta manera, si tal y como describe Sartre, existe una técnica de las relaciones humanas, la limitación que el otro ejerza sobre mí no se distingue a la limitación que ejerza cualquier utensilio:

así también la especie humana -como conjunto de técnicas propias para definir la actividad de los hombres-, lejos de preexistir a un individuo que la pondría de manifiesto, (...) es el conjunto de relaciones abstractas sostenidas por la libre elección individual. El para-sí, para elegirse persona, hace que exista una organización interna a

la cual trasciende hacia sí mismo, y esta organización técnica interna es en él lo nacional o lo humano. (p. 407).

Si la naturaleza del otro está pre comprendida en mi proyecto, entonces las situaciones en que el otro se me debela mirándome y alienándome, deben estar supeditadas a una elección originaria:

...el Para-sí es responsable de que las conductas del Otro se revelen en el mundo como técnicas. No puede hacer que el mundo en que él surge esté surcado por tal o cual técnica (no puede hacerse aparecer en un mundo «capitalista» o «regido por la economía natural» o en una «civilización parasitaria»), pero hace que lo vivido por el Otro como proyecto libre exista afuera como técnica, precisamente haciéndose aquel por el cual un afuera viene al Otro. Así, eligiéndose e historializándose en el mundo, el Para-sí historializa al mundo mismo y hace que éste esté datado por sus técnicas. A partir de ahí, precisamente porque las técnicas aparecen como objetos, el Para-sí puede elegir apropiarse de ellas. (...)Esta historialización, que es efecto de su libre elección, no restringe en modo alguno su libertad; antes al contrario, su libertad está en juego en ese mundo mismo y no en otro, a propósito de su existencia en ese mundo el para-sí se pone en cuestión. Pues ser libre no es elegir el mundo histórico en que se surge -lo cual no tendría sentido-, sino elegirse en el mundo, cualquiera que éste sea. (p. 408).

Y aunque Sartre lo niegue (p. 402) la estructura externa del para-sí es monádica, separada irresolublemente de cualquier otra mónada. Y si mi proyecto está por encima de todas las cosas, evidentemente que aunque sea probable la existencia de otra mónada, eso sólo importará en relación a mi proyecto. El otro, de esta manera, sólo se me puede presentar como el coeficiente de adversidad con el que se me presenta el peñasco, y si hay una interacción con las otras mónadas, esta será una interacción de lucha a muerte. A esto es lo que Sartre llama solipsismo de hecho. Convendría repasar la visión de Sartre sobre el solipsismo, para ver en qué medida la existencia probable o no del otro afecta al cogito sartriano, y a la totalización que este hace con los utensilios y técnicas.

1.4. La crítica sartriana del solipsismo inherente al idealismo alemán

Retrocedemos unas cuatrocientas páginas y encontramos en la tercera parte esfuerzos por superar la noción de solipsismo. Sartre adopta una postura que podríamos denominarla como “criticismo ateo”, que consiste en analizar la existencia del otro por los fenómenos que de él tengo, negando todo recurso al nómeno o a cualquier identificación de realidad objetiva y común a los fenómenos; porque aquella hipotética realidad, sería un recurso al nómeno en tanto es la vinculación de un tercero en mi relación con el otro o en general con cualquier fenómeno: un tercer otro que ve y juzga mi relación con mi prójimo, determinando lo que es en última instancia real; tal tercero no podría ser aquí más que Dios en su vieja concepción de omnipotencia y omnisapientia. Claramente Sartre no aceptará un recurso ni a Dios, ni a al nómeno, ni a cualquier otro a priori. Por lo que se coloca en una posición difícil, en el sentido de asumir todas sus consecuencias.

Digamos un par de palabras sobre el criticismo fenomenológico y ateo de Sartre confrontado con el idealismo kantiano: evidente es que si alguien adopta una postura fenomenológica, no podrá ser idealista kantiano o post kantiano; al menos por principio, cuando Sartre ha negado ya las realidades nouméticas; y toda confrontación con Kant, en cualquier ámbito, se presentará como estéril y únicamente quedaría por adoptar una u otra postura. Pero lo interesante aquí es apuntar ciertos argumentos de Sartre, que páginas después parecerá no aplicar sobre sí mismo. SI el otro, en cualquier filosofía es un problema, en Sartre este problema parece agudizarse, en tanto está dispuesto a asumir las paradojas que desde una postura idealista (mal que le pese a Sartre) se presentan. Aunque alguien podría señalar que asumir una paradoja y sus consecuencias en cualquier sistema es una forma de admitir la imposibilidad de resolver la paradoja, Sartre no parece estar dispuesto a admitir la imposibilidad que por los principios de su fenomenología surge. Está claro, señala Sartre, que desde una perspectiva idealista sólo hay dos opciones excluyentes entre sí: o bien, se admite de buenas a primeras que el otro como fenómeno no es necesario para la constitución de mi experiencia, (la opción solipsista); o bien, se acepta a la existencia del otro como un real indiscutible, obligatoriamente de forma extra-empírica (apriorística) para lo cual se debe postular un vínculo de interioridad entre las conciencias. No está demás señalar que en la lectura que aquí se hace de Sartre, su filosofía se presenta como un ateísmo radical, entendiéndose por esto a la negación de Dios no sólo como Padre Creador,

omnipotente..., sino como el tercero, el fundamento de una realidad objetiva contenedora de los fenómenos percibidos, y que por tanto se queda únicamente con estos, que es lo mismo que decir que se queda con el cogito y nada más que con él, nada más fuera de él:

...puede concedérsenos que el percipi remita a un ser que escapa a las leyes de la aparición, pero sosteniendo a la vez que ese ser transfenoménico es el ser del sujeto. Así, el percipi remitirá al percipiens: lo conocido al conocimiento, y éste al ser cognoscente en tanto que es, no en tanto que es conocido; es decir, a la conciencia. (p. 10)

De esta manera, por principio cualquier problematización sobre el otro en la filosofía de Sartre es contradictoria, porque, si nada hay fuera del cogito, ¿Cómo entonces aceptar un otro si no es como una serie fenoménica cuya razón termine siempre por remitir a mí mismo, a mi cogito? Tratando de superar esta dificultad, Sartre analiza a tres predecesores alemanes y su forma de abordar el otro; al final nos presenta un ecléctico concepto de otro, que (es la tesis aquí) hereda los problemas de los tres juntos.

En Husserl hay una recaída en el idealismo, produciéndose, a grandes rasgos, el mismo problema que en Kant, a decir de Sartre:

...el recurso al prójimo es condición indispensable de la constitución de un mundo. ... el mundo tal como se revela a la conciencia es intermonádico. El Próximo no está presente en él sólo como una aparición concreta y empírica, sino como una condición permanente de la unidad y la riqueza del mundo. Cuando considero, tanto en soledad como en compañía, esta mesa o ese árbol o aquel lienzo de pared, el prójimo está siempre ahí como un estrato de significaciones constitutivas que pertenecen al objeto mismo que estoy considerando, en suma, como el verdadero garante de su objetividad. ... el prójimo aparece como necesario para la constitución misma de ese yo. Si he de dudar de la existencia de mi amigo Pedro -o de los otros en general-, en tanto que esa existencia está por principio fuera de la experiencia, es menester que dude también de mi ser concreto, de mi realidad empírica... (p. 185).

Husserl, para superar el solipsismo pone en duda a mi ego empírico, que como vemos, es idéntico a cualquier otro ego empírico; pero el problema para Sartre se debe analizar más profundamente. Cuestionar el mismo concepto de sujeto trascendental en Husserl, como se hizo con Kant: “...lo que debe demostrarse no es el paralelismo de los «Ego» empíricos, que nadie pone en duda, sino el de los sujetos trascendentales. ... el verdadero problema es el de la relación entre los sujetos trascendentales allende la experiencia.” (P. 192). Efectivamente, tal problema no podría dilucidarse sino con recursos apriorísticos, desdeñados por Sartre. Sartre busca aquí la superación del solipsismo desde una filosofía de lo concreto, oponiéndose a cierta lectura de Husserl que en este respecto mide al ser por el conocimiento, es decir, por un concepto extra-empírico, que además ordena la constitución de mi mundo y por tanto se presenta como necesario: “El prójimo vendría a ser aquí una categoría suplementaria que permitiría constituir un mundo, no un ser real existente allende ese mundo.” (p. 192), Sartre lo que pretende es una intuición del otro en tanto otra contingencia, no en tanto una abstracción más. Pretende la superación del solipsismo estableciendo algún nexo entre dos contingencias, sin que este nexo abandone el campo de la existencia concreta. Tales pretensiones no son explícitas, pero leído ya las páginas precedentes de *El Ser y la nada* de la manera que hemos propuesto, son implícitas y evidentes. Si algo se juzgará, por tanto, es si aquella pretensión se cumple coherentemente.

SI en Husserl el otro era necesario para la constitución de mi mundo, en Hegel (el Hegel al que Sartre apunta su crítica) es necesario para la constitución de mi ego, pues el reconocimiento de mi yo es a partir de la negación del yo ajeno:

El otro aparece conmigo, ya que la conciencia de sí es idéntica a sí misma por la exclusión de todo otro. Así, el hecho mediador es el primero, es la pluralidad de las conciencias, y esta pluralidad se realiza en la forma de una doble y recíproca relación de exclusión. (p. 193).

Hay una relación originaria con el otro, de carácter extra-fenoménico, que es el fundamento de mi experiencia no sólo del mundo sino de mí mismo. La relación originaria que Sartre toma de Hegel, señala las condiciones de posibilidad (algo

tan idealista como aquello) de la constitución de Mi yo y mi mundo y por tanto de todo mundo:

...si mi conciencia para sí debe ser mediada consigo misma por otra conciencia, su ser-para-sí -y, por consiguiente, el ser en general- depende del otro. Tal como aparezco al otro, así soy yo. Además, puesto que el otro es tal como se me aparece y como mi ser depende de él, la manera en que yo me aparezco a mí mismo -es decir, el momento del desarrollo de mi conciencia de mí- depende de la manera en que el otro se me aparece. (p. 194).

Este aspecto abstraído de Hegel, (la relación originaria con el otro) viene con sus propios requisitos en el campo práctico, algo que Sartre acepta de buena gana; a decir, la dialéctica amo-esclavo desarrollada por Hegel, en la que se mueve toda relación humana con su prójimo. En efecto, si mi ser depende del reconocimiento del otro, en ello se me irá la vida, teniendo sólo dos opciones, o amo o esclavo. Si hay, por tanto, cabida a una filosofía política, esta se desenvolverá como una lucha a muerte, negando de lleno toda posibilidad de proyectos en común (Mitsein heideggeriano) y de solidaridad. ¿Cómo, entonces, fundar una filosofía marxista-existencialista si se niega de principio a la solidaridad? Aquello nos ocupa en el segundo capítulo, baste señalar que el problema no es de fundación sino de refundación, de relectura precisamente de este mismo aspecto en mi relación originaria con el otro.

Pero, ¿Qué parte de Hegel no le convence a Sartre? ¿Llega Hegel a superar el solipsismo? La respuesta es no; y la razón es muy sencilla: Sartre es un hijo de Kierkegaard, y a todo Hegel siempre hay que contraponer un Kierkegaard. Lo que hay en mi relación con el otro, no es una intuición de otra contingencia similar a mí, sino un intento por afirmar una fórmula abstracta, el “yo soy yo” de Hegel:

Mal se concibe, en efecto, que en la lucha ardiente y peligrosa del amo y el esclavo lo único que se ventile sea el reconocimiento de una fórmula tan pobre y abstracta como el «Yo soy yo». Habría, por otra parte, un engaño en esa misma lucha, puesto que el propósito finalmente alcanzado sería la conciencia de sí universal, «intuición del sí existente por sí». ... El individuo reclama su

realización como individuo, el reconocimiento de su ser concreto, y no la explicación objetiva de una estructura universal. (p. 194).

La crítica a Hegel se resume en dos acusaciones: la primera es de un “optimismo epistemológico”, consistente en pensar que existe una verdad de las conciencias, y que esta verdad se puede alcanzar:

Cree, en efecto, que puede aparecer la verdad de la conciencia de sí, es decir, que puede ser realizado un acuerdo objetivo entre las conciencias con el nombre de reconocimiento de mí por el prójimo y del prójimo por mí. ... es menester que por lo menos al término de la evolución dialéctica haya una medida común entre lo que yo soy para él y lo que él es para mí, lo que yo soy para mí y lo que él es para sí. P. (196).

Y una segunda acusación, esta vez de “optimismo ontológico”, que consiste en la creencia de que se puede alcanzar la verdad del ser, y más aún, Hegel se sitúa por principio en aquella verdad:

...cuando el monismo hegeliano considera la relación de las conciencias, no se sitúa en ninguna conciencia particular. Aunque el todo esté por realizar, está ya ahí como la verdad de todo lo que es verdadero; así, cuando Hegel escribe que toda conciencia, siendo idéntica a sí misma, es distinta de la otra, se ha establecido en el todo, fuera de las conciencias, y las considera desde el punto de vista del Absoluto. (p. 196).

Para Heidegger, el tercero de los alemanes traídos por Sartre, el problema se resuelve con una definición, manera misma que es criticada por Sartre. Para Heidegger la característica propia del Dasein es su ser-con, característica tan suya como es su muerte; el ser-con está ya en la estructura ontológica del Dasein; por tanto, Heidegger no parte del cogito cartesiano, no parte del descubrimiento de la conciencia por ella misma; algo que será, ciertamente, la gran discrepancia con Sartre, y por qué no, el origen del problema con el otro que en la filosofía sartriana está presente. Anteriormente, en el idealismo en el cual Hegel y Husserl incurrieran, “*el problema era el reconocimiento mutuo de*

conciencias situadas las unas frente a las otras, que se aparecían mutuamente en el mundo y se enfrentaban.” (p. 202); con Heidegger tal enfrentamiento y tal lucha a muerte no es más: *“El otro no es objeto. Sigue siendo, en su relación conmigo, realidad-humana; el ser por el cual él me determina en su ser es su ser puro captado como «ser-en-el-mundo»”* (p. 202).

Cierto es, por otra parte, que esta argumentación de Heidegger nos deja con un regusto kantiano, que Sartre no tardará en señalar:

El punto de vista ontológico coincide aquí con el punto de vista abstracto del sujeto kantiano. Decir que la realidad humana -aun si es mi realidad humana- «es-con» por su estructura ontológica, equivale a decir que es-con por naturaleza, o sea a título esencial y universal. Aun si estuviera probada esta afirmación, no permitiría explicar ningún ser-con concreto (p. 202).

Esta objeción se expresa también en otros términos, cuando Sartre interroga por la injustificada referencia a la estructura ontológica del Dasein:

...habría que explicar, precisamente, esa coexistencia. Por qué ella se convierte en el fundamento único de nuestro ser, por qué es el tipo fundamental de nuestra relación con los otros, por qué Heidegger se cree autorizado para pasar de esa comprobación empírea y óptica de ser-con a la posición de la coexistencia como estructura ontológica del «con-mi ser-en-el-mundo» (p. 202).

Finalmente, como todo idealismo, el de Heidegger, (a decir de Sartre) incurre en el solipsismo:

...la existencia de un «ser-con» ontológico y, por ende, a priori, haría imposible toda conexión óptica con una realidad-humana concreta que surgiera para-sí como una trascendencia absoluta. El «ser-con» concebido como estructura de mi ser me aísla tan eficazmente como los argumentos del solipsismo. (p. 203).

Es claro que Sartre, como aspirante a sucesor del danés que se precia, a todo idealismo o mistificación del hombre contrapondrá una filosofía del individuo concreto e irreductible; y en tal aspecto Heidegger, con sus definiciones apriorísticas no supe las necesidades que una filosofía de la existencia requiere: “...*la relación del «Mitsein» no nos sirve de modo alguno para resolver el problema psicológico y concreto del reconocimiento del prójimo.*” (p. 203). Sartre desea, partiendo del cogito, establecer un nexo ínter-cogitantes, un reconocimiento concreto del otro que a la vez sea esencial y constituyente de mi yo. Algo que por principio es contradictorio. Si se parte del cogito, de la duda metódica, ¿Cómo no darle un carácter conjetural al otro? Si se desea mantener el carácter de arrojado del para-sí, o como lo llama él, situación; y nunca considerar al para-sí como separado de su situación, nunca como una abstracción que interactúa con otras abstracciones dentro de un sistema igual (o mucho más) abstracto. No cabe duda que el problema tal y como lo plantea Sartre es de naturaleza psicológica, el tête à tête cotidiano, pero este tête à tête parte de un cogito cartesiano que tiene por principio dudar de todo.

De todas maneras, la lectura crítica sobre Heidegger parece arrojar frutos a Sartre; pues Sartre concluye, escapando del idealismo alemán (que pese a todo sigue detrás de los fenómenos):

...en el propio seno de sus ék-stasis, la realidad humana no deja de estar sola. Pues -y éste será el nuevo provecho que habremos obtenido del examen crítico de la doctrina heideggeriana- la existencia del prójimo tiene la naturaleza de un hecho contingente e irreductible. Uno se encuentra con el prójimo, y no lo constituye. Y si este hecho ha de aparecernos, empero, bajo el ángulo de la necesidad, no podría ser con la necesidad propia de las «condiciones de posibilidad de nuestra experiencia», o, si se prefiere, con la necesidad ontológica: la necesidad de la existencia del prójimo debe ser, si es que la hay, una «necesidad contingente», es decir, una necesidad de hecho del mismo tipo que aquella con la que el cogito se impone. Si el prójimo ha de poder sernos dado, lo será por una aprehensión directa que deje al mutuo encuentro su carácter de facticidad, como el propio cogito deja toda su facticidad a mi propio pensamiento, y que, empero, participe de la apodicticidad del cogito mismo, es decir, de su indubitabilidad. (p. 203).

En una primera impresión parecería que Sartre logra dejar fuera de combate al solipsismo, así como dejó fuera de combate a Dios Padre o a cuales quiera formulación apriorística; (véase nuestra anterior referencia de *El existencialismo es un humanismo*) no importa, en efecto, si hay o no hay un en-sí; o un Dios Creador; o una serie fenoménica a la que llamamos otro; no importa, porque esos fenómenos son contingentes, “*una necesidad contingente*” (p. 202), es lo que escribe, porque cuando se habla de la mera existencia se habla de la mera contingencia, como escribiría Delill⁴o, se habla de los hoyos y el barro herrumbroso, en fin, si no hay nóumeno, hay meros fenómenos y nada más: “*Las apariciones que manifiestan lo existente no son ni interiores ni exteriores: son equivalentes entre sí, y remiten todas a otras apariciones, sin que ninguna de ellas sea privilegiada.*” (p. 7), leámos antes. Una necesidad contingente, que es la que reclama Sartre, no puede ser otra cosa más que el tipo de necesidad con la que se me impone un trozo de papel o un guijarro; el otro, si ha de imponérseme necesario-contingentemente, sólo podrá imponérseme bajo el mismo brillo de los demás fenómenos. Por lo que en realidad, el problema del solipsismo planteado de esta forma, no sería problema. ¿Qué más da, si las mónadas pueden o no pueden comunicarse, si en la colisión de apariciones sólo me queda la angustia y el cómo la asumo?, esto es, totalizo o destotalizo en un proyecto; qué más da, si encuentro o no fundamentos para la existencia del prójimo, pues tampoco he encontrado fundamentos para mi propia existencia.

Todo ello parecería que leemos. Pero en el último momento da Sartre la impresión de aferrarse a una apodicticidad externa, el otro (leámos antes) tiene que aparecérsenos de tal forma que “*participe de la apodicticidad del cogito mismo, es decir, de su indubitabilidad.*” (p. 203). En Sartre el otro llega a ser una verdad fenomenológica, (si tal acepción es posible) pues posee la misma apodicticidad que el cogito. Del otro, no es posible dudar; o más bien dicho: del otro se puede dudar siempre en el ámbito abstracto, como un mero ejercicio mental; pero nunca se puede llegar a dudar seriamente, es decir, vivir bajo la sospecha del solipsismo, relacionándose con los otros bajo la sospecha de que no existen tales otros. Si el otro es una tautología, si el otro es un concepto que está por principio fuera de mí y fuera, además, de toda duda seria, ¿No es entonces un a priori?; Sartre dirá que no, pues en realidad la noción que tengo del otro parte de la llana

⁴ Don Delillo, en La Estrella de Ratner: “Cuando uno habla de la mera existencia, está hablando de cosas como los hoyos y el barro herrumbroso.”

experiencia. Pero la experiencia me presenta al otro como una técnica, como cosas que traen consigo su coeficiente de adversidad, como cualquier otro objeto. La experiencia descrita por Sartre me lleva a un solipsismo de hecho, donde el coeficiente de adversidad presente en mi relación con el otro hace que esta relación se desenvuelva en la lucha a muerte de las conciencias descrita por Hegel; hace, en fin, que toda relación con el otro que no parta del egoísmo sea imposible. Escribe Sartre:

Si la existencia del prójimo no es una vana conjetura, una pura novela, se debe a que hay algo así como un cogito que le concierne. Este cogito debe ser sacado a la luz, explicitando sus estructuras y determinando su alcance y sus derechos. (p. 204).

Resumiendo, lo que nos causa conflicto es la tercera conclusión que saca del análisis de los tres “idealistas” alemanes. Sartre concluye:

...lo que el Cogito debe revelarnos no es un objeto-prójimo. Se debería haber reflexionado desde hace mucho en que quien dice objeto dice probable. Si el prójimo es objeto para mí, me remite a la probabilidad. Pero la probabilidad se funda únicamente en la congruencia al infinito de nuestras representaciones. El prójimo, no siendo ni una representación ni un sistema de representación ni una unidad necesaria de nuestras representaciones, no puede ser probable; no puede, entonces, ser primeramente objeto. Así pues, si es para nosotros, no puede serlo ni como factor constitutivo de nuestro conocimiento del mundo ni como factor constitutivo de nuestro conocimiento del yo, sino en tanto que «interesa» a nuestro ser, y ello no en tanto que contribuiría a priori a constituirlo, sino en tanto que le interesa concreta y «ónticamente» en las circunstancias empíricas de nuestra facticidad. (P. 205).

Sartre es consciente que si el otro me aparece como objeto, él caería en la mera representación que remite a mi cogito, y que por lo tanto se supedita a mi proyecto, llevándome de esta manera otra vez al solipsismo; por el contrario, se expresa, al menos, difusamente: *“sino en tanto que le interesa concreta y «ónticamente» en las*

circunstancias empíricas de nuestra facticidad.” (p. 204), leíamos antes. Pero, ¿Qué quiere decir esto, que no se presente como objeto, sino que se presente sólo en las circunstancias contingentes y empíricas de nuestra facticidad?; ¿Qué quiere decir el que el otro no sea objeto pero sí sea facticidad? Lo que quiere decir, sostenemos aquí, es que Sartre pretende establecer un nexo parecido al éxtasis religioso pero sin un Dios aparente que lo sostenga. No en vano escribe en su cuarta conclusión, que de lo que se trata es de practicar lo que Descartes hizo respecto de Dios, pero con el concepto de prójimo:

Si se trata de intentar respecto del prójimo, en cierto modo, lo que Descartes ha intentado respecto de Dios, con esa extraordinaria «prueba por la idea de perfección» que *está íntegramente animada por la intuición de la trascendencia*, ello nos obligará a rechazar para nuestra aprehensión del prójimo como prójimo cierto tipo de negación que hemos llamado negación externa. El prójimo debe aparecer al cogito como no siendo yo esta negación puede concebirse de dos maneras: o bien es pura negación externa, y separará al prójimo de mí como una sustancia de otra sustancia -en este caso, por definición, toda captación del prójimo es imposible- o bien será negación interna, lo que significa conexión sintética y activa de dos términos cada uno de los cuales se constituye negándose del otro. Esta relación negativa será, pues, recíproca y de doble interioridad. Ello significa, en primer lugar, que la multiplicidad de «prójimos» no puede ser una colección sino una totalidad (P. 206). Las cursivas son nuestras.

Esa “*intuición de la trascendencia*” la encontramos en la mirada, a decir de Sartre. Y aunque bien admite que en un principio tal *intuición de la trascendencia* pueda sonar a “*alguna experiencia mística o a algo inefable*” (p. 207), lo cierto es que apela al campo de la experiencia vívida, a episodios cotidianos de todo tipo, para señalar el nexo (que no es místico ni tampoco divino) formado a partir de la irrupción del otro dentro de mi mundo. A tal nexo él lo llama relación recíproca de doble interioridad. Si bien este pretendido nexo es un concepto abstraído de Hegel, Sartre sostiene que al negar al absoluto hegeliano (ese punto de vista capaz de contemplar la totalidad de la multiplicidad de conciencias), al eliminar este último estadio, la multiplicidad de sujetos

dejaría de ser idealista, sostiene Sartre, pese a que estén conectadas las conciencias mediante un doble reconocimiento (negación recíproca de doble interioridad).

Dado el último abstruso párrafo; quisiéramos preguntar, ¿Sartre, efectivamente, abandona de esta manera el idealismo?

Es evidente que hay en Sartre una reciprocidad original, un momento común a los egos desde el cual se fundan todos los mundos; pero hay algo que Sartre pasa por alto que es el que pese a todos sus esfuerzos, a todos sus agudos análisis de sus predecesores germanos, él también recae en el idealismo, mal que le pese a un hijo de Kierkegaard. Sartre también se cree con derecho a formular apriorísticamente la estructura ontológica del para-sí, (como Heidegger), también se cree con derecho a establecer un nexo esclerótico, *de doble interioridad de negación*, (como Hegel), y también, como Husserl, postula un sujeto trascendental, tratando de apoyarse antes en los egos empíricos. Podríamos utilizar las propias palabras de Sartre para graficar el conflicto: “...*el verdadero problema es el de la relación entre los sujetos trascendentales allende la experiencia.*” (p. 192). En efecto, Sartre no consigue nada demostrando la existencia de egos empíricos idénticos en su estructura, si a la vez postula una trascendencia. Ahora tendría que demostrar el qué de esa trascendencia, cuáles son sus poderes nigromantes. Porque si es como dice Nietzsche⁵, que al leer las afirmaciones más estratosféricas de un filósofo hay que preguntarse, ¿A qué moral quiere llegar?, la respuesta, en el filósofo que aquí nos ocupa, es que quiere llegar, precisamente, a una moral. ¿Qué más da, si la trascendencia ocurre en un café parisino o en lo más profundo de un tomo kantiano? La trascendencia es trascendencia, sea a la izquierda del Sena o en un pueblo de Prusia oriental. La esencia de la trascendencia (si tal cosa se puede pensar) es ser trascendencia en todas partes, o de lo contrario dejaría de ser trascendencia. Con este pequeñísimo resquicio por el cual Sartre la deja entrar (tan pequeño como el de Husserl), está posibilitando alguna forma de transmundano, aunque si bien esta nueva forma de transmundano no nos presenta un mundo de solidaridad. Por el contrario, la fenomenología del tête à tête es gráfica describiéndonos lo sórdido de las relaciones entre sujetos. Pero tal vez pudo haber sido mucho más sórdida, pensemos, por ejemplo,

⁵ Nietzsche, en Más allá del bien y del mal, parágrafo 6, escribe: “para aclarar de qué modo han tenido lugar propiamente las afirmaciones metafísicas más remotas de un filósofo es bueno (e inteligente) comenzar siempre preguntándose: ¿a qué moral quiere esto (quiere él) llegar?”

en un mundo resultante de la negación de esa *intuición de la trascendencia*: si Dios no existe, todo está permitido, discuten dos personajes de Dostoievski; léase aquí Trascendencia en el lugar de Dios, así como se leía en la frase anterior de *El existencialismo es un humanismo*. Y es este mismo miedo ante la falta de un Dios aparente el que queríamos señalar. Un Nietzsche podría acusar de nihilista rejuvenecido a Sartre, por cambiar una nada por otra, la nada del viejo Dios por la nada de la trascendencia (o de su intuición). ¿Cómo llego a captar al otro? Preguntaría no sin cierta ironía Nietzsche⁶. “Por la facultad (siempre a priori) que yace en mí y en el otro de captarnos mutuamente”, contestaría Sartre. De esta manera el existencialismo Tal vez sí llegue a ser un humanismo porque pese a todo, pese a las fuertes declaraciones con las que empieza su tratado, en *El ser y la nada* sí encontramos lugar para una moral, más que fuere la puerta abierta, misma que la termina de cerrar un ecléctico marxismo.

Recalquemos la discrepancia que sostenemos aquí con Sartre. Por un lado parece que existe un resquicio por donde se cola alguna forma de trascendencia, que es lo que simplemente nos ha ocupado en las páginas precedentes; pero Sartre sostendrá que esta trascendencia en realidad no es trascendencia, pues ocurre en una plaza, en una parada de autobús, con un pordiosero o un camarero, etc. Repacemos, finalmente, el qué de la mirada sartriana, su poder alienante, sus mecanismos internos, para luego juzgar si esta “*intuición de la trascendencia*” es legítima.

1.5. La mirada del otro

Nos hemos referido al otro, ya en la primera página de este trabajo, como una aparición. Si bien la dignidad que posee sobre las otras apariciones es algo en lo cual nos detuvimos, no profundizamos, por ejemplo, el cómo de esta aparición, al menos

⁶ Nietzsche, parágrafo 11 de Más allá del bien y del mal: “Pero reflexionemos: ya es hora. ¿Cómo son *posibles los juicios sintéticos a priori?*, se preguntó Kant, — ¿y qué respondió propiamente? *Por la facultad de una facultad*: mas por desgracia él no lo dijo con esas seis palabras, sino de un modo tan detallado, tan venerable, y con tal derroche de profundidad y floritura alemanas que la gente pasó por alto la divertida *niaiserie allemande* [bobería alemana] que en tal respuesta se esconde. La gente estaba incluso fuera de sí a causa de esa nueva facultad, y el júbilo llegó a su cumbre cuando Kant descubrió también, además, una facultad moral en el hombre [...] Pero ¿es esto — una respuesta? ¿Una aclaración? ¿O no es más bien tan sólo una repetición de la pregunta?”

como lo expone Sartre. Y la forma en el que la aparición del otro, en que reconozco al otro como un sujeto, es la mirada. Evidentemente que Sartre no se refiere a la fijación en mí de dos globos oculares, sino en general al surgimiento de otro individuo de la especie humana dentro de mi perspectiva, o como dicen los franceses, dentro de mi mundo. Es esa sensación de hemorragia, de fuga de mi ser hacia otro ser cuyo ser se me escapa, es aquella significación externa que no lograré nunca captar porque yace en otro ser semejante a mí pero siempre inasible, en fin, es a todas esas sensaciones engorrosas de verse observado a las que Sartre otorga un carácter casi mágico, pues es el mismísimo momento donde la existencia de otros seres humanos se me es revelada: “...mi vinculación fundamental, pero como sujeto, ha de poder remitirse a mi posibilidad permanente de ser visto por el prójimo. En la revelación y por la revelación de mi ser-objeto para otro debo poder captar la presencia de su ser-sujeto.” (p. 209). Es, pues, básicamente una sensación la que me remite a la existencia de prójimos. La sensación de que mi ser se me escapa, y que recibe una significación a la cual yo no puedo acceder:

...Se me aparece como una pura desintegración de las relaciones que aprehendo entre los objetos de mi universo. Y esta desintegración no es realizada por mí; se me aparece como una relación a la que apunto en vacío a través de las distancias que establezco originariamente entre las cosas. Es como un trasfondo de las cosas que me escapa por principio y que les es conferido desde afuera. Así, la aparición, entre los objetos de mi universo, de un elemento de desintegración de ese universo, es lo que llamo la aparición de un hombre en mi universo. El prójimo es, ante todo, la fuga permanente de las cosas hacia un término que capto a la vez como objeto a cierta distancia de mí y que me escapa en tanto que despliega en torno suyo sus propias distancias. (p. 210).

Aunque bien se podría objetar que dicha sensación engorrosa que me indica la fuga de mi mundo se debe a n cantidad de condicionamientos previos, Sartre dirá que tales condicionamientos previos, dada la libertad absoluta, son una ficción. Esta sensación de embarazo ante la mirada del otro, es lo que es, y nada más fuera de ello. Este “ser de la mirada” (para expresarlo en términos escolásticos) sería una idea venida de cualquier cielo, por otro lado inaccesible.

Los ejemplos embarazosos sobran y pueda que la tercera parte (la dedicada al otro) sea la más literaria del tratado. Esto no es una coincidencia ni algo que se pueda pasar por alto. Mi relación con el otro siempre será conflictiva, al menos en *El ser y la nada*; “*el infierno son los otros*”, frase conocida de A puerta cerrada, pieza teatral perteneciente a la misma etapa netamente existencialista en la que se escribió esta obra. El otro se me aparece siempre hostil, porque pretende ser (y a momentos lo logra) el fundamento de mi ser, mientras que la angustia es la vívida expresión de que yo, por mi cuenta, jamás seré el fundamento de mi ser. El otro, por tanto, siempre me robará mi ser. Esto no ocurre por alguna estructura externa a mí, nunca podría ser aquí, por ejemplo, el trabajo asalariado, ni la voluntad del otro de someterme. Esto ocurre por la propia estructura de mi ser. En la segunda parte de *El ser y la nada*, dedicada a esta estructura, bien leemos que el para-sí nunca será idéntico consigo mismo. El principio de identidad, que funciona bien en el en-sí, es inaplicable en el hombre, como la cinta de Moebius de los lacanianos. El concepto sartriano de conciencia nunca se podrá explicar en una proposición analítica, precisamente porque viola el principio de identidad: “*la conciencia es reflejo, pero justamente, en tanto que reflejo, ella es lo reflejante; y, si intentamos captarla como reflejante, se desvanece y recaemos en el reflejo.*” (p.76). Pero que no se la pueda captar en su meollo, no implica que ella misma pretenda captarse una y otra vez, fracasando, claro está, una y otra vez. La típica existencia de un para-sí es como la descrita por Cortázar, (en un cuento que justamente se titula El perseguidor). O lo que es lo mismo que decíamos páginas atrás: el para-sí pretende ser su propio fundamento, lo que lo lleva a concebirse como en-sí, (mala fe). Pero algo que cabe señalar es que tal búsqueda del en-sí no es una simple cualidad del para-sí; sino que, por lo contrario, esa búsqueda continua y siempre fracasada del en-sí, es el propio ser del para-sí:

...el Para-sí no es primero para intentar después alcanzar el ser; en una palabra, no debemos concebirlo como un existente dotado de tendencias, a la manera como este vaso está dotado de ciertas cualidades particulares. Esa huida perseguidora no es un dato que se daría por añadidura al ser del para-sí, sino que el para-sí es esa huida misma; ésta no se distingue de la nihilización originaria: decir que el para-sí es perseguidor-perseguido es lo mismo que decir que es en el modo de haber de ser su ser o que no es lo que es y es lo que no es. El para-sí no es el en-sí ni podría serlo, pero es relación con

el en-sí; es, incluso, la única relación posible con el en-sí; ceñido por el en-sí por todos lados, no le escapa sino porque no es nada y está separado de aquél por nada. (p. 381).

No hay una aclaración, por otra parte, de la validez del concepto de mala fe; pues, si el para-sí tiene como estructura ontológica una búsqueda incesante del en-sí, una existencia de mala fe no tendría, necesariamente, que adquirir un cariz negativo o hipócrita.

Pero volviendo sobre mi alienación en el otro: si mi meollo, justamente, consiste en ser un perseguidor del en-sí, el otro y su mirada, -tan acusadora como la de un cuadro religioso- me encierran en un en-sí. Y lo que es peor, yo me capto como encerrado en el en-sí proyectado por el otro: “...*el surgimiento del prójimo alcanza al para-sí en Pleno meollo. Por y para el otro, la huida perseguidora queda fijada en en-sí.*” (p. 389). Y todas mis relaciones con el otro, presentan la misma estructura: “*para-sí-para-otro, en-Sí.*” (p. 387).

El reconocimiento del otro puede ser de dos tipos: 1) el más cómodo, yo alienándolo al otro. Habíamos visto anteriormente que el otro se fundía como una técnica más, como un utensilio dispuesto de determinada manera, misma que se supeditaba a mi proyecto. Y puede ser también -la opción más embarazosa- 2) el otro alienándome a mí. El otro sabe mi verdad que, (ya lo hemos visto) yo no sé. Hay una pequeña opción, que es la de negar esa verdad que me confieren significaciones externas. Esta pequeña opción parece permitir la conservación de mi libertad en tanto yo lo permita. Pero, he ahí el truco de Sartre, tal cosa no es posible. Ambas opciones ocurren al mismo tiempo, y no puede ocurrir la una después de la otra. Es decir, en un sentido estricto, (si tal acepción aún es posible) sí se conserva mi libertad, pero en tanto esté perennemente en disputa. Mi libertad es incierta: soy libre, pero no tanto como yo quisiera:

...no es verdad que yo sea primero y después «trate» de objetivar o de asimilar al otro, sino que, en la medida en que el surgimiento de mi ser es surgimiento en presencia del prójimo, en la medida en que soy huida perseguidora y perseguidor perseguido, soy, en la raíz misma de mi ser, proyecto de objetivación o de asimilación del prójimo. Soy mi experiencia del prójimo: he aquí el hecho originario. Pero esta experiencia del prójimo

es ya actitud hacia el prójimo, es decir, que no puedo ser en presencia de otro sin ser ese «en-presencia» en la forma del haber de serlo. (p. 287).

Esas dos tentativas son opuestas, pero aquí no son excluyentes, sino que ocurren en el mismo instante. Sostenemos que es un truco, porque, si fueran excluyentes hubiera un solipsismo de hecho, o en rigor, no se hubiera superado el solipsismo. Pero, el que ocurran al mismo instante, permite superar el solipsismo. Al menos, aquello sostiene Sartre. Lo que en realidad permite, como ya lo mencionamos, es una moral, más fuere reformulando luego un par de conceptos y quedándonos con una dialéctica enrevesada. Porque en realidad Sartre nunca llega a superar el idealismo, y no lo supera por la afirmación de esta instantaneidad circular (el alienado que vuelve sobre su alienación para alienar a quien lo aliena pero sin poder jamás desalienarse) o, como lo apuntamos anteriormente, la “*intuición de la trascendencia*”. Este círculo, esta “*intuición de la trascendencia*”, esta imposibilidad de la desalienación, representa algo así como un idealismo sartriano; es una Imposibilidad de la desalienación porque ocurre en el mismo instante, y aquel instante es eterno. SI no supera nunca el idealismo, (siguiendo la misma argumentación de Sartre) ¿Cómo superar el solipsismo?: “...*el verdadero problema es el de la relación entre los sujetos trascendentales allende la experiencia.*” (p. 192). Y, a su vez, ¿Por qué Sartre se cree con derecho a postular un estado de alienación perpetua en la relación entre sujetos?; ¿Por dónde Sartre accede a la estructura ontológica del para-sí?

Si entre el otro y yo ocurre una doble negación de interioridad, y, dada la negación de los terceros entes, no puede existir un “nosotros”, o dicho concepto sólo será una mera ampliación de lo ya expresado. Si en el día a día el otro es hostil y con él se forma un infierno, proyectos en común o una categoría de “*nosotros*” es imposible, o al menos estaría condenada al fracaso, (que por lo demás ocurre en todo proyecto humano).

El Mitsein nunca podría ser fundamento de mi relación con el otro, eso, ya está claro; tampoco puede ser una totalidad que trascienda sus partes, (al modo de los marxistas); el nosotros tiene que ser, para Sartre, una experiencia individual, requisito que en rigor nos deja sin nosotros, pues este concepto termina por ser una ampliación del concepto original del otro, esa rara situación donde él pretende alienarme al tiempo en que yo pretendo alienarlo, situación que nunca producirá un develamiento positivo del otro, al

modo marxista o cristiano; no hay lugar, bajo estas condiciones, para la solidaridad: “*El nosotros es una experiencia particular que se produce, en casos especiales, sobre el fundamento del ser-para-el-otro en general. El ser-para-el-Otro Precede y funda al con-el-otro.*” (p. 311).

1.6. Primeras conclusiones

Respondamos pues las preguntas que nos formulábamos al principio de este capítulo: 1) ¿Existe una superación del solipsismo?, 2) ¿De qué manera se desarrolla mi relación con los otros? y 3) ¿Cómo se posibilita (o se imposibilita) el proyecto en común, o cómo se debería desarrollar una filosofía política y una ética existencialista?

Así podremos decir, (léase como resumen de lo visto) que negada ya la posibilidad nouménica -los transmundanos-, nos hemos quedado solamente con el fenómeno y sin nada más detrás de él. Esto, consiguientemente, nos lleva a postular la relatividad del fenómeno, expresada también como la total equivalencia entre fenómenos, por lo que si un fenómeno sobresale de entre todos, -como es el caso del otro- solo pueden darse estas dos opciones: o bien el cogito que los capta, por una razón subjetiva decide darle mayor importancia, o bien, y esto es lo interesante, existe un nómeno plenamente manifiesto, como un éxtasis religioso. La primera opción lleva al solipsismo, (y Sartre ha dicho ya que nadie es enteramente solipsista) y la segunda opción, dado el ateísmo radical, resulta problemática. Esto no le importará a Sartre. Afirma que con el concepto del otro se debe practicar lo mismo que hizo Descartes con el concepto de Dios. Es decir, una proposición que se contenga a sí misma (una tautología) postulando, para acceder a ella, una forma de trascendencia ¿de qué otra forma sino se puede llegar desde la fenomenología a la verdad? Y esta forma de trascendencia es la mirada. La mirada es un nexo de doble negación de interioridad, esto es, que mi ser como el ser que es alienado y mi ser como el ser que aliena ocurre en el mismo instante, no pudiéndose dar ambas formas de alienación por separado. El gran problema, -para la vida práctica y para la política- es que si mi relación con el otro se funda en un nexo de doble negación de interioridad como es la mirada, el otro y yo estamos inmersos en una lucha a muerte, en una totalización que se destotaliza volviéndose a totalizar caótica e indefinidamente. A este estado de lucha nunca resuelta, es a lo que Sartre llama “solipsismo de hecho”.

Es decir, que, paradójicamente, nadie vive completamente como un solipsista, pero sí vive en un solipsismo de hecho.

A ello podría objetarse: *Pluralitas non est ponenda sine necessitate*; ¿Por qué rebatir cuidadosamente al solipsismo, si luego se vuelve a caer en un solipsismo (aunque fuere de hecho) ignorando los tres cuidadosos argumentos desarrollados anteriormente, acabando con el problema desde una definición, (Heidegger) con un ego trascendental (Husserl) o con una fórmula abstracta, el yo = yo de Hegel, para terminar por resolver el solipsismo usando los tres argumentos desdeñados antes?

Y que se afirme -respondiendo a 1)- al otro como una verdad apodíctica permite, claro está, que existan otros, 2). Pero como este reconocimiento parte del yo = yo, esto en la práctica se traduce en una lucha a muerte, pues me reconozco como el yo distinto al otro, no el semejante. Lo mismo ocurriría en el aparataje Heideggeriano. Si negamos la importancia de mi muerte en Heidegger (de mi fundamento) el *Mitsein* careciera de sentido, pues si se niega lo único que me es auténtico, la forma de diferenciarme del otro vendría a ser negándolo, como es precisamente lo que ocurre en Sartre, donde la muerte es un fenómeno más. A esta negación brusca del otro -mitad reconocimiento, mitad aniquilamiento- en donde se me va la vida, Sartre se ha referido como “nexo de doble negación de interioridad”, percibido por mí en todas las sensaciones primeras dadas por la presencia inmediata del otro, bajo la imagen literaria de la mirada. De esta manera se responde a 2). Las relaciones con el otro descansan en la negación de él y en protegerme de la negación de él hacia mí.

Y sobre 3), no hay forma de proyectos en común, o todos ellos están destinados al fracaso, como todas mis relaciones con el otro, y, yendo aún más lejos, como todos mis proyectos. Pues si mis relaciones con el otro fracasan, lo hacen porque es en última instancia un intento de definir qué son los egos sartrianos, los para-síes. Aquello no sucederá porque como ya hemos visto el para-sí y la nada son equiparables. Es decir, no hay forma de definir qué es un para-sí, ni, propiamente hablando, qué es un en-sí, pues el segundo depende del primero. Es lo que Sartre llamaba la “relatividad absoluta del fenómeno”. Pero, sí podemos definir qué es el otro, y es el distinto de mí. Sartre, pese a su orientación existencialista no puede salir de la fórmula hegeliana yo = yo. Esto nos devela una orientación moralista que no se la puede avistar si nos quedamos obnubilados por las contundentes aseveraciones de la introducción de *El ser y la nada*. Una vez afirmado al otro, (aunque sea de manera tan abstracta) se pueden intuir los

caminos que lleven a una filosofía política, la resultante de la afirmación de un nexo de doble negación de interioridad (o doble repulsión originaria) estos son dos: que la coerción sea externa, (Maquiavelo, Hobbes, Freud e incluso Schopenhauer); o que la coerción venga de las propias mónadas, bajo constricciones idealistas, (Kant y todos los kantianos -Levinass, Abermas, Tailor, etc-). Veremos que la disyuntiva (como casi todas las disyuntivas en Sartre) se soluciona afirmando ambas opciones.

CAPÍTULO II

2. El problema del otro en *La crítica de la razón dialéctica*

Una vez que hemos avistado una pequeña trascendencia, que eleva al fenómeno otro por encima de los demás fenómenos, rompiendo la fórmula de la equivalencia de los fenómenos (el fenómeno o lo relativo absoluto) preguntémosnos, por tanto, ¿De qué forma esta pequeña trascendencia brinda la posibilidad de proyectos en común?, ¿Basta únicamente con esta pequeña trascendencia, o es necesario efectuar otras operaciones conceptuales? Pues si se puede afirmar como apodíctico a un fenómeno, también se podrá afirmar a la dialéctica como ordenadora de los mismos.

Hemos mencionado antes que Sartre parece optar por una mezcla de idealismo trascendental, -en la medida de que afirme una reciprocidad positiva con sus imperativos incluidos-; y un materialismo hobbesiano, -en la medida de que afirme una reciprocidad negativa, de un nexo de doble negación de interioridad, o los átomos que se repelen extraídos del yo = yo y que su única interacción posible consista en un tercero (la rareza y posteriormente el grupo) que los contenga, los defina y los coaccione-.

Cuando nos referimos a una reciprocidad positiva, estamos refiriéndonos a aquella “unión sintética de reciprocidad... que es un universal singularizado y el fundamento de todas las relaciones humanas.” (P. 25), y que se expresa en la posibilidad de desarrollar relaciones con el otro fuera de toda mediación inhumana que ejerza la materia. Esto no

quiere decir que Sartre niegue totalmente aquel campo de lucha a muerte descrito con anterioridad para afirmar la paz y el amor entre los hombres. Todo lo contrario, ese campo de lucha a muerte se recrudece, porque ahora (cuando mi relación con los otros está alienada) el otro es mi enemigo: “nada -ni las grandes fieras ni los microbios- puede ser más terrible para el hombre que una especie inteligente, carnícora, cruel, que sabría comprender y frustrar a la inteligencia humana y cuyo fin sería precisamente la destrucción del hombre.” (p. 70), y a esto último es a lo que nos referimos como una reciprocidad negativa. La *Crítica de la razón dialéctica* es un juego de laboratorio donde a la pequeña trascendencia a la que se llegó en *El ser y la nada*, se le suma este nuevo concepto de reciprocidad, y un concepto que es aún más importante y donde descansa el giro que Sartre pudo dar en los cincuenta y sesenta, siendo este el concepto de inercia.

2.1.La inercia

Sartre escribe: “El descubrimiento capital de la experiencia dialéctica, prefiero recordarlo ya, es que el hombre está "mediado" por las cosas en la medida en que las cosas están "mediadas" por el hombre.” (p. 36); Esto desde un principio marca una diferencia con el proyecto tal y como lo leíamos en *El ser y la nada*. Encontrábamos, recordemos, una mediación de las cosas por el hombre, y, podríamos decir, el hombre era ello y nada más. Las cosas, por alto que fuere su coeficiente de adversidad, jamás podían mediar al hombre (a excepción del prójimo) y tanto el prójimo como yo, por definición estábamos en la capacidad de mediar a un para-sí. Tal parece que existe un recular de la filosofía sartriana, recular mismo que posibilitaría una existencia autónoma de la cosa en-sí. El ejemplo anteriormente traído de los extraterrestres borgianos no aplicaría más; antes la cosa en-sí carecía de importancia. Carecía, no porque no existiera (el problema de su existencia no interesaba para Sartre) sino porque si existía algo como una cosa en-sí, esta era moldeable totalmente a mi fin proyectado. Si la relación sujeto-objeto se podía concebir en *El ser y la nada*, esta era, por decirlo de algún modo, unidireccional. El hombre era un proyecto de ser Dios y empapaba a los en-síes de su ser; Pero ahora, la mediación que sufría el peñasco bajo el capricho de mi proyecto, regresa para mediarne. Pareciera que Sartre, en la *Crítica de la razón dialéctica*, aplica sobre el mundo externo (la materia inerte) la misma operación que aplicaría años atrás sobre el concepto del otro. SI entre el otro y yo había una doble negación de interioridad

(una doble repulsión originaria); entre las cosas y yo, tal negación era aparente, pues si bien estas poseían un coeficiente de adversidad, terminaban siempre por ceder a la proyección de mi fin. La doble negación que operaba en mis relaciones sobre el otro era simultánea, y no se podía tomar ambas negaciones de forma aislada. En un mismo instante el otro me mediaba y yo lo mediaba a él. Es exactamente esto lo que ahora parece replicar en los en-síes: decir, en la *Crítica de la razón dialéctica*, que el hombre es un engranaje de la historia y gira en su tempo, sería una verdad a medias, tal y como era una verdad a medias decir, años antes, que el otro podía determinarme. El hombre es determinado por la historia en la misma medida en que él la determina, de análoga forma en la que el prójimo me alienaba en la misma medida en la que yo lo alieno. Es ello, justamente, lo que ahora ha ocurrido, o tal cosa nos parece leer: la relación ínter-subjetiva alienada, no está alienada por ser este el único estado posible para el para-sí; la relación ínter-subjetiva está alienada porque hay un tercero (la inercia de las cosas), siendo este el que en realidad desvirtúa mi tête à tête. Aquel será, como veremos, la nueva forma de concebir los en-síes. Y si es que las cosas ahora poseen cierta determinación (o al menos mediación) sobre el individuo, esta será la forma como originariamente se manifestará la dialéctica a los hombres: “El único fundamento concreto de la dialéctica histórica es la estructura dialéctica de la acción individual.”, “el hombre se hace dialéctico al actuar sobre la materia”. (p. 225), es la tensión entre mi ser (contingente) al que se opone la inercia de las cosas (este primer momento se manifiesta por medio de la escasez y el hambre). Este primer hombre, superará esta negación original (el hambre que aflige al organismo) con otra negación, su praxis-proyecto, que es una negación en tanto declara (así como declaraba en *El ser y la nada*) al mundo, para ser mi mundo, le falta algo:

...si el individuo no fuese totalizador por sí mismo, no habría ni siquiera un esbozo de totalización parcial. Toda la dialéctica histórica descansa sobre la praxis individual en tanto que ésta es ya dialéctica, es decir, en la medida en que la acción es por sí misma superación negadora de una contradicción, determinación de una totalización presente en nombre de una totalidad futura, trabajo real y eficaz de la materia. Todo eso, como sabemos, nos lo ha enseñado ya hace tiempo la experiencia subjetiva y objetiva. (p. 36).

El proyecto, antaño la búsqueda del fundamento de mi ser y de todo ser, es ahora remplazado (en primera instancia) por pura y simple inercia, comportamiento mecánico de un organismo que busca sobrevivir. Existe una necesidad, presentada como fuerza externa que pone en riesgo al ser orgánico, y que totaliza (da sentido) a conductas que de lo contrario se nos presentarían como un “esparcimiento de comportamientos enloquecidos y sin unión.”, (p. 36): “masticación, salivaciones, contracciones estomacales...” (p. 36).

En un lenguaje más abstracto que el fenomenológico-existencialista, Sartre pretende encontrar la primera totalización en el seno del proyecto (ahora praxis) que permita refundar la razón dialéctica. Escribe:

La materia circundante recibe una unidad pasiva en cuanto aparece la necesidad, por el sólo hecho de que una totalización en curso se refleja en ella como una totalidad: la materia mostrada como totalidad pasiva por un ser orgánico que trata de encontrar ahí su ser es, en cuanto a su primera forma, la Naturaleza. La necesidad busca ya a partir del campo social sus posibilidades de saciarse; y es la totalización la que descubrirá en la totalidad pasiva a su propio ser material como abundancia o rareza. (p. 37).

El problema de esta argumentación, es La convergencia o fusión de tres conceptos, convergencia/fusión que se nos presenta un tanto forzada: el ver en el hambre o escasez y en los intentos del organismo por superarlas un primer momento de 1) la dialéctica, de 2) la praxis y del 3) proyecto existencial. Un “necio” podría decir que cuando ve a un organismo hambriento, no ve una razón dialéctica en ello, sino simplemente la lucha por la supervivencia; tal forma de encontrarse con la dialéctica se asemeja a lo que Sartre, no sin cierto Sarcasmo, llamaba (en el literal A de la *Crítica de la razón dialéctica*) “dialéctica desde afuera”; pues, a los fenómenos llanos y contingentes, se atribuye una razón ordenadora, misma que opera de forma específica. Sartre pretende que la dialéctica, en su forma de expresión más simple y nimia, se “revele” (con todo lo apocalíptico de esta acepción), por sí misma y sea evidente, sin más. Si la dialéctica ordena tales comportamientos caóticos y enfebrecidos, (salivación, reflujo estomacal, etc.), no haría falta acusar a la dialéctica de realidad nouménica o transmundana; porque no estaría oculta sino enteramente manifiesta al entendimiento; y afirmaciones de tal

orden tendrían una naturaleza profética, diría tal necio. También podría insistir en que no ve un intento del organismo por trascender el ser de las cosas y colmarlo con su propio ser; sino, una vez más, simple y pura necesidad biológica que intenta saciarse. Pueda que entre estos tres conceptos, el que guarde más coherencia sea el de la praxis trabajada de los marxistas, aunque habría que determinar, en qué manera el proyecto existencial con su estructura dialéctica, (la definición de lo indefinible), se asemeja o es la praxis marxista, concreta y definible para Marx.

Sea como fuere, el hombre llega a experimentar la dialéctica en el hambre y en la escasez. Pues esta necesidad (escribe): “establece la negación por su existencia, ya que ella misma es una primera negación de la falta.” (p. 38); apunta esto pese que líneas antes se había burlado de otro género de proposiciones vacías, como “todos los no-hombres son no-mortales” (p. 38). Kierkegaard, antiguo padre de Sartre, ahora renegaría de su hijo putativo no sin antes añadir que no hace falta negar la necesidad para tener una negación de la negación y su consiguiente tensión dialéctica; porque, dado que la necesidad es una negación de la falta, y la falta es una negación de la plenitud, ya habría dentro de la estructura de la necesidad una tensión dialéctica. En otras palabras; esta nueva razón dialéctica que se presenta apodíctica, no puede dar cuenta de su propia existencia, como cualquier razón analítica. Pero (en defensa de la razón analítica) la razón analítica no pretende ser la totalización de la historia (la totalización de todas las totalizaciones, el Aufhebung de todos los Aufhebung); sino únicamente va detallando o inventariando fenómenos y dando explicaciones a la par de sus herramientas conceptuales. Pero si Sartre pretende constituir una razón dialéctica, esta sí tendrá que ser capaz de dar respuestas primeras y últimas, tiene que ser capaz (parodiando a Heidegger) de responder a la pregunta: ¿Por qué la dialéctica y no la nada?

2.2.El nuevo significado de la alienación

Una vez mostrada la dialecticidad de la praxis-proyecto, -primera instancia donde el hombre aprehende a la dialéctica-, Sartre demuestra que es precisamente esta praxis-proyecto la que deshumaniza las relaciones entre individuos, cuando está alienada (situación que resulta ser el noventa y nueve coma nueve por ciento de las veces). Escribe Sartre:

...la relación original de la *praxis* como totalización con la materialidad como pasividad obliga al hombre a objetivarse en el medio que no es el suyo y a presentar una totalidad inorgánica como su propia realidad objetiva. Es esta relación de interioridad con la exterioridad lo que constituye originalmente la *praxis* como relación del organismo con su contorno material; y no hay duda de que el hombre -en cuanto ya no se designa como simple reproducción de su vida, sino como el conjunto de los productos que reproducirán su vida- se descubre como *Otro* en el mundo de la objetividad; la materia totalizada, como objetivación inerte y que se perpetúa por inercia es, en efecto, *un no-hombre* y, si se quiere, un *contra hombre*. Cada uno de nosotros pasa la vida grabando en las cosas su imagen maléfica, que le fascina y le pierde si quiere comprenderse *por ella*, aunque no sea más que el movimiento totalizador que llega a *esta* objetivación. (p.231).

Encontramos aquí dos ideas, 1) la alienación como estado permanente del para-sí; y 2) la alienación como fundamento de las relaciones ínter-subjetivas:

...la relación de los obreros con el patrón (o de los obreros entre sí en la medida en que son el objeto de fuerzas de masificación) es una simple relación de exterioridad. Pero esta relación de exterioridad sólo es concebible como reificación de una relación objetiva de interioridad. La Historia determina el contenido de las relaciones humanas en su totalidad, y estas relaciones -cualesquiera que sean, por íntimas o breves que puedan ser- remiten a todo. Pero no es ella la que hace que haya relaciones humanas en general. (p. 46).

Con la última frase (“Pero no es ella la que hace que haya relaciones humanas en general. “) Obviamente Sartre se está refiriendo a aquella reciprocidad original que la señalábamos antes bajo la posibilidad de una relación ínter-subjetiva desalienada; Él se coloca en lo que llama un formalismo, (que a decir de él no tiene nada que ver con cualquier tipo de idealismo trascendental) que (únicamente) recuerda que:

...el hombre hace la Historia en la exacta medida en que ella lo hace. Lo que quiere decir que las relaciones entre los hombres son en todo instante la consecuencia dialéctica de su actividad en la misma medida en que se establecen como superación de relaciones humanas sufridas e institucionalizadas. El hombre sólo existe para el hombre en circunstancias y en condiciones sociales dadas, luego toda relación humana es histórica. Pero las relaciones históricas son humanas en la medida en que se dan en todo momento como la consecuencia dialéctica de la praxis, es decir, de la pluralidad de las actividades en el interior de un mismo campo práctico. (p. 47).

Es decir, si el otro es un infierno, lo es por la división del trabajo, (“la consecuencia dialéctica de su actividad”) que responde, claro está, a la estructura de la sociedad burguesa que aliena mi praxis. Las relaciones con los otros serán, (como en *El ser y la nada*) dialécticas; pero es una dialéctica no entre individuos propiamente, sino entre praxis alienadas; porque al mismo tiempo, como imbricada, existe una relación original: “...si la praxis del individuo es dialéctica, también su relación con el otro es dialéctica, y es contemporánea de su relación original, en él y fuera de él, con la materialidad. (p. 47). Lamentablemente Sartre no es claro en lo que refiere a la naturaleza de esta relación original, lo que nos ha permitido -como ya lo hemos hecho- especular sobre la misma. De ella, así como los gnósticos de la teología negativa, sólo se puede decir con exactitud lo que no es. No es externa, (enmarcada esta característica en algo tan cartesiano como el problema de lo externo-interno; tampoco es del tipo idealista-trascendental, no es un a priori que se enmascara detrás del “debe ser”; no es un nexo de doble negación de interioridad, (ya no hay dos cogitos que se repelen mutuamente), pues la repulsión ahora ocurre gracias a la praxis alienada. ¿Qué es la reciprocidad original? También mencionada bajo los nombres de “Reciprocidad indeterminada”, “reciprocidad de inmanencia” o “reciprocidad pura”, y es el concepto al que antes nos referíamos como relación ínter-subjetiva desalienada; pues bien, ¿Qué exactamente es este concepto? Parece ser algún supuesto nunca dicho; porque la reciprocidad alienada (también llamada reciprocidad rota o reciprocidad falsa) ya no sería el sentimiento vergonzoso de verse observado, sino el reconocimiento de las cosas como tales, cosas donde fueron impresas praxis ajenas:

...la reciprocidad es una estructura permanente de cada objeto; definidos por adelantado como cosas por la praxis colectiva, superamos nuestro ser y nos hacemos conocer como hombres entre los hombres, dejándonos integrar por cada uno en la medida en que cada uno tiene que estar integrado en nuestro proyecto. Como el contenido histórico de mi proyecto está condicionado por el hecho de estar ya entre los hombres, reconocido por adelantado por ellos como un hombre de una especie determinada, de un medio determinado, con un lugar ya fijo en la sociedad por las significaciones grabadas en la materia, la reciprocidad es siempre concreta; no se puede tratar ni de un lazo universal y abstracto -como la "caridad" de los cristianos- ni de una voluntad a priori de tratar a la persona humana en mí mismo y en el Otro como fin absoluto, ni de una intuición puramente contemplativa que entregaría "la Humanidad" a cada uno como si fuera la esencia de su prójimo. Lo que determina los lazos de reciprocidad de cada uno es la praxis de cada uno en tanto que realización del proyecto. Y el carácter del hombre no existe como tal; pero ese cultivador reconoce en ese peón caminero un proyecto concreto que se manifiesta por sus conductas y que otros ya han reconocido por la tarea que les han prescrito. Así cada uno reconoce al otro sobre la base de un reconocimiento social, y sus trajes, herramientas, etc., lo testimonian pasivamente. Según este punto de vista, el simple uso de la palabra, el más sencillo gesto, la estructura elemental de la percepción (que descubre los comportamientos del Otro al ir del porvenir al presente, de la totalidad a los momentos particulares), implican el mutuo reconocimiento. (pp. 53-54)

Parece estar claro qué es la reciprocidad falsa; pero ¿La reciprocidad pura? A este punto dificultoso que creemos haber llegado, agréguesele El que ya no capto más hombres en mi mundo; sino puramente cosas (las cosas que hacen otros ""hombres) y que esas cosas (ahora sí) me afectan, en la misma medida en que yo puedo afectarlas. Antes tal idea hubiera resultado conflictiva, pues nos llevaría directamente al solipsismo; pero ahora tal problema puramente metafísico no parece incomodar a Sartre, que pretende llevar su reflexión a campos más prácticos. Ahora la experiencia que puedo tener del otro va a ser siempre mediada, el otro viene implicado en las técnicas que me rodean. Pero la mirada, como propiamente se la formuló antes, como el nexo de doble negación de interioridad, ya no es. El otro no puede alienarme, porque viene ya alienado por su praxis impresa en la materia; y la materia ya no es domeñable, al menos no enteramente;

ya no hay consideraciones tales como el coeficiente de adversidad expuesto en el capítulo anterior, porque a un coeficiente se lo podía doblar al menos en la proyección de un fin.

Y aunque Sartre señale que la reciprocidad...: “no se puede tratar ni de un lazo universal y abstracto” (p. 53), como la caridad cristiana o el reino de los fines; no señala qué puede ser la reciprocidad sin la mano negra de la materia trabajada y alienante; bien se entendería -dados ciertos presupuestos marxistas- que la revolución, (o si se quiere ir más lejos el porvenir socialista) es el momento hipotético de la desalienación, donde la materia inerte pierde todo poder sobre el hombre. Pues bien, ¿qué sería dicha reciprocidad? Escribe Sartre en *Cuestiones de método* (el tratado que precede a la *Crítica de la razón dialéctica*) siguiendo un pasaje conocido de *El capital*:

En cuanto exista para todos un margen de libertad real más allá de la producción de la vida, el marxismo habrá vivido; ocupará su lugar una filosofía de la libertad. Pero no tenemos ningún medio, ningún instrumento intelectual, ninguna experiencia concreta que nos permita concebir esta libertad ni esta filosofía. (p. 13).

Pueda que Sartre tenga razón al señalar que la reciprocidad original jamás podría ser un reino de los fines, alguna idea inscrita en el cielo platónico o cristiano; porque a tales nexos apriorísticos se los puede imaginar, algo que no hay como hacerlo con la reciprocidad original, que como dicen Marx y Sartre, no se la puede aún concebir. Pero, ¿Cuál es la diferencia substancial entre una sociedad donde la reciprocidad que viven los individuos entre sí no sea mediada por la materia, donde la reciprocidad sea original, y otra sociedad donde los hombres no se traten como medios (no sean mediatizados por cualquier factor en específico) sino que por el contrario, se traten unos a otros como fines? La diferencia aparente podría ser que en Kant, tal sociedad o reino es “desde luego que sólo un ideal”, como señalaba el propio Kant; mientras que en Sartre tal idea tiene que constituirse en una realidad. Pero en ambos conceptos subyace alguna forma de imperativo, y detrás del debe ser puede estar oculto un ser, ya siendo el mismísimo Dios, como en el caso de Kant, o como en el caso de Sartre, una ordenación teleológica a la que apunta la historia: “Es el comienzo de la humanidad. Este comienzo, al volverse para cada uno naturaleza imperativa (por su característica de permanencia insuperable

en el porvenir) envía, pues, el reconocimiento a la afirmación recíproca de esas dos características comunes.” (p. 322).

Para tener una idea completa de mi relación con el otro que encontramos en la *Crítica de la razón dialéctica*, veamos detalladamente cómo es que la escasez junto con la materia inorgánica desvirtúa la reciprocidad original. SI la materia, escribe Sartre (p. 62) “realiza una primera unión de los hombres, debe de ser en tanto que el hombre prácticamente ha intentado ya unirle y que ella soporta pasivamente el sello de esta unidad.” Que el hombre intenta unirle, ya lo vimos líneas antes, cuando en función de la escasez, el hombre se transforma en herramienta para trabajar lo que Sartre llama materia inorgánica (la materia circundante). Pero, dado que la escasez/ rareté me obliga a concebirme y a transformarme en herramienta, no hay otra forma con la que los otros me puedan mirar, más que como herramienta:

En todos los niveles de la materialidad trabajada y socializada, en la base de cada una de sus acciones pasivas, encontraremos la estructura original de la rareza como primera unidad, que a la materia le llega por los hombres y que a los hombres les vuelve a través de la materia. ... En el caso que nos ocupa, la rareza parece cada vez menos contingente en la medida en que engendramos nosotros mismos sus nuevas formas como medio de nuestra vida sobre la base de una contingencia original; si se quiere, se puede ver en ello la necesidad de nuestra contingencia o la contingencia de nuestra necesidad.

Ahora la contingencia, que en *El ser y la nada* era nada más ni nada menos que el fundamento (desfundamentado) de la existencia humana, se la repliega a un minúsculo sitio en la historia. Después de esta “contingencia original” (signifique lo que signifique ello) poco a poco se irían formando los causes por donde correría la historia a un fin no imaginado pero sí buscado por Sartre y otros marxistas. La historia pasaría progresivamente a ser un suceso necesario: “En el caso que nos ocupa, la rareza parece cada vez menos contingente en la medida en que engendramos nosotros mismos sus nuevas formas como medio de nuestra vida sobre la base de una contingencia original”. Alguien podría cuestionar, por su puesto, este último concepto de “contingencia original”. ¿Cuándo se dio esta contingencia original?: ¿En el momento en que un chamán descifró los astros, diez mil o doce mil años antes de Cristo?, ¿Cuando primates

bajaron encorvados de los árboles?; ¿Cuando moléculas proteínicas se replicaron sin razón (hasta ahora) aparente?; ¿En el momento mismo del big bang? Aunque existen otro género de preguntas, incluso más bizantinas que las anteriores, que podrían formularse: Si después de lo que Sartre llama “contingencia original” ocurrieron sucesos cada vez más necesarios, ¿Fue esa “contingencia original” efectivamente contingente?; los términos “contingencia” y “origen” ¿No son auto excluyentes?

Se podría objetarnos, en primer lugar, que existen sistemas donde contingencia y origen (léase necesidad) no se excluyen, mecánica cuántica, teoría del caos, lógicas difusas, etc. Y aunque se pudiera analizar el comportamiento de las masas mediante la teoría del caos, la *Crítica de la razón dialéctica* no pretende ser una ontología de estas disciplinas (si es que acaso necesitan alguna) ni trabaja a partir de sus presupuestos o descubrimientos. Y aunque se nos pueda insistir que Sartre no funda su trabajo especulativo ni desde una lógica aristotélica ni desde cualquier lógica contemporánea; sino desde una lógica dialéctica, desde la tensión entre opuestos, desde las síntesis y totalizaciones, destotalizaciones, realimentaciones, resignificaciones y reagrupaciones de los mismos elementos en nuevas totalizaciones, etc., tal cosa nos llevaría a la nueva razón dialéctica que Sartre pretende constituir, preguntar cómo viene al mundo, y si se nos responde que es el hombre mediante su praxis, mediante su impulso por completarse trabajando la materia circundante, tal búsqueda de la dialéctica nos da como resultado una dialéctica trascendental, (una dialéctica desde afuera) que ve en fenómenos biológicos (escasez, hambre y necesidad saciada (naturaleza trabajada) no leyes biológicas sino leyes históricas. Y si se responde conjuntamente con los marxistas, que el movimiento dialéctico está en el seno de las sociedades y no en el de la praxis, habría entonces que preguntar por la contingencia, pregunta que obviamente se la haría a Sartre, pues dentro del sistema marxista tal cosa es un absurdo.

Pero aquí ocurre -y Sartre nos podría responder precisamente ello- lo que señalábamos páginas antes: el reino de lo práctico inerte, el reino de lo necesario, que es gobernado por leyes descifrables por la experimentación científica, influye sobre nuestro reino, el reino de los hombres, no con sus leyes analíticas, es decir, el hombre no experimenta la necesidad propiamente dicha, porque siempre queda un pequeño margen (la ventana por donde pretende entrar el aparataje existencialista) un pequeño hueco por donde la contingencia puede maniobrar:

...la rareza —en toda hipótesis— no es suficiente por sí sola para provocar el desarrollo histórico o para hacer que estalle durante el desarrollo un gollete de embotellamiento que transforme a la Historia en repetición. Por el contrario, es ella [...] la que en cualquier caso da cuenta de las estructuras fundamentales (técnicas e instituciones): no en tanto que las habría producido como una fuerza real sino en tanto que han sido hechas en el medio de la rareza por hombres cuya praxis interioriza esta rareza aun queriendo superarla. (p. 64).

Y al interiorizar la escasez/rareté...:

Interioriza en cada uno esta estructura en el sentido de que por sus comportamientos se hace el hombre de la rareza. Su relación con el Otro en tanto que le llega de la materia, es una relación de exterioridad: en primer lugar porque el Otro es pura posibilidad (vital pero abstracta) de que el producto necesario sea destruido y, por lo tanto, porque se define en exterioridad como una posibilidad amenazadora pero contingente del producto mismo como objeto exterior; en segundo lugar, porque la rareza como esquema fijado de negación organiza, a través de la praxis de cada uno, cada grupo de sobrantes posibles como totalidad que se tiene que negar en tanto que totalidad que niega todo lo que no es ella. (p. 67).

Anteriormente hemos propuesto al concepto de reciprocidad original, como una suerte de *Mitsein* sartriano, con todos los problemas de compatibilidad que este trasplante implicaba. Llegaba a ser un *Mitsein* porque desde nuestro juicio al suprimir la rareza como violentadora de las relaciones humanas, nos quedábamos con una camaradería que permite la búsqueda del ser sin mayores interrupciones. Escribe Sartre:

En la reciprocidad pura, el Otro que no soy yo es también el mismo. En la reciprocidad modificada por la rareza, nos aparece el mismo como el contra-hombre en tanto que este mismo hombre aparece como radicalmente Otro (es decir, portador para nosotros de una amenaza de muerte). O, si se quiere, comprendemos de una manera general sus fines (son los nuestros), sus medios (tenemos los mismos, las estructuras dialécticas de sus

actos; pero los comprendemos como si fuesen los caracteres de otra especie, nuestro doble demoníaco). (p. 70).

Esta reciprocidad rota, este reconocimiento del otro en el seno de la escasez, operaría incluso de forma más cruenta que en *El ser y la nada*, pues aquí el otro es directamente mi enemigo, que no sólo me roba la libertad, sino que, literalmente, contiene en su ser la posibilidad de mi extinción, y es un competidor que buscaría (al igual que lo hago yo) adueñarse de todos los recursos vitales. Esta realidad que se asemeja a una película post-apocalíptica, sería nada menos que el fundamento de toda ética posible, toda ética que por lo demás, siempre es maniquea:

El primer movimiento de la ética es aquí la constitución del mal radical y del maniqueísmo; aprecia y valoriza [...] la ruptura de la reciprocidad de inmanencia por la rareza, pero aprehendiéndola como un producto de la praxis del Otro. El contra-hombre, en efecto, prosigue la liquidación de los hombres compartiendo sus fines y adoptando sus medios; la ruptura aparece en el momento en que esta reciprocidad engañadora desenmascara el peligro de muerte que recubre o, si se prefiere, la imposibilidad que tienen estos hombres comprometidos por lazos recíprocos de mantenerse todos en el suelo sobre el que están y que les alimenta. Y no imaginemos que esta imposibilidad interiorizada caracterice a los individuos subjetivamente; muy por el contrario, hace a cada uno objetivamente peligroso para el Otro y pone en peligro a la existencia concreta de cada uno en la del Otro. El hombre está así objetivamente constituido como inhumano y esta inhumanidad se traduce en la praxis por la aprehensión del mal como estructura del Otro. (p. 72).

Y la reacción que desate el otro, como individuo o como grupo, será de miedo, odio y violencia, porque el individuo no ve en el otro a un semejante, sino ve a la encarnación de la rareza/escasez, que es a lo que Sartre llama el “contra-hombre”:

La fuerza de su agresividad, de su odio, reside en la necesidad, pero poco importa que esta necesidad acabe de ser saciada: su perpetuo renacimiento y la ansiedad de cada

uno, cada vez que aparece una tribu, acaban por constituir a sus miembros como el hambre que le llega al otro grupo con la forma de una praxis humana. Y en el combate, lo que quiere destruir en el otro cada adversario no es el simple peligro de rareza, sino la praxis misma en tanto que es traición del hombre en beneficio del contra-hombre. (p.73).

Lo sorprendente de este nuevo concepto del otro que desarrolla Sartre, (y lo que le hace ciertamente contemporáneo) es que las fronteras ideológicas se difuminan, no habiendo diferencias ontológicas entre liberalismo, extrema derecha o extrema izquierda. La extrema derecha (y en ocasiones la izquierda también) marca los límites de su “tribu” en conceptos como la identidad, la nacionalidad, la raza; etc., y es este el caso donde se puede ver claramente la identificación del otro con la escasez y el hambre, (el migrante, el extranjero, el judío, ETC), y no le hubiera venido mal a Sartre formular este concepto en 1932, (mientras estudiaba fenomenología en Berlín y Hitler asumía como canciller alemán). En el caso de la extrema izquierda el odio al otro se traduce en odio y lucha de clases, y en el liberalismo, el sacralizado axioma del libre mercado (o la libre competencia) dejan al hombre en situación de considerar a todo otro su directo competidor:

El Otro, para este proletario en formación, es ante todo la totalización serial de los Otros (en la cual figura como Otro), es decir, de todos los que -él comprendido- representan para cada uno una posibilidad de no trabajar o de trabajar con un salario más bajo; es decir, es él mismo en tanto que Otro, en tanto que sus antagonismos serializados y totalizados se manifiestan por el hecho de que está en el mercado de trabajo su *propia contra-finalidad*, que viene como el Otro que hace bajar las demandas. (p. 286)

Cualquier alternativa, (la tan añorada social-democracia escandinava por ejemplo) sería absurda o de mala fe, pues Sartre deja bien en claro que todas las ciudades o estados contemporáneos (del bloque occidental) eligen a sus muertos, a sus subalimentados, a sus desocupados, a sus inútiles, etc. (p. 152).

2.3.El enemigo, el grupo y la serialización del grupo

Y si no se puede salir del odio y del campo post-apocalíptico en cualquier interacción, la pregunta subsiguiente podría ser: ¿Qué función cumple el odio y la constitución de un enemigo dentro del sistema marxista-existencialista?, ¿Cómo tiene que manejarse el odio, (adónde tiene que ser dirigido) para que esa misma situación que produce odio y enemistad, -la escasez/rareté- desaparezca y desaparezca a su vez el odio y la enemistad?

Esta pregunta nos lleva directamente a la teoría de los conjuntos prácticos, abordada en la cuarta parte de la obra, que abarca más de la mitad del primer tomo. Tendremos que diferenciar entre colectivos, serie, grupo (en fusión o en enfriamiento) y clase. Colectivo es el concepto más general que aquí encontramos. Es un conjunto de individuos dispuestos de tal forma que pertenezcan a lo práctico inerte: “cada relación singular queda condicionada por los Otros, negativa o positivamente, a través de la materialidad circundante.” (p. 266); pero, que pertenezcan a lo práctico-inerte de tal manera que en su seno se pueda o no aplicar la inercia. Si la inercia es total, el colectivo será una serie: “hemos admitido que las series estaban constituidas por términos aislados, cuya alteridad, como impotencia, era la única y fugitiva unidad.” (p. 261); o por el contrario, si en los individuos hay una resistencia a la inercia, el colectivo entonces será un grupo: “...sobre la base de condiciones definidas, *el grupo* se constituye como negación de esta impotencia, es decir, de la serialidad. No resulta menos claro que la impotencia sufrida es la masilla de la serialidad”. (p. 267). El grupo en fusión, por tanto, sería el regreso violento de la libertad como fundamento: “...la característica esencial del grupo en fusión es la brusca resurrección de la libertad.” (p. 311). Aunque esto, añade Sartre, no quiere decir que antes había menos libertad; prueba de ello es que precisamente la libertad permite al individuo tomar conciencia de sus “alienaciones e impotencias” (p. 311). Y la clase, a su vez, no es más que una instancia de la serialidad; el grupo de obreros atomizados por la máquina (aquí vale la imagen de Charlot (Chaplin) en *Tiempos modernos*, 1936) donde el obrero es un tornillo más en la cadena de montaje:

La explotación se descubre como unidad pasiva de todos (y no ya simplemente como unidad de *condición*) en tanto que cada uno vive el aislamiento de los Otros como su

propio aislamiento y su impotencia a través de la de ellos. La clase como colectivo se vuelve cosa material hecha con hombres en tanto que se constituye como negación del hombre y como imposibilidad serial de negar esta negación. Esta imposibilidad hace de la clase una necesidad de hecho: es el destino que no se puede cambiar. No es una solidaridad práctica, sino, por el contrario, la unidad absoluta de los destinos por falta de solidaridad. (p. 286).

Esta “unidad absoluta de los destinos por falta de solidaridad”, se mantendrá incluso en el grupo en fusión, aunque podría en un inicio parecernos peligroso que cualquier grupo en fusión o cualquier vanguardia revolucionaria en el seno de su ser de grupo no incluya la solidaridad, siendo más bien el odio, (respondiendo a nuestra pregunta en el anterior párrafo) el fenómeno conector, podríamos decir, la razón o el nexo entre las apariciones que constituyen no sólo el grupo revolucionario, sino cualquier grupo en general. El odio compacta a los individuos dentro del grupo y se vuelve una turba sesentera a lo Mao Tse-Tung, que elimina la subjetividad por el miedo de que cualquier brote de subjetividad ponga en riesgo el estatus de grupo. Escribe Sartre:

...la multiplicidad de identidades desaparece *en tanto* que cada comprensión implica todas las otras y las realiza; la ubicuidad es la reciprocidad de unidad excluyendo con un mismo movimiento lo múltiple y lo idéntico. El discurso nos da perfectamente esta doble negación con la primera persona del plural que manifiesta la interiorización de lo múltiple: en el *nosotros*, en efecto, lo múltiple no está suprimido, sino descalificado, se mantiene a título de ubicuidad. (P. 440). El subrayado es nuestro..

Sartre pretende establecer una diferencia entre supresión y descalificación; pero dado que el odio a la escasez en la encarnación del otro es el primer momento de cualquier ética, toda descalificación, por nimia que esta fuere, se convierte en mandato imperativo de supresión. En rigor, no existe distinción entre supresión o descalificación de la subjetividad, la naturaleza maniquea de toda ética y de toda interacción social, lleva a un callejón sin salida en lo que refiere a la subjetividad dentro de un grupo, en como el grupo reacciona a la subjetividad externa y en general a su dinámica interna, que para

finés prácticos es la dinámica interna de la ortodoxia soviética o la del Adventismo norteamericano.

Hay un aspecto dentro de la ontología del grupo que es la causa principal de esta “descalificación de la subjetividad”, que es el que mi relación con el otro, antes mediada por la materia, en el grupo revolucionario (sea en fusión o en enfriamiento) no se convierte en una relación binaria (individuo-comunidad) sino más bien una relación ternaria, (individuo-grupo-otro):

...el individuo *como tercero* está unido en la unidad de una misma *praxis* (luego con un mismo descubrimiento perceptivo) a la unidad de los individuos como momentos inseparables de la totalización no totalizada y a cada uno de ellos *como tercero*, es decir por la mediación del grupo. En términos de percepción, capto al grupo como *mi* realidad común y, simultáneamente como mediación entre mí y cada otro tercero. [...] estas relaciones, aunque transfiguradas por su ser-en-grupo, no son constitutivas. Ya lo he dicho: los miembros del grupo son *los terceros*, es decir, cada uno como totalizando a las reciprocidades de otro. Y la relación de tercero a tercero no tiene ya nada que ver con la alteridad: desde el momento en que el grupo se hace medio práctico de esta relación, se trata de una relación humana (cuya importancia es capital para las diferenciaciones del grupo) que llamaremos la reciprocidad mediada. Y como vamos a ver, esta mediación es doble, porque es mediación del grupo entre los terceros y mediación de cada tercero entre el grupo y los otros terceros.
(p. 322).

Sartre pretende que esta nueva relación “humana” sea sustituta de la relación alienada. Habría que ver si efectivamente el grupo es la fuente de una relación humana (signifique lo que signifique ello) y no, como creemos leer, una nueva fuente de alienación, esta vez promovida por el grupo, con la consigna de “descalificar la subjetividad”. Porque cuando leemos afirmaciones como:

...la contraseña ha hecho que venga a mí mi posibilidad común y futura; la descubre como medio en el interior de mi proyecto; de pronto, en tanto que *ser-en-el-grupo*,

puedo volverme yo mismo medio de la *praxis* común, es decir, instrumento de mi propia *praxis*. (P. 345)

Donde parece leerse que únicamente se es libre en el preciso momento en el que coloco mi fundamento (mi *praxis*) como imbricada a una esencia externa y colectiva (la *praxis* grupal), o la cadena del ser sartriano-marxista, nos da la impresión que en realidad no se supera la alienación sino que se la cambia de sitio. Ya no está en la materia, sino en el grupo. De cualquier manera mi libertad -mi fundamento- no me pertenece, sino que es externa a mí, y conlleva ciertas constricciones para ser, paradójicamente, auténtica libertad. Es parecido a lo que sucedía en Kant, cuando mi libertad libremente se constreñía, para ser libertad misma. Es a lo que Sartre se refiere como “el carácter imperativo de la libertad”:

Más tarde, en el grupo enfriado, permanente, cuyos miembros están *crónicamente* en la separación, la lucha sigue siendo aún la unidad, la sola unidad en tanto que práctica, pero la libertad puede encontrar aquí un carácter imperativo, en tanto que es la de todos en cada uno. Es que, como veremos, es a la vez la misma y ya, en tanto que tal, está afectada de alteridad. Pero en la *praxis* espontánea del grupo en fusión, la libre actividad se realiza por cada uno como única (*suya*), múltiple (multiplicidad interiorizada y fuerza realizada *en el resultado individual* como resultado múltiple) y total (como objetivación total en curso). (p. 433), el subrayado es nuestro.

A esta observación nuestra se podría objetar que el traslado de la alienación, para expresar de alguna manera aquel instante donde mi libertad deja de estar secuestrada por la materia y pasa a estar en el grupo, ocurre en el grupo en enfriamiento, cuando se empiezan a levantar los estatutos y a definir las funciones individuales, no ocurriendo en el grupo en fusión, es decir, en aquel instante mismo de la reacción violenta contra la serialidad que Sartre lo grafica largamente en el ejemplo de la toma de la Bastilla, los días previos al 14 de julio, el mismo día 14 y los días sucesivos, hasta que la revolución constituye instituciones formales, (grupo en enfriamiento). En el grupo en fusión, escribe Sartre, “...el jefe soy siempre yo, no hay otros, soy soberano y *descubro en mi praxis* las contraseñas que vienen de los otros terceros.” (p. 454); es el instante donde

cada individuo ve en una praxis común la única posibilidad de permanecer como libertad:

Así la unidad sintética del grupo es en cada uno la libertad como libre desarrollo sintético del acto común; para los manifestantes que luchan con la policía, es *la batalla* (no para Stendhal, oficial de intendencia, o para Fabrice, simple testigo, en tanto que siempre está *en otro lugar* y que *su en-otro-lugar es su unidad*), sino en tanto que es en todas partes *la misma* y que cada uno se hace *en ella* el mismo que todo, es decir *libertad que se objetiva*. (p. 422).

Este contacto aparentemente humano en el seno del grupo en fusión, este momento concreto, momento primero y último de desalienación, sería la razón última de toda revolución, pues la revolución nace a partir de él y se conserva en función de él. Pero por qué no pensar que esta “resurrección de lo humano” es aparente. Probablemente no existiese alienación en octubre de 1949, (revolución China). Tal vez, desde este punto de vista, no existiese alienación en los meses que lo precedieron ni en los que le sucedieron. Pero, ¿Y en los años siguientes? En la hambruna de los cincuenta del gran salto adelante, o en las purgas de la revolución cultural. Por qué precisamente juzgar ciertas fechas históricas como acontecimientos del ser (acontecimientos ontológicos), y las sucesivas no; No es, acaso, prueba de la alienación misma el transformar a un par de fechas en monumentos, transubstanciando (consagrando) ciertos fenómenos en alguna cúspide de una difusa cadena ontológica. Cambia en algo al ser, como preguntaría Kundera, estas revoluciones o guerras o las de ayer o las de hace ocho siglos, con sus grupos en fusión que se vuelven a serializar para después de unas décadas fusionarse de nuevo. La desalienación vivida en el pleno grupo en fusión, ¿No es vista retrospectivamente, es decir, valorando aquellos fenómenos con el fin de reforzar una tesis? Y no lo que pretende Sartre, con su razón dialéctica, una tesis (o síntesis) que se extrae (pues está escondida detrás de los fenómenos), y da sentido a los mismos como buen nómeno.

Toda discusión sobre la posibilidad de la desalienación debe darse sobre el grupo en fusión; pues en el grupo en enfriamiento, en proceso de institucionalización, la alienación parece manifiesta, e incluso Sartre reconoce que el grupo en enfriamiento

produce su propia forma de inercia (de alienación) por medio del juramento, -el nuevo aparato de coerción del grupo". Escribe Sartre:

...el estatuto ontológico del grupo de supervivencia aparece ante todo como invento práctico de una permanencia libre e inerte de la unidad común en cada uno. Cuando la libertad se vuelve *praxis* común para fundamentar la permanencia del grupo produciendo por sí misma y en la reciprocidad mediada su propia inercia, este nuevo estatuto se llama *el juramento*. (p. 346).

Que es lo mismo que decir que mi libertad yace en el juramento. Y no importa que libremente haya renunciado a ella, pues si algún día la quiero reclamar de vuelta el grupo está en potestad de retenérmela y hasta de eliminarme (ya no únicamente de descalificarme), como en el siguiente largo extracto tomado del apoteósico clímax de violencia de la Crítica de la razón dialéctica:

La reinención fundamental, en el corazón del juramento, es el proyecto de sustituir con un miedo real, producto del miedo mismo, al miedo externo que se aleja y cuyo mismo alejamiento es engañoso. Y este miedo como libre producto del grupo y como acción correctiva de la libertad contra la disolución serial, ya lo conocemos, ya lo hemos visto aparecer un momento durante la acción misma, es el Terror. El Terror, hemos dicho, es la violencia de la libertad común contra la necesidad en tanto que esta no existe sino por la alienación de alguna libertad. Por el tercero que descubre al grupo en peligro de muerte en su propia persona y en la de los Otros, la superación se hace reafirmando al grupo como peligro de muerte inmediato para cada *praxis* que se volvería individual y se hundiría en la serialidad. *El grupo como acción sobre sí*, en el nivel de la supervivencia, sólo puede ser coercitivo. El tercero regulador descubre la verdadera amenaza en el miedo decreciente al peligro, que hay que compensar con un miedo creciente de destruir al grupo mismo. El fin sigue siendo el mismo: salvar el interés común. Pero el grupo, con ausencia de toda presión material, *tiene que producirse él mismo como presión sobre sus miembros*. Y este reinvento no tiene nada de idealista, porque se presenta concretamente como conjunto de medios leales (aceptados por todos,

para cada uno y para todos) para hacer que reine en el grupo la violencia absoluta en sus miembros: poco importa que se establezcan estatutos, que se creen (como en determinados grupos evolucionados) órganos de control y de policía o que el juramento, simplemente, vuelva a dar a cada uno, en tanto que miembro del grupo, el derecho de vida y muerte sobre cada uno en tanto que individuo o que miembro de una serie. Lo esencial es que la transformación reside en el peligro de muerte que corre cada uno en el seno del grupo en tanto que posible agente de dispersión. Por otra parte, esta violencia *es libre*: poco nos importa aquí que algunos elementos de la comunidad, históricamente y en circunstancias definidas, lo hayan confiscado en su propio provecho; volveremos sobre este punto. (Pp: 278-279).

Aquí Sartre se acerca un tanto a los ideólogos nazis más importantes, (Karl Schmitt) *pues la razón última del grupo es la lucha con un enemigo, en su exterior, y en el interior la depuración de influencias malsanas dentro del grupo, en función del temor por el retorno de la serialidad -el enemigo externo-. Es decir, el grupo existe gracias y por un enemigo. Y este uso de la violencia dentro del mismo grupo (aunque sea monopolizado) no lleva al grupo a serializarse:*

Podemos comprender con lo dicho que la intensidad de los hechos de grupo tiene su origen en la intensidad de las amenazas exteriores, es decir, del peligro; cuando esta intensidad se manifiesta más como presión real sin que por eso el peligro haya desaparecido, queda reemplazada por el sustituto inventado: el Terror. Éste, que es *producto* real de los hombres agrupados, no depende menos, *en él mismo* y en cuanto a su grado de intensidad, de la violencia adversa (es decir, de la violencia sufrida y aún viva en las memorias, y de la violencia esperada, en caso de contraataque, por ejemplo). El invento del Terror como contraviolencia engendrada por el grupo mismo y aplicada por los individuos comunes en cada agente particular (en tanto que comporta en él mismo un peligro de serialidad) es, pues, la utilización de la fuerza común, hasta entonces comprometida contra el adversario, para el arreglo del grupo mismo. (p. 539).

Aquí ocurre lo que ya advertíamos en la primera página de este capítulo, las semejanzas que se pueden dar entre Hobbes y una eventual filosofía política existencialista, con la diferencia que el soberano no tendría su equivalente en la figura del jefe, sino en el grupo mismo. El grupo mismo es el que declara como su enemigo a muerte a la serialidad, y poco importa que el grupo recaiga en una serialidad (para Sartre sólo es una serialidad aparente) porque el miedo al enemigo externo se interioriza como terror en cada uno de los miembros del grupo, y lo que importa aquí es como el grupo se torna omnipotente, bajo la consigna de proteger a cada miembro del enemigo externo, ejerciendo un poder coercitivo fundamentado en el terror. Agréguesele a esto unos acordes idealistas, cada miembro no se une al grupo por simple miedo al enemigo, sino porque ve en la praxis común la única forma de permanecer como libertad, aunque esta praxis común implique una automutilación. El grupo llega a representar las condiciones de posibilidad de la libertad misma. La libertad no puede ser libertad fuera de un grupo. Y aunque el grupo llegue a ser grupo como respuesta a la serialidad, de ello no se sigue que la libertad sea libertad definiéndose en función de la serialidad, así de enrevesada puede llegar a ser la dialéctica.

Estas aparentes contradicciones podrían ocurrir por lo que Sartre llamó el descubrimiento dialéctico, que las cosas están mediadas por el hombre en la misma medida en que el hombre las media, al tiempo que se pretende conservar el fenómeno o lo relativo absoluto. Parece que no hay forma de evadir la disyuntiva, o se escoge lo relativo absoluto o se escoge cierto transmundo muy escondido detrás de una dialéctica. Hemos visto que la solución sartriana de afirmar las dos opciones, nos deja raras situaciones donde 1) La necesidad puede más que la contingencia y la libertad se mutila así misma y permanece como libertad pese a que ha sido serializada o reificada en un grupo revolucionario; o donde 2) la libertad (la contingencia) puede más que la necesidad y resulta una dialéctica que es la mismísima libertad, y situaciones que se nos deberían presentar como de lo más necesarias o mecánicas tienen un deje de contingencia, como son las explicaciones de la alimentación que Sartre hace, y en general todo el proceso adaptativo que el hombre como animal realiza en medio de la naturaleza, que es presentado por Sartre como de lo más libre y creador (en el sentido que esta palabra poseía en *El ser y la nada*); y así llegamos a un último concepto de “contingencia original” del cual no se sabe dónde debe ser este colocado.

CONCLUSIONES

Repasábamos en la sección 1.2 el problema entre necesidad y contingencia, tal y como Sartre lo exponía en *El ser y la nada*, no variando mucho de los postulados de la lógica aristotélica, en la disyuntiva de: “o bien el hombre está determinado, o bien el hombre es totalmente libre”. Aquí Sartre afirma la contingencia, y la lleva al límite. La conciencia de su contingencia se halla en la sensación nauseabunda de la angustia. Este opaco sentimiento lo lleva a tratar de fundamentarse, a salir de su absoluta gratuidad. Desde esta perspectiva, la diferencia entre un hombre y un trozo de papel se encuentra en que el hombre se sabe contingente, y busca ser necesario, o al menos busca insertarse en alguna larga o corta cadena del ser. Mientras que el trozo de papel, no se sabe nada, sólo es. Es un ser cerrado e inaccesible. Pese a ello, el hombre busca ser, ontológicamente, un trozo de papel, alcanzar esa extemporalidad, esa finitud y acabamiento que pueda tener cualquier trozo de papel o cualquier otro en-sí. Fracasa, porque el hombre por más que intente rellenar su ser lo encontrará vacío. Hasta este momento la filosofía de Sartre cumple con los mandatos de afirmar una de las dos opciones de la disyuntiva mencionada antes. La contingencia viene de mí y sale de mí para empapar a todos los entes. El episodio inicial de *La náusea*, es, precisamente, el momento en que Roquentin siente la gratuidad de un guijarro entre sus manos. Durante toda la novela Roquentin logra darse cuenta que lo contingente no está en las cosas, o no está enteramente; sino que las cosas, aquel vaso de cerveza, aquella corteza de un árbol, están empapadas del propio ser de Roquentin. Hasta allí, creemos, lo contingente se sostiene. El conflicto llega cuando de entre tantos entes purulentos, me encuentro con uno más, que no me devuelve el reflejo de mi contingencia, sino que se lleva mi ser entero, como drenándolo. Antes, el hombre daba las significaciones. Ahora hay significaciones que se le escapan. Es un momento sin duda místico, el conocimiento de que existen significaciones externas a mí, el que hay forma de que mi ser entero sea absorbido por entes, (intuyo) iguales a mí. Vemos, pues, que no se puede afirmar la contingencia totalmente. En medio de esta opción, la necesidad, (aunque fuere la necesidad contingente del otro) obstaculiza el paso a la sofocante contingencia. Pero Sartre pretende que el otro no sea un obstáculo para afirmar la contingencia. El mundo se me sigue presentando como absurdo, la angustia persiste (o incluso aumenta) en cada decisión mía, porque, aunque el otro fuere una apodicticidad externa, no tengo señales

en el cielo que indiquen cómo debo tratar a esta apodicticidad externa, o al menos aquello pretende Sartre. Porque el para-sí sabe bien cómo tratar a los otros para-síes. Aquello, como vimos en la sección 1.4, se desprende de la fórmula hegeliana yo igual yo, es decir, de la afirmación rotunda de que el otro es aquel distinto de mí. En la práctica, ello deriva en la dialéctica amo-esclavo, nunca en un *Mitsein*.

Pero en la introducción de este mismo trabajo hemos preguntado por la validez de ese salto desde lo particular a lo universal que realiza Sartre, mismo que le permitiría afirmar al otro, antes un otro enemigo por eliminar, ahora un otro semejante al que yo predico con mi acción. Es curioso como en *El existencialismo es un humanismo*, obra que, se nos advierte, está destinada a compartir al público no especialista el existencialismo, no se habla de la mirada del otro, no se dan aquellos ejemplos devastadores sobre el sado-masochismo, sobre el fracaso del amor, (o de mi historia personal), sobre la imposibilidad de proyectos en común, no se habla por ejemplo de los hombres que caminan debajo de mi ventana con la idiotez de un autómatas, o de las deformadas muecas que me aterrorizan al asomarse en el cristal, etc. Nos parece que aquel cambio de rumbo que fructificaría en la publicación de la *Crítica de la razón dialéctica* empieza ya en *El existencialismo es un humanismo*, como lo advertía Arlete Elcaím. Este cambio de rumbo empezaría, en primer lugar, con la reconsideración del concepto de otro. El otro ahora es ante todo un semejante, y por ello mis elecciones valen también para él. Ya no es más el drenaje abrupto de mi ser; porque en principio -si tal limbo ontológico se puede imaginar-, en principio el otro y yo no tenemos por qué estar enemistados, lo que Sartre nombra como reciprocidad original. A esta operación de trasplante conceptual, la hemos denominado como *Mitsein* sartriano, pues como escribió el propio Sartre, al problema del otro se lo solucionó con una definición, aunque esta definición no se la presente abiertamente como en el caso de Heidegger, sino que tenemos que escarbar y hacer conjeturas.

Extraemos dos consecuencias de este cambio de actitud ante el otro en Sartre. La primera consecuencia, como ya lo advertíamos, es que al convertirse el otro en un semejante o en un universal indicado por Sartre bajo el nombre de reciprocidad original, -o reciprocidad positiva-, mis elecciones son válidas para él, para mi prójimo, y para todo el mundo. “El hombre es un legislador universal”, escribe Sartre en *El existencialismo es un humanismo*. Estableciendo así una nueva paradoja: pese a que no existan leyes universales inscritas en el cielo, mis actos se instituyen como universales.

Al ser un concepto extirpado de Heidegger, no tiene a la muerte como dadora de sentido, sino que el propio prójimo posee su sentido en la multiplicación al infinito de los universales que es cada hombre ante el conjunto de los hombres y ante cada hombre en particular, etc. Ello posibilita por fin el diálogo entre el existencialismo y el marxismo. En efecto, si soy responsable ante la humanidad en su conjunto, y ante los tiempos venideros y ante cada hombre, etc., más me valdrá elegir, -actuar- en acuerdo con la felicidad de todos los hombres, y el marxismo está sobreentendido en aquella futura felicidad. Y esto último es la segunda conclusión del nuevo concepto del otro que sacamos en limpio, lo que Sartre llamó “el carácter imperativo de la libertad”; pues a aquella felicidad colectiva brindada por el marxismo, se la propone como un valor absoluto y último. Es este el punto donde Sartre termina de romper totalmente con su pasado fenomenológico-existencial. Con la fórmula de juventud según la cual los fenómenos son equivalentes entre sí.

Pero nótese aquí que lo que Sartre hace en su ecléctico tomo de casi ochocientas páginas, es dar una carga negativa y una carga positiva a la reciprocidad. Antes, si era posible la reciprocidad, sólo lo era con la carga negativa. La negativa implicaba el ensanguinado combate a muerte entre los sujetos. La diferencia entre tomo y tomo es que en el primero no se menciona que el conflicto entre sujetos radica en la escasez y rareza de productos, sino en un (plano más abstracto) donde pretendo apoderarme de libertades ajenas y afirmar la mía. Pero lo que no le aleja a Sartre del pesimismo y lo hace tristemente honesto es que ni en el grupo en combate, ni en el grupo en fusión con el fragor mismo de tener al enemigo cara a cara, ni en aquella instancia, la reciprocidad positiva es una realidad. Es el ser que ordena los acontecimientos, pero su cúspide está tan lejana que para la inmediatez del acto, el grupo valora más la violencia pura y dura, dirigida contra el enemigo que acapara los medios de producción, contra la subjetividad del grupo que amenaza en fraccionar la interna del grupo, y tal terror termina por convertirse en un imperativo más, esta vez no categórico pero ciertamente obedeciendo a un categórico como la reciprocidad original. El imperativo de violencia se transforma en mandato de supresión de la subjetividad, y lo paradójico es que tal imperativo de terror se sirve (como práctica del terror) de la promesa de una reciprocidad original donde el hombre sea por fin hombre. El gran error de Sartre aquí, (que lo pretenderá subsanar en el segundo tomo de la *Crítica de la razón dialéctica*) fue el minimizar la monopolización del terror que pueda ejercer cierto grupo, algo que está directamente

relacionado con la “descalificación de la subjetividad”. ¿Hasta qué punto es lícito perseguir a las minorías en post del bienestar de las mayorías? Aún más cuando aquellas minorías yacen de principio en el propio grupo de combate.

Por último, habíamos mencionado en la sección 2.1 que el hombre tendrá que alcanzar al menos una vez el estado de desalienación. Estado que coincidiría en la cúspide del nuevo ser sartriano. Que la conciencia coincida con sí misma al menos una vez es algo que Sartre parece intuir que debe ocurrir pero no está dispuesto a aceptarlo, porque ello sería aniquilar definitivamente al existencialismo, aceptar de buenas a primeras que el hombre no es contingente y que por fin se ha hallado el fundamento de la humanidad. En lugar de ello se nos dice que una vez transformado definitivamente el modo de producción burgués, cumplidas todas las tareas, se llegará a un estado donde la filosofía se ocupe de problemas que no podemos aún concebir con nuestras limitadas herramientas conceptuales. Aquello, dada la lectura que hemos hecho, nos parece una forma bastante forzada de zanjar la cuestión. Aun cuando la coincidencia entre desalienación y verdad última, era lo que Sartre justamente criticaba a Hegel, bajo la forma de un optimismo ontológico y un optimismo epistemológico, que lo hemos mencionado en la sección 1.4. El epistemológico, -el conocer la verdad de la conciencia- y el ontológico -el de la historia-. Sartre pretende conservar el pesimismo epistemológico, pero adoptar ahora (y ese sería el pequeño cambio de *El ser y la nada* a *la crítica de la razón dialéctica*) un optimismo ontológico. Y por supuesto que Sartre es consciente de ello, por lo que comienza su tratado preguntándose por la posibilidad de la verdad de la historia. Pero está claro que alguna vez ambas verdades -ontológica y epistemológica- deben coincidir, por más que no podamos imaginar aquel instante de éxtasis. Hay que decir que esta negativa a abandonar el pesimismo epistemológico es la que impide, al menos en la concepción de Sartre, el triunfo final del grupo de combate. Y es el causante de la recurrencia del grupo en la serialidad y ciertamente en la alienación; pues la imposibilidad de abandonar el estado de alienación propio del para-sí lleva al grupo a ser el portador del ser del para-sí, bajo la consigna que mencionábamos antes de la descalificación de la subjetividad. Y aquella visión pesimista sobre el hombre permite desarrollar una suerte de fenomenología de las convulsiones sociales, sus formaciones, sus divisiones y su final fracaso. He ahí el verdadero valor de la *Crítica de la razón dialéctica*, con la ironía que este valor llega precisamente de lo

menos marxista de Sartre, del pesimismo epistemológico, de la negativa a definir qué es el hombre, pero desde esa negativa buscando definir qué es la historia.

BIBLIOGRAFÍA

- Chiodi, Pietro. 1969: Sartre y el marxismo. Barcelona. Oikos-Tau.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 2015: Fenomenología del espíritu. 3ª ed. Edición y traducción de Manuel Jiménez Redondo. Valencia, España. Pre-textos.
- Kant, Imanuel. 2006: Fundamentación de la metafísica de las costumbres. España. Tecnos.
- Kierkegaard, Soren. 2013: EL concepto de la angustia. Madrid, España. Alianza editorial.
- Marx, Karl. 1999: El capital: Crítica de la economía política. 3ª ed. México. Fondo de cultura de México.
- Marx, Karl. Y Engels, Friedrich. 2008: Manifiesto comunista. Madrid, España. Alianza.
- Marx, Karl. 1968: Manuscritos económico-filosóficos de 1844. México. Grijalbo.
- Marx, Karl. 1972: Trabajo asalariado y capital. Montevideo, Uruguay. Schapire.
- Nietzsche, Friedrich. 2003: La genealogía de la moral. España. Tecnos.
- Sartre, Jean-Paul. 1963: Crítica de la razón dialéctica tomo 1. Precedida por Cuestiones de método. Buenos Aires, Argentina. Losada.
- Sartre, Jean-Paul. 1995: Crítica de la razón dialéctica tomo 2. 5ª ed. Buenos Aires, Argentina. Losada.
- Sartre, Jean-Paul. 1983: Diarios de guerra: noviembre de 1939-marzo de 1940. Buenos Aires, Argentina. Losada.
- Sartre, Jean-Paul. 2008: El existencialismo es un humanismo. Barcelona, España. Edhasa.
- Sartre, Jean-Paul. 1993. El ser y la nada. 9ª ed. Buenos Aires, Argentina. Losada.
- Sartre, Jean-Paul. 1948: La edad de la razón. Buenos Aires, Argentina. Losada.
- Sartre, Jean-Paul. 1967: La náusea. 9a. Ed. Buenos Aires, Argentina. Losada.
- Sartre, Jean-Paul. 1988: La trascendencia del ego: esbozo de descripción fenomenológica. Madrid, España. Síntesis.
- Sartre, Jean-Paul. 1968: La república del silencio: estudios políticos y literarios. 3a. Ed. Buenos Aires, Argentina. Losada.

Sartre, Jean-Paul. 2012: *Materialismo filosófico y realismo artístico* / Jean Paul Sartre; Roger Garaudy. Buenos Aires, Argentina. Godot, colección ecsumaciones.

Sartre, Jean-Paul. 1960: *Materialismo y revolución*. Buenos Aires, Argentina. Dédalo.

Sartre, Jean-Paul. 1966. *Problemas del marxismo* tomo 1 y 2. Buenos Aires, Argentina. Losada.

Sartre, Jean-Paul. 1996: *Verdad y Existencia*. Barcelona, España. Ediciones Paidós.

Spinoza, Benedictus de. 1983: *Ética demostrada según el orden geométrico*. Buenos Aires, Argentina. Orbis.