

Copia privada para fines
exclusivamente educacionales.
Prohibida su venta

J.A. Muñoz Arias

Jean Paul Sartre y la
Dialéctica de la Cosificación

CINCEL

Índice

Introducción	13
Cuadro cronológico comparado	17
1. El hombre y la obra	27
1.1. Infancia y juventud	27
1.2. La formación universitaria y el profesorado en los Liceos franceses	28
1.3. La segunda guerra mundial	30
1.4. La posguerra y la experiencia de la sociedad	31
1.5. La dimensión política	32
1.5.1. El antigauillismo	34
1.5.2. Del affaire H. Martin a la guerra de Argelia	35
1.5.3. Sartre y mayo de 1968	37
1.6. Un pensador libertario	39
2. La dimensión literaria de la filosofía de Sartre	41
2.1. Los ámbitos filosóficos de la novela ...	42

2.1.1.	<i>La náusea</i>	42
2.1.2.	<i>El muro: muerte y cosificación</i> ...	43
2.1.3.	<i>Los caminos de la libertad</i>	44
2.2.	Los ámbitos filosóficos del teatro	47
2.2.1.	Un teatro de «situaciones»: liber- tad y muerte	47
2.2.2.	<i>Las moscas</i>	47
2.2.3.	<i>A puerta cerrada: el problema in- tersubjetivo</i>	48
2.2.4.	<i>Muertos sin sepultura y la muerte como acaecimiento</i>	49
2.2.5.	La nueva situación teatral: la expe- riencia de la sociedad	50
2.2.5.1.	<i>La puta respetuosa y la co- sificación social</i>	50
2.2.5.2.	<i>Las manos sucias y la cosi- ficación política</i>	51
2.2.5.3.	<i>Los secuestrados de Altona.</i>	53
2.2.6.	Amor y libertad. <i>La suerte está echada y El Diablo y el Buen Dios.</i>	54
3.	La dimensión fenomenológica de su filosofía.	56
3.1.	La filosofía como proceso	56
3.2.	La dimensión fenomenológica	58
3.2.1.	Por qué la fenomenología	58
3.2.2.	La «lectura» de la fenomenología por Sartre	59
3.2.2.1.	La trascendencia del Ego.	59
3.2.2.2.	La conciencia intencional y la psicología de la imagi- nación	61
3.2.2.3.	La conciencia intencional y la psicología de las emo- ciones	65
3.2.3.	Conclusiones básicas de la «lectu- tura» fenomenológica de Sartre so- bre la intencionalidad de la con- ciencia	69

4. La conciencia y su intencionalidad	71
4.1. El Ser y la Nada. Ensayo de ontología fenomenológica	71
4.2. La distinción sartreana entre el «fenómeno de ser» y el «ser del fenómeno»	75
4.3. El carácter transfenoménico del ser y la cuestión de la conciencia. Sentido de la prueba ontológica	78
4.4. La distinción entre «ser-en-sí» y «ser-para-sí»	82
5. La libertad como ser de la conciencia	84
5.1. J. P. Sartre con Kierkegaard y Heidegger.	84
5.1.1. Kierkegaard y la angustia como conciencia ante la posibilidad de la posibilidad	84
5.1.2. Heidegger y la angustia como captación de la nada	87
5.2. La angustia como conciencia de la libertad en Sartre. Sentido de la libertad ...	90
5.2.1. Temor y angustia	91
5.2.2. Angustia y Nada. Sentido sartreano de la libertad	93
5.2.3. Los intentos de huida. Las conductas de <i>Mala fe</i> y la vocación de autoalienación	99
6. El otro y la dialéctica de la cosificación	105
6.1. La concepción sartreana del Otro	106
6.2. La dialéctica de la cosificación. El sentido de la mirada	111
6.3. La mediación de la corporalidad en la relación intersubjetiva	116
6.3.1. El cuerpo como «cuerpo-para-sí».	119
6.3.2. El cuerpo como «cuerpo-para-otro»	120
6.3.3. El cuerpo «para-sí» «conocido por otro»	123

7. El conflicto intersubjetivo y las conductas cosificadoras	126
7.1. El fracaso de la relación intersubjetiva establecida bajo el intento asimilador de la libertad del «otro»	128
7.1.1. La conducta amorosa	128
7.1.2. El lenguaje como cosificación ...	131
7.1.3. El masoquismo como conducta cosificadora	139
7.2. El fracaso de la relación intersubjetiva en las actitudes resultantes de mi acción objetivadora del otro al dirigir mi mirada sobre él	141
7.2.1. La indiferencia ante el otro como conducta cosificadora	141
7.2.2. El efecto cosificador del deseo ...	142
7.2.3. El sadismo y su acción cosificadora	143
7.2.4. La relación de odio y su fracaso.	144
8. Dios como ser mirante-no mirado. La crítica de Sartre a la religión	147
8.1. J. P. Sartre y la cuestión del ateísmo ...	147
8.2. El sentido del ateísmo de Sartre	149
8.3. La fundamentación ontológica del ateísmo de Sartre	153
8.3.1. El ateísmo del <i>Fenómeno</i>	154
8.3.2. El ateísmo de la <i>Trascendencia</i> ...	157
8.3.3. El ateísmo del proyecto. Psicoanálisis existencial	160
8.4. Sartre y la «muerte de Dios». La proyección del ateísmo sartreano	162
8.4.1. El silencio de Dios	163
8.4.2. La persistencia de la necesidad religiosa del hombre	166
8.4.3. Sartre y la teología de la muerte de Dios	167

9. Sartre y el marxismo	171
9.1. Formas de enfocar el problema del marxismo en Sartre	171
9.1.1. La génesis del marxismo de Sartre.	173
9.1.2. Sentido de una evolución en Sartre	177
9.2. Marxismo y existencialismo. Una cuestión de método	181
10. Historia y dialéctica. Un proyecto inacabado.	186
10.1. Los objetivos de la C. R. D.	186
10.2. Los aspectos nucleares de la C. R. D. ...	190
10.2.1. Sentido e importancia de la <i>Ra- rete</i>	191
10.2.2. La praxis como realidad inteligible	195
10.2.3. La dialéctica como totalización. Razón analítica y razón dialéctica	199
Apéndice	205
Glosario	209
Bibliografía	211

Introducción

J. P. Sartre ha sido, sin duda alguna, uno de los pensadores contemporáneos que más han incidido en la formación intelectual de muchos de los profesionales de la filosofía, si así puede hablarse, de la Europa contemporánea tras la segunda guerra mundial. Incluso me atrevería a afirmar que su influencia ha sido mayor que la de ese otro gran filósofo de la existencia que fue Martin Heidegger, de quien Sartre fue deudor, o de K. Jaspers, por el que el filósofo francés ciertamente no tuvo buen aprecio, pese a que su noción de «situaciones límite» tiene su origen en Jaspers, por citar dos momentos claramente diferenciados de una corriente de pensamiento, la filosofía existencial, que ha dominado dos tercios del siglo XX. Aunque cuestión aparte es, como es claro, la determinación del sentido de esta influencia.

Quizá, la clave del éxito sartreano haya que buscarla en el hecho de que siempre supo comunicar con su interlocutor, siempre supo dirigirse al gran público y no reducirse a núcleos muy restringidos de profesionales de la filosofía y de la ciencia, como fueron los casos de

Heidegger y Jaspers. Sartre supo dirigirse al hombre de su tiempo en un lenguaje cautivador, pese al tecnicismo de El Ser y la Nada o la Crítica de la Razón Dialéctica, porque supo conciliar la belleza de la expresión literaria con la profundidad filosófica de sus textos más representativos y, también, porque, en su vida real, trató de cumplir la finalidad misma del lenguaje tal y como él lo entendió: la acción. El escritor que utiliza el lenguaje se compromete con su acción, como tendremos ocasión de examinar más adelante.

Pero comprender esta vivencia del compromiso (engagement) sartreano exige, a nuestro juicio, el examen de su gestación y desarrollo histórico, pues todo filosofar no es ajeno al desenvolvimiento de la propia vida del filósofo y, muy especialmente, en un filósofo que siempre se ha considerado como «existencialista», aun con los matices con que adorna su posición filosófica a partir de la Crítica de la Razón Dialéctica.

En el presente trabajo quisiéramos responder a esta cuestión que, a nuestro juicio, constituye el tema central de la reflexión sartreana: ¿Cómo consigue el hombre su libertad?, ¿cuáles son sus consecuencias?

Soy consciente de la perplejidad que puede suponer en el lector la simple exposición de estas cuestiones, sobre todo teniendo en cuenta que, en más de una ocasión, Sartre ha planteado la tesis de que «el hombre está condenado a ser libre». ¿No es una contradicción plantear la pregunta por el modo de conseguir la libertad para el hombre y afirmar que este mismo hombre está condenado a ser libre? Pienso que no, pero ello sólo a condición de entender la libertad no como aquello que el hombre «tiene», sino como aquello que el hombre debe alcanzar. La libertad es el «porvenir», no la actualidad, no la presencialidad. Los caminos de la libertad o, mejor dicho, el caminar hacia la libertad implica «reacción», no simplemente «acción», sino reacción y reacción a lo instituido, a lo dado, a la conformidad, lo que muestra el sentido dinámico de la realidad del hombre que, en todo caso, es siempre el autor de su historia.

Comprender lo anterior supone poner en un primer plano, como categorización de la acción propia y restrictivamente humana, lo que llamamos «dialéctica de la cosificación». Esta dialéctica viene a ser la expresión de la afirmación del sujeto, individual o colectivo, que, ante todo, quiere ser «sí mismo», autoafirmarse «ante otro», sea éste otro tanto individual como colectivo. Es, en definitiva, la manera en que se muestra la relación intersubjetiva, teórica y real, a la vista o subliminal, en nuestra edad contemporánea.

La gran aportación sartreana ha sido, a nuestro juicio, la denuncia del hecho, su afirmación. No tanto ha sido su solución, mediatizada, en el fondo, por esa «pasión inútil» que es el hombre hobbesiano, y que condujo a Sartre a sentirse «solo» (solipsismo) entre muchos y enfrentado a los otros. Quizá sea el destino del hombre, es muy posible; pero si se parte del radical dinamismo humano, siempre es igualmente posible pensar, sin la violencia permanente, la realidad utópica de una integración de objetivos, de sustituir el enfrentamiento dialéctico de los sujetos, individuales o colectivos, por la dialógica de la persona, entendida ésta como claro proceso de «personificación». Esto es, realmente, lo que no supo, o quizá no pudo, desde sus postulados ontológicos, llevar a buen puerto el pensamiento de Sartre.

El presente trabajo, que, como dijimos anteriormente, tiene como objetivo el estudio y reflexión de esa «dialéctica de la cosificación», entendida como categorización de la relación intersubjetiva en la filosofía de Sartre, no pretende ser un estudio exhaustivo del tema, las necesidades de edición así lo exigen. Sin embargo, ello no impide que intentemos desbrozar los caminos, a veces intrincados, para encontrar una solución al problema de que se trata. Los silencios y lagunas constituyen, en ciertos casos, una licencia de autor que se ve constreñido a dejar en un segundo plano lo que quizá, para el lector atento, pueda ser considerado como situable en un primer plano. En todo caso, la presente obra, si bien podría considerarse una introducción general al pensamiento de Sartre, es con más precisión una intro-

ducción al análisis de un problema concreto en la solución sartreana: el problema intersubjetivo.

Para su desarrollo, hemos dividido el trabajo en diez capítulos que, en realidad, vienen a estructurarse en el horizonte de un triple objetivo. Partiendo de una introducción biográfica, examinamos la doble dimensión literaria y técnico-filosófica de la obra sartreana (capítulos 1-3), tratando de encontrar la génesis del problema a examinar, así como su progresivo desarrollo. Un segundo momento (capítulos 4-5) examina lo que podríamos llamar la fundamentación teórica del problema a partir de las dos nociones claves del pensamiento sartreano: la conciencia y la libertad. El tercer momento (capítulos 6-10) aborda ya directamente el problema intersubjetivo en el marco de la dialéctica de la cosificación. Aquí pueden distinguirse, a su vez, tres momentos que centramos en el análisis del «otro» y las conductas cosificadoras (capítulos 6-7), en su proyección en la crítica sartreana de la religión expresado en su ateísmo (capítulo 8). Nuestro estudio termina con el análisis del problema en el ámbito colectivo, social, y centrado en las sugerencias de la Crítica de la Razón Dialéctica (capítulos 9-10).

Quiero expresar aquí, públicamente, mi agradecimiento a la Editorial Cincel y a sus coordinadores de la colección, especialmente a Manuel Maceiras, por la oportunidad que se me ha brindado para retomar el análisis de un tema y un problema que me ha venido preocupando desde la década de 1960 y que, en cierta medida, es el eje sobre el que gira toda mi reflexión filosófica.

Cuadro cronológico comparado

DATOS BIOGRAFICOS	ACONTECIMIENTOS CULTURALES	ACONTECIMIENTOS HISTORICO-POLITICOS
<p>1905.—21 de junio. Nace en París.</p>	<p>1911.—E. HUSSERL: <i>La Filosofía como ciencia estricta</i>. —DILTHEY: <i>Los tipos de concepciones del mundo</i>.</p> <p>1913.—E. HUSSERL: <i>Ideen I</i>. —FREUD: <i>Tótem y Tabú</i>. —UNAMUNO: <i>El sentimiento trágico de la vida</i>.</p> <p>1917.—LENIN: <i>El Estado y la Revolución</i>. —FREUD: <i>Introducción al Psicoanálisis</i>.</p> <p>1922.—WITTGENSTEIN: <i>Tractatus Logico-philosophicus</i>.</p>	<p>1914.—Estalla la primera guerra mundial. —BENEDICTO XV, papa.</p> <p>1917.—Triunfo de la revolución Bolchevique.</p> <p>1920.—Aparece el partido Nazi en Alemania.</p> <p>1922.—Mussolini toma el poder.</p>

Cuadro cronológico comparado (continuación)

DATOS BIOGRAFICOS	ACONTECIMIENTOS CULTURALES	ACONTECIMIENTOS HISTORICO-POLITICOS
<p>1924.—Junio. Obtiene el ingreso en la Escuela Normal Superior al mismo tiempo que NIZAN y R. ARON.</p>	<p>—LEVY-BRUHL: <i>La mentalidad primitiva</i>.</p> <p>1924.—HITLER: <i>Mein Kampf</i>.</p>	<p>1924.—Muerte de LENIN. —Subida de STALIN.</p>
<p>1927.—Obtiene la licenciatura.</p>	<p>1926.—Fundación del Círculo Lingüístico de Praga.</p> <p>1927.—HEIDEGGER: <i>Ser y Tiempo</i>.</p>	<p>1926.—Termina la guerra de Marruecos.</p> <p>1927.—Destitución de TROTSKY. —Enlace telefónico transoceánico (MARCONI).</p>
<p>1929.—Obtiene la Agregación en Filosofía conjuntamente con NIZAN y S. DE BEAUVOIR.</p>	<p>1928.—E. HUSSERL: <i>La fenomenología de la conciencia interna del tiempo</i>.</p> <p>1929.—HUSSERL: <i>Lógica formal y trascendental</i>. —E. CASSIRER: <i>La filosofía de las formas simbólicas</i>.</p>	<p>1929.—Caída de la Bolsa de Nueva York.</p>

<p>1930.—Servicio militar.</p> <p>1931.—Profesor de Filosofía en el Liceo de Le Havre. —Primer boceto de lo que será <i>La náusea</i>.</p> <p>1933.—Beca del Instituto Francés para Alemania. —Traslado a Berlín y lectura de FAULKNER, KAFKA y HUS-SERL.</p> <p>1934.—Redacta la segunda versión de <i>La náutica</i> y escribe <i>La trascendencia del ego</i>. —Retorno al Liceo de Le Havre como profesor de Filosofía.</p> <p>1936.—Publica <i>La imaginación</i> y escribe <i>Erostrate</i>.</p> <p>1938.—Publica <i>La náusea</i>.</p> <p>1939.—Publica <i>El muro</i>, <i>Esbozo de una teoría de las emociones</i>. —Es movlizado y destinado a la 70 división en Nancy.</p>	<p>1930.—M. PLANCK: <i>Principios de Física teórica</i>.</p> <p>1931.—Pfo XI: <i>Quadragesimo anno</i>. —Publicación en francés de <i>Las meditaciones cartesianas</i>, de E. HUSSERL.</p> <p>1933.—MALRAUX: <i>La condición humana</i>. —TARSKI: <i>El concepto de verdad en los lenguajes formalizados</i>.</p>	<p>1930.—Triunfo nazi en las elecciones.</p> <p>1931.—Abdicación de ALFONSO XIII.</p> <p>1933.—HITLER como canciller del Reich.</p>	<p>1936.—Guerra civil española. —Eje Berlín-Roma.</p> <p>1938.—IV Internacional.</p> <p>1939.—Comienza la segunda guerra mundial. —Fin de la guerra civil española.</p>
---	---	---	---

Cuadro cronológico comparado (continuación)

DATOS BIOGRAFICOS	ACONTECIMIENTOS CULTURALES	ACONTECIMIENTOS HISTORICO-POLITICOS
<p>1940.—Publica <i>Lo imaginario</i>. —Recibe el premio de novela por <i>El muro</i>. —Prisionero en Padoux, im- parte un curso sobre HEIDEG- GER a un grupo de sacer- dotes. 1941.—Liberado. —Fundó con MERLEAU-PONTY el Liceo Condorcet. 1943.—Publica <i>Las moscas</i>, <i>El Ser y la Nada</i>. —Colabora en «Combat». 1944.—Conoce a JEAN GENET. Estre- no de <i>A puerta cerrada</i>. —Constitución del Comité di- rectivo de «Les Temps Mo- dernes». 1945.—Publicación de <i>A puerta ce- rrada</i>, <i>La Edad de la Ra- zón</i>, <i>El aplazamiento</i>.</p>	<p>1945.—MERLEAU-PONTY: <i>La Fenome- nología de la Percepción</i>.</p>	<p>1940.—PETAIN: jefe del Estado fran- cés. —Asesinato de TROTSKY. 1944.—DE GAULLE, presidente del Gobierno provisional. —Desembarco de Normandía. 1945.—Fin de la segunda guerra mundial.</p>

<p>—Conferencia sobre <i>El existencialismo es un humanismo</i>.</p> <p>—Aparición de «Les Temps Modernes».</p> <p>1946.—Publicación de <i>El existencialismo es un humanismo</i>, <i>Muertos sin sepultura</i>, <i>La puta respetuosa</i>, <i>Reflexiones sobre la cuestión judía</i> y <i>La suerte está echada</i>.</p>		<p>1946.—Comienza la primera guerra de Indochina.</p>
<p>1947.—Comienza la publicación de <i>¿Qué es la Literatura?</i></p> <p>1948.—Publica <i>Las manos sucias</i>.</p> <p>1949.—Publica <i>La muerte en el alma</i>.</p> <p>—Polémica con LUKACS.</p>	<p>1947.—E. MOUNIER: <i>¿Qué es el personalismo?</i></p> <p>—MERLAU-PONTY: <i>Humanismo y Terror</i>.</p> <p>1948.—LUKACS: <i>El joven Hegel</i>.</p> <p>1950.—PIAGET: <i>Introducción a la Epistemología genética</i>.</p>	<p>1947.—Independencia de India y Pakistán.</p>
<p>1949.—Polémica con LUKACS.</p>		<p>1948.—Creación del Estado de Israel y primera guerra árabe-israelí.</p> <p>—<i>Asesinato de GANDHI</i>.</p> <p>1949.—Independencia de Indochina.</p> <p>1950.—Comienza la guerra de Corea.</p>

Cuadro cronológico comparado (continuación)

DATOS BIOGRAFICOS	ACONTECIMIENTOS CULTURALES	ACONTECIMIENTOS HISTORICO-POLITICOS
<p>1951.—Compone <i>El diablo y el buen Dios</i>.</p> <p>1952.—Publica <i>San Genet, comediante y mártir</i>.</p> <p>—Escribe la primera parte de <i>Los comunistas y la paz</i>.</p> <p>—Participación en el Congreso de los Pueblos por la Paz, en Viena.</p> <p>1956.—Condensa de la intervención soviética en Hungría.</p> <p>—Publica <i>El fantasma de Stalin</i>.</p>		<p>1953.—KRUSCHEV, primer secretario del PC de la URSS.</p> <p>1954.—Derrota francesa en Dien-Bien-Fu.</p> <p>—Comienza la guerra de Argelia.</p> <p>1956.—La URSS invade Hungría.</p> <p>—Segunda guerra árabe-israelí.</p>

1957.—Publica *Existencialismo y marxismo* y comienza la redacción de la *Crítica de la Razón Dialéctica*.

1960.—Publica la *Crítica de la Razón Dialéctica*.

—Prólogo a *Aden-Arabia* de P. NIZAN.

—Defensa de F. JEANSON en torno a la guerra de Argelia.

1961.—Prólogo a *Les damnés de la Terre*, de FRANZ FANON.

1963.—Publica *Las palabras*.

1957.—Creación de la CEE.

—Comienza la segunda guerra de Indochina.

1959.—Triunfo de la revolución cubana: Fidel Castro.

1961.—Construcción del muro de Berlín.

—KENNEDY, presidente de Estados Unidos.

—Muere MERLEAU-PONTY.

1962.—Crisis de Cuba.

—Independencia de Argelia.

—Concilio Vaticano II.

1963.—PABLO VI, papa.

—Asesinato de KENNEDY.

1962.—LÉVI-STRAUSS: *El pensamiento salvaje*.

Cuadro cronológico comparado (continuación)

DATOS BIOGRAFICOS	ACONTECIMIENTOS CULTURALES	ACONTECIMIENTOS HISTORICO-POLITICOS
<p>1964.—Intervención en el coloquio de la UNESCO sobre Kierkegaard. —Premio Nobel de Literatura, que rechaza.</p> <p>1966.—Publica algunos fragmentos de su obra sobre FLAUBERT. —Miembro del Tribunal Russell sobre la guerra del Vietnam.</p> <p>1968.—Participa con los estudiantes en la revolución de la Sorbona.</p>	<p>1964.—MARCUSE: <i>El hombre unidimensional</i>.</p> <p>1965.—ALTHUSSER: <i>La revolución teórica de Marx</i>.</p> <p>1966.—FOUCAULT: <i>Las palabras y las cosas</i>.</p> <p>1968.—CHOMSKY: <i>Lenguaje y pensamiento</i>.</p> <p>1969.—FOUCAULT: <i>Arqueología del saber</i>.</p>	<p>1964.—China experimenta la bomba atómica. —Francia reconoce la República Popular de China.</p> <p>1965.—Reelección de DE GAULLE.</p> <p>1966.—Francia se retira de la OTAN.</p> <p>1967.—Tercera guerra árabe-israelí.</p> <p>1968.—Insurrección estudiantil en Francia. —«Primavera de Praga».</p> <p>1969.—NIXON, presidente de Estados Unidos. Libia.</p>

<p>1971.—Publica los dos primeros tomos de <i>El idiota de la familia</i>.</p> <p>1972.—Publicación del tomo tercero de <i>El idiota de la familia</i>.</p>	<p>1972.—PIAGET: <i>Epistemología de las ciencias humanas</i>.</p>	<p>—POMPIDOU, presidente de Francia.</p> <p>1972.—Bombardeo de Hanoi y Haiphong.</p>
		<p>1974.—GISCARD D'ESTAING, presidente de Francia.</p> <p>1975.—Muerte de FRANCO y reinstauración de la Monarquía en España.</p> <p>—Reunificación del Vietnam.</p>
<p>1980.—15 de abril, muere en París.</p>		<p>1976.—Muere MAO-TSE-TUNG.</p> <p>—Golpe de Estado en Argentina.</p> <p>1980.—Muere TITO.</p>

El hombre y su obra

1.1. Infancia y juventud

Nacido en París el 21 de junio de 1905, muere en la misma ciudad el 16 de abril de 1980. Los setenta y cuatro años de su intensa existencia están marcados, como él mismo confesó en 1964 en *Las palabras*, por la reflexión sobre su infancia.

Efectivamente, procedente, tanto por el lado paterno como por el materno, de la pequeña burguesía, su vida se desarrolló en un clima de tensión continua, amparado, por un lado, en la ironía de su abuelo Charles Schweitzer, y desamparado, por otro, en una orfandad prematura.

Tras la muerte de su padre, su madre y él se desplazaron a la casa de los Schweitzer, en Meudon, donde permanecerán hasta el año 1912, para, posteriormente, marchar a París hasta el año 1919. En visión retrospectiva, Sartre trata de hacernos comprender lo que hubiera podido ser su vida sin la muerte de su padre: «La muerte de Jean Baptiste fue el gran acontecimiento de mi vida; hizo que mi madre volviese a sus cadenas y a

mí me dió la libertad» (*op. cit.*, p. 15), «Debía mi libertad a una muerte oportuna» (*op. cit.*, p. 22). Ansiada libertad que, constantemente, se refleja en todas sus obras hasta el punto que, defenderla, ha sido siempre su máxima inquietud. La razón le aparece muy clara: «Un padre me habría lastrado con algunas obstinaciones duraderas, me habría habituado a hacer de sus humores mis principios, de su ignorancia mi saber... y yo sería otro» (*op. cit.*, p. 61).

Entre los recuerdos sartreanos de su infancia encontramos uno especialmente significativo, y es el referente a la incidencia de su abuelo Charles Schweitzer. El fue el guía de su educación desde esa vigilante mirada hasta la presunta indiferencia con que recibía sus primeros escritos.

Sartre confiesa que, en París, y ya instalado en la calle Le Goff, comenzó sus lecturas, las cuales fueron la única ilusión de una niñez aislada de compañeros: «Los libros fueron mis pájaros y mis nidos, nis animales domésticos, mi establo y mi campo» (*op. cit.*, p. 35). Afición causante, según nos recuerda él mismo, de su idealismo. Y es que «el idealismo del intelectual se fundaba en el realismo del niño... por haber descubierto el mundo a través del lenguaje, durante mucho tiempo tomé el lenguaje por el mundo» (*op. cit.*, pp. 122-123).

Pero si de la muerte de su padre tuvo una conciencia extraña, no fue así la experiencia del segundo matrimonio de su madre, Anne-Marie. El tuvo la sensación y la experiencia de una gran pérdida que le obligó a *recluirse en sí mismo*. Esta *reclusión se aprecia claramente* en su etapa estudiantil en el Liceo de La Rochelle, donde se traslada en 1917 y en el que permanecerá dos años.

1.2. La formación universitaria y el profesorado en los liceos franceses

Tras culminar su Bachillerato en junio de 1922, y con una muy buena formación en Humanidades, ingresa en

el mundo universitario, donde contacta con Paul Nizan, Herbaud y Simone de Beauvoir, llegando a formar un círculo muy estrecho. Tras estudiar en L'Ecole Normale Supérieure de Paris, en la que ingresó en 1925, obtuvo la licenciatura en 1927, presentándose, junto a E. Mounier, a la Agregación de Filosofía en 1928, que suspendió, aunque aprobó al año siguiente junto con Nizan y Simone de Beauvoir.

De octubre de 1929 a enero de 1931 se encuentra en Tours realizando el servicio militar, en servicios auxiliares de meteorología, coincidiendo con R. Aron. Ese mismo año fue profesor de Filosofía en el Liceo de Le Havre, ciudad de espíritu provinciano y conservador claramente contrastante con la profunda inquietud que siempre animó la vida de Sartre. Sin embargo, no parece haber duda alguna que esos dos años de permanencia en el Liceo de Le Havre le sirvieron para madurar algunos temas que, posteriormente, aparecerían en sus obras literarias.

En 1933, Sartre obtuvo una beca del Instituto Francés para estudiar en Alemania. Se traslada a Berlín, donde permanecerá un año y donde entrará en contacto más estrecho con el movimiento fenomenológico, del que había tenido noticias por R. Aron en su época del servicio militar. Tras esta estancia, de la que no guardó especial recuerdo como consecuencia del peculiar avance del nacional-socialismo, Sartre vuelve al Liceo de Le Havre, donde permanecerá dos años (1934-1936). Tras una breve estancia en el Liceo de Laon (1937), Sartre recalca en París en 1938 como profesor en el Liceo Pasteur.

En esta su nueva etapa parisina, como profesor en el Liceo Pasteur, Sartre se reencuentra con el mundo universitario y va madurando las coordenadas de aquello que se conocerá como «existencialismo». Ya por estas fechas, 1939-1940, Sartre ha publicado una serie de obras literarias y filosóficas que marcarán un estilo aunque, ciertamente, al menos en los primeros momentos, no están excesivamente difundidas. Me refiero a *L'Imagination* (1936), *La Transcendance de L'Ego. Esquisse d'une description phénoménologique* (1936), *Le Mur* (1937),

La Nausée (1938), *La Chambre*, *Erostrate*, *Intimite*, *L'enfance d'un chef* y *Esquisse d'une theorie des emotions* (1939), *L'imaginaire. Psychologie Phénoménologique de L'imagination* (1940).

1.3. La segunda guerra mundial

Durante su estancia en el Liceo Pasteur estalla la segunda guerra mundial y es llamado a filas y, en 1940, es hecho prisionero por los alemanes en Padoux (Lorena), época en la que lee a Heidegger. Liberado el 1 de abril de 1941, retorna al Liceo Pasteur, de donde pasará al Liceo Condorcet, en el que permanecerá de 1942 a 1944.

Esta época será decisiva, no sólo en el ámbito literario y filosófico sino también político, que serán las tres grandes facetas de toda su historia.

Como literato, esta época viene marcada por la publicación del drama en tres actos *Les Mouches* y los dos primeros tomos de la serie «Los caminos de la libertad» (*L'age de raison* y *Le sursis*) (1943). Como filósofo publica lo que podríamos llamar su obra cumbre: *El Ser y la Nada* (1943). Y, desde el plano político, Sartre entra en contacto con la Resistencia, enrolándose en una de las organizaciones de la misma.

Esta época de la Resistencia se deja sentir profundamente en el pensamiento de Sartre, que lleva al máximo su tesis de *L'engagement*. La existencia absurda de *La náusea*, *El muro* y otros escritos se renueva con avisos ontológicos en el planteamiento de *El Ser y la Nada*. Todo el drama interno de Sartre, iniciado ya en su infancia, se manifiesta en la fogosidad de una juventud alimentada en el desastre: «Yo descubrí la explotación del hombre por el hombre» (*Las palabras*, página 32), y que le permitió darse cuenta de que le «habían engañado, el orden del mundo tenía unos desórdenes intolerables (*op. cit.*, p. 58). De ahí que Simone de Beauvoir, en *La force de l'age* (1960), pueda decir que Sartre fue, claramente, «un anarquista de temperamento». Anarquismo que se manifiesta en ese radi-

cal inconformismo que ha rodeado la trayectoria vital de Sartre.

Dos aspectos básicos configuran la producción filosófica literaria de Sartre en este período. De un lado, la reflexión sobre la libertad, y de otro, la experiencia del heroísmo convertido en mito, como explícita claramente en *Flaubert y el mundo imaginario de la burguesía* (1971), pp. 15-16.

1.4. La postguerra y la experiencia de la sociedad

La posguerra marca un nuevo punto de referencia temática del pensamiento sartreano. Efectivamente, si la Resistencia primó la temática de la libertad y la experiencia del heroísmo, el período inmediatamente posterior a la guerra supuso para Sartre la experiencia de la sociedad y la configuración de su teoría de las «situaciones» (cfr. SARTRE: *Flaubert y el mundo imaginario de la burguesía*, 1971, pp. 15-16).

De otro lado, esta misma época viene marcada por su introducción en el ámbito de la política y su vinculación a una de las revistas más prestigiosas de la época: «*Les Temps Modernes*», fundada en 1945, y el inicio de su amistad, posteriormente debilitada, con uno de los más sugerentes filósofos franceses del siglo xx: M. Merleau-Ponty, y que Sartre describe en su homenaje a Merleau-Ponty en la revista «*Les Temps Modernes*»: *Historia de una amistad* (trad. española, Córdoba, Argentina, Ed. Nagelkop, 1965).

La producción filosófica y literaria de esta época es muy variada. Una serie de escritos circunstanciales de discusión sobre temas puntuales de la época, recogidos posteriormente en los volúmenes de *Situations*, publicados por la Editorial Gallimard, se entremezclan con una serie de obras de teatro, guiones cinematográficos y ensayos de crítica literaria, entre los que podemos citar, por ejemplo, *La muerte en el alma* (tercera parte de «Los caminos de la libertad») (1945), *Muertos sin*

sepultura (1946), *La puta respetuosa* (1946), *El existencialismo es un humanismo* (1946), *Reflexión sobre la cuestión judía* (1946), *Las manos sucias* (1947), *La suerte está echada* (1947), *El engranaje* (1947), *Baudelaire* (1947), *¿Qué es la Literatura?* (1948), *El diablo y el buen Dios* (1951), *San Genet, comediante y mártir* (1952), *Marxismo y Filosofía de la existencia* (1959), *Los secuestrados de Altona* (1960). Todos estos trabajos darán paso a lo que podemos llamar la obra más representativa de este período. *La Crítica de la Razón Dialéctica*, que aparecerá publicada en 1960, obra controvertida desde el mismo plano del neomarxismo imperante en la Francia de los años 1960.

1.5. La dimensión política

En cualquier caso, conviene hacer una síntesis biográfica de Sartre en ese período de tiempo que va de 1945 a 1968, fechas claves que marcan el período de posguerra y el revolucionario mayo de 1968, en el que Sartre puso un especial empeño e ilusión. Sin duda, este período de tiempo viene marcado por su orientación política, en cierta manera vinculada a la trayectoria de «Les Temps Modernes».

No pretendemos, como es lógico, realizar un detallado estudio del pensamiento político sartreano. Pero sí nos interesa ver cuál fue el condicionamiento del pensamiento sartreano y lo que, en cierta manera, configuró su evolución. En este sentido podemos claramente decir con Michel Antoine BURNIER, en su trabajo *Les existentialistes et la politique* (París, 1966), que la obra sartreana oscila claramente entre dos polos: el análisis de la libertad y la toma de posición ante la sociedad, el papel o misión que deben hacer patentes la literatura y la exigencia revolucionarias (cfr. *op. cit.*, p. 183).

Esta evolución no es arbitraria, sino fruto de una «elección» que hace el hombre mismo. Elección variable según el determinado momento en que vive. De ahí que su moral sea, realmente, una «moral abierta», es decir, una moral adecuada a la circunstancia, una mo-

ral de situación. El mismo Sartre nos lo refleja en su ensayo sobre *¿Qué es la Literatura?* cuando nos dice que «no se trata de escoger una época, sino de escogerse en ella», y que alude claramente a la tesis del compromiso («Engagement»).

Este compromiso es el que se llevará al máximo desde la presentación, en 1945, de la revista «Les Temps Modernes». El lema de la revista, «Denunciar para cambiar», resume el sentido crítico del escritor del que Sartre hace gala. El escritor es algo así como la «conciencia de la sociedad», en tanto que «le presenta a la sociedad su imagen y la insta a asumirla o a cambiarla y, de todas formas, cambia; la sociedad pierde el equilibrio que le daba la ignorancia» (*¿Qué es la Literatura?*, página 104).

De esta forma, Sartre se otorga, en tanto que escritor, una nueva categoría: la de revolucionario. Lo que no pudo ser desde la perspectiva del heroísmo, en la Resistencia, lo intentaba llevar a cabo con la pluma de escritor, aspecto este que conviene tener presente a tenor de las reiteradas confusiones sartreanas. En cualquier caso, como apunta Burnier, «la revista, y evidentemente con ella Sartre, quería luchar contra la explotación, contra el colonialismo y la guerra, contra los sistemas que la engendran... Sin embargo, una cosa impedía a Sartre abandonarse a un mero reformismo: había concebido la vida política como un combate y él había decidido tomar parte en él» (*op. cit.*, p. 34). En realidad tenía que hacerlo, era una cuestión moral, una cuestión ética, pues de lo contrario habría estado derrocando, con la más alta contradicción, esa ética que no llegó a escribir de forma sistemática, aunque quede reflejada en las innumerables situaciones que se manifiestan en su dilatada obra.

Será precisamente esa moral «abierta», como la hemos llamado anteriormente, lo que le llevó a situaciones que, a simple vista, parecen mostrar una profunda variabilidad política en Sartre. Sin embargo, ello debe aceptarse con muchísima precaución. Las ideas políticas sartreanas expresan una fuerte continuidad, no tanto el método para su aplicabilidad en la práctica. Sin

embargo, a nuestro juicio, hay un hecho claro en la biografía sartreana: el fracaso de sus «alianzas» políticas, a mi modo de ver, el resultado, pese a la evolución sentida en su pensamiento, de esa «inutilidad» del hombre que anda a la búsqueda de armonía y de paz en un Edén utópico, del que es buena prueba el devaneo político sartreano con el Partido Comunista francés.

1.5.1. El antigauillismo

Siguiendo a Burnier, distinguiremos tres grandes momentos en la evolución del pensamiento político sartreano. Un primer período, que oscilaría entre 1945-1950, vendría definido, por un lado, por el enfrentamiento con las concepciones políticas de De Gaulle y que tendría como resultado la separación de Raymond Aron y Albert Ollivier en los primeros momentos del trayecto (1945). Su posición anticolonialista es patente en los años 1946-1947, en los que la revista, ya dirigida prácticamente en solitario por Sartre, adopta una posición clara respecto de la guerra de Indochina. Posición que es conocida como el «affaire Tran-Duc-Thao». En este asunto de la guerra de Indochina la revista «Les Temps Modernes» publicó (diciembre de 1946) un fortísimo editorial contra la actitud gubernamental francesa en las colonias y difunde los trabajos de Tran-Duc-Thao, entre los que destacan el titulado «Les Relations franco-vietnamiennes» (marzo 1947). En cualquier caso, la revista presenta una y otra vez el hecho de que Francia está haciendo en Indochina lo que Alemania hizo con Francia durante su ocupación.

El año 1948 está dedicado, prácticamente en su totalidad, a una crítica feroz de la política de los Estados Unidos de América. Ese mismo año se funda la RDR (Le Rassemblement Democratique Revolutionnaire) por parte de los periodistas de la extrema izquierda no comunista G. Altman, Jean Rous, Rosenthal y David Rousset, antiguo miembro del Partido Comunista internacional de corte trotskista, a los que se adherirá muy pronto J. P. Sartre.

Los objetivos de esta asociación (RDR) no fueron otros que la lucha contra el gaullismo y el estalinismo, reclamando la paz internacional, la unión federal de la Europa neutral y el fin de la política suicida en las colonias francesas. Con otras palabras, quería representar una posición intermedia entre Estados Unidos y la URSS. Sin embargo, no tuvo demasiado éxito su vinculación a esta asociación. En 1949 abandonará la RDR por considerar que había optado por un acercamiento más claro hacia los postulados políticos estadounidenses, y en consecuencia perdió el sentido de su neutralidad.

1.5.2. Del «affaire Henri Martin» a la guerra de Argelia

Un segundo período podría cifrarse entre los años 1950-1956, y en él varios asuntos atraen la atención de Sartre. De un lado, el llamado «affaire Henri Martin», y de otro, la preocupación por el problema argelino, que será uno de los grandes temas de la revista a lo largo de su historia.

El asunto de H. Martin, soldado puesto en prisión por haber distribuido panfletos contra la guerra de Indochina y puesto en libertad por la presión popular, fue el detonante de la vinculación sartreana al Partido Comunista francés, del que hará una defensa en *Los comunistas y la paz*. Defensa que se prolonga con la participación, en 1952, en el Congreso de los Pueblos por la Paz, celebrado en Viena y firmando el comunicado final.

La muerte de Stalin, en 1953, abre una cierta esperanza en Sartre de la superación del «comunismo de guerra» que había instalado el dictador ruso. Sin embargo, la revolución húngara y la tremenda represión realizada por las tropas rusas enfrió radicalmente la luna de miel sartreana con el Partido Comunista y escribirá el conocido artículo *El fantasma de Stalin* (cfr. «Situations», VII), en el que, a la vez que precisaba que sólo tenían derecho a protestar por la invasión rusa en Hungría aquellos que habían condenado las torturas y las

matanzas de Argelia, los que habían levantado su voz contra la operación de Suez y ante todas las intervenciones armadas, acabará afirmando su rotunda oposición al estalinismo y a todas sus secuelas, de las que era una prueba evidente la revolución húngara.

El período de 1956-1960 se caracterizará por los contactos con el comunismo polaco y su pronunciamiento por la paz, planteando como única solución a las guerras la negociación. La gran obra que culmina este período no es otra que *La Crítica de la Razón Dialéctica* (1960).

Una serie de acontecimientos marcarán los veinte años que restarían de su vida: la guerra de Argelia, su actividad como miembro del Tribunal Russell y la revolución estudiantil del mes de mayo de 1968. Describamos brevemente este período, que en gran medida supuso el declive sartreano.

La guerra de Argelia marcó profundamente a Jean Paul Sartre, así como a todo el equipo de redacción de «Les Temps Modernes». Efectivamente, hasta 1960 la revista «Les Temps Modernes» denunciaba la pacificación y mostraba una clara oposición a la guerra, y la mecánica seguida era prácticamente la misma: llamadas a la negociación y publicación de numerosos testimonios de argelinos o proargelinos; sin embargo, el revuelo levantado como consecuencia del descubrimiento del «affaire Francis Jeanson», el 23 de febrero de 1960, fue el detonante de una posición tremendamente activa de J. P. Sartre.

Francis Jeanson, antiguo colaborador de «Les Temps Modernes», había escrito un libro en 1955 (*L'Algérie hors la loi*, Ed. du Seuil) en el que adoptaba claramente una posición radical en torno al problema de Argelia. Fundador de una red de apoyo al Frente de Liberación Nacional de Argelia, fue descubierta el 23 de febrero de 1960 y arrestados un gran número de sus miembros. El escándalo estalló en la prensa y Sartre apoyó abiertamente la causa del FLN y de F. Jeanson, acusando a la izquierda de inhibición e impotencia ante el problema y de no movilizarse como lo hizo en el «affaire Henri Martin». Las durísimas invectivas de Jeanson en *No-*

tre guerre (Ed. de Minuit, 1960) y de Sartre en el prólogo a *Les Damnés de la Terre*, de Frantz Fanon (Editorial Maspero, 1961), son un claro exponente de la situación (cfr. *Situations*, V, pp. 127, 137 y 141).

Las reacciones no se hicieron esperar y las amenazas a Sartre fueron frecuentes; baste recordar el atentado al apartamento de Sartre perpetrado por la OAS y los gritos de la extrema derecha pidiendo su fusilamiento. Pero tampoco recibió el apoyo de la izquierda, «demasiado respetuosa» con la situación. Puede incluso decirse que por esas fechas se inicia un fuerte declive de Sartre, del que no se recuperará. En realidad, como ha señalado Burnier, todo el equipo de «Les Temps Modernes» quedó profundamente marcado por la guerra de Argelina. La no reacción de la burguesía francesa, que sentía un «profundo placer de su gaullismo», disgustó profundamente a Sartre y a Simone de Beauvoir, quien en *La fuerza de las cosas* se preguntará si «algún día podría amar de nuevo a su país» (*op. cit.*, p. 600), y nos mostraba la soledad en la que se encontraron en París, así como la experiencia de la hostilidad que el público empezaba a tener hacia los dos escritores.

Su activa participación en el Tribunal Russell sobre los crímenes de guerra en el Vietnam, así como el incidente de su rechazo del Premio Nobel de Literatura, que se le concedió en 1964, constituyó el puente por el que discurrió la biografía sartreana hasta su activa participación en la revolución estudiantil de mayo de 1968 y su posterior radicalización hacia posturas libertarias, que Simone de Beauvoir nos describe detalladamente en su obra *La ceremonia del adiós*, aparecida tras la muerte de Sartre y que viene a ser como la narración de los últimos años de la vida de un Sartre ya contestado como intelectual.

1.5.3. Sartre y la revolución de mayo de 1968

La posición sartreana en la rebelión universitaria de mayo de 1968 viene a ser la expresión de una nueva

crisis personal y el punto de partida hacia una posición libertaria de corte maoísta.

En visión retrospectiva, Sartre nos indica lo que, a su juicio, estuvo en el origen y determinó el sentido del mayo de 1968 francés:

En mayo los estudiantes franceses querían una revolución cultural. ¿Qué les faltaba para lograrla? Los medios para hacer una verdadera revolución. Dicho de otro modo, una revolución que en el origen no es del todo cultural, sino que consiste en tomar el poder por la lucha violenta de las clases. ¿Esto significa que la idea de una revolución cultural en Francia fuera puro y simple espejismo? Al contrario, el movimiento de mayo expresaba un cuestionamiento radical de los valores establecidos de la universidad y la sociedad, y una voluntad de considerarlos como si estuvieran ya muertos. Es muy importante proseguir este cuestionamiento. Yo estuve siempre convencido de que era la guerra del Vietnam lo que estaba en el origen de mayo. Para los estudiantes que desencadenaron los acontecimientos de mayo la guerra de Vietnam ha hecho algo más que hacerles tomar el partido del FLN y del pueblo vietnamita contra el imperialismo norteamericano. El efecto esencial que ha tenido esta guerra sobre los militantes europeos o norteamericanos es que ha extendido el campo de lo posible. Antes parecía imposible que los vietnamitas pudiesen resistir a la formidable maquinaria militar norteamericana y ganar. Sin embargo, es lo que ellos han hecho, y de golpe han cambiado completamente las maneras de ver de los estudiantes franceses, entre otros. Estos han comprendido que había posibilidades que permanecían desconocidas. No que todo fuera posible, sino que uno no puede saber que una cosa es imposible sino luego de haberla intentado y de haber fracasado. Este fue un descubrimiento capital, rico en potencialidades y, para Occidente, revolucionario.

(SARTRE: *Flaubert y el mundo imaginario de la burguesía*, pp. 40-41)

1.6. Un pensador libertario. El período 1970-1980

En realidad, el fracaso de la rebelión de mayo de 1968 Sartre lo ve en el aburguesamiento de la izquierda, y con más exactitud en el aburguesamiento del Partido Comunista francés; de ahí su posición libertaria y el apoyo ofrecido a Izquierda Proletaria, de corte maoísta, asumiendo la dirección, en 1970, de «La Cause du Peuple», con el que se pretende dar acogida a todos los grupos revolucionarios marginados, así como su actividad en la presentación del periódico *Liberation* en 1973 y su viaje a Alemania, en 1974, para entrevistarse con el anarquista Andreas Baader.

En definitiva, su posición última viene a ser una clara denuncia de los «compromisos históricos» entre derecha e izquierda, y desde el plano de la más clara utopía revolucionaria defenderá la tesis de que tarde o temprano el desprestigio del poder traerá consigo una situación en la que la libertad será una condición necesaria del cuerpo social. Con otras palabras, que la libertad social sólo es posible a través de un largo proceso de liberación:

Hoy, cerca de diez años después, es claro que en una cierta medida hemos descubierto lo imposible. En particular, mientras el PC francés permanezca como el mayor partido conservador de Francia y mientras goce de la confianza de los trabajadores, será imposible hacer la revolución que ha fracasado en mayo. Esto significa que es necesario continuar la lucha, tan larga como amenace ser, con la misma perseverancia de los vietnamitas, que después de todo continúan batiéndose (y ganando).

(Op. cit., p. 41.)

Aspectos estos que son la expresión, para Sartre, de la apremiante necesidad de una revolución permanente:

Sin la revolución (la cultural china) en cualquier país occidental el peligro de deterioro burocrático sería muy grande y estaría constantemente presente:

esto es inevitable, porque este país sufriría el bloqueo imperialista y porque la lucha de clases continuaría allí. La idea de una liberación total e instantánea es una utopía. Podemos prever ya ciertos límites y constricciones que se impondrían en una revolución futura. Pero aquel que extraiga de esto un argumento para no hacer la revolución, para no luchar desde ahora por ella, es simplemente un contrarrevolucionario.

(Op. cit., p. 43)

Esta época culmina con una voluminosa obra en la que Sartre estuvo trabajando desde hacía muchos años: su análisis sobre Flaubert. *El idiota de la familia* (1971-1972) ha sido realmente la última gran aportación del filósofo existencialista francés en la que, a modo de resumen, el mismo Sartre señaló a Michel Contat y Michel Rybalka en *Le Monde* (26 mayo 1971) que tan sólo pretendía «mostrar un hombre y mostrar un método: el método del psicoanálisis existencial», claramente diferenciado del psicoanálisis positivo.

Después de unos años de penosa enfermedad, y acompañado por su eterna compañera, Simone de Beauvoir, el «Castor», murió el 16 de abril de 1980. La parafernalia de los entierros afloró y la prensa mundial se hizo eco del acontecimiento con grandes alardes tipográficos en homenaje a un hombre ya olvidado, a un filósofo bastante vilipendiado en los últimos tiempos, filósofo maldito, como se llegó a decir de él, tanto desde la derecha como desde la izquierda políticas. Pocos de sus panegiristas de última hora, pocos de los «filósofos» que expresan su reflexión en los periódicos, única vía real de autopropaganda para prebendas académicas y políticas, dieron cuenta, con honestidad profesional, de dos importantes hechos: lo que realmente ha supuesto la aportación filosófica de Sartre; de una parte, y de otra, el resultado que el compromiso con su ideal de actuación supuso para el hombre Sartre: el aislamiento y la soledad, esa tremenda amargura de la libertad entendida como caminar hacia la liberación.

La dimensión literaria de la filosofía de Sartre

Siempre me han llamado la atención unas palabras de Sartre en su obra *Qu'est-ce que la Litterature?* en las que refleja claramente uno de los elementos nucleares de su pensamiento: «Uno de los principales motivos de la creación artística es, sin duda alguna, la necesidad de sentirnos esenciales con relación al mundo» (*op. cit.*, París, 1964, p. 50). Este «sentirnos esenciales» lleva implícito los dos grandes temas del pensar sartreano: el «compromiso» (*engagement*) y «el otro» o, con otras palabras, nuestro «ser en el mundo».

El escritor, para Sartre, no es un simple narrador, no prevé ni conjetura, sino que proyecta, y al proyectar se proyecta a sí mismo. Esta proyección no es más que la expresión de nuestro compromiso. El autor no crea la obra «para él». Con otras palabras, el compromiso no es «con él», sino *avec autrui*, que le hace frente y le juzga. Es esa mirada implacable que nos acecha. De esta manera, pues, el compromiso en la literatura sartreana se nos manifiesta al través de la «mirada». Mirada muchas veces no específica, pero que anima

toda la obra de Sartre y se patentiza al través de la descripción de la náusea, la angustia y en toda la problemática de la libertad.

2.1. Los ámbitos filosóficos de la novela de Sartre

2.1.1. La náusea

La dimensión novelada de la filosofía de Sartre se inicia con *La náusea*, obra en la que, según nos narra Simone de Beauvoir, Sartre «quería expresar bajo una forma literaria toda una serie de verdades y sentimientos metafísicos» (cfr. *La forme de l'Âge*, 1960, p. 29), verdades y sentimientos metafísicos que se centran, básicamente, en una meditación sobre la contingencia.

En *La náusea*, Roquentin representa el modelo de existencia humana autónoma, que si bien se traza un camino, no puede recorrerlo. *La náusea* es la historia de un fracaso y, al mismo tiempo, la descripción de una «pasión inútil»: la de Roquentin, que siente su propia existencia como nauseabunda, sin remedio, y que hace el descubrimiento de su existencia semejante al ser de los objetos, que existen a pesar de sí mismos en «masas monstruosas y blandas, en desorden, desnudas, con desnudez espantosa y obscena».

La náusea no es un puro argumento retórico para Sartre. Constituye un núcleo básico de toda su obra, pues no sólo aparece atormentando a Roquentin, sino también a sí mismo en la textura filosófica de toda su obra. Es su modo de ser, su «obsesión», que intenta constituirse, como señala Philip Thody, en su «visión del mundo». Mundo fracasado, como fracasa el intento de Roquentin de escribir su libro sobre M. de Rollebon.

Una serie de escritos cortos marcan el tránsito de la presentación novelada inicial de su pensamiento, que culmina, al menos en su aspecto formal, con la obra incompleta *Los caminos de la libertad*, coincidente con las primeras expresiones teatrales del pensamiento de Sartre.

2.1.2. El muro. Muerte y cosificación

En *El muro* hace acto de presencia un tema sobre el que Sartre volverá en varias ocasiones: el tema de la muerte o, más exactamente, la actitud ante la muerte. Ya Sartre dejará entrever su posición en *El Ser y la Nada* de que la muerte es algo que en ningún caso puede constituirse ya no sólo como objeto, sino ni tan siquiera como una de las posibilidades del hombre. El hombre 'no va' hacia la muerte, sino que ésta 'le viene'. La muerte es un acontecimiento, no una posibilidad. Resulta conveniente hacerlo notar, porque ello es uno de los factores definitorios de su filosofía, su claro rechazo, como posibilidad que el hombre se plantea, de «la» muerte. Nadie espera 'la muerte', aunque pueda esperar «una» muerte particular. Y es que «la» muerte es, para Sartre, pura ausencia de sentido. La muerte no puede humanizarse, porque un hombre, en el pensamiento sartreano, está hecho de tal modo que debe estar tendiendo perpetuamente al futuro; éste es el sino de su «ser en diáspora», y cuando se le quita dicha posibilidad, como nos ha señalado Philip Thody, «ningún camino de esperanza se abre ante él» (*op. cit.*, página 33).

En *La Chambre* también encontramos reflejada una temática esencial del pensamiento sartreano: el efecto cosificador de la mirada. Este efecto es auténticamente destructor del otro, de la libertad del otro, y se expresa en los resultados de la mirada de M. Darbédat, al juzgar a su yerno Pierre, en la sensibilidad de su hija Eve. Ello nos recuerda no sólo el hecho de la mirada como «esa existencia que nos abre por detrás», que tan perfectamente nos describe en *La náusea*, sino también, y en gran medida, esa mirada cosificante de *El Ser y la Nada* y las tremendas escenas de *A puerta cerrada*, así como algunos pasajes de *Los caminos de la libertad*.

En *Erostrate* el tema se centra en una de las modalidades en las que puede expresarse nuestra relación con el otro: el sadismo. Sobre él vuelve Sartre en *El Ser y la Nada*, justamente para expresar el efecto cosifi-

ficador y de dominio del ego sobre el alter, y sobre el que volveremos posteriormente.

Tanto en *Intimite* como en *L'enfance d'un Chef* tiene unos marcados intereses ontológicos. En *Intimite* el núcleo temático no es otro que la *Mauvaise foi*, la mala fe. Mala fe de Lulú, que quiere conservar tanto a su marido como a su amante. Ella es libre de elegir su propia vida, sin embargo no logra llevar a efecto dicha elección, «juega a ser una cosa que no es». De esta manera se observa que, aunque abandona la idea de marcharse con su amante, sin embargo «no percibe que le abandona». Una situación similar se observará en *El Ser y la Nada*, en el pasaje de la cita en el que la mujer abandona la mano sobre la de su compañero sin percibir que la abandona y convirtiéndose en un «puro espíritu», aislado de su contexto, asituacional, ausencia pura de compromiso y de decisión, por el intento de preservar una libertad pura y absoluta.

En *L'enfance d'un Chef* la temática no es otra que el desgarramiento de la existencia y la configuración de su esencia como historicidad. *Je n'existe pas*, dice Lucien. Y es que existir es, siempre, existir ante el otro, de la misma manera que Garry sólo existía para Lucien. De esta manera, la existencia es una ilusión (cfr. *El muro*, pp. 178-179). No «se es» existencia, sino que «se hace» existencia día a día, como dirá posteriormente. La existencia no es otra cosa que «ser lo que no se es y no ser lo que se es», pura historicidad de la realidad humana.

2.1.3. Los caminos de la libertad

El final de la versión novelada de la filosofía sartreana culmina con una obra, proyectada como tetralogía, aunque incompleta, y que, a mi juicio, y pese al descontento que Sartre ha mostrado sobre esta obra, es bastante esclarecedora para el estudio de la evolución del pensamiento de Sartre. Me estoy refiriendo a la titulada *Los caminos de la libertad*.

La obra, publicada entre los años 1945 y 1949, es coincidente, en su temática, con lo que pudiéramos llamar la fase puramente existencial de un Sartre que se debate en la reflexión sobre la crisis de la humanidad europea en los pródromos de la segunda guerra mundial y en los ámbitos concretos de la Resistencia francesa. Un momento crucial en el que aflora la cuestión central de la ecuación libertad-compromiso. Pero en su expresión es también coincidente con un cambio en la mentalidad sartreana: el cambio de la novela al teatro.

En la primera parte de la tetralogía, titulada *La Edad de la Razón* (1945), la cuestión se centra en la determinación de la posibilidad de la libertad ante el compromiso. Efectivamente, como ha resumido POLLMAN, Mathieu, el profesor de Filosofía y personaje central, se encuentra en la encrucijada de confirmar su libertad y el problema del compromiso. Rechaza el compromiso social ante su hermano Jacques, en el marco de sus relaciones con Marcell, porque éstas perderían autenticidad y ya no serían expresión de una pura elección. Igualmente, rechazará el compromiso político que le ofrece Brunet porque ello le conduciría a la cosificación, a la renuncia de la naturaleza dialéctica de existir, por la cual un hombre no puede determinarse definitivamente. Por último, renuncia al compromiso de un sentido religioso de la vida cuya representación la ostenta Daniel. Este permanente rechazo conducirá, al final de *La Edad de la Razón*, a la experiencia de la libertad como soledad y sin conciencia de una mayor libertad, lo que, en definitiva, no es otra cosa que una cierta conciencia de fracaso y soledad al ser cosificado por su misma concepción pura de la libertad (cfr. *op. cit.*, pp. 57-62).

En la segunda obra de la tetralogía, *El aplazamiento*, Sartre sitúa la trama en la semana del 23 al 30 de septiembre de 1938 y coloca al personaje Mathieu en la alternativa de tener que elegir y ante la responsabilidad de la elección misma.

Sin embargo, la situación no se resuelve. Mathieu, celoso de su ideal de libertad, aceptará la guerra como se acepta la enfermedad e incluso la muerte; es decir,

como algo que le sobreviene a uno irremisiblemente y ante lo cual no se puede adoptar una actitud. Con ello pretende eludir su responsabilidad. El resultado viene a ser el mismo que en la primera parte de la tetralogía: la soledad.

En *La muerte en el alma*, tercera parte de la tetralogía, la acción parece desencadenarse de forma frenética. Mathieu, que es un hombre de no acción, se decide a ella, pero el momento es claramente inoportuno. En este punto conviene resaltar no sólo lo que representan las figuras contrastantes de los personajes centrales, el filósofo, no orientado hacia la acción y que ha rehusado siempre el compromiso para salvaguardar su libertad, y Brunet, el hombre comprometido en la praxis política. Ambos adoptan decisiones claramente opuestas: Mathieu, la acción directa; Brunet, el cese de la acción y su caminar al campo de concentración para seguir la lucha desde dentro y organizar la resistencia. Sin embargo, el resultado va a ser el mismo para ambos: la soledad y la plena conciencia de ser un puro instrumento, de ser cosificado, la experiencia de eso que podemos llamar la tremenda amargura de la libertad: la radical soledad.

Efectivamente, la decisión de Mathieu de coger las armas no será, propiamente, un compromiso con la Resistencia, sino que «se ha decidido por una acción que le ayude a superar la existencialidad de la Existencia, y a su vez le sirva para desquitarse de sus múltiples fracasos». Es, en realidad, la decisión de Mathieu de «ser» «ante los otros», encontrar una justificación a su ser aunque esta justificación sea claramente un sinsentido.

La situación contraria, la de Brunet, alcanzará un mismo resultado. Brunet adopta una decisión, quizá la más «oportuna» ante una muerte cierta, y siguiendo la directriz del partido intenta organizar desde el interior la resistencia en el mismo campo de concentración al que le llevan, pero el abandono de sus compañeros le conduce a la experiencia de la soledad y a la conciencia de estar «cosificado» por las propias directrices del partido. Toda conciencia, en definitiva, de que no es

tan libre como creía, y ahí experimenta su propia soledad.

2.2. Los ámbitos filosóficos del teatro de Sartre

La obra teatral sartreana, al igual que la novela, no está, ni mucho menos, desvinculada de su pensamiento filosófico. Más aún, el mismo Sartre confiesa la primacía del teatro sobre la novela. JEANSON, a la hora de tratar la cuestión, hace especial hincapié en el hecho de que quizá sea en el teatro donde nos debemos fijar de forma prioritaria si queremos «aislar el movimiento esencial del pensamiento sartreano».

2.2.1. Un «teatro de situaciones»: libertad y muerte

La producción teatral de Sartre se desarrolla entre los años 1943, fecha en que publica *Las moscas*, y 1966, en que realiza la adaptación de *Las troyanas*, de Eurípides. A lo largo de estos años la temática es muy diversa, al igual que los condicionamientos. Sin embargo, su concepción del teatro es muy similar; un teatro que él llama de «situaciones» en correspondencia con un teatro de la libertad.

En este «teatro de situaciones», que es un «teatro de la libertad», podemos perfectamente distinguir varios momentos que pueden ser identificados por las obras teatrales que, en el tiempo, tienen su inicio con *Las moscas* (1943).

2.2.2. Las moscas

En *Las moscas*, ha apuntado Jeanson, es la totalidad de los problemas sartreanos la que se ve surgir inmediatamente, hasta el punto de que, sin demasiada exageración, podría considerarse la obra de Sartre en su

conjunto como el comentario, la crítica y la ampliación del concepto de libertad que propone este drama. La razón parece clara: la libertad de Oestes es una libertad «para sí», considerando inesencial su existencia «para otro». La encarnación de la libertad en *Las moscas* permanece así al nivel de la simple intención de encarnarse: el acto se convierte en ella en gesto y su autor en «actor», según la lógica misma de una actitud que tiende a convertir a los demás hombres en puros espectadores. Dicho de otro modo: la libertad no ha llegado a insertarse en el mundo a consecuencia de un desconocimiento de las condiciones concretas de la acción y de las estructuras reales del mundo interhumano (cfr. *op. cit.*, p. 32).

Sin entrar en un detenido análisis de la obra, que no viene al caso, sí es conveniente indicar que en *Las moscas*, si atendemos a las confesiones de Simone de Beauvoir en *La force de l'Âge*, Sartre exhortaba a los franceses a liberarse de sus remordimientos y a reivindicar contra el orden establecido, en el Gobierno de Vichy, su libertad. Sin embargo —ha indicado Pollmann al examinar la figura de Orestes—, toda la obra es tan sólo un canto a la libertad individual, porque nunca hay «una libertad que puede ser compartida por dos», no hay un «nosotros» del que pueda predicarse la libertad, sino que siempre hay que enfrentarse en solitario con la acción mediante la respectiva elección (cfr. *op. cit.*, página 81).

2.2.3. A puerta cerrada y el problema intersubjetivo

En *A puerta cerrada* (1945) Sartre trata un tema muy frecuente en su obra y casi núcleo central de su pensamiento: el de la mirada y su efecto cosificador. Para ello lanza a los protagonistas a una pista sin salida de paradójica convivencia en soledad, que es lo que, según Sartre, debe ser el infierno.

Efectivamente, y con independencia de las interpretaciones a las que la obra ha sido sometida, en ella se

presenta una situación en la que los personajes, «muertos vivos», se enfrentan al juicio del otro y sin posibilidad de acción alguna que nos permita escapar de la cosificación de esa mirada. De ahí el tremendo descubrimiento de Garcin de que «el infierno son los demás».

En cualquier caso, y con ser importante esta referencia al otro como núcleo central de la obra *A puerta cerrada*, lo cierto es que, como ha apuntado Jeanson, «la referencia al otro figura en ella de manera todavía bastante abstracta, porque es únicamente por la “conciencia” del otro (en el sentido de mirada) por la que cada cual se encuentra atacado en su conciencia. No ocurre lo mismo en *Muertos sin sepultura*, donde interviene por primera vez el tema de la coacción física y bajo su forma más violenta: la de la tortura» (JEANSON, 1958, p. 38).

2.2.4. Muertos sin sepultura y la muerte como acaecimiento

Pero en *Muertos sin sepultura* (1946) no es tan sólo la coacción física la que entra en juego en el ámbito de las relaciones con el otro, aparece también la concepción sartreana de la muerte como acaecimiento siempre inesperado y, en consecuencia, como algo que no puede ser objetivo del hombre.

Desde el ámbito de sus contenidos, la situación parece inversa a la descrita en *A puerta cerrada*. Si allí decíamos que los personajes eran «muertos vivos», en esta obra se trata de seres vivos que están muertos; lo que sucede es que están sin enterrar. Los personajes, miembros de la Resistencia que esperan la tortura y su posterior ejecución, tratan, en último término, y a través del hombre práctico Canoris, que siempre decide en cada momento con libertad, de aceptar el pacto de la delación para salvarse de la muerte. Sin embargo, la decisión del otro, el soldado nazi que para divertirse los empuja al paredón y los fusila, es la muestra palpable de la tesis de la muerte como acaecimiento. El hombre

no es un «ser para la muerte». Pero, junto a esta misma tesis, se encuentra, de manera subyacente, el conflicto de las libertades.

2.2.5. La nueva situación teatral: La experiencia de la sociedad

Los años de la inmediata posguerra vienen marcados, como indicábamos en el capítulo anterior, por la experiencia de la sociedad, continuación, según confesión sartreana, de la experiencia del heroísmo en la Resistencia. Esta experiencia de la sociedad tendrá un especial reflejo en una serie de obras teatrales en las que se nos muestra, además del interés propio de las mismas, la característica del permanente conflicto personal en el que se ha debatido Sartre a lo largo de su vida. Me estoy refiriendo a obras tales como *La puta respetuosa* (1946), *Las manos sucias* (1947) y *Los secuestrados de Altona* (1959), en las que, efectivamente, la reflexión social es bien patente.

2.2.5.1. La puta respetuosa y la cosificación social

En *La puta respetuosa* (1946) la acción social se sitúa, como apunta certeramente POLLMANN, en el plano estético de la obra literaria sartreana. Lo que distingue esta obra de las anteriores es el hecho de que el enfrentamiento de Sartre con las exigencias de la realidad práctica empiece a determinar las relaciones de orden estético. En realidad, la obra es un diálogo con las grandes estructuras sociales y políticas con las que el hombre, como realidad histórica, se encuentra.

Efectivamente, el tema de la obra y su acción se desarrollan en el insidioso engaño con que ciertas conciencias, desde el momento en que se encuentran con un poder material y unos privilegios, permiten la opresión de los otros hasta los más leves momentos de la existencia cotidiana. En la obra puede apreciarse cómo la situación social es más fuerte que la libertad, de manera que la estructura social ahoga a la persona. Hay, por

tanto, una clara diferencia respecto de las obras literarias anteriores: el enfrentamiento de las conciencias ya no es el resultado de situaciones excepcionales que son vividas de una forma más o menos heroica individualmente, sino que es el resultado del enfrentamiento de estructuras colectivas de las que los personajes centrales, el negro perseguido y la joven Lizzie, son, a la vez, los productos y las víctimas.

2.2.5.2. Las manos sucias y la cosificación política

A la publicación de *La puta respetuosa* (1946), que pasó por ser una crítica del sistema americano, le siguió la publicación de *Las manos sucias* (1947) y que causó un profundo impacto en el oficialismo comunista. Su problemática interna es típicamente sartreana y en ella se reflejan, aunque a distinto nivel, personajes como Roquentin en *La náusea*, Mathieu en *Los caminos de la libertad* y Orestes en *Las moscas*, lo que en realidad, podríamos decir, consciente o inconscientemente, el hombre Sartre se refleja a sí mismo.

La conducta de dos personajes marcan la trama de la obra: Hugo y Hoederer. El primero representa al intelectual de formación liberal, dominado por una profunda escisión interna entre lo ideal y lo real y que le permiten el desarrollo de una conducta de «mala fe» que le conducirá a la inoportunidad de su acción última y al aislamiento y soledad. Hoederer, por su parte, viene a ser la representación de un personaje contrario: el hombre no dominado por la perennidad del valor de las ideas, sino el convencido de que el valor de las mismas se determinará de acuerdo con las situaciones concretas que la hacen viable. En el fondo, pues, es el contraste entre el desarrollo de una conducta regida por «valores eternos» y una conducta enmarcada en «la situación», es el contraste entre esencia y existencia, entre la oportunidad e inoportunidad, entre idealismo y realismo.

La acción de la obra se sitúa en una imaginaria monarquía de los Balcanes a finales de la segunda guerra mundial. Los dirigentes del Partido Comunista se en-

cuentran escindidos por una cuestión de oportunidad política: el establecimiento de una alianza con los demás partidos políticos contra el eventual ocupante del territorio. Los contactos con la URSS han sido cortados, se encuentran solos y deben adoptar una decisión. Hoederer, partidario de esa alianza, se encuentra enfrentado, aunque con la mayoría de un voto, con el resto de los dirigentes, que temen que posiblemente esa alianza no entre dentro de los planes de conjunto de la política general del Partido Comunista. Este grupo decide matar a Hoederer y nombra a Hugo, un joven intelectual de origen burgués que ha roto con su familia para integrarse en el partido, secretario de Hoederer y encargado de realizar esa misión y, de esa manera, cumplir la prueba de fuego de su adhesión al partido. Cuando Hugo cumple su misión y se restablece el contacto con la URSS, se aprecia que Hoederer tenía razón con su actitud de alianza y Hugo se encuentra solo y aislado y, al mismo tiempo, acusado de realizar un crimen pasional mientras que Hoederer queda convertido en héroe por el partido. El debate interno de Hugo, ese joven intelectual de origen burgués, había quedado al descubierto: había «jugado a ser una cosa que no era», es decir, había jugado a ser un comunista.

En unas confesiones de Sartre a Francis Jeanson indicaba precisamente estos puntos: «He querido representar en aquél (en Hugo) los tormentos de cierta juventud que, a pesar de que experimenta una indignación muy propiamente comunista, no llega a unirse al partido, a causa de la cultura liberal que ha recibido. No he querido decir que estuvieran en un error ni que tuvieran razón... Simplemente he querido describirla. Pero es la actitud de Hoederer la única que me parece sana» (JEANSON, *op. cit.*, p. 53).

Las preferencias por Hoederer y la comprensión de la conducta de Hugo marcan la trayectoria vital del hombre Sartre que se debate en la tensión interna entre lo que «se quiere ser» y lo «que se es» realmente, clave hermenéutica de la actitud de «mala fe», ese «mal ontológico de la conciencia», como lo definirá en *El Ser y la Nada* y que consiste en una «mentira a sí mismo», un

ocultamiento voluntario a sí mismo de lo «que se es». Posteriormente volveremos sobre este punto.

Hugo, hemos dicho, actúa «de mala fe», es decir, adopta una conducta de huida respecto de sí mismo, al ocultarse, al no querer reconocer que la estructura social de su ciudad y sobre todo los determinismos de su origen, intelectual liberal, parecen determinarlo de tal manera que le cierran el paso tanto a la acción libre como al compromiso más estricto. En realidad, es la descripción del fracaso de una moral de intelectuales y narcisos, como apunta Jeanson, siempre preocupada por la justificación de los actos, en contraste con una moral de la eficacia, una moral de los resultados que, en la obra, viene encarnada por los personajes de Olga y Hoederer.

2.2.5.3. Los secuestrados de Altona

Años después, en 1959, en *Los secuestrados de Altona*, Sartre aborda una serie de temas tradicionales en sus obras anteriores, a la par que novedosos en su tratamiento.

La acción se sitúa en la Alemania de la posguerra y del milagro económico, y en ella Sartre pretende tratar, además del problema generacional —representado por el padre; Frantz, el hijo mayor y que representa a la generación que hizo la segunda guerra mundial, y Werner, el hijo pequeño, en representación de la generación de la posguerra ocupado en la reconstrucción alemana—, otros asimismo importantes, tales como: el problema del otro, ya explícitamente tratado en *A puerta cerrada*; el del compromiso, claramente patente en *Las moscas*; el de la locura y el obstáculo que ello representa para dos seres que se aman, manifiesto en *La Chambre*; el del amor incestuoso entre hermanos que, aunque tan sólo insinuado en *Las moscas*, ha constituido para Sartre una especie de obsesión que le viene de muy atrás, según confiesa en *Las palabras* (cfr., *op. cit.*, p. 39, nota 1); el de la mentalidad determinada por el esquema culpa-expiación, y, finalmente, el de la estructura étnico-social. De ahí que, en la última

escena de la obra, nos encontremos con un Sartre dialogando con las estructuras de la vida social y su efecto cosificador.

2.2.6. Amor y libertad, La suerte está echada y El diablo y el buen Dios

Aunque tan sólo sea de forma sucinta, parece conveniente mencionar dos obras que no dejan de ser interesantes para el tema general que nos ocupa. Me refiero al guión cinematográfico de *La suerte está echada* (1947) y a la obra teatral *El diablo y el buen Dios* (1951), en donde el amor y la relación intersubjetiva son tema central.

En *La suerte está echada* el tema del amor entre Pierre y Eve se conjuga con la problemática de la existencia en sí y el fenómeno de la estructura social con la consiguiente expresión en una dialéctica cosificadora. Efectivamente, si bien la acción parece mostrar la posibilidad misma del amor entendido como constante recreación en cada momento y, en consecuencia, la afirmación permanente de la libertad humana, su libre elección, para que el amor pueda ser lo que es, sin embargo la realización de ese amor aparece como imposible, fracasada, en el momento en que se perdía la intimidad de la relación y el existir es siempre un existir ante otro y «frente» a otro, que cosifica mi comportamiento amoroso.

En *El diablo y el buen Dios*, que, según palabras del mismo Sartre, trata exclusivamente de la relación del hombre con Dios o, con más exactitud, con el absoluto, también se llega a la conclusión de fracaso y aislamiento cosificador de la conducta amorosa, de la conducta intersubjetiva, en última instancia. POLLMANN apunta certeramente que «en toda la obra late una tensión que va in crescendo con el tema del amor y, al mismo tiempo, se da la dura evolución dialéctica de un enfrentamiento en cuya evolución Goetz aparece primero como héroe del mal, luego del bien, hasta encontrar la solución en una síntesis maravillosa» (*op. cit.*, p. 134). Sí-

tesis que Jeanson, en unas excelentes páginas dedicadas a esta obra en su trabajo *Sartre por él mismo*, simboliza en la actitud del actor, del comediante, del que juega su papel en la obra de la vida, en la obra de la existencia y que le permitirá conectar el personaje de Goetz, «comediante que necesita de la galería para sentirse existir», con Orestes en *Las moscas*, con Hugo en *Las manos sucias*, con Mathieu en *Los caminos de la libertad*, y un largo etcétera de personajes de la bibliografía sartreana en los que se aprecia tan sólo una búsqueda permanente de ser «aquello que no se es», característica básica del hombre sartreano, como tendremos ocasión de examinar más adelante, y que, al mismo tiempo, es la expresión de una actitud de fracaso que hace del hombre una «pasión inútil» (cfr., *op. cit.*, pág. 69).

La dimensión fenomenológica de la filosofía de Sartre

La dimensión literaria de la obra de Sartre nos ha ofrecido una clara proyección práctica de un pensamiento filosófico que se constituyó sobre el fondo de una atenta «lectura» de los tres modelos fundamentales del pensamiento contemporáneo: la fenomenología, el psicoanálisis y el marxismo. Ello no quiere decir que Sartre se mueva en la más pura ortodoxia de las corrientes de pensamiento citadas, sino todo lo contrario; en la «lectura» que de las mismas llevó a cabo se aprecia claramente cuál ha de ser la actitud propia del filósofo: la necesaria superación que, en último término, conforma la idea propia que de «la filosofía» tuvo Sartre: la filosofía como proceso.

3.1. La filosofía como proceso

En diálogo con Pierre Verstraeten, Sartre, recogiendo algunos de los planteamientos de la *Crítica de la Ra-*

zón Dialéctica, nos dirá que la filosofía debe negarse el sentido porque «debe buscarlo» y, ello, porque la filosofía siempre está hecha para suprimirse. Es decir, que la filosofía debe destruirse todo el tiempo y renacer todo el tiempo (cfr. SARTRE: 1971, *El escritor y su lenguaje*, pp. 115-116).

Tal consideración condiciona dos apuntes básicos del pensar sartreano. De un lado, la clara distinción entre el lenguaje filosófico y científico: «El lenguaje científico es la práctica pura, la acción y el conocimiento en el sentido técnico del término. Eso no remite al hombre... La filosofía se dirige al que hace las ciencias y no puede tratarlo con palabras científicas; no puede tratarlo sino con palabras ambiguas.» Aspecto este que configura su visión de los intereses últimos de la fenomenología husserliana: «La idea de Husserl de la filosofía “como ciencia estricta” me parece una idea de loco genial.» Y es que, para Sartre, la filosofía como ciencia estricta no tiene sentido (cfr., *op. cit.*, pp. 116-117).

De otro aparece, de forma clara, la concepción dinámica del filosofar y la filosofía al indicar, ya en la *Crítica de la Razón Dialéctica*, que «una filosofía se constituye para dar expresión al movimiento general de la sociedad; y mientras vive, ella es la que sirve de medio cultural a los contemporáneos, y de ahí que... toda filosofía sea práctica, aunque en un principio parezca de lo más contemplativa», lo que, en último término, mostrará el carácter ‘práctico’ del método al indicar que una filosofía seguirá siendo eficaz mientras se mantenga viva la praxis que la engendró, y que se transformará en la medida en que impregne poco a poco a las masas, convirtiéndose en ellas y por medio de ellas en un instrumento colectivo de emancipación (cfr. SARTRA: *Critique de la Raison Dialectique*, París, 1960, pp. 15-16).

Todo lo cual permitirá comprender la no adscripción formal a ninguna de las ‘filosofías’, en el sentido ortodoxo del término «adscripción» y sí adoptar actitudes filosóficas provenientes de la fenomenología, del psicoanálisis y del marxismo, y que dio pie a que Sartre alcanzara un lugar propio en la historia contemporánea de la filosofía.

3.2. La dimensión fenomenológica de la filosofía de Sartre

Es, a nuestro entender, la dimensión más fructífera de la obra sartreana, y se expresa en un conjunto de obras de gran importancia para la comprensión de la obra cumbre, en esta dimensión, que es *El Ser y la Nada, Ensayo de ontología fenomenológica*. Estos trabajos no son otros que: *La imaginación; La trascendencia del Ego, Ensayo de una descripción fenomenológica; La estructura intencional de la imagen, Ensayo de una teoría de las emociones; Una idea fundamental de la fenomenología de Husserl: la intencionalidad; Lo imaginario: psicología fenomenológica de la imaginación*, y que alcanzará su punto culminante en *El Ser y la Nada. Ensayo de ontología fenomenológica*. Trabajos, todos ellos, que, en su redacción o publicación, van de 1934 a 1943.

Una serie de cuestiones básicas interesa examinar. La primera de ellas haría referencia a las razones de por qué Sartre recala en los ámbitos fenomenológicos. La segunda, de carácter descriptivo bibliográfico, apuntaría al sentido de la lectura que Sartre realiza de la fenomenología. Por último, en tercer lugar, consistirá en el intento de sistematizar el resultado de dicha lectura en el esquema del pensamiento fenomenológico de Sartre.

3.2.1. ¿Por qué la fenomenología?

Quizá el mejor punto de partida para iniciar este apartado sea una propia confesión de Sartre en torno a los intereses primarios de su pensamiento filosófico:

Mi preocupación de entonces (se refiere al inicio de su reflexión filosófica) era la de dar un fundamento filosófico al realismo. Cosa, a mi entender, posible hoy en día y que he intentado hacer toda mi vida. La cuestión era: cómo dar al hombre a la vez su autonomía y su realidad entre los objetos reales,

evitando el idealismo y sin caer en un materialismo mecanicista.

(Flaubert y el mundo imaginario de la burguesía, 1971, p. 19)

Efectivamente, desde que en 1933 descubre el movimiento fenomenológico, se iniciará una fase muy fructífera de su vida filosófica que comienza con *La trascendencia del Ego*, que no será publicado hasta 1936. La fenomenología le abrió una perspectiva a la solución del problema del realismo, el idealismo y el materialismo, a través de su noción básica de la conciencia intencional.

3.2.2. La «lectura» de la fenomenología de Sartre

3.2.2.1. La trascendencia del Ego

En *La trascendencia del Ego* se contiene, en germen, la mayor parte de las posiciones filosóficas que desarrollará *El Ser y la Nada* y termina con lo que podríamos llamar el programa de toda la obra filosófica futura, hasta la *Crítica de la Razón Dialéctica* y la *Moral*, siempre en curso de elaboración, como han recogido M. Constat-M. Rybalka.

En esta obra, su punto de partida no es otro que una revisión de las filosofías de la conciencia en tanto que, para la mayor parte de los filósofos, el Ego es un «habitante» de la conciencia. Algunos, indica Sartre, afirman su presencia formal en el seno de las 'Erlebnisse', como un principio vacío de unificación. Otros —psicólogos en su mayor parte— piensan descubrir su presencia material como centro de los deseos y los actos, en cada momento de nuestra vida psíquica. A partir de ahí, Sartre expone sus objetivos: «Quisiéramos mostrar aquí que el Ego no está ni formal ni materialmente en la conciencia: está afuera, en el mundo; es un ser del mundo, como el Ego del otro» (*La trascendencia del Ego*, p. 11).

En sus contenidos básicos, la obra presenta tres ideas centrales y que pueden permitirnos ver la valoración fenomenológica de la misma.

En su primera parte se nos presenta una concepción del Ego con la que se propone una liberación del campo trascendental al mismo tiempo que su purificación (cfr. pp. 69-78). Con ello, nos ha indicado THEVENAZ, P. (*De Husserl a Merleau-Ponty. Qu'est ce que la phenomenologie?*, Neuchatel, 1966, pp. 81-83), Sartre se coloca en el corazón mismo de la reducción fenomenológica. Sartre concibe que, puesto que la conciencia, en fenomenología, se define por la intencionalidad, la duplicidad del Yo trascendental es superflua y vuelve el papel unificante e individualizante del Yo totalmente inútil. El Yo trascendental es la muerte de la conciencia. Para develar la conciencia, es necesario proceder a la reducción radical no sólo del mundo, sino también del Ego mismo, es decir, abandonar el Yo del lado del mundo, pues el Yo es un objeto de la conciencia como los otros objetos. Desde ese momento la famosa fórmula de la intencionalidad «Toda conciencia es conciencia de algo» adopta un sentido más radical que la precedente: no hay el menor contenido de la conciencia; no hay la menor interioridad, todo le es exterior. La conciencia expulsa radicalmente todo el ser fuera de ella, incluido el Yo. El Cogito afirma demasiado: es 'impuro'; el Yo es en el mundo y no se debería decir más que 'hay conciencia'. Sartre hace estallar el Yo. Y esta reducción radical constituye la clave de su pensamiento.

En su segunda gran tesis Sartre considera que esta concepción del Ego es la única refutación posible del solipsismo, en tanto que «Mi yo no constituye una certeza mayor para la conciencia que el yo de los otros hombres» (pp. 78-79); sin embargo, este punto será revisado por Sartre en *El Ser y la Nada* (cfr. *op. cit.*, *Escollo del solipsismo: Husserl, Hegel, Heidegger*), y como tendremos ocasión de examinar más adelante a la hora de tratar el problema intersubjetivo.

Por último, la obra, en su conjunto, aparece como una defensa de la aportación de la fenomenología al

pensamiento contemporáneo y como punto de partida para una profundización en el debate fenomenológico (cfr. *La trascendencia del Ego*, pp. 79-80).

3.2.2.2. *La conciencia intencional y la psicología de la imaginación*

La especificación de la conciencia como conciencia intelectual le permite a Sartre intentar, desde una perspectiva claramente fenomenológica, la construcción de una psicología de la imaginación y la afectividad.

En *L'Imagination* (1936), *L'imaginaire. Psychologie phenomenologique de l'imagination*, Paris (1940), así como en *El idiota de la familia*, y en *San Genet, comediante y mártir*, Sartre ha dado importantes muestras de esa preocupación por el mundo de la psicología y un claro intento de solución al problema del realismo de la conciencia.

L'Imagination es un estudio puramente crítico que liquida las doctrinas anteriores y propone una reconstrucción sistemática de una de las grandes funciones del espíritu: la función irrealizante. Dicha reconstrucción se llevará a cabo sacando progresivamente a la luz los dos caracteres fundamentales (que en realidad son uno) de su ontología: la negatividad y la libertad. De ahí que pueda entreverse en ella de forma manifiesta, y al hilo del análisis de la intencionalidad de la conciencia, una de las primeras expresiones de la distinción entre «ser-en-sí» y «ser-para-sí», clave hermenéutica de la filosofía sartreana. (Cfr. SARTRE: *La imaginación*, Barcelona, Edhasa, Intr. pp. 7-9.)

En *L'imaginaire*, Sartre pasa revista a las diferentes teorías de la imaginación que han sucedido a la doctrina cartesiana y, tras someterlas a una crítica rigurosa, acabará, en el segundo capítulo, con una exposición de la concepción husserliana de la imaginación. Sartre mismo ha confesado, tiempo después, que en esta obra «trataba de mostrar que una imagen no es una sensación despertada, o remodelada por el intelecto, ni una vieja percepción alterada y atenuada por el saber, sino una cosa enteramente diferente, una realidad ausente,

revelada en su ausencia misma a través de eso que yo llamo un "analogon": un objeto sirviendo de soporte analógico y atravesado por una intención... En *Lo imaginario*, he tratado de probar que los objetos imaginarios —las imágenes— constituían una ausencia» (SARTRE: 1971, *Flaubert y el mundo imaginario de la burguesía*, pp. 33-34).

De ahí que nos preguntemos acerca de la viabilidad o no de la actitud fenomenológica sartreana respecto de la ortodoxia husserliana. Y, sobre este punto, nada mejor que referirnos al trabajo de Landgrebe «Husserl, Heidegger, Sartre. Trois aspects de la Phenomenologie» (Rev. «Met. Mor.» [4], 1964, pp. 365-380) del que entresacamos las siguientes conclusiones:

En primer lugar, no es azaroso el que Sartre se preocupara por este tema tan especializado de la imaginación y lo imaginario, pues se trataba de dar una respuesta a la pregunta que, desde Descartes, se postula la filosofía occidental: ¿cómo podemos acceder a un conocimiento objetivo de la realidad por nuestras impresiones sensibles?

En segundo lugar, Sartre fue consciente, sobre este punto concreto, de la fenomenología husserliana que, a la vez que plantea de lleno la cuestión de la esencia de la conciencia, proporciona un método adecuado a través de la variación eidética, que Husserl describe claramente en *Experiencia y Juicio*. La descripción fenomenológica de esta esencia se funda en la intuición de la esencia de sus estructuras. Para este fin se sirve de la reflexión, pero ésta es una reflexión distinta de la de la psicología. No tiende a emparentarse con los hechos empíricos, sino a captar de manera intuitiva lo que es esencial y, por ello, necesario. Pero esta intuición no es una facultad enigmática, sino que se encuentra fundada en un método. Si se quiere acceder a la esencia de una cosa es necesario liberarse de su apariencia empírica y volverse al dominio de las posibilidades para representarse, en una transformación libre de lo real por la fantasía, los caracteres esenciales, caracteres que se revelan indispensables hasta el punto de que la cosa no puede ser pensada sin ellos. Sartre lo ex-

presa así: «La esencia es la condición de su posibilidad.» Es por esta función esencial de la imaginación por la que Sartre se interesa.

Lo que le permitirá concluir que, con ello, Sartre ha captado la cuestión clave que se deriva del carácter intencional de la conciencia y que es un planteamiento generalmente admitido por la antropología contemporánea: Porque poseemos esta facultad de imaginación, nosotros «no somos prisioneros de este mundo» en el sentido de que estaríamos ligados a los datos de nuestra sensibilidad, nosotros podemos superarlos hacia lo irreal, hacia el dominio de las posibilidades. La imaginación, pues, no puede ser separada como un modo puramente subjetivo de la conciencia de la realidad objetiva. La una no podría existir sin la otra. Sartre demuestra que ello es el resultado de la esencia de la conciencia tal y como la había descrito Husserl. La conciencia es siempre intencional, conciencia de algo, y no puede ser captada sin este 'algo'. Nosotros no podemos, pues, como Descartes lo hizo, considerar a la conciencia como pura certeza del Ego como inmanencia pura. La conciencia, en tanto que conciencia de algo, es, por el contrario, siempre fuera, fuera de sí misma, en el exterior. En tanto que conciencia es siempre ser cerca del mundo.

Este carácter referencial al mundo es algo que Husserl ya dejó manifiesto cuando, tras la distinción entre actitud natural y filosófica, exige la reducción del mundo natural (cfr. ARIAS MUÑOZ: *La radicalidad de la fenomenología husserliana*, Madrid, Ed. Fragua, 1982. También, GÓMEZ ROMERO: *Husserl y la Crisis de la Razón*, Madrid, Cincel, 1986), pero que Sartre remacha. Sin embargo, la imaginación se plantea su objeto de otra forma que la conciencia: «La tesis de la conciencia imaginante es radicalmente diferente de la tesis de una conciencia realizante» (*L'imaginaire*, p. 229). La imagen es puesta como ausente: «Esta ausencia de principio, esta nada esencial del objeto imaginado basta para diferenciarla de los objetos de la percepción. De ahí la pregunta que Sartre se formula: ¿Qué debe ser, pues, una conciencia para que pueda, sucesivamente, plan-

tearse objetos reales y objetos imaginarios? La respuesta parece clara: trascendencia, nihilización y libertad.

Efectivamente, como toda conciencia es siempre conciencia de un mundo real, ella no puede formar esta tesis imaginante más que sobre el fondo de una certeza global del mundo. Si nosotros imaginamos algo, la percepción de nuestro entorno y de nuestro mundo reales persiste siempre. El mundo existe aún para nosotros, pero nosotros vivimos en la imagen como en una nada. Todo lo que en la imaginación es planteado como nada, es una negación sobre el fondo de una afirmación global: «Poner una imagen es constituir un objeto al margen de la totalidad de lo real; es, pues, sufrir lo real a distancia, es un franquear; en una palabra, negarlo» (*L'imaginaire*, p. 233).

De esta manera podrá concluirse que, en Sartre, la imaginación no es un añadido arbitrario a la conciencia de la realidad, sino que, en tanto que facultad de plantearse la nada, constituye la posibilidad para nosotros de tener una conciencia del mundo y de tomar conciencia de nuestra situación en el interior del mundo. Pues tomar conciencia de una situación no significa otra cosa que comprenderla con vistas a lo que nos es posible y del comportamiento que nosotros podemos asumir hacia ella. Y ello quiere decir superarla hacia lo posible y, en esta superación, 'nihilizarla' en tanto que condicionamiento constringente. De esta manera, leemos en Sartre: «Para que una conciencia pueda imaginar es necesario que ella escape al mundo por su naturaleza misma, es necesario que ella pueda sacar de sí misma una posición de rechazo con relación al mundo. En una palabra, es necesario que sea libre» (*L'imaginaire*, página 234).

En consecuencia, sólo una conciencia libre puede imaginar y sólo una conciencia que, al imaginar, puede plantearse lo real, es capaz de tener sentido de lo real y del mundo como conjunto de lo real. Los actos de nuestra conciencia, que constituyen un mundo para nuestra conciencia, son pues, al mismo tiempo, constitución y nihilización del mundo.

De ahí la conclusión final a la que llega Landgrebe respecto de la apreciación del tema central de la fenomenología: «Sartre ha reconocido con una claridad perfecta que la negación lógica y la libertad tienen la misma raíz: ha reconocido perfectamente el sentido propio y último del método husserliano, a saber, la reducción fenomenológica; ciertamente que él no la entendió sólo como un método que permite un análisis mejor de la conciencia, sino como una vía para el ego que le permite acceder a su libertad frente al mundo. Aunque, también es necesario indicarlo, Sartre concibe esta libertad del hombre como libertad absoluta de una manera fundamentalmente diferente a la de Husserl» (*art. cit.*, pp. 368-371).

3.2.2.3. *La conciencia intencional y la psicología de las emociones*

La obra *Bosquejo de una teoría de las emociones*, como es conocido, constituye el único fragmento publicado de un grueso tratado de psicología fenomenológica titulado *La Psyche*, pero que Sartre abandonó para acabar la edición de la colección de novelas *El muro*. Sin embargo, su importancia es fundamental, ya que, sin temor a equívocos, constituye, a pesar de su brevedad, la mejor introducción a *El Ser y la Nada*.

Esta pequeña obra se compone de una introducción general: «Psicología, Fenomenología y Psicología fenomenológica», a la que sigue, propiamente hablando, el estricto *Bosquejo de una teoría de las emociones*, cuyo planteamiento básico tiene su punto de partida en una visión fenomenológica de la emoción y que, a su vez, encuentra su fundamento en la «intencionalidad de la conciencia».

Ya desde sus inicios la obra nos plantea claramente sus objetivos: la insuficiencia de la psicología positiva en el terreno de la afectividad: «La psicología (positiva), en la medida en que pretende ser una ciencia, sólo puede proporcionar una serie de hechos heteróclitos, la mayoría de los cuales no guardan relación alguna entre sí... Si (la de los psicólogos) su única meta consiste en

acumular conocimientos fragmentarios, nada hay que objetar; sólo que no vemos el interés de esta labor de coleccionista» (*op. cit.*, pp. 14-15).

La insuficiencia de esa psicología positiva le incita a buscar en la psicología fenomenológica el punto de partida para una solución. La fenomenología le ofrece un camino que, «sin renunciar a la idea de experiencia («ir a las cosas mismas») es preciso flexibilizarla y deja un puesto a la experiencia de las esencias y los valores» (cfr. *op. cit.*, p. 20).

De esta manera, si queremos fundar una psicología habrá que remontarse más allá de lo psíquico, más allá de la situación del hombre en el mundo, hasta los orígenes del hombre, del mundo y de lo psíquico: la conciencia trascendental constitutiva a la que llegamos mediante la «reducción fenomenológica» o «puesta entre paréntesis». Esta conciencia es la que hay que consultar, y lo que da valor a sus respuesta es que es precisamente «mía» (cfr. *op. cit.*, pp. 21-22).

Y si, de otro lado, se añade que el hecho de que «existir es siempre “asumir” su ser; es decir, ser responsable de él en vez de recibirlo desde fuera como lo hace una piedra. Y si la “realidad humana” es esencialmente su posibilidad, este ente puede en su ser “elegirse a sí mismo, ganarse y también perderse”» (*op. cit.*, p. 23), se comprenderá entonces que en la postura fenomenológica «nos hallamos en la situación inversa a la de los psicólogos, ya que partimos de esa totalidad sintética que es el hombre y establecemos la esencia del hombre “antes” de dar nuestros primeros pasos en la psicología» (cfr. *op. cit.*, pp. 24-25).

Desde esta perspectiva, la ventaja de la fenomenología sobre la psicología positiva es evidente y radica en su concepción del fenómeno y de su significación: «la fenomenología es el estudio de los fenómenos, no de los hechos (con ellos se separa de la psicología positiva). Y por fenómeno debe entenderse “lo que se muestra por sí mismo”, aquello cuya realidad es precisamente la apariencia... Y... puesto que la apariencia es aquí lo absoluto, es la apariencia lo que hay que describir e interrogar... y... Husserl piensa que una descripción

fenomenológica de la emoción pondrá de manifiesto las estructuras esenciales de la conciencia, puesto que una emoción es precisamente una conciencia... Así, el fenomenólogo interrogará la emoción acerca de la conciencia o del hombre; le preguntará no sólo lo que es, sino también lo que tiene que enseñarnos sobre un ser, una de cuyas características es precisamente la de ser capaz de emocionarse. Y, a la inversa, interrogará la conciencia, la realidad humana, acerca de la emoción: «¿Qué debe ser, pues, una conciencia para que la emoción sea posible e incluso acaso necesaria?» (*op. cit.*, pp. 25-26).

Pero ¿cuál es la significación fenomenológica de la emoción? La respuesta no se deja esperar: «La emoción significa a su manera el todo de la conciencia... La emoción no es un accidente, porque la realidad humana no es una suma de hechos; expresa con un aspecto definido la totalidad sintética humana. Es esa realidad-humana misma realizándose bajo la forma de "emoción". Resulta, pues, imposible considerar la emoción como un desorden psico-fisiológico... La emoción es una forma organizada de la existencia humana» (*op. cit.*, pp. 28-29).

Tras un estudio de los análisis que sobre la emoción nos ofrece la psicología de James, la de Janet y de la psicología gestaltista y del psicoanálisis, Sartre ve necesario una reconsideración de lo que él considera como una fenomenología de las emociones.

Esta teoría fenomenológica de las emociones parte de la consideración del carácter irreflexivo de la conducta emocional. Carácter que no debe entenderse, según precisa Sartre, como una conducta inconsciente; es consciente de sí misma no-téticamente, y su modo de ser téticamente consciente de sí misma consiste en trascenderse a sí misma y de aprehender sobre el mundo una especie de cualidad de cosas» (*op. cit.*, p. 83).

Todo ello configura el sentido propio de la emoción y de la conducta afectiva desde la perspectiva fenomenológica sartreana como conducta mágica, en tanto que transformadora del mundo. Dice Sartre: «Podemos concebir ahora en qué consiste una emoción. Es

una transformación del mundo... Tratamos de cambiar el mundo, o sea, de vivirlo como si la relación entre las cosas y sus potencialidades no estuvieran regidas por unos procesos deterministas, sino mágicamente. No se trata de un juego, entendámoslo bien; nos vemos obligados a ello y nos lanzamos hacia esa nueva actitud con toda la fuerza de que disponemos... Ese intento no es consciente como tal... Es, ante todo, aprehensión de relaciones y exigencias nuevas. Pero al ser imposible la aprehensión de un objeto o el engendrar una tensión insoportable, la conciencia lo aprehende o trata de aprehenderlo de otro modo; o sea, se transforma precisamente para transformar el objeto...» De ahí que: «A través de un cambio de intención... aprehendemos un objeto nuevo. No es preciso situarse previamente en el plano reflexivo» (*op. cit.*, páginas 86-87).

Este mundo mágico de la emoción, el que creamos y en el que creemos (cfr. *op. cit.*, pp. 105-110), es la expresión patente de nuestra peculiar forma de ser-en-el-mundo y la manifestación clara del carácter intencional de la conciencia: «La categoría "mágico" rige las relaciones intersíquicas de los hombres en la sociedad y más precisamente nuestra percepción de los demás. Lo mágico, como dice Alain, es el "espíritu rondando entre las cosas", o sea, una síntesis irracional de espontaneidad y pasividad. Es una actividad inerte, una conciencia pasivizada... Bajo esta forma es como se nos aparecen los demás; y ello no se debe a nuestra posición con respecto a ellos..., sino a una necesidad de esencia... El hombre es siempre un hechicero para el hombre y el mundo social es ante todo mágico» (*op. cit.*, p. 116).

Ahora bien —apuntará Sartre en otro momento—, existen dos formas de emoción según seamos nosotros los que constituimos la magia del mundo para reemplazar una actividad determinista que no puede realizarse, o sea, el mundo mismo que no puede realizarse, o bien sea ese mundo mismo el que se revela repentinamente como mágico en torno nuestro. La conciencia sumida en ese mundo mágico arrastrará consigo al cuerpo en

tanto que el cuerpo es creencia. La conciencia cree en él. Claro está que la magia, como cualidad real del mundo, no se limitará estrictamente a lo humano, sino que se extenderá a las cosas en tanto que éstas pueden aparecer como humanas. En cualquier caso, sólo cabrá apuntar que la emoción no es una modificación fortuita de un sujeto, sino que no podrá realizarse sino sobre el fondo de una total alteración del mundo» (cfr. *op cit.*, páginas 118-120).

Esta peculiar forma de ser en-el-mundo que constituye la emoción encontrará su peculiar descripción en determinadas conductas emotivas, tales como el miedo, la tristeza e incluso la alegría, las cuales aparecen, para Sartre, como conductas de evasión, en clara anticipación de lo que en *El Ser y la Nada* denominará «conductas de mala fe» y que examinaremos a propósito del problema intersubjetivo.

En cualquier caso, y a modo de conclusión, Sartre formula que el principio básico que guió toda su investigación sobre la afectividad puede centrarse en el siguiente punto: «Una emoción remite a lo que significa. Y lo que significa es la totalidad de las relaciones de la realidad-humana con el mundo. El paso hacia la emoción es una modificación total del ser-en-el-mundo según las leyes muy particulares de la magia» (*op. cit.*, página 131).

3.2.3. Conclusiones básicas de la «lectura» fenomenológica de Sartre sobre la intencionalidad de la conciencia

Con anterioridad a la publicación de *El Ser y la Nada*, obra cumbre de la visión fenomenológica de Sartre, un breve pero extraordinario artículo titulado *Una idea fundamental de la fenomenología de Husserl: la intencionalidad* («La Nouvelle Revue Française», núm. 304, enero 1939, pp. 129-131. París, *Situations*, I), resume a la perfección el sentido no sólo de la visión de la fenomenología en Sartre, sino también todo el engranaje de su filosofía. Podríamos sintetizar con estas ideas y tex-

tos el contenido de dicho artículo, que, quiérase o no, constituye un auténtico pórtico de entrada a la obra fundamental de Sartre que es *El Ser y la Nada*, núcleo, de otra parte, para nuestra reflexión sobre la cosificación.

- Contemporaneidad de la conciencia y el mundo. Correlatividad del mundo a la conciencia (cfr. *op. cit.*, París, p. 32).

- El conocimiento como trascendencia. Relación entre el mundo y la conciencia: «Conocer es “estallar hacia”, es arrancarse a la húmeda intimidad gástrica para deslizarse allá, más allá de sí mismo, cerca del árbol, y, sin embargo, fuera de él, pues él se me escapa y me rechaza y no puedo perderme en él del mismo modo que él no puede diluirse en mí: fuera de él, fuera de mí» (*op. cit.*, p. 32).

- De ahí la caracterización de la conciencia como ‘intencional’: «La conciencia (al echar fuera de sí todo lo que no es ella) se ha purificado, es clara como un gran viento, nada hay en ella salvo un movimiento por huir de sí misma, un deslizamiento fuera de sí... (la conciencia)..., no es más que el exterior de sí misma, y es esta huida absoluta, este rechazo a ser sustancia lo que la constituye como una conciencia... Imaginad que somos así lanzados, abandonados por nuestra naturaleza en el mundo indiferente, hostil y reacio; habréis comprendido el sentido profundo del descubrimiento que Husserl expresa en esta famosa frase: «Toda conciencia es conciencia de algo...» A esta necesidad de la conciencia de existir como conciencia de otra cosa que sí misma, Husserl la llama “intencionalidad”» (*op. cit.*, p. 33).

- Sin embargo, la conciencia intencional no se reduce a ‘conocimientos’. Se muestra también en otras dimensiones (afectividad, imaginación, etc.). El conocimiento o pura ‘representación’ no es más que una de las formas posibles de mi conciencia de ‘este’ árbol; yo puedo también amarlo, temerlo, odiarlo, y esta superación de la conciencia por sí misma, que se llama intencionalidad, se encuentra en el miedo, en el odio y en el amor (cfr. *op. cit.*, pp. 34-35).

La conciencia y su intencionalidad

4.1. «El Ser y la Nada. Ensayo de ontología fenomenológica»

Hemos querido dejar en situación especial el tratamiento de la obra *El Ser y la Nada. Ensayo de ontología fenomenológica* por una razón obvia: ha sido, con mucho, la obra fundamental y básica del pensamiento de Sartre y sobre la que, si bien ha vuelto pocas veces, sí al menos las suficientes para poder afirmar que el desarrollo posterior de su pensamiento, y en consecuencia su expresión en obras concretas, no anulan sino que complementan algunos de los aspectos de los temas tratados en lo que consideramos su obra filosófica cumbre. Baste recordar, a título de mera referencia, lo que el mismo Sartre, en la *Crítica de la Razón Dialéctica*, nos resume en una significativa nota a propósito de la necesidad (cfr. *CRD*, p. 286).

La obra *El Ser y la Nada*, que como es sabido es la coronación de las investigaciones filosóficas emprendidas por Sartre desde 1933, se publicará en 1943, aunque en realidad alcanzará su esplendor a partir de 1945.

Ya desde el subtítulo quiere ser un «Ensayo de ontología fenomenológica». La idea, ciertamente, no es novedosa y tiene como antecedente claro la *Ontología fundamental*, de Heidegger, hasta el punto que, puede afirmarse, en la introducción a *El Ser y la Nada* Sartre nos plantea el mismo objetivo que el filósofo alemán: hallar el sentido del ser. Será justamente a la hora de determinar el sentido de ese ser cuando Sartre se encuentra con que el sentido del ser del «fenómeno» es el mismo «En-sí», mientras que la conciencia es «Para-sí». Es decir, se encuentra con el dualismo hegeliano de «En-sí y Para-sí».

En realidad, y a nuestro juicio, la pretensión de la obra no es, ni mucho menos, la descripción del «ser-para-sí», como parece entreverse en su desarrollo; ésta es tan sólo un momento necesario de la dialéctica del Para-sí en ese su intento de comprensión del ser transfenoménico del fenómeno que es, él mismo, «En-sí». Desde esta perspectiva, *El Ser y la Nada* es una obra incompleta desde el ámbito ontológico, cosa que ha reconocido el mismo Sartre, sobre todo a partir de la *Crítica de la Razón Dialéctica*. De ahí que pueda decirse que *El Ser y la Nada*, en tanto que «Ensayo de ontología fenomenológica», no sea otra cosa que un «Ensayo de antropología fenomenológica», sin que por ello hagamos menoscabo de su gran valor en el terreno de la evolución del pensamiento filosófico occidental. Como tal «Ensayo de antropología fenomenológica», su objetivo no sería otro que la comprensión y captación del cumplimiento ontológico en el ser transfenoménico del fenómeno.

Pero centrándonos realmente en el pensamiento de Sartre, y más concretamente en los contenidos básicos de *El Ser y la Nada*, nos encontramos, como hemos indicado anteriormente, con una obra que, dividida en cuatro partes, la precede una importante introducción y la sigue una no menos importante conclusión, en las que, quizá con seguridad, podamos apreciar la máxima valoración de su ontología, objetivo formulado en *El Ser y la Nada*.

En la introducción nos encontramos las pretensiones ontológicas de Sartre al mismo tiempo que su postura filosófica fundamental, y que él mismo delimita como superadora de la polémica entre realismo e idealismo, a la que anteriormente hemos hecho referencia a propósito de la concepción del carácter intencional de la conciencia. En la conclusión, conjuntamente con los lineamientos metafísicos del «en-sí» y del «para-sí», nos encontraremos con el sentimiento de fracaso de una dialéctica imposible que culmina en la ya tópica expresión sartreana del hombre como «pasión inútil», por más que a lo largo de la *Crítica de la Razón Dialéctica* Sartre intente remediar esa situación de fracaso y de soledad que M. Contat y M. Rybalka han tratado de aclarar.

Lo cierto es que, desde la introducción a la conclusión, algo más de setecientas páginas de fecunda antropología fenomenológica constituyen una fecunda aportación digna de estudio y reflexión. Desde esta perspectiva, una serie de aspectos merecen ser destacados:

1) Que esta «antropología» surge de una forma necesaria, como paso previo al intento de formulación de esa «ontología» que Sartre pretende.

2) Que la formulación de esta antropología no conduce más que al establecimiento del primado de la conciencia, aunque entendida ésta en sentido sartreano, como veremos de forma inmediata.

3) Que esta conciencia ha dejado de ser «pura conciencia» para formularse como conciencia «englutida en lo sensible», lo que quiere decir que no es una conciencia interior, sino una conciencia exteriorizada y que se clarifica como hombre.

Atendiendo a todos estos aspectos, pienso que podrá comprenderse el esquema que presentamos de *El Ser y la Nada*, obra que podemos sintetizar atendiendo a estos aspectos:

1) El hombre es un «no-ser que juega a ser». Con ello tratamos de reflejar el contenido de los capítulos

de la primera parte dedicados al origen de la negación y al concepto básico de «Mala Fe».

2) En tanto que «no-ser», el hombre se nos presenta como temporal e histórico. Esto es, la plasmación del carácter subjetivo del tiempo así como la consideración de la temporalidad e historicidad del sujeto, lo que, de otra parte, comporta la trascendencia dentro del marco de la inmanencia en que se desenvuelve el pensamiento sartreano y que éste desarrolla a lo largo de la segunda parte de la obra.

3) Pero la realidad humana no es sólo «ser-para-sí», sino que es también «para-sí» en tanto que es «para-otro». Esto plantea la problemática de la intersubjetividad, y atendiendo a este aspecto parece conveniente destacar, de una parte, el planteamiento del problema de la existencia real del «otro», lo cual se expresa claramente en la temática de *le regard*, «la mirada». De otro lado, la descripción de la corporalidad como medio o vehículo de la comunicación intersubjetiva, y por último, el análisis de las relaciones concretas con «el otro». Aspectos todos ellos claves para una reflexión en torno al sentido de la cosificación en el pensamiento sartreano.

4) En este ser del hombre, considerado como «hacer», es indudable que adquiere especial relevancia el problema de la libertad, así como las complicaciones de la misma. Ello nos indicará el camino de una profundización en el psicoanálisis, llamado existencial por Sartre, en claro contraste con el psicoanálisis positivo, y que le permitirá la definición del hombre como «proyecto de ser lo que no es» o, con otras palabras, «pasión inútil».

Los resultados, aparentemente al menos, no pueden ser más desalentadores. Pero hemos indicado que «aparentemente», y así es. En realidad, la aportación sartreana no es del todo absurda, pese a que el absurdo, podría decirse, constituye la cifra del pensamiento de Sartre. Los puntos importantes del pensamiento sartreano se centran, a nuestro juicio, y en la obra que ahora nos sirve de referencia, en los siguientes:

- Necesidad de definir al hombre en su materialidad, aunque sin caer en el puro y llano materialismo.

- Considerar que tan sólo partiendo del sujeto dado y de sus conexiones es posible fundamentar una ontología, aunque no una ontología general, sino tan sólo una teoría de la realidad vista por la única realidad que puede verla: el hombre.

De ahí la necesidad de empezar indicando, recogiendo resultados del capítulo anterior, el sentido del fenómeno y la pregunta por el «fenómeno de ser» y por el «ser de la aparición».

4.2. «El fenómeno de ser» y el «ser del fenómeno»

Sartre empieza su obra *El Ser y la Nada* señalando que el gran avance del pensamiento moderno consiste precisamente en haber reducido el existente a «la serie de sus apariciones». Con ello, precisa Sartre, se instaura lo que él llama «el monismo del fenómeno».

Por «fenómeno» Sartre entenderá, como es conocido, «lo relativo-absoluto», en el sentido de que «aparece ante alguien», y en ese sentido es «relativo», pero en esa su aparición no remitirá a una realidad «nouménica». De ahí que el fenómeno, nos diga Sartre, hace su aparición como «absolutamente indicativo de sí mismo», así como de la serie total de las apariciones.

Con ello, Sartre, como ha indicado en numerosas ocasiones, ha tratado de conseguir toda una «ontología fenomenológica», es decir, una ontología, una teoría del ser «absolutamente indicativo de sí mismo», con el rechazo de una vocación a la trascendencia y la afirmación de una trascendencia de corte inmanente, fruto y consecuencia de la aceptación de la tesis heideggeriana del hombre como «ser-en-el-mundo».

Por ello, no es de extrañar que la primera gran cuestión sartreana, a la par que el punto de partida de su reflexión filosófica en *El Ser y la Nada*, no sea otra

que el tratar de determinar cuál sea el «ser de ese aparecer que, de ninguna manera, guarda una relación de oposición a un ser». En esto Sartre es rotundo en sus afirmaciones:

Si la esencia de la aparición es un aparecer que no se opone a ningún ser, hay un problema legítimo en el ser de ese aparecer. Es este problema el que nos ocupará aquí y que será el punto de partida de nuestras investigaciones en torno al ser y la nada.

(E. N., p. 14)

En consecuencia, pues, nuestra primera gran cuestión debe consistir en la descripción de lo que Sartre entiende por el ser que «es para la conciencia». De él nos dirá que es, simplemente, *En-soi*. Es necesario que dilucidemos el sentido de esta afirmación.

La distinción entre *le phénomène d'être* (la aparición del ser) y el *être du phénomène* (el ser de lo que aparece) le permite a Sartre la formulación de una pregunta clave por «el ser de aquello que aparece» (*l'être du phénomène*), lo que, evidentemente, pone en primer plano la cuestión sobre la esencia.

El problema que Sartre se plantea no es otro que el siguiente: si el ser se nos «devela» a través de unos medios de acceso inmediato, tales como el hastío o la náusea, el objetivo propio de la ontología no será otro que la descripción de ese *phénomène d'être* (aparición del ser) justamente tal y como aparece. Pero he aquí la cuestión clave: el «ser de aquello que aparece» no es algo que «esté en» el objeto, sino que es «la condición de su develación».

Las consecuencias son claras: «el ser de aquello que aparece» (*l'être du phénomène*) no puede reducirse al «fenómeno de ser», a la «aparición del ser». El «fenómeno de ser», señala Sartre, es «ontológico» en el sentido en que exige «un fundamento transfenoménico». Con ello Sartre no trata de postular una «ocultación» del ser tras el fenómeno, sino tan sólo mostrar el hecho de que «el ser de lo que aparece» escapa, pura y simplemente, a la condición fenoménica que consiste

en «no existir más que en tanto que se manifiesta» (*E. N.*, p. 16).

Ahora bien, ese carácter transfenoménico del «ser de lo que aparece» nos ha puesto en primer plano, quiérase o no, el tema mismo de la conciencia. Y con él, Sartre se enfrenta a una doble cuestión.

Efectivamente, de una parte, Sartre necesita explicitar que el «Ser de lo que aparece» no consiste en el «mero aparecer». Pero, de otra parte, necesita examinar cómo el carácter transfenoménico de la conciencia exige el carácter transfenoménico del ser de lo que aparece, de manera que le permita concluir que el «ser transfenoménico de lo que es para la conciencia» es *En-soi*. Conviene que veamos, al menos de forma sucinta, todos estos aspectos.

El análisis sartreano parte de un intento de superar la tradicional polémica del idealismo y el realismo, cosa que lleva a cabo a través de un análisis de la conocida expresión de Berkeley *esse est percipi aut percipere*. Su desarrollo correrá paralelo a la cuestión, anteriormente mencionada, de la distinción entre la «aparición del ser» (*le phénomène d'être*) y el «ser de la aparición» (*l'être du phénomène*).

Efectivamente, si el «ser del conocimiento» escapa al *percipi*, al ser percibido, es decir, con otras palabras, si debe ser transfenoménico, ello no impide que el *percipi* remita a un *percipiens*, a un sujeto que percibe, que conoce, es decir, a la conciencia. Conciencia que no será un simple modo particular de «autoconciencia», sino, justamente, la dimensión «transfenoménica» del sujeto.

Pero es claro que uno podría preguntarse: ¿Cuál es el sentido de esta «conciencia» que no es un simple modo particular de autoconciencia o conciencia de sí? En este sentido, la respuesta sartreana no deja de ser contundente: simplemente «la conciencia del ser cognoscente», pero no en tanto que «conocido», sino en tanto que «es». Con otras palabras, Sartre pretende decirnos que lo que se trata de señalar, le interesa examinar, no es «la conciencia del ser», sino precisamente «el ser de la conciencia», ser de la conciencia que, evi-

dentemente, escapará también a la dimensión puramente fenoménica.

4.3. El carácter transfenoménico del ser y la cuestión de la conciencia. Sentido de la prueba ontológica

La indagación sartreana del «ser de la conciencia» se inicia con la asunción del carácter intencional de la misma conciencia. Toda conciencia es «conciencia de»; la conciencia es, siempre, conciencia «posicional». Pero ¿qué quiere decirnos con ello?

El término «posicional» (*positionelle*) es, a nuestro juicio, clave en esta cuestión. Con tal se hace referencia, de una parte, a la necesaria distinción entre el sujeto que conoce y el objeto conocido. Pero, de otra, se menciona la necesaria distancia existente entre el que conoce y el ser de lo conocido. Aquello de lo que se tiene conciencia «no está en la conciencia», nos dirá en varias ocasiones (cfr. *E. N.*, p. 17). De ahí la antropomórfica descripción del conocer como un «estallar hacia, un arrancarse de la húmeda intimidad gástrica para largarse allá abajo, más allá de uno mismo, hacia lo que no es uno mismo» y que ha de permitir la caracterización de la conciencia como «trascendencia» (cfr. capítulo anterior). De ahí también que pueda afirmar, por otro lado, que «la primera tarea de una filosofía debe consistir en expulsar las cosas de la conciencia para poder establecer la verdadera relación entre ésta con el mundo, es decir, que la conciencia es conciencia posicional en la medida en que se trasciende para alcanzar un objeto agotándose en esa posición» (cfr. *E. N.*, p. 18).

Ahora bien, si fenoménicamente (en el sentido en que anteriormente se ha hablado de fenómeno) la conciencia es intencional, ello remite no sólo al ser de lo cual es «conciencia de», sino también al fundamento de ese movimiento de trascendencia que refleja esa intencionalidad, es decir, al «Cogito», el cual aparece como

«conciencia de conciencia» en el sentido de ser conciencia de sí misma como siendo ese conocimiento.

La dificultad de esta cuestión no pasa inadvertida para el mismo pensamiento sartreano. Podríamos preguntarnos: ¿Cuál es el significado de esa «conciencia de conciencia» (*conscience de conscience*)? El lenguaje ordinario no es precisamente un fuerte apoyo para la solución del problema, pero no es cuestión, aquí y ahora, de introducir neologismos. De ahí la necesidad de recurrir a términos expresivos y, a veces, figurativos. Veamos este punto.

La frase *Conscience de conscience d'elle même comme étant cette connaissance* (ese conocimiento posicional del que hemos hablado anteriormente) parece, en principio, referirse a una conciencia que tiene de sí misma un «conocimiento». Pero, si así fuera, tendríamos una escisión en la misma conciencia y nos instalaríamos en un proceso al infinito al otorgar la primacía al conocimiento: «La reducción de la conciencia al conocimiento —nos indica Sartre— implica que se introduce en la conciencia la dualidad de sujeto-objeto, que es típica del conocimiento» (*E. N.*, pp. 18-19).

De ahí que Sartre necesite distinguir entre la conciencia entendida como la dimensión transfenoménica del sujeto y la conciencia en función de conocer. En este sentido, la expresión «conciencia de conciencia» no mencionará la relación de conocimiento de la conciencia respecto de sí misma, sino la relación inmediata de sí a sí de la conciencia. Mencionará *le rapport immédiat et non cogitif de soi à soi*.

Con otras palabras: no es mera conciencia reflexiva, pues la reflexión, en puridad conceptual y terminológica, encierra, de forma clara, una dualidad en tanto que conciencia posicional, en la forma dicha anteriormente. Por ello, *la conscience (de) conscience* no podrá ser conciencia posicional de sí, sino conciencia de sí en el sentido de *le seul mode d'existence qui soit possible pour une conscience de quelque chose*.

Con ello, Sartre ha tratado de evitar una definición de la conciencia de sí a partir del conocimiento que tengo de ella. En este sentido se aprecia claramente la

intención sartreana de colocar entre paréntesis el «de» de la expresión *conscience (de) conscience*: eliminar el sentido de una conciencia como «objeto» (de) la conciencia. De ahí, igualmente, la afirmación sartreana de que «el tipo de ser de la conciencia es el inverso al que nos revela la prueba ontológica» (*E. N.*, p. 21).

En el marco de la descripción del ser de la conciencia ha hecho su aparición un nuevo aspecto. ¿Qué significa la expresión sartreana de que el tipo de ser de la conciencia es el inverso del que nos manifiesta la prueba ontológica? La respuesta de Sartre parece clara. Si la prueba ontológica tradicional nos plantea el paso a lo real a partir de la posibilidad del mismo, es decir, si «A» es posible, entonces «A» es real, el tipo de ser de esa *conscience (de) conscience* debe ser diverso al establecido por la prueba ontológica, es decir, que *la conscience n'est pas possible avant l'être, mais que son être est la source et la condition de toute possibilité* (*E. N.*, pp. 21-22). De ahí que en ella su existencia implique su esencia y que no se limite sino por sí misma; la conciencia existe por sí, es anterior a la nada y se «saca» del ser, puesto que ella es causa de su propia manera de ser.

En consecuencia, pues, la renuncia a la primacía del conocimiento nos conduce al ser cognoscente. De esa forma se patentiza un absoluto de existencia en clara contraposición con el absoluto de conocimiento de los racionalistas del XVII. Absoluto de conciencia que ya no será el resultado de una construcción lógica en el orden del conocimiento, sino *le sujet de la plus concrète des expériences* (*E. N.*, p. 23). Conciencia que no es sustancia, sino *pure apparence*, en el sentido de que no existe sino *dans la mesure où elle s'apparaît*, y de ahí su carácter absoluto.

El análisis de la naturaleza del *percipere* ha conducido a Sartre a un *percipiens* que es conciencia o, con más exactitud, subjetividad plena, entendida como *l'immanence de soi à soi*, alcanzando un «Cogito» que se capta a sí mismo no como representación (Cogito reflexivo), sino en tanto que «es», es decir, como ser transfenoménico de la conciencia.

Este logro nos plantea, a su vez, otra cuestión: ¿El ser transfenoménico de la conciencia es suficiente para fundar el ser del fenómeno? Con otras palabras: el fenómeno de ser remite a la conciencia, y ésta, en tanto que «conciencia (de) conciencia», se nos muestra como transfenoménica, pero ¿esta transfenomenalidad de la conciencia es el «ser del fenómeno» al que remite el fenómeno o la aparición del ser? Para responder a esta pregunta Sartre se ve obligado al análisis no del *percipere*, sino del *percipi*, en claro contraste con las tesis del fenomenismo.

Hay, nos dice, «un ser de la cosa percibida» en tanto en cuanto lo conocido no puede reabsorberse en el conocimiento: «El ser de lo percibido no puede reducirse al ser del percipiente» (*E. N.*, p. 24). La prueba ontológica debe aclarar este punto.

Efectivamente, del análisis del sentido de la intencionalidad se concluye en que la conciencia «nace sobre un ser que no es ella» (*E. N.*, p. 28) en el sentido de que, al ser «conciencia de algo», se produce como revelación-revelada de un ser que no es ella misma y que se da como existente cuando ella lo revela, y este ser no es otro, nos dirá Sartre, que el ser transfenoménico de los fenómenos y no un ser nouménico oculto tras ellos. Tal ser transfenoménico que «es para la conciencia» es, él mismo, *En-soi*.

Con ello hemos llegado a un punto clave del pensamiento sartreano y que es de suma importancia para nuestros propósitos en el presente estudio. Resumamos las cuestiones planteadas:

- La distinción entre el «fenómeno del ser» y el «ser del fenómeno» nos ha conducido a señalar que éste no puede reducirse al hecho mismo de su aparición, y de ahí su transfenomenalidad. *Mutatis mutandis*, la cuestión vuelve a plantearse a propósito del análisis de la conciencia como «conciencia de», que remite, igualmente, a la transfenomenalidad del ser de la conciencia.

- Establecido lo anterior, el problema se centró en la determinación de si el ser transfenoménico de la conciencia, la subjetividad plena, sería o no el fundamen-

to del ser transfenoménico del fenómeno. De ser así, el *esse* se reduciría al *percipi*, y con ello no adelantáramos nada sobre el idealismo dogmático de Berkeley, por utilizar el lenguaje kantiano en su refutación del idealismo.

- La solución propuesta por Sartre es clara: la no reducción del ser del fenómeno al *percipi* apunta a la configuración de la realidad propia del ser transfenoménico del fenómeno, que es «para la conciencia» como *En-soi*.

4.4. La distinción entre Ser-en-sí y Ser-para-sí

En consecuencia, la caracterización de este *être en soi* llevada a cabo por Sartre debe venir en nuestra ayuda. Del ser del fenómeno que es él mismo *en-soi*, dice Sartre que es:

1) *SOI* en el sentido de sí-mismo, aunque no indicando la relación reflexiva de referencia a sí, pues ello llevaría consigo el reconocimiento de una distancia y, en consecuencia, un dualismo. En el ser en sí, en tanto que «sí-mismo», no puede darse una relación consigo mismo porque el *est empâte de sio-même*.

2) «Es lo que él Es». El ser en-sí no remite a sí mismo, es opaco a sí mismo porque está lleno de sí. Es macizo, no tiene ningún secreto, es plena positividad, no conoce la alteridad puesto que carece de relación con otro, es indefinidamente él mismo y se agota siéndolo. De ahí que escape, en consecuencia, a la temporalidad.

3) «El ser-en sí Es», de ahí que no pueda ser derivado de lo posible, en tanto que lo posible es una estructura del «Para-sí», ni tampoco reducido a lo necesario, en tanto que la necesidad concierne a la conexión de las proposiciones ideales pero no a las existentes. De ahí que en la descripción antropomórfica del mismo aparezca *pour la conscience* como *de trop pour l'eter-*

nité, en el sentido de no procedente absolutamente de nada, ni de otro ser, ni de un posible, ni de una ley necesaria (*E. N.*, p. 34).

Pues bien, frente a esta región de ser que «es para la conciencia» y que es *en-soi*, se alza la figura de otra región de ser, la región de esa conciencia que *naît portée sur un être qui n'est pas elle*.

Nuestra pregunta debe dirigirse, pues, ahora a la delimitación de este tipo de ser que no es *en-soi*, sino *pour-soi*, «para-sí», y que viene caracterizado básicamente como siendo:

- Aquello que «no es lo que es», en tanto que «El Para-sí tiene-de-ser su ser a la zaga de sí, como lo que es sin ser fundamento de ello. Su ser está allá, contra él, pero separado de él por una nada, la nada de la facticidad» (*E. N.*, p. 183).

- Aquello que «es lo que no es». En su segunda dimensión ontológica, dice Sartre, «El Para-sí se capta como cierta falta de... “Es” esa falta y es también lo faltante, pues tiene-de-ser lo que no es» (*E. N.*, p. 187).

- Aquello que «es lo que no es y no es lo que es», en una perpetua remisión, es decir, es temporal, porque la temporalidad «no es un tiempo universal que contenga todos los seres, y en particular las realidades humanas. No es tampoco una ley de desarrollo que se imponga al ser desde fuera. Tampoco es el ser, sino la intraestructura del ser que es su propia nihilización, es decir, el “modo de ser” propio del para-sí. El para-sí es el ser que tiene-de-ser su ser en la forma diaspórica de la temporalidad» (*E. N.*, p. 188).

La libertad como ser de la conciencia

5.1. Jean Paul Sartre con Kierkegaard y Heidegger

5.1.1. S. Kierkegaard y la angustia como conciencia ante la posibilidad de la posibilidad

Un texto de *El Ser y la Nada* puede servirnos de guía para la comprensión del sentido sartreano de la angustia como toma de conciencia de la libertad. Dicho texto dice lo siguiente:

Kierkegaard, al descubrir la angustia antes de la culpa la caracteriza como angustia ante la libertad. Pero Heidegger, que, como se sabe, ha sufrido la influencia de Kierkegaard, considera por el contrario la angustia como captación de la nada. Estas dos descripciones de la angustia no nos parecen contradictorias, sino que se implican la una en la otra.

(E. N., p. 66)

El hecho de que Sartre señale la concepción de la angustia en Kierkegaard con la expresión *angoisse avant la faute*, delimita el campo de nuestra reflexión kierkegaardiana, pues aunque para el pensador danés esta angustia adánica es angustia todavía refleja, sin embargo, a consecuencia de la relación generacional y de la relación histórica, el individuo posterior a Adán «tiene que ver» con esa nada, por lo que se encuentra ya una reflexión sobre esa nada que es la angustia.

Efectivamente, Adán, para S. Kierkegaard, es colocado en el paraíso de la inocencia que es igual a ignorancia, ignorancia que es «nada, nada que engendra angustia». En esta situación, dice Kierkegaard, hay calma y reposo, pero al mismo tiempo hay algo que, sin embargo, no es ni turbación ni lucha, pues no hay nada contra qué luchar. Pero entonces ¿qué es?, nada. ¿Cuál es el resultado de esa nada?, que engendra angustia» (*Le concept de l'angoisse*, p. 46).

¿Cómo es posible la identificación entre inocencia e ignorancia, ignorancia y nada y esa nada que engendra angustia? ¿No es plantear el problema de idéntica manera como lo plantearía, posteriormente, Heidegger: la angustia como captación de la nada?

El núcleo de la cuestión pensamos que se encuentra en la utilización del término *saisie*, captación, comprensión, indicando una «conciencia de la nada». Pero en Adán falta, precisamente, eso; es decir, falta una «conciencia de la nada», puesto que es «ignorante», y en cuanto tal, «inocente». Carece de conciencia, «no sabe», puesto que no aprecia el dilema presente en el mandato «no comerás del árbol del bien y del mal». Esta «nada de no saber» y no «nada de no-ser» es lo que engendra la angustia en Adán.

Ahora bien, ello no quiere decir que Adán no se angustie «por nada» —entendiendo ésta como una nada objetiva—, sino que «se angustia por algo», aunque ese algo ciertamente no es reflejo, le falta «conciencia», y ese algo no es más que la mera posibilidad de una posibilidad: la posibilidad de poder hacer algo, pero «sin tener la noción de lo que puede». No hay en Adán, indica Kierkegaard, nada más que la posibilidad de po-

der, como una forma superior de ignorancia, como una expresión superior de angustia porque así, en este grado elevado, ella es y no es, la busca y le huye (cfr. *op. cit.*, p. 49).

Un rapidísimo recorrido sobre la descripción kierkegaardiana de la angustia antes de la culpa (para un análisis más amplio me remito al documentado estudio de M. MACEIRAS: *Schopenhauer y Kierkegaard: Sentimiento y Pasión*, Madrid, Ed. Cincel, 1985) nos proporciona el siguiente resultado:

A) «La angustia que hay en la inocencia no es, por lo pronto, ninguna culpa». No es, además, ninguna carga pesada ni ningún sufrimiento que no pueda conciliarse con la felicidad propia de la inocencia. Es una búsqueda. Más aún, es una tensión que encadena con «dulce ansiedad». De ahí que el filósofo danés pueda decir que la angustia es una categoría del espíritu que, al soñar, proyecta su propia realidad. Realidad que es nada y esta nada está viendo constantemente en torno suyo a la inocencia. Por eso, el «espíritu que sueña» se convierte en una «sugerencia de la nada»; nada que engendra angustia, nada de la posibilidad de una aventura, para mí desconocida, ignorada y que dará lugar a esa «antipatía simpática y a esa simpatía antipática» que es la angustia: realidad de la libertad en tanto que «posibilidad frente a la posibilidad» (KIERKEGAARD, *op. cit.*, pp. 46-47). Angustia que mantiene una relación ambigua con su objeto, puesto que este objeto es precisamente, la nada que envuelve mi ser como en nebulosa —espíritu que sueña.

B) El proceso de captación de la angustia como tal no es, propiamente, adánico. Realmente, este paso sería la culpa, pero Adán nada sabe ni de la prohibición ni de la amenaza, tan sólo «elucubra una posibilidad» que, en sí misma, le es desconocida, pero que es una posibilidad que le viene dada por esa síntesis del espíritu, «poder hostil y poder amigo», que perturba las relaciones de alma y cuerpo y quiere, al mismo tiempo, constituir esa relación. No es una captación consciente, sino un saber de mera posibilidad. Adán simplemente

conjetura y, esto, le plantea la doble posibilidad: o bien la posibilidad de saltar sobre la prohibición, la posibilidad del ejercicio de su libertad, o la posibilidad ulterior de llevar a efecto en sí mismo la realidad posible de la amenaza: «aquella posibilidad de poder que la prohibición puso a la luz se acerca ahora más, pues tal posibilidad pone ahora de manifiesto una nueva posibilidad como consecuencia suya» (*op. cit.*, p. 49).

De ahí que, para Kierkegaard, esta angustia *avant la faute* sea, precisamente, angustia ante la libertad, es decir, ante esa elección de mis posibilidades. Dice Kierkegaard: «La inocencia dentro de la angustia está en relación con lo prohibido y con el castigo, no es culpable y, sin embargo, hay ahí una angustia, algo así como si la inocencia estuviera perdida» (*op. cit.*, p. 50).

5.1.2. M. Heidegger y la angustia como captación de la nada

Dice Sartre en el texto base de nuestras reflexiones que, para Heidegger, la angustia surge como captación de la nada. Nuestra pregunta, ahora, se formularía así: ¿qué es la nada para Heidegger?, ¿qué relación guarda ésta con la libertad para que Sartre pueda afirmar que la posición heideggeriana no sea contradictoria sino, todo lo contrario, complementaria con la de S. Kierkegaard? Es aquí donde, a mi juicio, radicará fundamentalmente toda la problemática de la angustia.

Un rapidísimo análisis de la obra heideggeriana *¿Qué es Metafísica?* nos muestra que la angustia es el temple de ánimo radical que nos descubre a la nada, nada que no es más que el vacío de la «omnitudo del ente». Nada que no es tematizable en tanto que «nada». Para el pensamiento objetivo, la pregunta por la nada viene a expresar un contrasentido y, de hecho, nos dice Heidegger en su *Introducción a la Metafísica*, la nada sigue siendo, por principio, algo inaccesible a toda ciencia y quien pretenda hablar de ella no podrá ser, necesariamente, un científico (cfr. *Einführung in die Metaphysik*, páginas 19-20).

Sin embargo, la pregunta por la nada no es un prurito retórico, no es una pregunta superflua, es la misma posibilidad del ser, del ente que «en cada caso soy yo mismo» y que se nos manifiesta como a la par de la posibilidad de un no ser.

Sabido es que el objetivo fundamental de Heidegger no es otro que la constitución de una «ontología fundamental» que, partiendo de una «analítica ontológica», nos permita el acceso a la clarificación del «sentido del ser», sentido del que pende toda la metafísica occidental. La metafísica occidental «ha olvidado el sentido del ser» porque ha olvidado la «diferencia ontológica entre ente y ser», de ahí que la «ontología fundamental» pretenda poner a la luz esta diferencia. De ahí que la «Nada», en tanto que posibilita la patencia de la diferencia ontológica, sea también la posibilitante del filosofar mismo. Por eso la cuestión de la nada es una cuestión central en el pensamiento de Heidegger.

Efectivamente, desde el momento en que Heidegger nos plantea la pregunta por el sentido del ser, el problema de la nada corre en paralelo y, en consecuencia, la angustia se cierne a su alrededor.

La estructura de la pregunta por el ser nos muestra un objetivo del preguntar: el Ser, del que, si bien no podemos decir que nos es absolutamente desconocido, sí al menos nos es imposible el concebirlo de una forma inmediata. Pero, de otro lado, se nos muestra también alguien al que podemos preguntar, al ente, al Da-sein, ese ser ónticamente señalado porque en su ser le va su ser. La indeterminación del ser por el que se pregunta contrasta, pues, con la determinación del ente al que se le pregunta por su ser. Y es el esclarecimiento de este ente como abierto e inconcluso como «existencia» como «ser relativamente a...» lo que hace patente la angustia.

Efectivamente el Da-sein heideggeriano posee la misma estructura de inconclusión e inacabamiento que el «Para-sí» sartreano. Da-sein cuya esencia no es más que mi existencia en «estado de abierto», patentizándose de manera radical en la angustia. De esta manera, el triángulo «existencia-angustia-nada» aparece en Heidegger

como siendo la estructura del Da-sein, y la descripción fenomenológica de la angustia requiere la previa comprensión de la existencia como trascendencia o, lo que es lo mismo, como «sosteniéndose en la nada». De ahí que la pregunta por la nada, como decíamos más arriba, no constituye en Heidegger una pregunta superflua y meramente retórica. Desde el momento en que el ser se nos convierte en inapresable y nuestra pregunta va dirigida al existente, la pregunta por la nada se eleva a un primer plano, ya que, como dice en *¿Qué es Metafísica?*, «la nada pertenece originariamente a la esencia del ser mismo. En el ser del ente acontece el anonadar de la nada» (*op. cit.*, pp. 41-42).

Heidegger considera a la nada, ante cuya conciencia surge la angustia, no como un ente («La nada no es un objeto ni ente alguno», nos ha dicho en *¿Qué es Metafísica?*, p. 21), pero, sin embargo, se trata de una «nada ontológica». Su realidad, si es posible hablar de esa manera, es la de la «ausencia», la de la «falta», la del «vacío de la omnitud del ente» que se encuentra en la paradójica situación de posibilitar, justamente, la «patencia del ente en cuanto ente» (cfr. *op. cit.*, pp. 40-41). De esta manera, el «anonadarse de la nada» y el existir humano se dan la mano para expresar la misma esencia humana: la trascendencia. Y es que, como indica Heidegger en este breve opúsculo, «sosteniéndose dentro de la nada, la existencia está siempre «allende» el ente en total. A este estar allende el ente es a lo que llamamos trascendencia. Si la existencia no fuese, en la última raíz de su esencia, un trascender; es decir, si, de antemano, no estuviera sostenida dentro de la nada, jamás podría entrar en relación con el ente ni, por tanto, consigo misma» (*op. cit.*, p. 52).

Es en la nada, pues, donde hay que poner el origen de la libertad humana, ya que, como dice Heidegger, «la libertad es el compromiso»... «El dejar ser al ente» es «existencia» (cfr. *Ser, Verdad y fundamento*, pp. 70-73), y por eso puede hablar de la libertad como «esa relación resuelta, la que no se cierra» (*op. cit.*, p. 76). Y es que la nada es la patentización misma de la diferencia ontológica.

De esta manera, desde el momento en que nos encontramos con una libertad cuyo fundamento radica, precisamente, en no tener fundamento, en cuanto «dejar ser al ente», el ser de Heidegger deja de existir, pues lo vela la nada. De ahí su tachadura (set). La nada manifiesta mi existencia que, en cuanto apertura y trascendencia, posibilita «mi» libertad como compromiso. En la toma de conciencia del «anonadarse de la nada» se nos manifiesta la angustia de nuestra existencia ante nuestra propia posibilidad. Poca diferencia, pues, de la concepción kierkegaardina de la angustia. En ambos casos, tanto en Kierkegaard como en Heidegger, la angustia es diferente del miedo precisamente porque la angustia exige el compromiso del sujeto.

5.2. La angustia como conciencia de la libertad en Sartre.

Sentido de la libertad

Sartre señala, en la conclusión del párrafo que nos ha servido de punto de partida en el presente capítulo, que las descripciones de la angustia, tal y como aparecen en Kierkegaard y Heidegger, no son contradictorias, sino que «se implican mutuamente». Interesa ver ahora el sentido de esta afirmación, no exenta de reconocimiento, por parte de Sartre, de su dependencia—el grado de esta dependencia es otra cuestión bien distinta— respecto del pensador danés y del filósofo alemán. La visión de esta no contradicción y sí de su mutua implicación no será más que la expresión sartreana de la angustia como toma de conciencia de la libertad, entendida ésta como el ser de la conciencia.

Tres aspectos nos interesa destacar. De un lado, la distinción entre temor y angustia; de otro, la configuración de la angustia como «nada» y su consecuencia, que no será otra que la tremenda amargura de la libertad reflejada en la soledad y el aislamiento. Por último, el análisis sartreano de los intentos de huida, que se configuran en las conductas de «mala fe».

5.2.1. Temor y angustia

De Kierkegaard y de Heidegger admitirá Sartre la clara distinción entre angustia y miedo. Con el miedo se alude a una conducta abierta a la exterioridad. Por la angustia, se toma conciencia de nuestro ser. La angustia, nos ha dicho Sartre en *El Ser y la Nada* (cfr. p. 66), se distingue del miedo en que el miedo lo es, siempre, de los seres del mundo, mientras que la angustia lo es de sí mismo. De igual manera se expresa en *Bosquejo de una teoría de las emociones* (cfr. cap. 3 de este libro) a la hora de analizar éstas desde una perspectiva fenomenológica y considerarlas como «conductas irreflexivas», lo que no indica que sean conductas inconscientes.

Kierkegaard no señala que Adán tenga miedo, sino que siente angustia. Lo cierto es que tampoco podía hacerlo en ese estado *avant la faute*, porque Adán se halla en estado de inocencia y, se ha dicho ya anteriormente, esta inocencia es ignorancia. Adán es ignorante y, en cuanto tal, no es consciente de un enfrentamiento con algo objetivo. Por ello no tiene miedo.

Hay dos formas de sentir miedo, pasiva y activa. En ambos casos se desarrolla una acción, un comportamiento, que siempre es una conducta de huida.

Efectivamente, si estoy en el campo y veo acercarse un toro bravo que ha escapado de una dehesa cercana al lugar en el que me encuentro, cabe, en principio, que adopte dos tipos de conducta: desmayarme, caer al suelo, quedarme inmóvil, «hacerme el muerto» o el Don Tancredo, o, por el contrario, echar a correr todo cuanto pueda. Ambas actitudes son conductas de huida. La primera, de forma pasiva; la segunda, activa. En ambos casos hay un reconocimiento expreso del mundo exterior y del peligro que le circunda. La conducta de huida es, siempre, una especie de conducta mágica similar al «desmayo», real o fingido, del que habla Sartre en su *Bosquejo de una teoría de las emociones*.

Otro ejemplo puede ilustrar estas aclaraciones. Acabo de presenciar la proyección de un filme que describe la horrorosa consecuencia de una conflagración nuclear.

Dicha situación es un hecho posible que no depende de mí, sino de aquellos que tienen la posibilidad misma de llevarlo a cabo. Siento miedo, qué duda cabe, quizá terror o pánico e, inmediatamente, pienso en la necesidad de la construcción de un refugio antinuclear con el que tratar de ponerme a salvo. Es, ésta, una actitud pasiva ante el peligro, es una «ocultación» que puede conducir a problemas psicológicos más serios de situaciones depresivas. También, ciertamente, puedo adoptar una conducta de huida negando la realidad del peligro y pensando en la irracionalidad del evento: «a nadie le interesa la conflagración nuclear porque a nadie beneficia» o, también, puedo adoptar la postura de simple negación del problema conocida, en el lenguaje cotidiano actual, bajo el nombre de «pasotismo»; en realidad, es la simple técnica del «avestruz».

Ambas conductas tienen el elemento común de una referencia a la exterioridad. No soy yo quien decide, sino otros quienes deciden por mí. Yo no tengo ninguna responsabilidad en las actuaciones del otro, puedo temerlas pero no ser responsable de ellas. El temor, el miedo, lo es siempre ante algo determinado y de lo que conozco, al menos en parte, las consecuencias de su presencia.

En cambio, no sucede igual en el sentimiento de la angustia. Decíamos anteriormente que Adán, en esa situación de *avant la faute*, no se angustia «por nada», si por ésta entendíamos una «nada objetiva». Adán, qué duda cabe, «se angustia por algo», que es, precisamente, «nada», es decir, «no-ser-todavía» y que anida en el mismo corazón de Adán como una posibilidad de su actuación.

La nada por la que se angustia Adán es una cierta nada deletérea que se enmarca en la posibilidad de la trascendencia activa del sujeto. De ahí que podamos decir que la angustia es «la manifestación del sujeto comprometido en su acción». Por esa razón, y no por otra, pienso que Heidegger ha podido hablar de la «existencia como sosteniéndose en la nada», en cuanto que la característica de esa existencia es la trascendencia, como ya se mencionó anteriormente.

De esta manera, la angustia, lo hemos visto, se enraíza con la posibilidad de mi propio ser. No puedo sentir angustia «por» encontrarme a la orilla de un precipicio. Ante esto podré «tener miedo» a ese resbalón que posibilite mi caída por el precipicio. La angustia radicaré en esa posibilidad de que sea yo quien decida, quien elija el lanzarme por el precipicio. Con otras palabras, el miedo siempre lo es por algo que está fuera de mí, en las cosas del mundo. La angustia en cambio, es «mi» posibilidad, radica en mi ser. Sólo de esta forma Sartre pudo decir que la angustia está inscrita en la condición humana cuando, en *El existencialismo es un humanismo*, nos dice que «el existencialismo declara de forma radical que el hombre es angustia», y esto no puede ser de otra manera, ya que, si la libertad es la esencia de la condición humana y la angustia es la toma de conciencia de la libertad, entonces la angustia, asimismo, está en el fondo de nuestro ser, pues es el sentimiento de nosotros mismos, de nuestra libertad.

Esta, y no otra, es la consecuencia que se saca del diálogo entre Orestes y Júpiter en la obra sartreana de *Las moscas*, cuando Orestes, al tomar conciencia de su libertad, se da cuenta de esa tremenda amargura que es la libertad misma y su consecuencia: la radical soledad (cfr. *Las moscas*, Buenos Aires, 1962, pp. 70-71).

5.2.2. Angustia y Nada. Sentido sartreano de la libertad

A tenor de lo indicado anteriormente en Heidegger observamos cómo el triángulo «existencia-angustia-nada» aparece también en Sartre y se refleja en una sola palabra: «libertad». De esta manera, la noción sartreana de la angustia se explicita con la afirmación de que no hay contradicción entre Kierkegaard y Heidegger porque, en la perspectiva sartreana, «nada» y «libertad» son una y la misma cosa.

Efectivamente, la positividad plena del ser-en sí, en afirmación tajante y absoluta, contiene implicaciones solipsistas inaceptables, en principio, para el pensa-

miento de Sartre. El recordatorio parmenídeo de que el ser es y la nada no es hace acto de presencia en *El Ser y la Nada*, precisamente en el análisis hegeliano de la nada. La contemporaneidad que Hegel otorga al ser y a la nada, en cuanto que el puro ser y la pura nada son uno y lo mismo, es rechazada de plano por Sartre, para quien la nada únicamente tiene sentido si se encuentra en relación con el ser. Existe una precedencia lógico-ontológica del ser sobre la nada, de la misma manera que la presencia precede siempre a la ausencia: «La nada que no es, no podría tener más que una existencia prestada: es del ser de donde toma su ser» (*E. N.*, p. 52). De esta manera, y salvando la hipóstasis que Sartre hace de la nada, observamos la importancia de la inserción de la nada en el ser, elemento no ciertamente original de Sartre, que permite hablar de intersubjetividad.

La intersubjetividad sólo es posible en la medida en que el ser está en relación dialogante con la nada (no-ser), lo que posibilita, al mismo tiempo, la existencia del ser finito. Bajo este aspecto es, pues, plausible la expresión, ya tópica del filósofo existencialista, de que la nada *hante l'être* y que anide en su corazón como un gusano, ya que ese no-ser que es la nada, es la característica fundamental de la realidad finita. Por eso no es de extrañar que nos hable de la nada como la esencia de la realidad finita, y que la nada, frente a Heidegger, no pueda nihilizarse en tanto que no es independiente del ser: «la desaparición total del ser no sería el advenimiento del reino del no-ser, sino, al contrario, el desvanecimiento concomitante de la nada: no hay no ser más que en la superficie del ser» (*E. N.*, p. 52). La nada tiene que «ser nihilizada», precisamente, por el ser que sustenta esa nada puesto que «la nada, si no está sostenida por el ser, se disipa “en tanto que nada”, y volvemos a caer en el ser. La nada no puede nihilizarse más que sobre el fondo del ser» (*E. N.*, p. 57), y que, a su vez, debe ser «su propia nada» (cfr. *E. N.*, p. 59).

Ante esto nos encontramos con una situación que, cuando menos, podemos cifrar como paradójica: la situación de una nada que es «nihilizada por un ser que

es nada, por un ser que no lo es». ¿No es extraña esa situación? Si la nada debe hacer referencia siempre al ser, ¿cómo puede advenir la nada de un no-ser?

Este planteamiento, a primera vista un tanto contradictorio con lo anteriormente expuesto, se resuelve desde el momento en que por esa «nada» entendemos un «poder ser» de un ser que encierra en sí mismo «su posibilidad». No se trata de una nada «ob-iectiva» con la que me puedo enfrentar, pues realmente la nada no es ajena y distante del ser sino que está en su interior. En el «no angustiarse por nada» de Kierkegaard está ya de manifiesto la estructura de un ser que se angustia de un «poder-ser», de una posibilidad que radica en una realidad que todavía no lo es. Y esta nada heideggeriana, síntoma de la trascendencia del existir humano, es también la continuación de, según la expresión clásica, un «poder ser lo que todavía no es». Esta nada es la negación de una plenitud de ser de un ser que se lanza hacia la positividad plena.

Este ser pleno es un ser sin distancia y, en consecuencia, en él no cabe la nada, pues ésta supondría la presencia de una posibilidad de la que carece la pura actualidad maciza del *en-soi*, como ya aludimos anteriormente. El «En-sí» es un ser que «no puede ser» y es por lo que «está de más por toda la eternidad», un ser absurdo, encerrado en sí mismo y que hace imposible una solución a la ontología sartreana, como certeramente ha señalado M. Merleau-Ponty en su obra *Fenomenología de la Percepción* (cfr. *op. cit.*, París, 1969, página 370).

De ahí que la única manera de que la nada advenga al mundo sea por mediación de «un ser que sea cuestión de su ser» y, en este «cuestionar su ser», radica su libertad. Por ello, el hombre, que es el ser por el cual la nada adviene al mundo, debe ser libre, puesto que la libertad no es otra cosa que «la posibilidad para la realidad humana de segregar una nada que la aísla» (cfr. *E. N.*, p. 61).

De esta manera, Sartre ha identificado la «nada» con la «libertad». Todo ello manifiesta, sin lugar a dudas, que la presencia de la angustia se debe, bien a la toma

de conciencia de mi libertad, bien a la captación de la nada que soy. Nada y libertad son una y la misma cosa, a la par que esa nada y esa libertad «no son propiedades» de la esencia del hombre, sino su propia esencia: Ser hombre es ser libre, no existe otra posibilidad, éste es el sentido del «estar condenados a la libertad», desde el momento en que este mi no-ser es trascendencia y diasporicidad. La prueba ontológica de la conciencia, a la que también se ha hecho mención anteriormente, nos muestra esa distancia que se inserta en la realidad finita y descompresiona la plenitud del ser haciendo posible la multiplicidad y la intersubjetividad de realidades «en marcha».

El problema de la libertad es realmente, para Sartre, el único problema que se plantea con todo su rigor en *El Ser y la Nada*, ya que todo puede, en último término, reducirse a ella. La inquietud viva de Sartre no será otra cosa que la de proteger esa libertad de las posibles amenazas que pesan sobre ella y, de esa inquietud, no ha dejado jamás de hacerse cargo. Es, propiamente hablando, una exigencia personal que se refleja en la angustia de Roquentin, en *La náusea*, cuando, al intentar recoger del suelo el papel del dictado, responde: *J'ai pensé que je n'étais plus libre*, exigencia personal elevada, al decir de R. JOLIVET, en su obra *Sartre ou la Théologie de l'absurde* (París, 1965, p. 12) al plano metafísico, haciendo de la libertad el único valor esencial y la condición de los valores.

Pero la pregunta por qué sea la libertad es, claramente, un contrasentido en el pensamiento de Sartre. Esta pregunta llevaría consigo un retrotraer la pregunta por la esencia de la libertad y, ésta, coincide aquí con Heidegger, es sin fundamento aunque sea el fundamento de todas las esencias intramundanas, trascendiendo el mundo hacia sus posibilidades propias y, esto, no es otra cosa que la libertad.

La libertad no puede entenderse en el sentido cartesiano, aun cuando Descartes afirmara que la libertad encierra en sí misma una exigencia de autonomía absoluta. Es decir, un acto libre es una apropiación absolutamente nueva cuyo germen no puede estar con-

tenido en un estado anterior del mundo y que, libertad y creación, son lo mismo. Pero a Descartes le reprochará el haber sucumbido a las circunstancias de la época y haber atribuido a Dios aquello que, en realidad, pertenece al hombre. Es decir, la libertad creadora que Descartes puso en Dios hay que recuperarla para el hombre, si es cierto —y he aquí el postulado sartreano— que el hombre es el ser cuya aparición hace que un mundo exista (cfr. SARTRE, *Situación I*, pp. 234-247).

De esta forma, observamos estos puntos, a mi juicio extraordinariamente importantes, en orden a la clarificación del concepto sartreano de libertad:

- La libertad es «nada».
- La libertad es creación.
- El ser libre del hombre (su no-ser) es lo que hace que un mundo exista.
- La toma de conciencia de la libertad, que soy, produce la angustia.

Estos cuatro puntos nos muestran la noción de una libertad que se enraíza en el «absurdo». El hombre creador de valores del pensamiento de Nietzsche se manifiesta en este «ser» libre de Sartre: «Mi libertad es el único fundamento de los valores y la posibilidad de invertir los valores hace su aparición como mi posibilidad», nos ha dicho en *El Ser y la Nada* (*edic. cit.*, p. 76), en cuanto que el valor es «consustancial al para-sí».

Este valor que no es objeto de tesis, sino que es vivido como el sentido concreto de esa falta que constituye mi ser presente (cfr. *E. N.*, pp. 138-139), da pie a la consideración de esta identidad del ser libre con la nada que soy, en la medida en que se es libre porque no se es suficientemente.

El hombre es libre porque no es «sí mismo» (el *SOI* del *En-soi*, como indicábamos anteriormente), sino «presencia a sí», precisamente, en cuanto que «es lo que no es», es lo que «debe ser y no es lo que es». Con otras palabras, el hombre es libre en la medida en que no es

un «en-sí» petrificado en sí mismo, sino trascendencia y proyecto. Existe una identificación porque la libertad es «la nada que es sí» en el meollo del hombre y que obliga a la realidad humana a realizarse, a «hacerse», en lugar de «ser»: «El hombre es libre porque no es sí mismo sino presencia a sí. El ser que es lo que él es no puede nunca ser libre» (*E. N.*, p. 516).

Este punto es importante y no entra en conflicto con nuestras afirmaciones anteriores. Cuando Sartre habla de la nada que «es sí» no hay que entender por ello una independencia de la nada respecto del ser y, ni tan siquiera, por supuesto, una libertad ajena al ser. Se trata, más bien, de una nada, de una libertad, que es «nihilizada» por un ser que es su propia nada, su propia posibilidad, ya que la nada no es otra cosa que «la nada de ser del hombre». En eso radica la «nada que es sí» en cuanto que ser libre, para Sartre, es la expresión del movimiento existencial o «nihilización de la nada, pues ser libre, reiteramos, es romper el determinismo causal, romper con el pasado y fugarme de los hechos que dejo a mis espaldas, de la misma manera que el arado, en su avanzar, deja el surco ya realizado. Ser libre es «nihilizar» el «en-sí» que soy yo y convertirme en «para-sí». Es decir, ser libre es «dejar coincidir» la libertad y la conciencia con esa nada que soy porque, en la libertad, el ser humano es su propio pasado como también su futuro «sous forme de neantisation». Ser libre sería, como indica Machado, hacer camino al andar.

Es de esta manera como la toma de conciencia de esa libertad produce la angustia. Cuando Sartre afirma que «la angustia es “el modo de ser de la libertad como conciencia de ser”» (*E. N.*, p. 69), hay que preguntarle qué hay que entender por ese ser. A esto podríamos añadir, y pienso que sin salirnos ni un ápice del contexto sartreano, que esa «conciencia de ser» es «conciencia de ser libre» o, lo que es lo mismo, conciencia de no-ser, y es por ahí por donde se patentiza la angustia, en cuanto que ésta es «el reconocimiento de una posibilidad como mi posibilidad, en cuanto que el ser de la realidad humana es pura acción, movimiento que lleva en su seno el no ser: «la angustia es el temor de

no encontrarme en esa cita, de ni siquiera querer acudir a ella» (*E. N.*, p. 73).

Esta angustia que hemos encontrado supone la reflexión: «El miedo y la angustia son excluyentes el uno de la otra, puesto que el miedo es aprehensión irreflexiva de lo trascendente, mientras que la angustia es la aprehensión refleja de sí» (*E. N.*, pp. 66-67). Emerjo solo y, en la angustia y frente al proyecto único y primero que constituye mi ser, todas las barreras se derrumban nihilizadas por la conciencia de mi libertad. Yo decido sobre todo ello, yo solo, injustificable y sin excusa. De otra forma, la angustia es, pues, la captación reflexiva de la libertad por ella misma. «La angustia nace» como estructura de la conciencia reflexiva en cuanto ésta considera a la conciencia como refleja (cfr. *S. N.*, p. 78).

5.2.3. Los intentos de huida. Las conductas de «mala fe» y la vocación de autoalienación

Ahora bien, si la angustia es estructura de la conciencia, ¿cómo podemos adoptar conductas de huida?, ¿no es, acaso, contradictorio y absurdo el pretender huir de aquello de lo que no debemos huir, precisamente, porque se confunde con nosotros mismos?, ¿acaso no significa huir de nuestra misma libertad; en definitiva, de nuestro propio ser? ¿Acaso con la huida se suprime la angustia?

No podemos suprimir la angustia puesto que «somos angustia» (*E. N.*, p. 81) y, en caso de suprimirla, dejaríamos de ser. Cuando Sartre afirma, pues, la posibilidad de una huida de la angustia no se refiere con ello a que dejemos de «ser angustia». Sartre dice que adoptar conductas de huida a la angustia es tan sólo «huir para ignorar que soy angustia». Pero éste es el hecho: no puedo ignorar que huyo. Es decir, este dato viene a confirmar el hecho de que conocer que huyo es conocer que «soy angustia». La angustia, nos dice Sartre, no puede ser ni enmascarada ni evitada (cfr. *E. N.*, pá-

gina 82). Tal intento de huida a la angustia es lo que Sartre llama «mala fe» (*mauvaise foi*).

Para determinar el sentido que Sartre otorga a la «*mauvaise foi*» conviene empezar indicando que esa «mala fe» es «el mal ontológico» de la conciencia, pues ésta es, en su ser, lo que no es y no es lo que es. Explicitemos el sentido de esta cuestión.

Sartre nos dice que es necesario no confundir la «mala fe» con la mentira a secas, pues si bien la «mala fe» es mentirse a sí mismo, ello no implica la posibilidad de identificarla con la mentira.

En la mentira a secas, el engañador sabe la verdad y la oculta a los demás, por eso nos dirá que «la mentira es una conducta de trascendencia» que «supone mi existencia, la existencia del otro, mi existencia para el otro y la existencia del otro para mí» (*E. N.*, p. 87).

En cambio, para la «mala fe» soy yo mismo quien enmascara la verdad «para mí». Es decir, que mientras que para la mentira hay una dualidad de engañador-engañado, en la «mala fe» esa dualidad se ha unificado en la misma persona, en mí, que soy, a la vez, el engañador y el engañado. Aquí, «no padezco» la «mala fe», sino todo lo contrario, «soy de mala fe». El padecer implicaría algo exterior que me invade. Pero el «ser» una cosa es algo que no proviene del exterior, sino que se identifica con mi yo, «es mi ser».

¿Cómo es posible esto?, ¿cómo puede explicar Sartre el hecho de que la conciencia se afecte a sí misma de «mala fe»? Para ello sería necesario una captación pre-reflexiva de la conciencia como «mala fe». Pero ¿no implica esto una contradicción?

Sartre mismo, que está atento a estas objeciones cuando nos indica que «parece que deba ser de buena fe al menos cuando soy consciente de mi mala fe» (*E. N.*, p. 88) y que, al fin y al cabo, no parece ser otra cosa que una simple variación de la paradoja del mentiroso, resolverá el problema afirmando que, si bien la «mala fe» es una estructura psíquica metaestable, no por ello tiene que prescindir de una forma autónoma y verdadera. Se puede vivir en la mala fe, lo cual no

implica que haya brotes de cinismo y de buena fe (cfr. *E. N.*, p. 88).

En su reflexión sobre la «mala fe», Sartre rechazará la interpretación que de la misma realiza el psicoanálisis empírico. El psicoanálisis, según Sartre, sustituye la noción de «mala fe» con la idea de una mentira sin mentiroso y, en lugar de la dualidad de engañador-engañado, coloca la dualidad de el «ello» y el «yo», es decir, la dualidad consciente-inconsciente. Sartre, en los ámbitos de *El Ser y la Nada*, no podrá estar de acuerdo con esta sustitución porque piensa que el individuo no acepta únicamente la hipótesis que le ofrece el psicoanalista. El individuo ve lo que es y esto únicamente es posible si no ha dejado nunca de ser consciente de sus tendencias más profundas. De ahí la conclusión sartreana de que la interpretación psicoanalítica sólo permite al hombre un «prendre connaissance» de lo que es, pero no un «prendre conscience» de ese hecho, pues el hombre no pierde nunca la conciencia de lo que es. Así pues, para el psicoanálisis existencialista, ninguna realidad psíquica es inconsciente, lo que no es otra cosa que la consecuencia de la identificación de la conciencia con la existencia y explica el hecho de la existencia de conductas de mala fe. Sin embargo, Sartre, en este punto de la imposibilidad del inconsciente, se retractó posteriormente, como ya es sabido.

Para una mejor explicitación de la noción de «mala fe», según el análisis sartreano, escojamos un ejemplo de conductas de «mala fe» que el mismo Sartre expone: la de la mujer que acude a la primera cita con un hombre.

La mujer sabe cuáles son las intenciones del hombre y sabe también que tendrá que tomar una decisión al respecto. Pero a lo único a que se atiene es a aquello que se limita al presente y no mira esas relaciones en su duración temporal, es decir, se limita sólo a lo que de respetuoso y discreto hay en la actitud de su compañero. La mujer es profundamente sensible al deseo que inspira a su acompañante, pero el deseo liso y llano la humillaría y la causaría horror. Sin embargo, no halla encanto alguno en un respeto que fuera respeto

únicamente. Para satisfacerla sería menester un sentimiento que se dirigiera por entero a su «persona», es decir, a su libertad plenaria, y que fuera un reconocimiento de su libertad. De pronto, la cogen la mano. Este acto de su interlocutor arriesga el cambiar la situación provocando una decisión inmediata, una doble actitud: si abandona la mano entre las de su compañero, es consentir; el retirarla supone romper el encanto de ese momento. La joven abandona la mano, pero «no percibe» que la abandona. Y no lo percibe porque en ese instante ella es puro espíritu: arrastra a su interlocutor hasta las regiones más elevadas de la especulación sentimental; habla de la vida, de su vida, se muestra en su aspecto esencial: una persona, una conciencia. Y entre tanto se ha cumplido el divorcio del cuerpo y el alma: la mano reposa inerte entre las manos cálidas de su pareja; ni consentidora ni resistente: una cosa (cfr. *E. N.*, pp. 94-95).

Con este ejemplo hemos entrado en el problema fundamental: el hombre es facticidad y trascendencia. Estos dos aspectos de la realidad humana son, y deben ser, susceptibles de una coordinación válida. Pero la «mala fe» no quiere ni coordinarlos ni superarlos en una síntesis. Para ella se trata de afirmar la identidad de ambos conservándoles sus diferencias. Es preciso afirmar la facticidad como siendo la trascendencia, y la trascendencia como siendo la facticidad, de manera que se pueda, en el instante que se capta la una, encontrarse bruscamente con la otra.

En el caso de conducta de «mala fe» que hemos analizado encontramos la afirmación de la facticidad como siendo la trascendencia. Por un lado, las palabras y los gestos del hombre han sido desprovistos de su significación verdadera no con la intención de suprimirlos, de desbaratar ese engaño, sino con la intención de llevarlos más allá de la apetencia física. Este es el sentido que Sartre quiere dar cuando dice que la mujer ha desarmado las conductas de su pareja reduciéndolas a no ser sino lo que son, es decir, a existir en el modo del «en-sí».

Pero, por otro lado, se permite disfrutar del deseo de él en la medida en que lo capta como no siendo lo que es, es decir, en que le reconocerá su trascendencia. Y, finalmente, sin dejar de sentir profundamente la presencia de su cuerpo, se realiza como «no siendo» su propio cuerpo, y lo contempla desde arriba como un objeto pasivo al cual pueden acaecer sucesos, pero que es incapaz de provocarlos ni evitarlos, porque «todos sus posibles están fuera de él» (*E. N.*, p. 95).

Así pues, y en definitiva, el que obra de «mala fe» parte de la facticidad que uno es y se lanza a una trascendencia. De esta forma, otro de los instrumentos de los que se sirve la «mala fe» es el juego del «para-sí y el para-otro»; este concepto metaestable, «trascendencia-facticidad», si bien es uno de los instrumentos de base de la mala fe, no es, sin embargo, el único en su género. Se utilizará de forma similar otra duplicidad de la realidad humana... «que el ser para-sí implica complementariamente un ser-para-otro» (*E. N.*, página 97).

En la «mala fe» se juega a ser algo que no se es, como juega el camarero a ser camarero, como juega Goetz la partida del bien y del mal en *El diablo y el buen Dios*, como juega Hugo a ser asesino en *Las manos sucias*. Todos estos conceptos, todos estos juicios, remiten a lo trascendente, no se quedan en el ser puramente fáctico. Se trata, simplemente, de posibilidades abstractas, de derechos y deberes conferidos a un sujeto, el que yo «debo-de-ser» y que no soy, me lo represento, me lo imagino, juego a ser una cosa que en realidad no soy; de ahí que tome Sartre la expresión de Valery «soy una divina ausencia» y la haga suya, pues para Sartre soy un ser que por todas partes escapo a mi ser, pero que, sin embargo, estoy condenado a ser (cfr. *E. N.* p. 100).

Pero la «mala fe» no quiere sólo ocultarnos el ser que somos, sino que quiere constituirnos como siendo aquello que no somos. De esta forma, incluso la sinceridad, en su estructura esencial, no difiere de la «mala fe». Más aún, para que la «mala fe» sea posible —recordemos que la «mala fe» es constitutiva de la condi-

ción humana: «somos de mala fe», según recogíamos anteriormente—, es menester que la sinceridad misma sea de «mala fe». La condición de posibilidad de la mala fe es que la realidad humana, en su ser más inmediato, en la infraestructura del cogito pre-reflexivo, sea lo que no es y no sea lo que es (cfr. *E. N.*, p. 108).

Pero, advierte Sartre, el verdadero problema de la «mala fe» es que es FE, creencia. De ahí que no pueda considerarse como evidencia ni como motivación. El problema de la «mala fe» es un problema de creencia; se cree o no se cree de mala fe, se cree o no se cree de buena fe (*E. N.*, p. 108). El acto primero de mala fe se lleva a cabo para huir de aquello que no se puede huir, es decir, de lo que se es. El proyecto mismo de huida revela la «mala fe», una íntima desagregación que ella quiere ser. Así, la posibilidad de la «mala fe» pone de relieve que es ella misma «una amenaza inmediata y permanente de todo proyecto de ser humano», que la conciencia esconde en su ser un riesgo permanente de «mala fe». Y el origen de este riesgo hay que hallarlo en el hecho de que la conciencia sea, a la vez y en su ser, aquello que es lo que no es y no es lo que es» (cfr. *E. N.*, p. 111), es decir: angustia, libertad y nada.

El «otro» y la dialéctica de la cosificación

Los capítulos anteriores han puesto de manifiesto una doble región de ser claramente diferenciada entre sí: la región del *en-soi* y la región del *pour-soi*, el cual se nos ha presentado como conciencia, libertad y nada, en un constante proyecto de ser. Sin embargo, es necesario un tercer elemento: el ser para-otro, que inevitablemente soy, exige la delimitación de ese «otro», lo distinto de mí, que tan fundamental ha de ser para la constitución de mi propio ser. El ser en el mundo es indicativo de la coexistencia humana, aunque tal coexistencia no sea siempre una coexistencia pacífica y se nos revele como coexistencia trágica, expresión de un profundo conflicto intersubjetivo.

Para Sartre, «el otro» o «el prójimo» no entra dentro del campo de la probabilidad. Para él el otro no es algo que quizá exista y el obrar humano no consiste en un obrar «como si» el prójimo existiese. Para Sartre el «otro» existe realmente, lo reconoce y le otorga su categoría principal: la de ser coautor de nuestra

propia existencia individual. Los dos, el otro y yo, somos responsables de nuestra «existencia»: «De esta manera yo soy responsable para mí mismo y para todos, y yo creo una cierta imagen del hombre que escojo; y al escogerme, escojo al hombre» (*El existencialismo es un humanismo*, p. 27).

Con otras palabras: el *pour-soi*, que soy yo, remite necesariamente al «para-otro». Necesito del prójimo para captar con plenitud todas las estructuras de mi ser (cfr. *E. N.*, p. 277), hasta el punto de que, sin el otro, mi ser se desvanecería. Aquí debemos encontrar las razones por las cuales Sartre afirma que si queremos captar en su totalidad la relación de ser entre el hombre y el ser *en-soi* es necesario plantearse la doble pregunta en torno a la existencia del prójimo y saber cuáles son las relaciones de mi ser con el suyo, sobre todo si atendemos a la afirmación sartreana de que «mi relación con el otro es, en principio y fundamentalmente, una relación de ser y no de conocimiento a conocimiento» (*E. N.*, p. 300).

6.1. La concepción sartreana del otro

Cuatro aspectos claves podemos hallar en la exposición sartreana del «otro», y que podemos esquematizar de la siguiente manera:

- Con referencia a la existencia del «otro» no ha de aportarse ninguna prueba.
- El «cogito» del otro se confunde con mi propio «cogito».
- El «cogito» debe revelarnos al «otro» no como objeto.
- El «otro» debe aparecer al «cogito» como no siendo, pero esta negación debe ser del tipo de negación interna.

Ciertamente, para Sartre la existencia del «otro» no es algo conjeturable ni probable, sino algo cierto: *Je*

ne conjecture pas l'existence d'autrui: je l'affirme (E. N., p. 308). Y existe el otro con certeza no porque sea objeto de conocimiento, y aquí se centra la crítica sartreana al solipsismo, sino porque en ese «otro» «hay un Cogito que le concierne», que le pertenece, que es un ser que posee relación con otros seres y que, en su ser, mantiene las coordenadas de toda conciencia. El «otro» no estará presente en mi experiencia a no ser que se considere como tal a la misma ausencia. El otro, en su ser, es huidizo respecto de mí, se escapa, es una realidad trascendente.

Entre el otro y yo existe una relación de negación, pero no tan sólo de una negación externa, como sería el caso del realismo, y por eso es desechado por Sartre en cuanto que, en definitiva, ese realismo se reduce, a la hora de estudiar al otro, a un idealismo (cfr. E. N., pp. 277-279). Sin embargo, concordará con el realismo en la medida en que éste afirma la certeza de la existencia del «otro», pero diferirá de él en la forma de comunicación entre el otro y yo, en la forma de mi «percepción del otro», que no podrá ser en el orden del conocimiento, sino en el orden del ser, como indicábamos más arriba. Por eso, y pese a reconocer sus avances, Sartre nos indica que si bien «las teorías modernas de la "Einfühlung", de la simpatía y de las formas no hacen sino perfeccionar la descripción de nuestros medios de presentificar al "otro", lo cierto es que no colocan el debate en su verdadero terreno: que el otro sea primeramente "sentido" o que aparezca en la experiencia como una forma singular previa a todo hábito y en ausencia de toda inferencia analógica; de ahí que siga en pie que el objeto signifiante y sentido, la forma expresiva, remitan pura y simplemente a una totalidad humana cuya existencia permanece pura y simplemente como conjetural» (E. N., p. 279).

Lo mismo sucede a Kant, para quien el problema del «otro» le es ajeno al buscar tan sólo las condiciones de posibilidad de la experiencia posible. La opinión sartreana es que parece que Kant «hubiera situado el problema del otro entre los problemas ajenos de su crítica, en tanto que Kant se sitúa en el punto de vista

del sujeto puro para determinar las condiciones de posibilidad no sólo de un objeto en general, sino de las diversas categorías de objetos: el objeto físico, el objeto matemático, el objeto bello o feo y el que presenta caracteres teleológicos» (*E. N.*, pp. 279-280).

Pero el otro no puede ser ni un concepto regulador, en tanto que escapa a mi experiencia (*E. N.*, p. 283). Pero tampoco puede ser un concepto constitutivo de la experiencia en tanto que «el otro no puede, pues, aparecer, sin contradicción, como organizando nuestra experiencia: habría una sobredeterminación del fenómeno» (*E. N.*, p. 281). El mismo hecho de que la visión del giro copernicano se convierta en el tema cenital del pensamiento kantiano hace imposible y obliga, a *fortiori*, a rechazar al otro como regulador de mi experiencia en cuanto que, por principio, es el Yo pienso quien debe regular y constituir mi experiencia.

En consecuencia, hay en Sartre una clara negativa a estas filosofías clásicas que, al tratar el problema del otro en una relación de exterioridad, en una relación de conocimiento, recae en un cierto *solus ipse* cuya única solución evidentemente falta para el pensar sartreano, es el recurso a Dios. Pero Dios, para Sartre, no puede ser el garante de la existencia del otro (cfr. *E. N.*, página 288).

Urge, por tanto, una nueva revisión del problema. En esta órbita se halla la reflexión sartreana sobre la aportación de Hegel, Husserl y Heidegger, quienes estarán presentes, si bien de una forma no absoluta, a tenor de los presupuestos ontológicos sartreanos.

Los apuntes sartreanos sobre el problema se inician con una visión panorámica de las filosofías del XIX y XX, a quienes acusa de que «si bien nos revelan un esfuerzo por encontrar en el seno mismo de las conciencias una ligazón fundamental y trascendental con el "otro" que sería constitutiva de cada conciencia en su mismo surgimiento, sin embargo se conserva la afirmación de que mi ligazón fundamental con el otro es realizada por el conocimiento» (*E. N.*, p. 288).

Husserl, por ejemplo, apuntará Sartre, a pesar de hacer aparecer al Ego del «otro» en contemporaneidad

con el mío, desde el momento en que mantiene al Ego trascendental hace que el ego empírico del «otro» y el mío no sean más que un conjunto de significaciones y, en consecuencia, la relación que pueda mantener con él es una relación de conocimiento: «Por haber reducido el ser a una serie de significaciones, la única unión que Husserl ha podido establecer entre mi ser y el del otro es la de conocimiento» (*E. N.*, p. 291).

Hegel, sin embargo, hace aparecer al «otro» como una autoconciencia en y para-sí en cuanto opuesta a otra autoconciencia (la mía) implantada a través de su mutuo reconocimiento (cfr. HEGEL, *Fenomenología del Espíritu*, México, FCE, 1966, p. 114).

Pero a Hegel, a juicio de Sartre, le sucede lo propio del idealismo absoluto: la reducción del conocimiento al ser lleva, inexorablemente, a que, en definitiva, mi relación con el «otro» está encardinada en la misma existencia de mi conciencia. Un doble optimismo, epistemológico y ontológico, hará desviar el problema, en Hegel, a linderos próximos al solipsismo (cfr. *E. N.*, página 296).

De otra parte, también le acusa de un optimismo ontológico en tanto en cuanto Hegel «no se plantea la cuestión de las relaciones de su propia conciencia con la de otro, sino que, haciendo enteramente abstracción de la suya propia, estudia pura y simplemente la relación de las conciencias de los otros entre sí, es decir, la relación entre conciencias que son para él ya objetos, cuya naturaleza, según él, es precisamente ser un tipo particular de objetos —el sujeto-objeto— y que, desde el punto de vista totalitario en que se coloca, son rigurosamente equivalentes entre sí, aunque cada una esté separada de las otras por un privilegio particular» (*E. N.*, p. 300).

Heidegger, que a juicio de Sartre aprovechará los resultados de sus antecesores mostrando que la relación de las «realidades humanas» ha de ser una relación de ser y que esta relación debe hacer depender 'las realidades humanas' las unas de las otras, en su ser esencial, tampoco escapará totalmente al idealismo, pues aun introduciendo la positiva aportación del 'Mit-sein',

ese ser-con está captado desde mi ser, no poseyendo fuerza suficiente para dar cuenta del puente entre mi ser y el del "otro" (cfr. *E. N.*, p. 306).

Existe, por tanto, para Heidegger una cierta noción preontológica del «otro», pero siempre a partir de mi ser. Pero esta no es la posición sartreana.

La exigencia de una trascendencia absoluta debe estar presente en la misma inmanencia absoluta. El ser del otro viene exigido por el lanzamiento del para-sí (*pour-soi*) hacia el en-sí (*en-soi*). Mi «ser-para-sí» debe entregarnos el «para-otro» (*pour-autrui*), pero no a partir de mi ser, sino que mi ser será únicamente captable desde el momento en que me lanza hacia el otro. El «otro», en su «Cogito», se halla confundido con el mío. El «otro» es aquel «que no soy yo» y hacia el cual se lanza mi propio ser para comprenderse él mismo.

En consecuencia, para Sartre no será aceptable la solución husserliana, en cuanto que el ego empírico del otro queda reducido a una significación de su ego trascendental. Tampoco lo será la solución hegeliana, en cuanto que, a pesar de hacer depender la existencia del «otro» de mi propia conciencia, mi relación con él es una relación de conocimiento a ser. Igualmente sucede con el «Mit-sein» heideggeriano, que, para Sartre, lleva consigo un cierto conocimiento preontológico del «otro» partiendo desde mi ser.

Sin embargo, sí considera aceptable la idea que presentan de una cierta confusión y dependencia del Cogito ajeno con mi propio Cogito, pero esta relación —ya lo explicitamos más arriba— no será del orden del conocimiento, sino del orden del ser, y ello porque «hay un cogito que le concierne» cuya característica fundamental, según dijimos anteriormente, es la de «ser conciencia (de) conciencia» y no conocimiento, que implicaría la dualidad de sujeto-objeto.

El Cogito nos lanza hacia el «En-sí», el «para-sí» es «para-otro». En consecuencia, nos dirá Sartre: no debo encontrar en mí «razones» para creer en la existencia del «otro», sino que debo encontrar al otro «como no siendo yo» (cfr. *E. N.*, pp. 308-309). El «otro» no se nos presenta como objeto, en tal caso sería tema de cono-

cimiento y no de ser, por lo que «el otro» se nos volvería conjeturable y problemático. La estructura del otro es una estructura de negación interna, que es la conexión sintética de dos términos en la que cada uno de los cuales se constituye como negación del otro. «Yo no soy» el otro y éste «no es yo». Negación recíproca que conducirá a una serie de consecuencias tales como:

- Hay una multiplicidad de prójimos, pero éstos no son colección, sino totalidad. Con otras palabras: se hallan dentro de la misma textura de su ser, tan entramados entre sí que la percepción de uno de ellos es la percepción de la totalidad.
- No podemos situarnos desde el punto de vista del todo.
- Y esta totalidad es totalidad destotalizada, ya que lleva en sí misma la negación, como el «para-sí».

6.2. La dialéctica de la cosificación. El sentido de la mirada

El «mirar» es la acción por la cual «el otro» se hace presente a mí. Este hacerse presente es una forma de objetivación del «otro», aunque, ciertamente, esta «presencia objetiva» sea en realidad una objetividad *sui generis*: la objetividad de la «ausencia» que contrasta precisamente con la objetividad de la «presencia».

Nuestro interés en el presente párrafo consiste en examinar, de una parte, el sentido de la objetividad peculiar de la «ausencia», que es la objetividad propia del otro», tal y como Sartre nos la explicita. Tal examen se llevará a cabo a propósito del ejemplo sartreano de las consecuencias de «la mirada». De otro lado, se trata de ver cuáles son las reacciones primarias de ese sujeto que «se siente mirado» por «el otro». Y, finalmente, especificar qué sea en realidad ese «otro» del que he captado su existencia en y por su mirada dirigida hacia mí.

Si por un momento pudiéramos pensar en la pura y simple existencia aislada, el «otro» carecería de interés para la fenomenología existencial. El hecho de otorgar uno de los más importantes papeles a este problema nos permite entrever aún más la necesidad de aceptar la tesis de la coexistencia implícita en la caracterización filosófica del hombre como «ser-en-el-mundo», a la par que también su implícita posibilidad de conflicto. La configuración del «ser en el mundo» como raíz de la comunicación e incomunicación radical humana (cfr. ARAS MUÑOZ: *Comunicación e incomunicación. Reflexiones sobre el pensamiento dialógico*, en revista «Fragua» núm. 6, 1979).

El «otro», ciertamente, se nos «aparece» en la calle cuando paseamos, en el parque cuando descansamos y en el diálogo cuando hablamos. Es decir, «el otro», en un primer momento, surge como «objetivado» para mí: «Es verdad que una, al menos, de las modalidades de la presencia a mí del otro es la de la objetividad» (*E. N.*, página 310), nos dirá Sartre. Sin embargo, de la estricta consideración del «otro» como objeto para un conocimiento Sartre sabe lo que está destinado a concluir: el carácter conjetural del mismo. De ahí que la objetividad dada por Sartre al «otro» sea una objetividad de tipo especial: la objetividad de la «ausencia». Un ejemplo del propio Sartre puede aclarar esta cuestión.

Estoy en una plaza pública, nos dice, y no lejos de mí hay césped y, sobre él, unos asientos. Sobre uno de ellos, un hombre sentado al que capto, a la vez, como objeto y como hombre. ¿Qué sentido tiene esto? Considerar a ese hombre como «objeto» es «situarlo» a dos metros y medio de un árbol, sentado en un banco; en una palabra, llevo a cabo sobre él una acción espacializadora. Ahora bien, si lo considero como «hombre», ese cuadro varía. En realidad puede considerarse que el césped, el banco y el hombre forman un cuadro. Ahora bien, la situación «me huye»: eso guarda relación con «mi visión», pero también guarda relación con el hombre que se halla sentado, el cual, a su vez, también otorga una significación, la suya, a la escena del parque.

Así con la aparición del «hombre» en el parque la situación deja de pertenecerme: «ya no soy dueño de la situación».

Hay que distinguir, en consecuencia, un «otro-objeto» que ve aquello que yo veo y un «otro-sujeto» con el cual mantengo una relación fundamental: «la posibilidad de ser visto por él». Con otras palabras: con él tengo la posibilidad de convertirme, para él, en un «otro-objeto». Esto es realmente lo que se manifiesta claramente en la expresión «ser-visto-por-otro», lo cual no puede deducirse ni de la esencia del «otro-objeto» ni de mi «ser-sujeto»: «El ser visto por el otro es la verdad del ver al otro», nos ha indicado Sartre (cfr. *E. N.*, p. 315).

De esta forma, la noción del «otro», del «prójimo», es siempre la noción de un ser aquí y ahora, en relación conmigo y en el mundo: el hombre se define con relación al mundo y con relación a mí, es ese objeto del mundo que determina una derramarse interno del universo. Es el sujeto que se me descubre en esa huida de sí mismo hacia la objetivación (cfr. (*E. N.*, p. 315). De ahí la necesidad de explicitar el sentido de esa mirada, el sentido del «ser visto por otro», que es la noción misma del «otro».

Pero ¿cuál es mi reacción ante esa mirada que se me echa encima? Sartre menciona tres tipos de reacciones: el miedo, la vergüenza y el orgullo.

En primer lugar el sujeto siente «miedo», no angustia, y lo siente porque piensa que su libertad, su ser, está en peligro ante la libertad del otro. La mirada del otro, dirigida a mí, me alcanza y hace cambiar de actitud poniéndome en guardia. El centinela, ante un ruido en la noche, siente el escalofrío de una posible infiltración enemiga. El conductor de un automóvil, ante la presencia de la policía de tráfico, aun vista a distancia, desacelera su automóvil. Y es que la mirada del otro es como si me abrieran por detrás, como si me abrieran el pecho y me arrancasen el corazón, descubriendo mi intimidad. El ser mirado es, al igual que Adán en el paraíso, darse cuenta de la desnudez huma-

na, de la misma manera que se «desnudan» con la mirada los personajes de *A puerta cerrada*.

El «ser mirado», para Sartre, es esa existencia que experimenta Roquentin en *La náusea*; la mirada es «esa existencia que toma mis pensamientos por detrás y dulcemente los abre por detrás, me atraviesa por detrás, detrás de mí alguien me alimenta en burbujas de existencia» (*La Nausée*, p. 146). Sentirse mirado es, para Sartre, sentir la existencia absurda que soy. ¿Qué es sino miedo lo que siente Daniel ante una mirada en *Los caminos de la libertad*?:

Tú has sentido en el metro, en el teatro... la impresión de ser espiado por la espalda... Yo no he podido captar esa mirada como uno puede hacerlo a la pasada de un perfil, una frente o unos ojos, pues su carácter propio es el de «ser imposible de captar». Solamente me comprimí, me recogí; yo era a la vez opaco y transparente, «existía en presencia de una mirada». Desde entonces no he dejado de ser ante testigo, aun en mi habitación cerrada; a veces la conciencia de ser traspasado por esa espada, de dormir ante un testigo, me despertaba con sobresalto. Para decirlo todo, he perdido casi completamente el sueño... ¡Qué descubrimiento!, me «veían»..., y a ti también «te ven», pero tú no lo sabes, y no lo sabes porque «la mirada» no es nada, es «una ausencia»... Créeme que esta violación perpetua fue al principio odiosa: ya sabes que mi más antiguo sueño era el ser invisible. Cien veces he deseado no dejar ningún rastro, ni en el suelo ni en los corazones. Qué angustia descubrir de pronto esa mirada como un medio universal del que no puedo evadirme.

(*Le Sursis*, pp. 468-469)

Ser mirado, en definitiva, es para el pensamiento sartreano no ser para mí, sino como pura remisión al otro: «Tengo de pronto conciencia de mí en tanto que escapo a mí mismo, no en tanto que soy el fundamento de mí propia nada, sino en tanto que tengo mi fundamento fuera de mí. No soy para mí sino como pura remisión al otro» (*E. N.*, p. 318).

Pero si el miedo es nuestra primera reacción ante la mirada del otro, la segunda reacción es la vergüenza. Por la vergüenza «vivo» el ser mirado. Hay una experiencia de la mirada en la vergüenza. La mujer se ruboriza ante la mirada atenta y fija de un hombre. No «conoce» la mirada, pero «la siente» en su carne, se siente objeto de atención, de tal manera que sus posibilidades de actuación quedan petrificadas. Por la vergüenza, nos dice Sartre, «reconozco que soy el objeto que el otro mira y juzga» (*E. N.*, p. 319). Por la vergüenza siento que mi libertad, mi proyecto de ser, se me escapa a raudales. Por la vergüenza vivo la sensación de que existe alguien que me ve no como *pour-soi*, sino como «ser-en-sí», como cosa. Y esto mismo es el orgullo, que es la tercera forma de reaccionar ante el hecho de «ser-visto-por-el-otro». Orgullo y consuelo de Daniel en *Los caminos de la libertad*, que ve, por fin, que «ES»:

Transformo para mí la frase imbécil y criminal del profeta de ustedes, ese «pienso, luego existo» que tanto me hizo sufrir, pues «mientras más pensaba menos me parecía ser», y digo: «me ven, luego soy». Ya no tengo que soportar la responsabilidad de mi transcurrir pastoso: «el que me ve me hace ser, soy como él me ve». Vuelvo hacia la noche mi faz nocturna y eterna, me erijo como un desafío y digo a Dios: aquí estoy. Aquí estoy tal y como tú me ves, tal como soy. ¿Qué puedo hacer yo? «Tú me conoces y yo no me conozco.» ¿Qué puedo hacer sino soportarme? Y tú, «cuya mirada me crea eternamente», sopórtame. ¡Mateo, qué dicha y qué suplicio! Por fin me he transformado en mí mismo. Me odian, me desprecian, me soportan, «una presencia me sostiene en el ser para siempre». Soy infinito e infinitamente culpable. Pero «yo soy». Mateo, «soy». Ante Dios y ante los hombres, soy. Ecce homo.

(*Le Sursis*, pp. 469-470)

De esta forma, ante la mirada del otro reconozco mi «esclavitud». Su mirada me esclaviza. La mirada del «otro» me despeja de mi trascendencia, de mis posibilidades. Mi libertad es estrangulada y mi ser se aliena

al ser un ser «que es visto por otro»: «El otro es la muerte oculta de mis posibilidades en tanto que vivo esta muerte como oculta en medio del mundo» (*E. N.*, página 323).

Con otras palabras, sentirse mirado es dejar de ser dueño de la situación, porque hay otra libertad que la mía que le hace frente: «La aparición del otro hace aparecer en la situación un aspecto que yo no he querido, del que yo no soy dueño y que se me escapa por principio, puesto que él es para otro» (*E. N.*, p. 324). Me siento desgraciado porque, al través de la mirada ajena, me vivo fijado en medio del mundo, como un peligro, como irremediable. Como se siente Mateo en *Los caminos de la libertad* ante la mirada de Irene, o como se siente Estelle ante la vista de Inés en *A puerta cerrada*. La mirada ejerce una acción cosificadora, hace del *pour-soi* que soy un *en-soi* en el que está ausente toda posibilidad. Pero, en realidad, esto es tan sólo una de las consecuencias del sentido del «ser-en-el-mundo», clave hermenéutica de la filosofía y la fenomenología existencial de Sartre.

6.3. La mediación de la corporalidad en la relación intersubjetiva

Hemos visto cómo a través de la mirada tenemos conciencia de la existencia del otro. Pero ¿qué es el otro? Sartre nos confirma que el otro es «mi trascendencia trascendida». Pero ¿cómo llegamos a esta conciencia de la existencia del otro?, ¿es que de mi ser para-sí deriva este ser-para-otro? Sartre, en este punto, es tajante: «La existencia de los otros no es una consecuencia que pueda derivarse de la estructura ontológica del para sí. Es un acaecimiento primero que depende de la contingencia del ser» (*E. N.*, p. 358). ¿Qué es lo que quiere expresarnos con ello?

En el «para-sí» Sartre distingue varios «ék-tasis». El primero de ellos es el proyecto del «para-sí» hacia un ser que él tiene de ser en el modo de no serlo. El se-

gundo es que estoy condenado siempre a ser mi propia nihilización. El tercero será, propiamente, el «para-otro». Ser «para-otro» enormemente curioso en tanto que no puede ser captado sino como componente de una totalidad. No lo captamos sino como una negación de que yo sea él: mi ipseidad y la del otro son estructuras de una misma totalidad de ser, aunque, al mismo tiempo, en simultaneidad, el otro niega ser yo:

Puesto que las negaciones se efectúan en interioridad, el otro y yo no podemos venir uno al otro desde afuera. Es necesario que haya un ser «yo-otro» que tenga de ser la escisiparidad (scissiparite = escision o ruptura de igualdad) recíproca del «para-otro», exactamente como la totalidad «reflexivo-reflexo» es un ser que tiene de ser su propia nada; es decir, que mi ipseidad y la del otro son estructuras de una misma totalidad de ser.

(E. N., pp. 360-361)

Con otras palabras, con respecto al problema del otro podemos observar que, de un lado, yo aparezco como objeto para él mientras que, de otro, él aparece como objeto para mí. Ello quiere decir, para Sartre, que «el otro y yo nos aparecemos mutuamente como cuerpos». De ahí que el problema del cuerpo sea el punto de unión de estas dos conciencias entramadas, de este cogito ajeno que se confunde con mi propio cogito.

En el ámbito de *El Ser y la Nada* el tema del cuerpo se encuentra esbozado en una triple dimensión ontológica: el cuerpo como «ser-para-sí», el cuerpo como «cuerpo-para-otro» y el cuerpo que «existe-para-mí pero conocido-por-otro». Triple dimensión ontológica que da cuenta, a su vez, de la unidad fenomenológica del cuerpo propio que se nos patentiza como no objetivo para sí, destacando el papel del cuerpo en la relación perceptiva y en el ámbito de la relación intersubjetiva.

Partamos de un hecho concreto que el mismo Sartre nos explicita: «Mi cuerpo, tal cual es-para-mí, no es algo que se me aparezca en medio del mundo» (cfr. E. N., p. 365); de ahí que pueda afirmar que el descubrimiento de mi cuerpo como «objeto» sea, sin duda

alguna, una revelación de mi ser, pero el ser que ahí se revela no será un ser para-mí, sino su ser-para-otro. Esto, que tiene su expresión literaria en la conversación que mantiene Estelle e Inés en el marco de *A puerta cerrada*, cuando Inés le propone a Estelle que «se mire en sus ojos como en un espejo», tiene su desarrollo metafísico en *El Ser y la Nada* a propósito de la distinción entre lo que se llama el «conocimiento» del cuerpo y la «experiencia» del cuerpo propio.

La unidad fenomenológica del cuerpo propio se resolverá en Sartre, de forma sintética, al indicar que es imposible considerar al cuerpo como una cosa dotada de leyes propias y capaz de ser definida extrínsecamente (cfr. *E. N.*, p. 368). Este, y no otro, es el sentido de que mi cuerpo-para-mí no se me aparece nunca «en medio del mundo». Con ello trata de mostrar Sartre la imposibilidad de una distinción entre lo físico y lo psíquico. Distinción que quizá pudiera estar más o menos menguada por una unión, del tipo que sea, pero que en Sartre no se explicita. Tan sólo indica lo siguiente:

... si queremos reflexionar acerca de la naturaleza del cuerpo, ha de establecerse en nuestras reflexiones un orden que sea conforme al «orden del ser»: no podemos seguir confundiendo los planos ontológicos y debemos examinar sucesivamente al cuerpo en tanto que «ser-para-sí» y en tanto que «ser-para-otro». Estos dos aspectos del cuerpo son mutuamente irreductibles. El ser-para-sí debe ser íntegramente cuerpo e íntegramente conciencia; «no puede estar unido a un cuerpo...»; el ser-para-otro es íntegramente cuerpo y el cuerpo es íntegramente 'psíquico'.

(*E. N.*, p. 368)

Pero el cuerpo, en Sartre, tiene «distintos modos de ser cuerpo». Esta distinta modalidad de ser del cuerpo es, justamente, lo que da lugar a la triple dimensión ontológica del cuerpo anteriormente mencionada, del «cuerpo como ser-para-sí», el cuerpo como «ser-para-otro» y el «cuerpo como ser-para-sí» pero «conocido por-otro». Veamos el sentido de esta triple dimensión ontológica y sus consecuencias en el ámbito de lo que

hemos llamado la dialéctica de la cosificación, objeto de nuestro análisis.

6.3.1. El cuerpo como «cuerpo-para-sí»

Al hablar del cuerpo como «ser-para-sí», como facticidad, Sartre hace recaer en el cuerpo una importante baza en el problema de la percepción, pues es por la facticidad del cuerpo por lo que es posible nuestra propia inserción en el mundo, a la par que su propio compromiso en él:

El cuerpo es una característica necesaria del para-sí: no es verdad que sea el producto de una decisión arbitraria de un demiurgo, ni que la unión del alma y del cuerpo sea el acercamiento contingente de dos sustancias radicalmente distintas, sino que, por el contrario, deriva necesariamente de la naturaleza del «para-sí» que sea cuerpo, es decir, que su escapar nihilizador al ser se haga bajo la forma de un compromiso en el mundo.

(E. N., p. 372)

El conocimiento, nos señala, no puede ser sino un surgimiento comprometido en un punto de vista determinado «que se es» (*que l'on est*). Ser, para la realidad humana, es «ser-ahí» (*être-là*)... y ello es *une nécessité ontologique* (E. N., p. 371) que aparece entre dos contingencias: la de que «yo sea», en función de que no soy el fundamento de mi ser, aunque sea necesario que yo sea *sous forme d'être-là*, y la contingencia de que esté comprometido en un determinado punto de vista con exclusión de otros, aunque sea necesario que *je sois engagé dans tel o tel point de vue*. Ahí radica, en esa doble contingencia, la «facticidad del para-sí». Igualmente, de ahí se desprende la definición sartreana del «cuerpo-para-sí» como «la forma contingente que toma la necesidad de mi contingencia» (cfr. E. N., p. 371), y que tan sólo significa que el cuerpo no es un «en-sí en el para-sí», sino el hecho de que el «para-sí» no es su propio fundamento.

Este cuerpo-para-sí (que no es su fundamento) no podrá ser nunca algo que pueda «conocer», no es algo «objetivo»: *il est là, partout comme le dépassé*; es lo que «yo nihilo». Es el en-sí trascendido por el para-sí que nihiliza y recaptura el para-sí en ese mismo trascender. Es el hecho de que soy mi propia motivación sin ser mi propio fundamento; el hecho de que no soy nada sin tener-que-ser lo que soy y, sin embargo, tengo-que ser lo que soy sin tener-que-serlo (cfr. *E. N.*, p. 372).

De esa forma, el cuerpo entra a formar parte de la trama intrínseca del para-sí expresando la individuación de mi compromiso en el mundo. El cuerpo, dice Sartre, «representa la individuación de mi compromiso en el mundo». Y Platón no se engañó cuando presentó al cuerpo como aquello que individualizaba al alma. Sólo que sería vano suponer que el alma puede arrancarse a esta individuación separándose del cuerpo por la muerte o por el pensamiento puro, pues el alma «es» el cuerpo en tanto que el para-sí es su propia individuación (*E. N.*, p. 372).

Inserción en el mundo que permitiría a Sartre la realización de una revisión del conocimiento sensible en función de su afirmación de que «mi cuerpo es, a la vez, coextensivo al mundo, se expande íntegramente a través de las cosas y, al mismo tiempo, concentrado en este punto único que todas ellas indican y que “soy yo sin poder conocerlo”» (*E. N.*, p. 382). De ahí el importante papel del cuerpo en el marco de la percepción, aspecto clave que recogerá M. MERLEAU-PONTY en su *Fenomenología de la Percepción*, como muy detenidamente hemos mostrado en otro lugar (cfr. ARIAS MUÑOZ, *La antropología fenomenológica de Merleau-Ponty*, Madrid, Ed. Fragua, 1975).

6.3.2. El cuerpo como «cuerpo-para-otro»

Si en la primera dimensión ontológica del cuerpo éste se nos presentó no bajo las coordenadas de lo objetivo, en tanto que no tengo un «conocimiento» de él, sino una «experiencia», «vivencia», «conciencia» de que

es «la individualización de mi compromiso en el mundo», con la segunda dimensión del cuerpo, que ya no es el cuerpo-para-mí, sino el «cuerpo-para-otro», la situación sufre importantes variaciones. Se trata de otro nivel. Veamos este punto de la forma más breve posible.

Sartre llega a definir el cuerpo del otro como «el otro mismo entendido como trascendencia-instrumento». ¿Qué significado puede tener esta expresión sartreana?

Por lo pronto, que el cuerpo del otro es radicalmente diferente de mi cuerpo tal cual es para-mí. El es el utensilio que yo no soy y que utilizo, o que se me resiste, presentándose ante mí con un cierto coeficiente objetivo de utilidad y adversidad. Nuestra relación con las cosas del mundo es una relación instrumental. Pero, según vimos cuando examinamos la cuestión de la aparición del «otro», el conflicto proviene del hecho de que ese «otro», el cual se me presenta como cuerpo, tiene una libertad, un ser, su propio ser, que se resiste a mi inspección sobre él. Este es el sentido de *le regard*, de la mirada, que anteriormente estudiamos. Pero aquí interesa comprender ahora el sentido de la afirmación sartreana del «cuerpo del otro» como «trascendencia-instrumento», y a ello vamos.

Al ser del hombre le pertenecen dos notas características: la «facticidad» y la «trascendencia». Tales notas, evidentemente, también pertenecen al «otro». La fundamental condición de mi ser es que «soy-lo-que-tengo-de-ser», no soy realmente, con la realidad y positividad estricta del «ser-en-sí». Mi ser está a la espera, y para ser tengo que trascender el modo como estoy determinado en este momento. Justo en este trascender, en este proyectarse, es donde se manifiesta la libertad.

Cuando hablamos más arriba acerca de la angustia como conciencia de la libertad apuntamos, con Sartre, que la angustia que «siento» ante el precipicio no radica en el «miedo» al resbalón, sino en la posibilidad de ser yo quien proyecte la caída por él y me arroje al precipicio. Pero, como también indicamos, la «mirada» del otro me «objetiva», me «cosifica», me convierte en

un «en-sí» petrificado, y ante eso mi trascendencia queda anulada y ya no queda más que una facticidad pura y simple: «estoy-ahí-para-el-otro». Lo mismo le sucede al otro cuando yo le miro. El resultado no será otro que el del conflicto, pues tanto el otro como yo rechazamos dicha fijación.

Pero ¿cómo capto yo el cuerpo del «otro»? La respuesta parece clara: yo capto al otro «en situación», y ello en función de esa intrínseca relacionalidad del cuerpo, ser para-sí, con el mundo. La relación con las cosas no es un aditamento externo y sobregregado al cuerpo. El cuerpo es, esencialmente, relacional; es «una totalidad de relaciones significantes con el mundo». Un cadáver, por ejemplo, «ya no está en situación», puesto que ya no proporciona significación del mundo, no actúa, ya no puede trascender su facticidad. Su realidad es una realidad petrificada, «ya no es más» en sentido intencional, de manera que del hombre que fue, y que ahora es cadáver, tan sólo puede decirse que «la suerte está echada», que el juego se ha cerrado. De ahí que Sartre nos diga, una y otra vez, que un cuerpo es un cuerpo en tanto que esa masa de carne que «él es» se defina por la mesa que mira, por la silla en la que se sienta, por la acera por la que anda, etc. El cuerpo es, en consecuencia, una totalidad de relaciones significativas con el mundo, y en este sentido se define también por su referencia al aire que respira, al agua que bebe y a la carne que come. El cuerpo no podría aparecer sin sostener relaciones significantes con la totalidad de lo que es. El cuerpo, en definitiva, como dirá Merleau-Ponty, no es otra cosa que un nudo de significaciones.

En definitiva, pues, dos conclusiones básicas:

1) Nunca podré captar el cuerpo del otro sino a partir de una situación total que la indique, pues, como Sartre indica, «percibir al otro es hacerse anunciar por el mundo que él es» (*E. N.*, p. 412).

2) No podré percibir aisladamente un órgano cualquiera del cuerpo ajeno y me hago siempre indicar cada órgano singular a partir de la totalidad de la car-

ne o de la vida, pues «yo no percibo nunca un brazo que se eleva a lo largo de un cuerpo inmóvil; yo percibo a Pedro que levanta la mano. Y no ha de entenderse con ello que yo refiera por juicio el movimiento de la mano a una «conciencia» que lo provoque, sino que no puedo captar el movimiento de la mano o del brazo sino como una estructura temporal del cuerpo íntegro» (*E. N.*, p. 412).

Todo esto nos indica, pues, que el «cuerpo del otro» no se distingue de ninguna manera de lo que «el otro es para mí». El otro y yo nos aparecemos como cuerpos, se dijo anteriormente. Ello quiere decir que «mi ser para-otro es íntegramente cuerpo», el «único objeto psíquico por excelencia», en el sentido de que «está enteramente entregado a la percepción y es inconcebible fuera de estructuras corporales» (cfr. *E. N.*, p. 413).

6.3.3. El cuerpo para-sí «conocido por-otro»

La tercera dimensión ontológica del cuerpo no es otra que el «existir para-mí como conocido por otro a título de cuerpo». ¿Qué sentido tienen estas expresiones? Sartre es rotundo: «mi cuerpo se escapa por todas partes» (cfr. *E. N.*, p. 419). Pero explicitémoslo mejor.

Al hablar más arriba de la aparición del otro decíamos que «dejábamos de ser dueños de la situación». El «otro», a través de su mirada, llevaba a efecto una «cosificación» haciendo patente mi «ser-objeto» como «trascendencia trascendida». Con ello se adviene al hecho de que mi cuerpo está entregado al otro: el choque del encuentro con el otro es una revelación en vacío de la existencia de mi cuerpo afuera, como un «en-sí-para-otro».

Con otras palabras: mi cuerpo no es sólo lo vivido por mí, sino que es también esa dimensión que se prolonga hacia afuera en una dimensión de huida que me escapa. Mi cuerpo entra en la esfera de pertenencia del otro porque el otro, con su mirada, coarta el ejercicio de mi posibilidad. Este mi cuerpo, en tanto que

«alienado», me escapa hacia un ser utensilio entre utensilios, hacia un ser «órgano sensible captado por órganos sensibles», y ello con una destrucción alienadora y un desmoronamiento concreto de mi mundo, que se derrama hacia el otro y que el otro recaptará en su mundo. Este es el sentido que Sartre pretende fijar con la afirmación de que mi cuerpo es un punto de vista sobre el que se adoptan puntos de vista (cfr. *E. N.*, páginas 419-420).

Este derramarse de nuestro cuerpo al otro, su alienación, se experimenta a través de las estructuras afectivas, como, por ejemplo, la timidez:

Sentirse enrojecer, sentirse transpirar, etc., son expresiones impropias que el tímido usa para explicar su estado: lo que quiere decir con eso es que tiene una conciencia viva y constante de su cuerpo tal como éste no es para él, sino «para el otro». El constante malestar que es captación de la alienación de mi cuerpo como irremediable, puede determinar psicosis como la eritrofobia (fobia al enrojecimiento); éstas no son nada más que la captación metafísica y horrorizada de la existencia de mi cuerpo para el otro. Se dice a menudo que el tímido se siente «embarazado por su propio cuerpo». A decir verdad, esta expresión es impropia: no podría sentirme embarazado por mi cuerpo tal como lo existo. Lo que debería embarazarme sería mi cuerpo tal cual es para el otro. Y tampoco esta expresión es feliz, pues no puedo sentirme embarazado sino por una cosa concreta que, presente en el interior de mi universo, me moleste cuando me dispongo a emplear otros utensilios. Aquí el embarazo es más sutil, pues lo que me molesta está ausente; no encuentro nunca mi cuerpo para otro como un obstáculo, sino que, al contrario, el cuerpo puede ser «molesto» porque no es nunca ahí, porque permanece incaptable. Trato de alcanzarlo, de dominarlo, de servirme de él como de un instrumento —puesto que se da también como «instrumento en un mundo»— para darle el modelado y la actitud convenientes; pero precisamente está por principio fuera de alcance, y todos los actos que cumpla para apropiarme de él me escapan a su vez y se fijan, a distancia de mí, como cuerpo-para-el-otro. Así,

debo actuar perpetuamente «a ciegas», tirar al tanteo, sin conocer jamás los resultados de mi tiro. Por eso el esfuerzo del tímido, una vez que haya reconocido lo vano de esas tentativas, consistirá en suprimir su cuerpo-para-el-otro. Cuando desea «dejar de tener cuerpo», «ser invisible», etc., lo que quiere aniquilar no es su cuerpo para-sí, sino esa incaptable dimensión del cuerpo alienado.

(E. N., pp. 420-421)

Con todo ello Sartre ha pretendido mostrar que nos vemos desde la perspectiva del otro, como esa acción que desarrolla Estelle ante los ojos-espejo de Inés en *A puerta cerrada*, como nos vemos tal y como nos dice el médico tras inspeccionar nuestro cuerpo físico, como se siente Daniel ante la mirada del otro en *Los caminos de la libertad*. Y es que, para Sartre, la visión del otro nos completa, nos hace ser: «Nos parece entonces que el otro cumple por nosotros una función de la que somos incapaces y que, sin embargo, nos incumbe: “vernos como somos”» (E. N., p. 421).

El conflicto intersubjetivo y las conductas cosificadoras

La estatua está ahí, yo la contemplo y ahora comprendo perfectamente que estoy en el infierno. Ya os digo que todo, todo estaba previsto. Habían previsto que en un momento..., éste..., yo me colocaría junto a la chimenea y que pondría mi mano sobre la estatua, con todas esas miradas sobre mí... ¡Cómo! ¿Sólo sois dos? Os creía muchas más. Entonces... ¿esto es el infierno? Nunca lo hubiera creído... Ya os daréis: el azufre, la hoguera, las parrillas... Qué tontería todo eso..., ¿para qué las parrillas? El infierno son los demás.

(*A puerta cerrada*, Madrid, 1970, p. 175)

Estas extraordinarias frases de Garcin al final de *A puerta cerrada* encierran perfectamente toda la conclusión del pensamiento sartreano sobre la intersubjetividad.

Efectivamente, la temática sartreana del cuerpo-para-sí (facticidad) y el cuerpo-para-otro (cuerpo-utensilio) hace inconsistente la posibilidad de una auténtica intersubjetividad, aunque Sartre la postule, pues su dialéc-

tica es la de una radical oposición sin posibilidad de una síntesis En-sí-para-sí, negada desde sus comienzos. Aunque quizá lo que Sartre entendió por subjetividad fuera precisamente la conflictividad. Sólo hay hombres y relaciones reales entre los hombres, nos repite hasta la sociedad en la *Crítica de la Razón Dialéctica*, pero la relación entre los hombres es siempre una relación conflictiva, porque *le conflit est le sens originel de l'être-pour-autrui* (E. N., p. 431). De ahí la afirmación de Garcin de que «el infierno son los demás».

En consecuencia, nuestro interés ahora se centra en el examen de las relaciones conflictivas con el otro. Conflictos que, como podremos apreciar, se desprenden del basamento ontológico del que parte el pensamiento de J. P. Sartre.

Estas relaciones son de dos tipos: aquellas por las cuales el para-sí intenta asimilarse la libertad del otro, reconociendo la alteridad del otro, y que se expresará a través de la conducta amorosa, el lenguaje y el masoquismo. Y aquella otra en la que, tras el fracaso de la conducta anterior, vuelvo mi «mirada» hacia el otro intentando, desde mi propia libertad, afrontar la libertad del otro. Con ello aflora el conflicto de dos libertades y se tipifica en las conductas de indiferencia, deseo, odio y sadismo.

Ambos tipos de conducta, indica reiteradamente Sartre, no son prioritarias la una sobre la otra, sino que se presentan circularmente en el sentido en que la adopción de una supone siempre la muerte de la otra sin que, por ello, pueda decirse que deje de estar presente en cada una de las relaciones adoptadas:

Conviene advertir que en el seno mismo de cada una la otra permanece siempre presente, precisamente porque ninguna de las dos puede ser sostenida sin contradicción. Más aún: cada una de ellas está en la otra y engendra la muerte de ésta; de esta forma nunca podremos salir del círculo.

(E. N., pp. 430-431)

Sartre completa la cuestión con un análisis crítico del «Mit-sein» en el que, si bien de una forma aparente

parece solucionarse la posibilidad de una intersubjetividad no conflictiva, sin embargo la distinción que lleva a cabo entre el «nosotros-objeto» y el «nosotros-sujeto» a la vista de un «tercero, vuelve a poner de manifiesto el mismo planteamiento conflictivo que se da entre el otro y yo y, todo ello, en función de la plena conciencia sartreana de que *l'essence des rapports entre consciences n'est pas le Mit-sein, c'est le conflict* (E. N., p. 502). En todo ello veremos, una vez más, reflejado el esquema de la dialéctica entre el «ser-mirante» y el «ser-mirado», expresión clara de la dialéctica de la cosificación a la par que, a nuestro juicio, la configuración de un fracaso intersubjetivo, consecuencia de los postulados ontológicos de los que partió el pensamiento sartreano.

7.1. El fracaso de la relación intersubjetiva que se establece bajo el intento asimilador de la libertad del «otro»

7.1.1. La conducta amorosa

El punto de partida, hemos de recordarlo una y otra vez, es la situación reflejada en el ejemplo de la «mirada», que expusimos en el capítulo anterior. El acto de mirar conlleva una «posesión» en tanto que mi ser modela el ser del otro cosificándolo, o es modelado por el otro cuando es mirado por éste.

A través de la mirada, recalcábamos anteriormente, «soy como el otro me ve». En cierto modo, pues, mi ser «se me escapa» y, ante esta huida de mi ser, provocada por la mirada del otro, «yo reivindico» mi ser, reivindico mi libertad y, en ese sentido, puedo definirme como un «proyecto de recuperación de mi ser» (E. N., página 431).

Pero en este proyecto de recuperación de mi ser adopto, en primera instancia, una actitud, la del «amor», por la cual trato de recuperar mi ser apoderándome de la libertad del otro. De ahí que la relación amorosa sea,

en última instancia, una relación conflictiva y esté, a radice, inevitablemente abocada al fracaso. Existe un texto sartreano que es enormemente significativo al respecto, y es este:

En el amor, cada conciencia procura tener su ser-para-otro «puesto a salvo» en la libertad del otro. Esto supone que el otro es allende el mundo como pura subjetividad, como lo absoluto por el cual el mundo llegar a ser. Pero basta que los amantes sean. «mirados» juntos por un tercero para que cada uno de ellos experimente la objetivación no sólo de sí mismo, sino también del otro. A la vez, el otro ya no es para mí la trascendencia absoluta que me funda en mi ser, sino que es trascendencia-trascendida, no por mí, sino por otro, y mi relación originaria con él, es decir, mi relación de ser amado con respecto al amante, se fija en mortiposibilidad. No es ya la relación experimentada entre un objeto límite de toda trascendencia y la libertad que la funda, sino un amor-objeto que se aliena íntegramente hacia aquel tercero. Tal es la verdadera razón por la que los amantes buscan la soledad; la aparición de un tercero, cualquiera que fuere, es destrucción de ese amor. Pero la soledad de hecho (estamos solos en mi cuarto) no es en modo alguno soledad de «derecho». En realidad, aun si nadie nos ve existimos para «todas» las conciencias y tenemos conciencia de existir para todas; resulta de ello que el amor, como modo fundamental del ser-para-otro, tiene, en su ser-para-otro, la raíz de su destrucción.

(E. N., pp. 444-445)

El lector habrá podido apreciar cuáles son los elementos básicos de su tesis del conflicto intersubjetivo. Pero no será impropio retomar algunas cuestiones al hilo, precisamente, de este texto.

Dans l'amour, chaque conscience cherche à mettre son être-pour-autrui à l'abri dans la liberté de l'autre. Con ello no se trata de suprimir mi «ser-para-otro», ni de arrancarle al otro su carácter de «otro-para-mí», sino que «guardo» mi ser-para-otro en la libertad del otro al cual reconozco como «libertad» y lo adopto como el «fiel reflejo» de mi forma de ser. De esta manera, el

otro aparece como modelo y aquél por el cual las cosas llegan a ser para mí. Pero eso exige, en cierto modo, una contrapartida y, ésta, no es otra que la de que el amado haga del amante una elección absoluta (cfr. *E. N.*, páginas 438-439).

Sin embargo, tal exigencia de elección absoluta es el principio mismo del conflicto entre el amante y el amado desde el momento en que éste, en quien «me miro como en un espejo», es, a su vez, «mirada» y, en él, cabe la posibilidad de «no querer amar», es decir, de no querer responder a la exigencia del amante.

En ese momento, su acción respecto del amante es básicamente cosificadora: «es el que me mira haciéndome ser» en un sentido claramente distinto del anterior; es «el otro que mira», «que objetiva mi ser» haciendo de mi posibilidad una mortiposibilidad, de forma que mi ser carece de sentido.

La alusión en el texto al «tercero» que irrumpe en la soledad de los amantes, desbaratando la relación entre ellos, de forma que se sientan no sólo «extraños» respecto de ese tercero, sino también extraños entre sí, es lo reflejado, en el ámbito de la relación entre amante y amado, cuando éste «no quiere amar al amante». La referencia al «tercero» pone igualmente en primer plano la pregunta por el sentido y el valor del «nosotros» en el ámbito de la relación intersubjetiva.

Sartre menciona dos formas de entender el «nosotros». De un lado, el «nosotros-objeto» que, en última instancia, se reducirá a la relación yo-otro. Es, nos dice, «la revelación de una dimensión de existencia real y corresponde a un simple enriquecimiento del originario experimentar el para-otro». De otro lado, está también el «nosotros-sujeto», que «es una experiencia psicológica realizada por un hombre histórico sumido en un universo trabajado y en una sociedad de tipo económico definido; no se revela nada de particular, es una vivencia puramente subjetiva» (cfr. *E. N.*, p. 502).

La posibilidad de este rechazo del amado al amante hace a su vez posible una nueva actitud, no alejada del amor aunque no pueda realmente ser identificada con él, del amante respecto del amado: «la seducción».

La seducción no es, propiamente y de forma directa, un rebajamiento del ser del otro, sino una autoposición de mi ser-objeto-para-el-otro de forma y manera que, ante él, aparezca bajo el «carácter de *objet précieux à posséder*» y que ocasione en el otro la conciencia de su nihilidad frente al objeto seductor. Por la seducción, nos dice Sartre, «apunto a constituirme como una plenitud de ser y a hacerme “reconocer como tal”. Para ello me constituyo en objeto signifiante, me propongo como intranscendible» (*E. N.*, p. 440).

Pero ahí radica también su propio fracaso, ya que esta proposición de mi ser como intranscendible no tiene valor «sin el consentimiento y la libertad del otro que debe cautivarse reconociéndose como nada frente a mi plenitud absoluta de ser» (*Ibid.*). Pero aquí entra en juego, nuevamente, el círculo del ser-mirante-ser-mirado, y vuelta a empezar.

7.1.2. El lenguaje como cosificación

El lenguaje constituye, como es obvio, una de las manifestaciones de mi ser-para-otro. De ahí que debemos prestar nuestra atención al mismo, pues algo nos dirá respecto de las conductas cosificadoras. En realidad, Sartre examina esta cuestión en el ámbito de esta temática.

Sin pretender, aquí y ahora, desarrollar toda una teoría del lenguaje y de su función en el esquema del pensamiento sartreano, sí parece conveniente esbozar una serie de notas clarificadoras para el tema que nos ocupa.

Son varios los momentos en los que el tema del lenguaje hace su aparición, al menos de forma explícita, en el marco de *El Ser y la Nada*. Veamos de forma sucinta cada uno de ellos.

1) A la hora de hablar de la tercera dimensión ontológica del cuerpo («el cuerpo-para-mí conocido-para-otro»), Sartre nos dice que nosotros «nos resignamos a vernos por los ojos ajenos, lo que significa que inten-

tamos saber de nuestro ser por las revelaciones del lenguaje», lo que permite la «aparición de todo un sistema de correspondencias verbales, por el cual nos hacemos designar nuestro cuerpo tal cual es para otro, utilizando esas designaciones para nombrar nuestro cuerpo tal cual es para nosotros» (cfr. *E. N.*, p. 421). Las correspondencias con la obra teatral *A puerta cerrada* se hacen inevitables y a esa obra me remito.

2) Cuando examina «mis relaciones con el otro» nos dice que «el lenguaje no es un fenómeno sobreagregado al ser para-otro, para señalar, más adelante, que el lenguaje forma parte de la «condición humana» y que es, originalmente, la posibilidad de que un para-sí experimente su ser-para-otro. El surgimiento del otro frente a mí como «mirada» hace aflorar el lenguaje como condición de mi ser (cfr. *E. N.*, p. 441).

3) Pero, sin duda alguna, la mejor exposición acerca de lo que es lenguaje hará su aparición al final de *El Ser y la Nada* cuando, al hablar acerca de la libertad, Sartre analiza el problema de la «situación». Es a raíz de la «situación» como el lenguaje tiene sentido, y ello será así porque el hombre, también, tan sólo tiene sentido en el marco de «su situación».

De tener que esquematizar las posiciones sartreanas sobre esta temática, deberíamos apuntar los siguientes aspectos:

- La palabra no es el elemento concreto del lenguaje, sino que la estructura elemental del lenguaje es la «oración», que es por la que la palabra adquiere su pleno sentido (cfr. *E. N.*, pp. 596-597).

- Comprender la palabra a la luz de la «oración» es, exactamente, comprender cualquier objeto dado a partir de la situación y comprender la situación a la luz de los fines originales. De ahí que «el lenguaje hablado se descifre siempre a partir de la situación» (cfr. *E. N.*, página 597).

- Existe una estrecha ligazón entre sujeto y lenguaje: «se ha hecho del lenguaje una lengua que se habla sola. Este es el error que hay que evitar... Nuestro ha-

blar hace que haya palabras, pero no por ello suprimimos las conexiones necesarias y técnicas o las conexiones de hecho que se articulan en el interior de la frase. Mejor aún, “fundamos” esa necesidad. Pero para que ésta aparezca, precisamente, para que las palabras mantengan relaciones entre sí, para que se junten —o se rechacen— mutuamente, es menester que estén unidas en una “síntesis que no proviene de ellas; suprimamos esta unidad sintética y el bloque ‘lenguaje’ se desmigaja”, cada palabra vuelve a su soledad y pierde tiempo su unidad, descuartizándose entre diversas significaciones incomunicables. Así, las leyes del lenguaje se organizan en el interior del libre proyecto de la oración; hablando hago la gramática» (*E. N.*, p. 599).

De todas las ideas que se reflejan en *El Ser y la Nada* podemos entresacar una serie de conclusiones. Si nos atenemos al contexto de la filosofía de Sartre, el lenguaje es, de un lado, la técnica resultante del mirar cosificador, puesto que la mirada del otro plasma sus conclusiones en el lenguaje. Ello, aunque me permite poseer la positividad del «en-sí» y, por tanto, me coacciona y me enfrenta al otro, sin embargo tiene la propiedad de lo que pudiéramos denominar, en un lenguaje corriente, la «revancha». Lo diremos con expresiones sartrianas:

El cuerpo-para-otro es el cuerpo para nosotros, pero incaptable y alienado. Nos parece entonces que el otro cumple por nosotros una función de la que somos incapaces: «vernó como somos». El lenguaje, al revelarnos las principales estructuras de nuestro cuerpo-para-otro (en tanto que el cuerpo existido es inefable) nos incita a descargarnos enteramente sobre el otro de nuestra pretendida misión.

(*E. N.*, p. 421)

De otra parte, si nos atenemos a su consideración del lenguaje, observamos un claro rechazo del lenguaje artificial (el lenguaje objeto del lingüista) para enraizarlo en el sujeto humano. Al decir que el lenguaje forma parte de la «condición humana» nos quiere indicar que

es el vehículo de la trascendencia del sujeto, de forma que lo designado por el lenguaje estará siempre en relación directa con la situación del sujeto. La idea de que «el lenguaje se desmigaje» si lo separamos de la unidad del sujeto hablante es, precisamente, una patente muestra de la existencia del lenguaje como potencia significante y comunicativa.

En la obra *¿Qué es la Literatura?* no varía nada de las ideas expuestas anteriormente y nos habla de una cierta cuasi-corporeidad de las palabras y sus significaciones. Aquí, el lenguaje es algo así como la prolongación de nuestros sentidos.

El que habla está situado en el lenguaje, cercado por las palabras; éstas son las prolongaciones de sus sentidos, sus pinzas, sus antenas, sus lentes; el escritor las maneja desde dentro, las siente como siente su cuerpo, está rodeado de un cuerpo verbal del que apenas tiene conciencia y que extiende su acción humana hacia el mundo.

(*Op. cit.*, p. 19)

Más adelante nos señalará algo semejante cuando nos dice que el lenguaje «es nuestro caparazón y nuestras antenas, que nos protege de los demás y nos dice qué son; es una prolongación de nuestros sentidos. Estamos en el lenguaje como en nuestro cuerpo; lo sentimos espontáneamente al pasarlo, cuando nos dirigimos a otros fines, como sentimos nuestras manos y nuestros pies; cuando lo emplea otro, lo percibimos como percibimos los miembros de los demás. Hay la palabra “vivido” y la palabra “encontrado”. Pero en los dos casos, es durante alguna empresa, sea de mí sobre los otros, o de los otros sobre mí. La palabra es cierto momento determinado de la acción y no se comprende fuera de ella» (*op. cit.*, p. 27).

Todo ello indica que la finalidad del lenguaje es la comunicación y ello lo enraíza en la acción. Por eso, para Sartre, el lenguaje es fundamentalmente acción, y el escritor, que utiliza el lenguaje, se compromete con su acción:

Hablar es actuar: toda cosa que se nombra ya no es completamente la misma, ha perdido su inocencia. Si se nombra la conducta de un individuo, esta conducta queda de manifiesto ante él; este individuo se ve a sí mismo. Y como al mismo tiempo se nombra esa conducta a todo lo demás, el individuo se sabe visto, al mismo tiempo que se ve; su ademán furtivo, olvidado apenas hecho, se integra en el espíritu objetivo, toma dimensiones nuevas, queda recuperado.

(Op. cit., p. 29)

Este texto en sí no puede ser más expresivo y manifiesta su concordancia con los anteriormente mencionados de *El Ser y la Nada*. El lenguaje, como objetivador de la conducta del otro, patentiza el esquema del «mirar-decir-objetivar (cosificar)» del que ya hemos hablado y que tan típico es del pensamiento de Sartre.

En realidad, y ello hay que reconocerlo, existe una cierta verdad en el esquema sartreano antes mencionado. A través del lenguaje yo hago patente la conducta del otro y se la ofrezco en bandeja. Bajo este aspecto, con el lenguaje yo comunico al otro una experiencia de la que éste carece, «mi» experiencia del otro, pero de ahí al conflicto resultante del esquema de Sartre hay un abismo insalvable por la misma razón.

El lenguaje, ciertamente, objetiva, pero no cosifica, no coarta las libertades. De ser así, se daría la paradójica situación de un solipsismo entre muchos, que se patentizaría con el lenguaje-comunicación, símbolo, por otro lado, de la supresión misma del solipsismo. Es la misma situación paradójica que se nos muestra en las escenas de *A puerta cerrada*.

Hemos dado a entender que, para Sartre, el lenguaje es expresivo y significativo. Hasta cierto punto podríamos decir que es indicativo.

Ciertamente, indicación y significación no es lo mismo. Toda significación es siempre indicativa de algo, pero no toda indicación es, de por sí, significativa. En este punto, la concordancia con la primera Investigación Lógica de Husserl es evidente, pero no es el caso de examinarla aquí y ahora, aunque sí hacer la salve-

dad de que esa significación es, siempre, indicativa de un objeto. En *¿Qué es la Literatura?* lo dice de una manera velada,¹ utilizando una metáfora de Brice-Parain, cuando señala que las palabras son como «pistolas cargadas», es decir, que su pronunciación es siempre un disparo y éste hay que hacerlo siempre apuntando a blancos y no disparando al azar, como los niños, por el solo placer de oír las detonaciones (cfr. *op. cit.*, p. 21).

Todo ello, y quizá de una forma más clara, lo expone Sartre en las entrevistas que aparecen en *El escritor y su lenguaje*. Aquí nos dice que «el lenguaje es una especie de inmensa realidad que yo llamaría un “conjunto práctico-inerte”»: constantemente estoy en relación con él; no en la medida en que hablo, sino, precisamente, en la medida en que es, ante todo para mí, un objeto que me envuelve y en el cual puedo asir las cosas; sólo posteriormente descubro su función de comunicación» (*op. cit.*, p. 83).

La consideración del lenguaje como «conjunto práctico-inerte» nos conduce a la *Crítica de la Razón Dialéctica*. De ahí nuestra pregunta por el sentido de lo «práctico-inerte». De una manera sintética podríamos decir que «lo práctico-inerte» es la «cosificación inherente a toda praxis». Pero lo explicitaremos mejor con otras palabras.

Sartre toma como punto de partida en la *Crítica de la Razón Dialéctica* la consideración de que «el hombre está mediado por las cosas en la medida en que las cosas están mediadas por el hombre» (cfr. *op. cit.* I, página 231). A esto lo llama «circularidad dialéctica», la cual es presentada a «título prospectivo» y que siempre es presupuesta. Su formulación podría ser ésta, según Sartre: «Toda 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 totalización futura, trabajo real y eficaz de la materia» (*op. cit.*, I, p. 232).

Esta dialéctica totalizadora se presenta, en primer lugar, bajo la forma de «necesidad material», biológica-

mente comprobable, que requiere de una aprobación de lo que le falta. Esta consideración es sinónima de la falta de ser del «para-sí» y su proyección al «en-sí». La base para afirmar esto la encontramos en la declaración sartreana de que escribió *El Ser y la Nada* únicamente para comunicar pensamientos por medio de signos (cfr. *El escritor y su lenguaje*, p. 88).

El estado inicial de necesidad proporciona la primera relación, así como la primera contradicción. Sartre nos habla de la «necesidad» como siendo el lazo de «inmanencia unívoca» con la materialidad circundante, en tanto que el organismo trata de alimentarse de ella (cfr. *CRD*, vol I, p. 233). En este lazo de «inmanencia unívoca» se da la primera totalización, totalización que es trascendente en la medida que el organismo encuentra su ser fuera de sí en el ser inanimado, lo que ocasiona la primera contradicción: «lo orgánico depende en su ser, directa (el oxígeno) o indirectamente (los alimentos) de lo inorganizado» (*op. cit.*, I, p. 233).

La superación de esta contradicción se realiza en una transformación de la materia circundante (*Um-welt*) en un mundo (*Welt*) por mediación del trabajo, de la praxis individual. Lo constituido por el trabajo, por la praxis individual, se convierte en un «conjunto práctico-inerte», lo que no quiere decir quietud o absoluta pasividad. Lo «práctico-inerte» es, pues, el medio en el que se desenvuelve toda la praxis humana. De esta manera, lo «práctico-inerte» es siempre la objetivación inherente a toda praxis.

Apliquémoslo al lenguaje. Sobre esto también habla en la *Crítica de la Razón Dialéctica*. En un texto, excesivamente largo, y que por ello no reproducimos (cfr. *op. cit.*, pp. 180-181), a la hora de precisar las relaciones humanas como mediación entre los diferentes sectores de la materialidad, Sartre nos expresa claramente su concepción, y de ahí la necesidad de reflexionar sobre él.

En el texto al que hemos hecho referencia podemos observar lo que pudiéramos llamar la exterioridad del lenguaje, exterioridad que se patentiza, a nuestro juicio, en el hecho de que, para Sartre, «la palabra es ma-

teria», es decir, algo que entra en cada uno de los interlocutores como vehículo de su sentido. Transporta hacia mí los proyectos del otro y hacia el otro mis proyectos.

La expresión «materialidad de las palabras» puede tener un doble sentido. Por un lado, puede reflejar el puro aspecto físico de las palabras. Pero, por otro lado, puede dar a entender que, tras el aspecto físico, se esconde la comunicación. No es extraña esta consideración e incluso puede decirse que ambas no son ajenas al pensamiento de Sartre. Lo explicitaremos mejor.

La lengua, evidentemente, es un compuesto de palabras, pero el lenguaje no se reduce a la mera conjunción de palabras. Por ejemplo, si digo: roca, Pedro y Juan, son palabras que, en sí mismas, pueden ser significativas, pero unidas de la manera en que lo hemos hecho, no dicen absolutamente nada, constituirían, prácticamente, el «abracadabra» del cuento infantil o cualquier otra denominación de un sinsentido lingüístico.

Las palabras adquieren su sentido en el conjunto de la frase —recordemos lo que anteriormente dijimos referente a la relación lenguaje-situación— y cuando son indicativas del objeto. Un ejemplo puede aclarar este punto: si digo «la mesa es amarilla», con la palabra «mesa» yo señalo o indico esta o aquella realidad en la que recae la cualidad «amarilla». Ahora bien, lo que he hecho, entonces, es utilizar una palabra, «mesa», que no es el objeto indicado por la misma, para referirme a dicho objeto. Todo ello nos indica dos cosas: 1) Una exterioridad del material del lenguaje (palabras símbolos, etc.). 2) La necesidad de una síntesis por parte del sujeto en esa utilización del lenguaje.

De esto nos habla en cierta medida Sartre cuando nos indica lo siguiente: «para mí el lenguaje no está en mí, me parece que la gente dice que tiene la impresión, cualquiera que fuera luego su opinión, de que hay palabras en su cabeza. Yo, en cambio, tengo la impresión de que ellas están fuera, como una especie de gran sistema electrónico: se manipulan los aparatos y luego se obtienen resultados. Y no hay que creer que esto es

producto de una reflexión» (cfr. *El escritor y su lenguaje*, p. 83).

Ello parece dar la impresión de que las palabras —entidad física— son un elemento intermedio entre el objeto designado (la significación de la palabra) y el sujeto que las utiliza para designar. Podría decirse que la palabra es «un objeto de uso» y, como tal, encierra en sí la «materialidad de los útiles».

El lenguaje, desde luego, no está constituido por las palabras, utiliza de las palabras y éstas son el vehículo, el medio, de la comunicación. Puede decirse que el lenguaje fundamentalmente comunicativo, está mediatizado por las palabras y, en ese sentido, no contiene univocidad.

La palabra, objeto de uso, constituye la materialidad inerte, base para la comunicación. Lo inerte de las palabras constituye su proceso de totalización. Y, en este sentido, la palabra, en su uso, no es más que la cosificación (el resultado) de la praxis humana (la utilización misma de la palabra).

Esta totalización tiene, por supuesto, en su base, el principio de «circularidad dialéctica» que, en el plano del lenguaje, se refleja en la idea de que la palabra no tiene sentido salvo si está fundamentada sobre una comunicación fundamental; es decir, en el reconocimiento recíproco y en un proyecto permanente de comunicar, y en el hecho de que, para Sartre, el lenguaje es praxis como relación práctica de un hombre con otro, y la praxis siempre es lenguaje, porque no puede hacerse sin significarse, es decir, que en toda praxis existe siempre un intercambio.

7.1.3. El masoquismo como conducta cosificadora

Una última salida le queda a Sartre por examinar en este apartado una vez que, tras esbozar la cuestión del lenguaje como expresión de mi-ser-para-otro, se manifiesta el fracaso de la conducta amorosa respecto del otro y por la cual trato de asimilar al otro conservando su alteridad. Ante este fracaso, apunta Sartre, adopto,

como último recurso, una actitud inversa, la conducta masoquista. Pero ello no conduce tampoco a una solución positiva.

Efectivamente, el masoquista, nos dice, proyecta hacerse absorber por el otro y perderse en su subjetividad desembarazándose de la suya (cfr. *E. N.*, pp. 445-446). Pero, justo ahí mismo, está la fuente del fracaso masoquista. El masoquista, al intentar perderse en el otro haciéndose fascinar por él, en simulacro de seducción-por-el-otro, lo único que hace es manipular al otro utilizándolo como objeto-utensilio de su propia satisfacción. Con lo cual, el aparente-objeto-sometido-al-otro, que quiere ser el masoquista, es el sujeto que manipula al otro para su propio provecho: el ser mirado se convierte en mirante y el oprimido se convierte en opresor. El masoquista, nos dirá Sartre, que paga a una mujer para que le maltrate, la trata como un instrumento y, por ello, se coloca como trascendente a ella. De esta manera, el masoquista acaba por tratar al otro como objeto y por trascenderlo hacia su propia objetividad (cfr. *E. N.*, p. 447).

De ahí la conclusión del texto de que, si bien el amor es siempre amor-al-otro, la peculiar forma de nuestro ser-para-otro en el marco de la dialéctica del ser mirante-ser mirado es, también, el principio mismo de su destrucción. Baste recordar esa triple raíz, que Sartre encuentra en el carácter destructible y básicamente conflictivo del amor:

1) En tanto que el amor es, por esencia, un «embau-camiento» y una remisión al infinito.

2) Porque siempre es posible el despertar del otro que puede hacerme aparecer como objeto, y de ahí la perpetua inseguridad del amante.

3) El amor es un absoluto perfectamente «relativizado». Y es que el «para-sí» remite al otro, y precisamente en este su ser-para-otro radica el punto de partida del conflicto. Recordemos: *le conflit est le sens originel de l'être-pour-autrui* (*E. N.*, p. 431).

Aspectos todos ellos claramente constatables no sólo en *El Ser y la Nada* y en la *Crítica de la Razón Dialécti-*

ca, sino también como configurando los núcleos centrales de *La suerte está echada* y *El diablo y el buen Dios* en su personaje principal, Goetz.

7.2. El fracaso de la relación intersubjetiva en las actitudes resultantes de mi acción «objetivadora» del otro al dirigir mi «mirada» sobre él

Si el fracaso de mis actitudes hacia el otro, a partir de la asunción de mi ser como ser-mirado-por-otro, es algo evidente por la misma estructura de mi ser-para-otro, veamos, con Sartre, si este fracaso vuelve a repetirse desde el otro ámbito de la dialéctica ser mirante-ser mirado. Es decir, adoptemos respecto del otro lo que él lleva a cabo respecto de mí: no nos vamos a dejar subyugar por la mirada del otro y vernos tal cual él nos ve. Vamos a «mirarlo», es decir, vamos a realizar sobre él una acción cosificadora de forma que él sea algo que yo poseo y reconozca mi libertad, la cual se la voy a hacer ver de múltiples maneras.

7.2.1. La indiferencia ante el otro como conducta cosificadora

Una de las primeras conductas hacia el otro en el terreno en el que ahora nos movemos es, básicamente, una conducta de lo que Sartre ha llamado de «mala fe» (*mauvaise foi*), y se expresa en la «Indiferencia hacia el Otro» en tanto en cuanto éste aparece como «cosa entre las cosas». Tal conducta que es la práctica de un «solipsismo de hecho», es de «mala fe» por cuanto práctico, con ella, una *cecite vis-a-vis des autres*, una «ceguera respecto del otro» y «juego a ser» un ser solitario entre esos muchos que no son, para mí, más que un *coefficient d'adversité*, y ante los cuales yo trato de proteger mi libertad. Una de las formas de protegerme de él es el utilizarlo como mero instrumento apoderándo-

me de su libre subjetividad a través de su objetividad para mí (cfr. *E. N.*, p. 449).

7.2.2. El efecto cosificador del deseo

El deseo será, para Sartre, esa tentativa original de apoderarme de la libre subjetividad del otro a través de su objetividad para mí. Tal deseo es definido por Sartre como un «modo primitivo de las relaciones con el otro, que constituye al otro como carne deseable sobre el fondo de un mundo de deseo» (cfr. *E. N.*, p. 462). ¿Cuál es el significado? Tratemos de explicar sucintamente esta definición.

Decir del deseo que es «un modo primitivo de las relaciones con el otro» supone aceptar la consideración del deseo como «pura y simplemente deseo de un objeto trascendente» (*E. N.*, p. 454). Tal objeto trascendente no será un cuerpo fisiológicamente tomado, sino una forma total: «una forma en situación», entendida como un «cuerpo viviente como totalidad orgánica en situación con la conciencia en su horizonte» (*E. N.*, p. 455). En el desear, quien desea soy yo, justo ese ser que elige existir su facticidad en otro plano distinto, de manera que desear no sea sólo develar el cuerpo ajeno, sino revelar mi propio cuerpo como carne (cfr. *E. N.*, p. 458).

De esta forma, el deseo es aquel acto por el que llevo a cabo una doble «encarnación»: la del otro y la mía propia. La referencia a la «caricia» y a su sentido en el marco de las relaciones entre dos cuerpos que se desean, trata de ser una exposición de este doble acto de encarnación.

La caricia, nos dice, «no quiere ser un simple contacto»; la caricia «no es un simple roce»: es una «odelación» (*faconnement*) del cuerpo del otro como carne no sólo para mí, sino también para él: «La caricia revela la carne desvistiendo al cuerpo de su acción, escindiéndolo de las posibilidades que lo rodean» (*E. N.*, p. 459). Pero, desde el momento en que el que acaricia soy yo, observo que la encarnación del otro es a través de mi propia encarnación (cfr. *E. N.*, p. 460).

Justo ahí, en ese acto de encarnación, verá Sartre una de las raíces del fracaso de la actitud de deseo respecto del otro. Efectivamente, teniendo presente, de un lado, la caracterización del «para-sí», que es quien desea, y, de otro, la dialéctica ser mirante-ser mirado, se aprecia claramente que, en las coordenadas sartreanas, en el deseo subyace un «anhelo de posesión» del otro situado en «un mundo del deseo», que es un mundo desestructurado que ha perdido su sentido y en el que las cosas resaltan como fragmentos de materia pura. La posesión y apropiación del otro por medio del deseo se prolonga ya no en caricias, sino en actos de prehesión y penetración, que hacen romper la reciprocidad de la encarnación y da origen a la conducta del sádico.

7.2.3. El sadismo y su acción cosificadora

Sartre define el sadismo como pasión, sequedad y encarnamiento (cfr. *E. N.*, p. 469), que detesta la reciprocidad y presentifica la carne del otro como instrumento, destruyendo la gracia para abismarse en la obscuridad.

Lo «obsceno», nos dice, es la adopción por parte del cuerpo «de posturas que lo desvisten enteramente de sus actos y que revelan la inercia de la carne» (*E. N.*, página 471), de forma que pueda ser utilizado como instrumento en un intento de apropiación de la libertad del otro. Una extraordinaria descripción sartreana de la conducta sádica puede ilustrar las ideas que, sobre este punto, desarrolla el filósofo existencialista, y a ella me remito (cfr. *E. N.*, pp. 473-474).

Sin embargo, esta actitud, al igual que las otras, encierra en sí misma su propio fracaso en tanto en cuanto, en su intento por apropiarse de la libertad trascendente de la víctima, no se da cuenta de que ésta siempre estará fuera de su alcance y, por ello mismo, entra dentro de su campo de posibilidades el devolver la «mirada» al propio sádico que, de esa forma, se encuentra trascendido y nihilizado por la propia víctima. Las páginas finales de la obra de Faulkner *Luz de agosto*, en

las que describe el linchamiento del negro Christmas, le sirven a Sartre de motivo para indicar sus conclusiones finales en torno a la acción cosificadora de la conducta sádica: «El sádico descubre su error cuando la víctima lo “mira”, es decir, cuando él experimenta la alienación absoluta de su ser en la libertad del otro: percibe entonces no sólo que no ha recuperado su “ser-afuera”, sino también que la actividad por la cual trata de recuperarlo es a su vez trascendida y fijada como ‘sadismo’ en cuanto ‘habitus’ y propiedad, con su cortejo de mortiposibilidades; y que esta transformación acaece por y para el otro al que quiere someter. Descubre entonces que no puede actuar sobre la libertad del otro, ni aun obligándolo a humillarse y a pedir gracia, pues precisamente por la libertad absoluta del otro viene a existir un mundo en que hay un sádico e instrumentos de tortura y cien pretextos para humillarse y renegar... Así, esa explosión de la mirada del otro en el mundo del sádico hace desmoronarse el sentido y el objetivo del sadismo. Al mismo tiempo, el sádico descubre que él quería someter “esa libertad” y que sus esfuerzos han sido vanos. Hemos remitidos una vez más del ser-mirante al ser-mirado; no salimos de este círculo» (E. N., pp. 476-477).

7.2.4. La relación de odio y su fracaso

Ante todos estos continuos fracasos ya sólo parece quedar una tentativa: abandonar el intento de apropiarse del otro renunciando a utilizarlo como instrumento para recuperar nuestro propio ser. El «para-sí» se desembaraza por completo de su ser-para-otro tratando de escapar a su alienación y recobrar una libertad ilimitada. Ello debe permitirle un mundo en el que otro no exista. Esta conducta, que se refleja en el odio, acabará, igualmente, en fracaso.

El odio lleva implícito el reconocimiento del otro y de su libertad integral considerada: «lo que odio es la totalidad-psíquica íntegra en tanto que me remite a la trascendencia del otro: no me rebajo a odiar tal o cual

detalle objetivo particular» (*E. N.*, p. 482). Pero éste es lo que «hay que aniquilar». Y esto tiene una proyección general y simbólica: «lo que quiero alcanzar simbólicamente al perseguir la muerte de otro es el principio general de la existencia ajena. El otro al que odio representa, de hecho, a “los” otros. Y mi proyecto de suprimirlo es proyecto de suprimir al otro en general, es decir, de reconquistar mi libertad no-sustancial de para-sí. En el odio se da una comprensión de que mi dimensión de ser alineado es un sometimiento “real» que me viene por los otros. Lo proyectado es la supresión de ese sometimiento. Por eso el odio es un sentimiento “negro», es decir, un sentimiento que apunta a la supresión y que, en tanto que proyecto, se proyecta conscientemente contra la desaprobación de los otros» (*E. N.*, p. 483).

En consecuencia, en la conducta de «odio hacia el otro» se patentiza un intento liberalizador. El odio a otro es un intento de «liberarse del otro» que coarta mi libertad, mis proyectos de ser a raíz de la labor «inspectora» de mis actos. También ahí está la base de su fracaso: con el odio al otro no logro desembarzarme del otro. Su muerte, querida y deseada, tan sólo hace fijar lo que yo he sido para él, puesto que yo en ningún momento puedo dejar de ser-para-otro, quiera su muerte o no (cfr. *E. N.*, pp. 483-484).

De ahí que el odio sea la última tentativa de la relación con el otro; pero es la «tentativa de la desesperación», expresada en la frase final de Garcin en *A puerta cerrada* —de que el infierno son los demás, los otros—, y en la conciencia de un imposible «En-sí-para-sí» que hace del hombre —que intenta ser, por todos los medios posibles— esa síntesis absoluta, una «pasión inútil», pues proyecta ser algo que desde su misma estructura de ser le viene negado.

En definitiva, pues, el hombre, «ser-para-sí-para-otro», encuentra que su ser más propio, es decir, su libertad, le deja un triste legado: el de la soledad entre muchos otros seres solitarios que, para perseverar en su ser, es decir, en su libertad, sólo les queda una alternativa: la lucha permanente entendida como moral de libera-

ción, como una moral soteriológica. Ahí se encuentra, de un lado, la tremenda amargura de la libertad, de la que Sartre fue plenamente consciente, y también, de otro lado, su gran reto, que Sartre trata tan sólo de apuntar: su aventura, el caminar de la libertad, que se expresa en una posible moral de liberación o de salvación que tan sólo apunta, en *El Ser y la Nada*, en una nota a pie de página a propósito del texto mencionado (cfr. *E. N.*, p. 484).

Dios como ser mirante-no mirado. La crítica de Sartre a la religión

8.1. Jean Paul Sartre y la cuestión del ateísmo

Casi viene a ser un tópico hablar del ateísmo en Sartre, sobre todo por la cantidad de referencias hechas a este aspecto de su filosofía. Pero con todo, si este problema ha mantenido y sigue manteniendo todo su vigor dentro de nuestro autor, no es precisamente por el simple hecho de la radical confesión atea de su filosofía, que en sí es importante, sino por la gran relación existente entre el llamado ateísmo sartreano y lo que viene a ser la característica de la civilización contemporánea marcada por una profunda antropologización de la teología, secuela de la nietzscheana «muerte de Dios».

Dos notas caracterizan el ateísmo de nuestro tiempo: su extensión y cualificación. Bajo el aspecto cuantitativo, el ateísmo es susceptible de un análisis sociológico hasta el punto de poder concluir con Jean Marie

Le Blond (cfr. *The Contemporary Status of Atheism*, en «International Philosophical Quarterly» [febrero 1965]) que estamos inmersos en una radical «experiencia atea». Experiencia en la que se mira a Dios como algo inútil; más radicalmente, como algo que no tiene importancia alguna para el hombre. Es decir, esta experiencia no es la de la no existencia de Dios, sino que, como veremos más adelante, se trata de la «posibilidad de una vida sin Dios».

Sin embargo, hay otro hecho que, desde la perspectiva del presente trabajo, nos parece más interesante, y es el hecho de la «Rebelión». Es éste un ateísmo que no se presenta como negación de Dios, sino como una respuesta al problema del hombre. Parece como si la existencia de una realidad extranatural, divina, coartara la libertad humana, libertad de acción para la realización del hombre y libertad de posesión para solucionar el problema de la nihilización del ser.

Como comenta Henri de Lubac en *Le drame de l'humanisme athee* (París, 1965, p. 20), «el hombre elimina a Dios para poder entrar él mismo en posesión de la grandeza humana que le parece indebidamente mantenida por otro». Es la rebelión de Prometeo, que prefiere el suplicio de la alienación de la técnica a ser el mensajero de los dioses, y de Orestes, en *Las moscas* de Sartre, que prefiere la huida a sucumbir ante las parásitas muestras del poderío de Zeus. La razón de esta postura no es más que la radical exigencia de inmanencia que atraviesa de lleno la cultura contemporánea. «Sólo hay hombres y relaciones reales entre los hombres», decía Sartre y comentábamos anteriormente. En el campo teológico tanto J. A. T. ROBINSON (*Sincero para con Dios*, Barcelona, 1967) como G. VAHANIAN (*La muerte de Dios. La cultura de nuestra época postcristiana*, Barcelona, 1968) han recogido esta misma problemática y han llegado a la conclusión de que la temática más profunda del ateísmo contemporáneo viene subrayada por el hecho de la implantación de la inmanencia sobre la Trascendencia, ya que el principio de la inmanencia resulta radicalmente ateo en cuanto

que la posesión inmanentista, referida al ser, no es otra cosa que la negación de la Trascendencia.

Desde la perspectiva cuantitativa es claro que el ateísmo, hoy, ha dejado de ser un fenómeno sectorial para convertirse en un fenómeno que alcanza a todos los niveles de la cultura, de la vida social, personal, filosófica y literaria. Por eso podemos afirmar que el ateísmo contemporáneo es un fenómeno de civilización, en cuanto que es la civilización entera la que ha dejado de ser anticristiana para convertirse en «poscristiana». Entendemos este término de «poscristiano» en el sentido de que se trata no de la desaparición de Dios como Ser trascendente, sino del mismo problema de Dios, lo que constituye, a su vez, su especial cualificación.

Por todas estas razones, el planteamiento del ateísmo sartreano, su estudio, no cae en el vacío, sino que cobra nuevas fuerzas ante el problema acuciante de nuestra época. Cómo caracterizar ese ateísmo sartreano, cómo explicitar su sentido y fundamento y cómo analizar su proyección constituyen los objetivos de los siguientes parágrafos.

8.2. Sentido del ateísmo de Sartre

«No existe Dios», frase típicamente atea que refleja el sentido originario del término ateísmo: inexistencia de Dios. Pero en torno al vocablo «ateísmo» ha habido una evolución que ha terminado por establecer una serie de confusiones conceptuales. En un principio era considerado ateo todo aquel que dijera o afirmara que «Dios no existe», caso del insensato que aparece en el «Proslogion» de San Anselmo. Ahora bien, el problema comienza cuando se establece la comparación entre «ateísmo» y «teísmo», y es ahí porque a partir de esos momentos nos encontraremos el concepto de «ateísmo» en oposición a «teísmo», y de ser eso así, serían ateas corrientes de pensamiento tales como las calificadas como «deístas», «agnósticas», «ontologistas», «fideístas» y «panteístas», cosa que claramente es falsa a todas luces, pues sí admiten la existencia de Dios.

El concepto de «ateísmo», si seguimos la formulación de Lalande en su *Vocabulaire technique et critique de la Philosophie*, es un planteamiento ontológico y no no-ético. Es la confusión de estas dos acepciones lo que anima muchos estudios contemporáneos sobre el tema. No necesariamente la negación de la posibilidad de conocer la existencia de Dios por los medios de la razón lleva a la negación de su existencia, como sucede en Kant, por ejemplo, y de igual manera, no necesariamente el agnosticismo, el panteísmo y el deísmo conducen al ateísmo, como afirma M. F. SCIACCA en *Filosofía e Metafísica*.

Sin embargo, el problema hoy no es éste. El ateísmo contemporáneo no consiste en plantearse la existencia o inexistencia de Dios, sino en postular si es posible «el problema de Dios». De ahí que se hable no tanto de la muerte de Dios, sino de la «muerte del problema de Dios».

Es, pues, un nuevo ateísmo el que ha surgido y en el que Sartre tiene una posición especialmente señalada. Efectivamente, en Sartre, ciertamente, aparece la fórmula «no existe Dios», pero en la obra del filósofo existencialista esta expresión aparece con un triple sentido:

- Ateísmo de la «muerte de Dios», y que es la expresión «ateísmo» como aquel que dice «Dios no existe», o sea, un planteamiento ontológico.
- Consignando la concepción de «ateísmo» como clara oposición al «teísmo», es decir, como refutación de la posible demostración de la existencia de Dios.
- Ateísmo de la «Muerte de Dios» y que es la expresión de una antropologización de la teología.

No hay que pretender separar uno cualquiera de los aspectos indicados de los otros. En Sartre están tan hilvanados que uno nos llevará a los restantes de forma necesaria. Bien es cierto, y esto hay que afirmarlo con Jeanson, el ateísmo contemporáneo no se preocupa tanto de probar la inexistencia de Dios como de consolidar al hombre en su realidad, es decir, su libertad. Pero

para Sartre lo uno llevará a lo otro. Desvincularlos es plantear, a nuestro entender, una errónea presentación de la línea sartreana. Sartre se preocupa mucho de probar la no existencia de Dios. Continuamente repite sus argumentos y se declara radicalmente ateo, en todos los sentidos, como nos deja entrever, entre otros lugares, en *El existencialismo es un humanismo*, como hemos mostrado ampliamente en otro lugar (cfr. ARIAS MUÑOZ: *Fundamento y ubicación del ateísmo sartreano*, en «Estudios de Metafísica», I [1970-1971], pp. 49-77).

Sin embargo, desde una matización de carácter cualitativo, un problema nos surge: ¿Cómo y por qué ha llegado Sartre a este planteamiento de su filosofía?, ¿puede afirmarse que su ateísmo es una intuición habida en un momento determinado? Su ateísmo, si se examina con los modos clásicos de las divisiones, ¿es teórico, práctico, confesado o no confesado? Este es el tema que vamos a tratar de dilucidar. Por lo pronto, bástenos decir, de forma rotunda, que Sartre no ha tenido una intuición de su ateísmo. Con otras palabras, en Sartre no ha habido una conversión milagrosa al ateísmo, sino que, siguiendo las leyes de la psicología del aprendizaje, podemos decir que «ha aprendido a ser ateo», y este aprendizaje es fruto de un largo proceso de secularización de la civilización contemporánea.

Es bien cierto que Sartre define el ateísmo como «toma de posición categórica y apriorística respecto de un problema que excede infinitamente a nuestra experiencia» (cfr. «Materialismo y Revolución» en *Situación*, III, p. 91). Pero no menos cierto es que, por otro lado, nos encontramos con la paradójica situación de una niñez en el seno de un claro indiferentismo familiar, que tan claramente nos describe en *Las palabras*, (cfr. *Las palabras*, pp. 67-71).

Todos estos textos a los que hemos hecho referencia prueban, de forma más que suficiente, que el ateísmo de Sartre es, propiamente hablando, un «ateísmo motivado», y si bien es cierto que habla del ateísmo como «toma de posición categórica y apriorística», lo cierto es que hay que entenderlo como simple conclusión de un aprendizaje en la indiferencia:

...necesitaba a Dios, me lo dieron, pero lo recibí sin comprender que lo buscaba. Al no poder enraizar en mi corazón, vegetó en mí durante algún tiempo y después murió.

(*Las Palabras*, p. 71)

Por todo ello, cuando H. PAISSAC, por ejemplo, nos dice que Sartre rechaza de plano todo problema de Dios (cfr. *Le Dieu de Sartre*, París, 1950, p. 14), habría que plantearle la siguiente pregunta: ¿por qué llega Sartre a esa posición? Plantear únicamente el ateísmo sartreano como resultado del conflicto «hombre (libertad)-Dios» es dejar de lado todo el condicionamiento que ha tenido Sartre hasta llegar al planteamiento del problema de la libertad. El mismo Sartre nos ha recordado en *Las palabras* que «el ateísmo es una empresa cruel y de largo aliento». Y si Dios sigue vigente en su obra, al menos de nombre, es porque ese «yo oculto», del que hablaba antes, sigue inquietándole, al igual que se inquieta, aunque sólo sea momentáneamente, el corazón del «antiguo amante ante la visión de la antigua amada», por utilizar la expresión sartreana: «Dios calla, pero yo no puedo renunciar a El: en mí todo exige a Dios, no podré olvidarlo», nos dirá en el primer volumen de *Situación*, «El hombre y las cosas» (Buenos Aires, 1960, p. 115).

¿Cómo es posible entonces ese salto a una posición categórica e inflexible? Pienso que aquí radica el nudo de la cuestión. Sartre ha sabido ver que el problema de Dios o, si se quiere, el problema de la religiosidad es un problema humano y no un problema extraño al hombre, fuera de lo humano, como ya indicara Kant tanto en su *Crítica de la Razón Pura* como en su *Crítica de la Razón Práctica*, y que la solución que se tome en torno a este problema refleja la actitud tomada ante los hombres y ante uno mismo (cfr. «Gide viviente» en *Situación*, IV, p. 67). Y Sartre, desde su condicionamiento, advirtió que era inútil el planteamiento de algo más allá de lo humano, lo que le aplastó en la pura inmanencia de lo humano, como bien refleja Simone de Beauvoir en su obra *Pour une morale de l'ambiguïté*

(cfr. *op. cit.*, p. 267), puesto que, como dice Sartre en el prólogo a la obra de P. Nizan *Aden-Arabia*, «los tejidos del hombre social nos aplastan», y ello, evidentemente, nos conduce a una clara moral de situación.

De esta manera podemos preguntarnos: ¿Cuál es el sentido del ateísmo de Sartre? Como habrá podido comprenderse, hemos abandonado la división del ateísmo en teórico y práctico. En realidad ésta es una división *ad extra* que no refleja la realidad pura y simple y, en consecuencia, no dice absolutamente nada. Ambos forman parte de la corriente atea y ambos son «sin Dios», y en este caso poco importa «vivir como si Dios no existiera» que vivir diciendo «Dios no existe». Por tanto, nos vemos precisados a suprimirla y a plantear el problema del ateísmo en su sentido general: «sin Dios». No valen distinguos, puesto que ambos participan por igual de lo mismo.

Sin embargo, sí tiene una cierta validez la separación o distinción entre ateísmo positivo y negativo. Podríamos decir que el ateísmo sartreano es un ateísmo positivo, en cuanto permite una respuesta a su posición. Mientras que el ateísmo negativo es el que se lleva en silencio, sin manifestación exterior y, por tanto, sin posibilidad teórica de un enfrentamiento. Quizá sea este último el más peligroso, puesto que es un ateísmo que con suma frecuencia, y más aún en la actualidad, viene enmascarado en un fanatismo religioso en el que se disocia la teoría de la praxis cristiana; es un ateísmo encubierto y, en consecuencia, de no fácil descubrimiento; con toda probabilidad, es el ateísmo más frecuente y más contrastable en el seno mismo del cristianismo que se dice practicante.

8.3. La fundamentación ontológica del ateísmo de Sartre

La elaboración filosófica de *El Ser y la Nada* es, tras las puntualizaciones llevadas a cabo anteriormente, la conclusión o la manifestación explícita de un determi-

nado estado de ánimo. Más aún, expresa ya esa toma de posición categórica y apriorística sobre uno de los temas que escapa a nuestra experiencia diaria: Dios.

Los puntos con los cuales va a intentar exponer su «contraprueba» de Dios no serán otros que esa serie de conceptos, tan barajados en la historia de la filosofía, de «fenómeno», «trascendencia» y «proyecto». Sobre este punto, nuestro interés básico se centrará no en repetir aspectos ya expresados anteriormente, sino en matizarlos para, de esa manera, lograr dar una posible interpretación en el marco de lo que hemos llamado «el fundamento ontológico del ateísmo de Sartre». La razón es obvia: tales aspectos constituyen los puntos básicos de su *Essai d'ontologie phénoménologique*.

8.3.1. Ateísmo del fenómeno

Puede apreciarse sin ninguna duda que la estructura del fenómeno constituye la primera manifestación, dentro de *El Ser y la Nada*, del ateísmo sartreano. Efectivamente, lo que Sartre entiende por fenómeno lo expresa de la siguiente manera:

Mientras ha podido creerse en las realidades nouménicas, la apariencia se ha presentado como un puro negativo. Era «lo que no es el ser»; no tenía otro ser que el de la ilusión y el del error. Pero este mismo ser era un ser prestado; «consistía en una falsa apariencia», y la máxima dificultad que podría encontrarse era la de mantener suficiente cohesión y existencia a la apariencia para que no se reabsorbiera por sí misma en el seno del ser no fenoménico. Pero si nos hemos desprendido de una vez de lo que Nietzsche llamaba «la ilusión de los trasmundos», y si ya no creemos en el ser-de-detrás-de-la-aparición, ésta se torna, al contrario, plena de positividad y su esencia es un «parecer» que no se opone ya al ser, sino que, al contrario, es su medida. Pues el ser de un existente es, precisamente, lo que el existente «parece». Así llegamos a la idea de fenómeno, tal y co-

mo puede encontrarse en la fenomenología de Husserl y de Heidegger: el fenómeno o lo relativo-absoluto.

(E. N., pp. 11-12)

Estas consideraciones sartreanas nos conducen, necesariamente, al planteamiento de una serie de cuestiones que consideramos de cierta importancia para el esclarecimiento del tema. ¿Qué es, en realidad, el fenómeno para Sartre?, ¿a qué se refiere cuando habla de realidades nouménicas?, ¿por qué toma de Nietzsche la necesidad de eliminar los transmundos?

Tales preguntas, en un principio sin respuesta en el marco de *El Ser y la Nada*, son, en realidad, el nudo gordiano de la misma obra. De ahí la necesidad de clarificar esta serie de aspectos.

Lo primero que habría que indicar es el hecho de que la discrepancia, en este punto concreto, es debida a una lamentable confusión entre el «phainomenon» y el «phantasma», aunque tal confusión no provenga de los vocablos griegos en sí, sino de sus traducciones.

Así, vemos confundido el término «apariciencia», que en español tiene un doble significado. De un lado, «apariciencia» en tanto que «aparecer», «surgir», y de otro lado, «apariciencia» en tanto que «representación» de algo sin ser ello mismo. Es decir, en su primera acepción podríamos denominar esa concepción de la «apariciencia» como real; sería esta lámpara que tengo sobre la mesa de trabajo tal y como me aparece, tal y como la percibo aquí y ahora, sin ningún doblez. En este caso, su ser sería su ser ante mi vista. En cambio, en su segunda acepción podríamos llamarla «ficticia»; éste sería el sentido del «phantasmata», puramente referencial a algo que podríamos llamar «esencial». Sería la lámpara como mero simulacro o imagen de, excúseme, «la lampareidad». Referencia, pues, a una especie de ser escondido, un ser-detrás-de-la-aparición. La fenomenología, y antes Kant, ya se había dado cuenta de ese lapsus, y así, Heidegger, siguiendo a Husserl, nos dirá que el «fenómeno» es lo que «se muestra en sí mismo» (cfr. HEIDEGGER: *El Ser y el Tiempo*, p. 41).

Este breve esquema nos manifiesta un dato importante al que puede precederle la siguiente pregunta: ¿qué significa esa confusión? A nuestro modo de ver, una sola cosa: el dualismo de esencia y existencia, aunque con una radical variante: la precedencia de la existencia sobre la esencia.

Pero esto no implica, en primera instancia, el ateísmo. El ateísmo aparece en el momento en que se establece una estructura real totalmente inmanente. Sólo existe de forma contundente el «en-sí», puesto que «es lo que es», y es plena positividad. Lo demás, el «parásí», no es más que una pura ambivalencia que participa tanto del ser como de la nada. Así pues, el fenomenismo sartreano es una de las conclusiones manifiestas de las primeras páginas de *El Ser y la Nada*.

De otro lado, Sartre afirma que «la apariencia remite a la serie total de las apariencias»; con esto no está más que anticipando su conclusión final: el hombre no remite a otra cosa superior a él (Dios), sino que el parásí remite al otro. Recordemos, una vez más, que «sólo hay hombres y relaciones reales entre los hombres». Con otras palabras, esas entidades nouménicas, que rechaza radicalmente, no son más que esa posibilidad, existente en el marco de una filosofía inspirada en el cristianismo, de un traspasar las barreras puramente fenoménicas para integrarnos con la «Trascendencia» en una participación divina. Justamente ahí, es decir, en la imposibilidad de traspasar dichas barreras, es donde se encontraría el «ateísmo del fenómeno».

Claro está que este planteamiento de la precedencia de la existencia sobre la esencia, sobre el que, en cierta manera, deberemos volver a propósito de lo que hemos llamado el «ateísmo del proyecto», nos conduce a otro punto: el que «Dios es contradictorio».

Este hecho de la contradicción de Dios en Sartre viene explicitado, en líneas generales, desde una perspectiva claramente ontológica: Dios, si existe, es contingente.

Todo lo que es contingente, comentará Sartre, no implica una remisión al ser necesario, ya que ser fundamento de la nada, en tanto que nihilización, no implica

de forma necesaria ser el fundamento de su ser. Para fundar su propio ser tendría que «existir a distancia de sí»; con otras palabras: tendría que estar separado por una nada.

Ahora bien, si Dios es *Causa-sui*, es decir, su fundamento, como nos diría la filosofía tradicional de corte cristiano-escolástico, sería necesario, atendiendo a la semántica de la terminología sartreana, que:

- a) Ser «En-sí», ya que éste es su propio fundamento.
- b) Ser «Para-sí», es decir, «conciencia», pues, para poder fundarse, necesita estar a distancia de sí, contener la nada, como un gusano.

Luego, en definitiva, Dios será contradictorio para Sartre, pues una síntesis en un ser que sea, a la vez «en-sí-para-sí» resulta imposible en tanto que estos dos elementos, conjuntamente, se roen las vísceras. Esa síntesis es una perpetua lucha, ya que de ser «para-sí» dejaría de ser «en-sí», y, si esto último, dejaría de ser «para-sí» y sería una cosa. Son, en consecuencia, excluyentes la una de la otra (cfr. *E. N.*, p. 123). Es la idea que, de forma más clara, y ya al final de *El Ser y la Nada*, nos refleja en este texto:

Si el en-sí debiera fundarse, no podría intentarlo a no ser que se haga conciencia, es decir, que el concepto de causa sui lleva con él el de «presencia a sí» (estar a distancia), o sea, lleva consigo la descomposición nihilizadora.

(*E. N.*, pp. 714-715)

8.3.2. El ateísmo de la Trascendencia

El fenómeno es la manifestación de una totalidad. Sin embargo, una trascendencia existe en esa totalidad, pero en Sartre esa trascendencia se da en el seno de una radical inmanencia.

¿Qué es la Trascendencia? Este es un término que requiere aclaración. Se habla mucho sobre la exigen-

cia de una trascendencia en el hombre, de una radical intencionalidad humana, pero, al igual que en el concepto de fenómeno, el fantasma de una confusión no se ha eliminado. La confusión no radica en la oposición entre «inmanencia y trascendencia», pues hay filosofías de la inmanencia en las que se afirma la trascendencia, como es el mismo caso sartreano. Será, pues, en este último vocablo donde habrá que plantear la cuestión.

Trascendencia, en su significado original, no quiere decir otra cosa que aquello que refleja la palabra castellana «tránsito», «marcha». Pero a menudo se ha venido confundiendo la trascendencia como paso a una realidad superior, a algo ajeno a la misma realidad, justo esas realidades nouméricas que configuran los «trasmundos» de los que antes se ha hablado a propósito de la concepción sartreana del fenómeno. Pero también es verdad que con la voz «trascendencia» significamos la «acción» en un contexto real e inmediato.

Indudablemente, cuando una filosofía pone unos límites infranqueables que no permite trascenderlos hacia otro lugar, entonces la trascendencia, afirmada, se convierte en una trascendencia-inmanente, como ha afirmado E. MOUNIER en su ensayo *Introducción a los existencialismos* (op. cit., p. 204).

Ahora bien, lo que no se pregunta Mounier es por la causa de esta confusión. A nuestro entender, ésta ha sido debida a la identificación de «Trascendencia» con «Trascendente», con mayúsculas, y con esto la identificación de la «Trascendencia» con Dios, lo que ha conducido a la concepción del término «Trascendencia» como salto hacia el conocimiento de Dios, de lo que es prueba fehaciente la generalidad del pensamiento medieval.

De ahí que se plantee la posibilidad de una trascendencia que no rebase el mundo real. Tal es el caso de J. P. Sartre, para quien la trascendencia sólo consiste en la acción del para-sí en su aventura por el mundo y no en la necesidad de marchar a ese infinito que sería Dios. Simone de Beauvoir, en su ensayo *Pour une morale de l'ambigüité*, nos lo ha expresado con estas

palabras: «El hombre sueña aquí con un ideal simétrico del Dios incondicionado al que apela el pensamiento especulativo, reclama un fin incondicionado de sus actos hasta el punto de que no puede ser superado, un término a la vez infinito y acabado en el que su trascendencia se reconquistaría sin limitarse. No sabría identificarse con lo infinito» (*op. cit.*, p. 267).

Más aún, el hombre sólo se encuentra entre hombres y no tiene la necesidad de estar guiado, de estar «religado», como dice Zubiri, para con Dios. Un Dios dado ya en un principio no puede ser el objetivo de un existencialista, según piensa Sartre. El hombre sartreano no se cobija en un acto dado, sino que está condenado en cada instante a inventar al hombre. El hombre existencial es, para Sartre, el componente de un grupo con el cual se halla comprometido. Por eso, a la hora de la elección de su ser, a la hora de elegirse, elige el mundo entero con él (cfr. *E. N.*, p. 27).

De esta forma, la trascendencia sartreana hay que entenderla en el sentido del *transiens*, de paso de un lado a otro, en un contexto fenoménico. El más claro exponente de esta concepción es el examen que Sartre hace de la mirada y de la relación con el otro y sobre lo que nos extendimos en capítulos anteriores.

Hemos dicho anteriormente que la manifestación más clara del pensamiento sartreano es la explicitación de su teoría del otro. Pues bien, Sartre, para llevar al grado sumo su repulsa de Dios, y atendiendo a que con el otro nos encontramos en permanente lucha, otorgará a Dios la categoría de ser el «Otro, pero en grado sumo: *Dieu n'est ici que le concept d'autrui poussé a la limite*» (*E. N.*, p. 324). Y si el otro es el infierno —recordemos las ideas centrales de *A puerta cerrada*—, entonces Dios es el infierno absoluto.

Dios, para Sartre, no será más que esa mirada que nos desgarrar por detrás, esa mirada que Sartre encontró frente a él y que descubrió su incendio de la alfombra. Dios es esa mirada que coarta mi posibilidad y me petrifica, me cosifica y me hace ser en-sí, como decía Daniel en *Los caminos de la libertad*. Ser visto por Dios es, para Sartre, el sentirse impotente, de la misma

forma que un pájaro ante los ojos de una serpiente. Así, para Sartre, la mirada del otro, y consecuentemente la de Dios, es la mirada hipnótica de una serpiente que, inmovilizando nuestras posibilidades, nos derrumba en la más completa desolación. Pero no sólo es eso. Dios no es sólo el ser mirante, sino el ser mirante sin posibilidad de ser mirado, es decir, de ser cosificado por mi propia mirada, lo que conducirá a la reacción última, la única respuesta posible para Sartre: su supresión. El hombre, para ser, necesita eliminar a Dios en tanto que ser-mirante, ser cosificador sobre el que hombre nada puede hacer. Es, justamente, el contra-hombre, su anulación.

8.3.3. El ateísmo del proyecto. Psicoanálisis existencial

Que el existencialismo sartreano no es una muestra de quietismo y abandono es algo suficientemente claro. Es una filosofía de la acción constante, ya que el planteamiento de que la existencia precede y determina a la esencia requiere, ante todo, no un punto de partida inmóvil, sino que ya el punto de partida es el mismo movimiento: el hombre se hace, somos una totalidad en marcha, en busca del ser que nos falta.

Este carácter proyectivo, diaspórico, de la realidad humana va a constituirse también en uno de los puntales ontológicos de su ateísmo. Ateísmo que se manifiesta en una suplantación o, si se quiere, una subversión, si empleamos el lenguaje nietzscheano, de valores: colocar en el puesto de Dios al hombre o colocar al hombre en el lugar que le pertenece, como comentaría el mismo Sartre a la hora de analizar la libertad cartesiana (cfr. *Situación*, I, pp. 314-335).

El problema se plantea, como dice Sartre, desde el momento en que somos una «totalidad destotalizada» que tiende de nuevo a la totalidad. Queremos hallar «nuestro ser», ese es nuestro proyecto original, el «proyecto de ser», ya que «este proyecto fundamental no debe remitir a ningún otro y debe ser concebido por

sí. No puede atañer ni a la muerte, ni a la vida, ni a ningún carácter particular de la condición humana: el proyecto original de un para-sí no puede apuntar sino a su propio ser. El proyecto de ser o deseo de ser o tendencia a ser no proviene, en efecto, de una diferenciación fisiológica o de una contingencia empírica: no se distingue, en efecto, del ser del para-sí» (*E. N.*, páginas 651-652).

Efectivamente, como recordaremos, el «para-sí» es el ser que es para sí mismo su propia falta de ser —es lo que no es y no es lo que es—. Más aún, el «para-sí» viene al mundo a través de una nihilización del «en-sí». Y si el hombre es fundamentalmente proyecto, «deseo de ser» —lo cual constituye su deseo original—, y si al «para-sí», es decir, al hombre, le falta el en-sí, entonces el hombre desea llegar a ser en-sí. Con otras palabras: si el hombre es la nada, en cuanto para-sí, desea llegar a la positividad plena, al «en-sí»: *La réalité humaine est desir d'être-en-soi* (*E. N.*, p. 653).

Pero con este deseo apremiante de ser no por eso el «para-sí» deja de ser tal «para-sí». Es decir, no es que el «para-sí», en su lanzarse a la búsqueda de la positividad plena, deba dejar de ser conciencia, sino que el «para-sí» proyecta ser, «en cuanto para-sí», un ser que sea lo que es, es decir, realidad «en-sí». Con otras palabras: el «para-sí», en tanto que es lo que no es y no es lo que es, «proyecta ser lo que es».

Este ser sería una síntesis *causa-sui*, un «en-sí-para-sí», «la conciencia hecha sustancia», la sustancia hecha *causa-sui* es el hombre-Dios: «Es en tanto que conciencia que él quiere tener la impermeabilidad y la densidad infinita del en-sí, es en tanto que nihilización del en-sí y perpetua evasión de la contingencia y de la facticidad que él quiere ser su propio fundamento» (*E. N.*, página 653).

De ahí que Sartre identifique este ser, que es su causa propia y conciencia, con Dios: «A este ideal puede llamarse Dios.» Por eso la conclusión: «Ser hombre es tender a ser Dios o, si se prefiere, el hombre es fundamentalmente deseo de ser Dios» (*E. N.*, pp. 653-654).

Con ello se nos manifiestan dos aspectos. De un lado,

la consideración de la validez del dicho «muerto Dios, todo está permitido», que constituye uno de los principios básicos del existencialismo de Sartre. De otro, que la realidad humana se mueve, para Sartre, en un mundo cerrado.

Con el primero sería necesaria una reposición. Si Dios ha muerto, alguien debe ocupar su lugar. Sartre hace ocuparlo al hombre. Es decir, con Sartre y para Sartre la Teología debe dejar paso libre a una antropología, a un hombre cuyo proyecto inicial y fundamental no es otro que hacerse Dios. Con el segundo se nos manifiesta la más clara tendencia de una metafísica de la inmanencia. Un hombre situado en un mundo, sin más trascendencia que la que se puede dar en la relación interpersonal en un mundo concreto. Ateísmo, pues, del proyecto, porque éste es un proyecto «sin Dios», aunque coloque a otra cosa, a otra realidad, en su lugar.

Pero este proyecto sartreano está destinado al fracaso. Todo el intento humano por ocupar el puesto de Dios —ser *causa-sui*— caerá por tierra, porque el hombre es una «pasión inútil». Los elementos que concluyen esta oposición no pueden realizarse porque se excluyen, aunque tiendan a esa unión. Es la amarga experiencia de una existencia que se empeña en ser en-sí sin poder llegar a alcanzar la positividad plena en concordancia con el en-sí. Es la tremenda amargura de la libertad que conduce al fracaso de la soledad.

8.4. Sartre y la «muerte de Dios». **La proyección del ateísmo sartreano**

En 1943, a propósito de la obra de G. BATAILLE *L'expérience intérieure*, escribió Sartre un ensayo (*Un nouveau mystique*) del que entresacamos el siguiente texto: «Dios ha muerto, pero no por eso el hombre se ha hecho ateo. Ese silencio de lo trascendente, juntamente con la permanencia de la necesidad religiosa en el hombre moderno, constituye el gran problema, hoy como ayer» (*Situación, I, p. 153*).

Dos grandes aspectos de referencia pueden ser considerados en este texto y de los cuales podremos entre-sacar el punto de partida para nuestras reflexiones en torno a la proyección del ateísmo sartreano. La primera gran tesis podría reflejarse en lo siguiente: Dios ha muerto, existía, pero está callado. La segunda la formularíamos así: sin embargo, y a pesar de este silencio, persiste la necesidad religiosa del hombre. De estas dos surge la pregunta: ¿Cómo ver hoy la proyección de ese ateísmo?

8.4.1. El silencio de Dios

Dios guarda silencio, pero lo interesante es saber quién o qué ha motivado el silencio de Dios. En páginas anteriores ya hicimos la alusión a la motivación psicosocial. Cuando hablamos de que Sartre «había aprendido a ser ateo» no queríamos reflejar otra cosa que este hecho. Indudablemente, como pretendió K. Marx, es cierto que la realidad social es uno de los fundamentales impulsores de la conciencia. Este fenómeno lo encontramos, como es natural, en el mismo hecho que tratamos. Ya hemos hablado de cuál era la actitud de la realidad social en este aspecto concreto, que sirvió de catapulta para la formación religiosa de Sartre. Bástenos, como simple recordatorio de este hecho, la visión del mismo Sartre acerca de la vivencia religiosa de su niñez.

... en nuestra casa todo el mundo creía: por discreción... un ateo era un loco... que se imponía el probar la verdad de su doctrina por la pureza de sus costumbres..., un maniático de Dios que veía su ausencia por todas partes y que no podía abrir la boca sin pronunciar su nombre; en una palabra, «un señor con convicciones religiosas». Por el contrario, el creyente no las tenía —esas convicciones religiosas—: las certidumbres cristianas habían tenido el tiempo suficiente de probarse en dos mil años, pertenecían a todos.

(Las palabras, pp. 68-69)

La conclusión parece ser clara: la religión era una cuestión social. ¿No lo ha sido hasta hace pocos años?, ¿no lo sigue siendo aún? Es verdad que el cristianismo no surgió ni fue creado para las clases privilegiadas. Pero no menos cierto es que con su ideologización y secularización llegó a convertirse en la manifestación explícita de clases más o menos acomodadas, y más concretamente, todavía hoy ha servido de baluarte a una burguesía tremendamente acomodaticia. Se era, y por qué no, se es en muchos casos en nuestra sociedad actual cristiano de apariencia, sin convicción religiosa, porque ésta, en cierto modo, venía probada por la tradición: «pertenecía al patrimonio de todos». Pero la pregunta que formulábamos sigue sin respuesta. ¿Qué es lo que ha motivado el silencio de Dios?

Ya hemos dicho que el cristianismo no surgió como religión de clases, sino que surgió para la humanidad entera, de ahí el valor de la «Charitas» y el sentido genuino de su «catolicidad». También hemos indicado que la paulatina implantación de un cristianismo ideologizado y politizado hizo posible su integración como manifestación social diaria. Será justamente este último punto lo que ha permitido que el cristianismo haya dejado de ser, al menos en su práctica, una religión salvadora para convertirse en un medio de adaptación, de acomodación a estructuras sociales más ventajosas. Y la razón de esta pérdida de horizonte no es otra que la pérdida de conciencia de que en el cristianismo la salvación individual sólo es posible con la entrega y donación inherente en la «charitas», no con el ensimismamiento de una simple oración con Dios, con olvido de que Dios se da, básica y fundamentalmente, en el otro. La religión meramente ensimismada, sin praxis realizadora, es, para Dios, un suplicio mayor que el de la crucifixión, y para el hombre, la mejor forma de evadir la responsabilidad de su acción ante aquello que dice conforma su forma cristiana de vivir y, en consecuencia, una manera, como otra, de realizar su alienación.

Esta fue, a nuestro entender, la experiencia vivida por Sartre y que refleja el texto anteriormente citado, aunque no sea tan sólo la experiencia sartreana, sino

también una experiencia actualmente constatable. Pero si a ello se une la clara configuración de una estructura de inmanencia, de utilitarismo y radical tecnocracia, no resulta extraño que el hombre no se plantee el problema de algo extramundano, sobre todo cuando lo mundano, el ser-en-el-mundo del hombre, se halla tremendamente comprometido. Sartre lo supo, y de ahí la configuración de su ateísmo como humanismo. Simone de Beauvoir, en *Pour une morale de l'ambiguïté*, lo reflejó claramente de esta manera: «Es necesario volver hacia los hombres. ¿No podríamos encontrar en la humanidad misma este fin absoluto que buscamos en un principio en el cielo?» (*op. cit.*, p. 277).

El mismo Sartre, a través de Goetz, en *El diablo y el buen Dios*, gritará que Dios ha muerto, que no existe, y que esta afirmación no es otra cosa que la liberación del hombre. De esta manera, para Sartre Dios es necesario que muera, porque su muerte es la prueba palpable de la afirmación humana en la tierra, al igual que Nietzsche (cfr. JIMÉNEZ MORENO: *El pensamiento de Nietzsche*, Madrid, Cincel, 1986). Los jefes, dice Goetz en *El diablo y el buen Dios*, están solos: yo quiero tener hombres por todas partes: en torno mío, por encima de mí, y que me oculten el cielo... Maté a Dios porque me separaba de los hombres» (*op. cit.*, Paris, «Livre de poche», pp. 228-229).

De otra parte, Sartre mismo señala que Dios es silencio, y este silencio es el que hace que el hombre encuentre al hombre: «Ya no hay manera de escapar a los hombres» (*op. cit.*, p. 229). Y si proyecta traspasar esa barrera humana no es más que el intento desesperado de encontrar una solución al absurdo de una vida. «Todo esfuerzo del hombre por establecer una relación con el infinito es vano. El no puede entrar en relación con Dios más que a través de la humanidad, y en la humanidad no encuentra más que hombres y no puede fundar más que situaciones limitadas. Si sueña con dilatarse al infinito se pierde. Se pierde, ya que no cesa de ser-ahí, de testimoniar por sus proyectos finitos su presencia finita», nos dirá Simone de Beauvoir (*op. cit.*, página 295).

8.4.2. La persistencia de la necesidad religiosa del hombre

Sin embargo, y aun a pesar de afirmar el silencio de Dios, Sartre insiste en la afirmación de la necesidad religiosa del hombre, al igual que Nietzsche planteará la posibilidad de una supervivencia de Dios «por las sombras de las cavernas». Dice Sartre: «Dios calla, pero yo no puedo renunciar a El; en mí todo exige a Dios, no podré olvidarlo» (*Situación, I*, p. 154).

Esta necesidad es tan patente en el mismo Sartre que su planteamiento continuo del problema de Dios es la expresión más clara de este hecho. De él ha podido decir H. Paissac que «se podría concebir el ateísmo como una ausencia radical de Dios en un hombre bastante vacío de Dios, por no pronunciar nunca su nombre, por ignorar totalmente su existencia. Dios no está ausente de su obra, de su pensamiento, se estaría tentado de decir, de sus preocupaciones. Dios está ahí, pero como un ser que se repele, que se le niega... Dios es, para Sartre, *celui qu'on refuse* (*op. cit.*, p. 10). De la misma opinión será E. Mounier, para quien Sartre es un cristiano a través de su ateísmo, pues, como dice A. STERN en su obra *La filosofía de Sartre y el psicoanálisis existencial*, la filosofía de Sartre expresa la eterna lucha del hombre para liberar la vida de las cadenas de la materia y del mecanismo, de la presión natural y social y alcanzar una existencia ética, libre, individual y autónoma... en la totalidad del existencialismo de Sartre, en los personajes de sus novelas y tragedias, está el tema de la conciencia que remuerde, y esto es un tema cristiano. En el total de su obra literaria los personajes escrutan perpetuamente su conciencia, y ésta es una actitud típicamente cristiana. Muchos de los personajes sartreanos se preocupan sólo de una cosa: que en el momento de la muerte su esencia ingrese en la eternidad con nobleza, valentía, pureza, aunque el tipo de existencialismo de Sartre no proporcione tales valores eternos e incluso los excluya definitivamente (cfr. *op. cit.*, Buenos Aires, 1962, pp. 256-257).

Esta consideración del problema sartreano de la muerte de Dios lo enlazará, justamente, con esa corriente teológica vigente en la década de 1960, conocida como «Teología de la muerte de Dios», punto de partida de nuevas orientaciones de la vivencia de la religiosidad en nuestro tiempo y a lo que podemos llamar, sin duda alguna, la proyección del ateísmo sartreano.

8.4.3. Sartre y la Teología de la muerte de Dios

Cuando el loco del aforismo nietzscheano andaba con el candil en la mano buscando a Dios y, tras las preguntas realizadas por él, llega a la conclusión: «he llegado demasiado pronto; no es mi tiempo aún», ¿quería afirmar una profecía?, ¿podría decirse que ya ha llegado el momento culminante de una teología sin Dios?

El movimiento de la teología protestante contemporánea y su cierta influencia en determinados ámbitos de la misma teología católica pareció, por la década de 1960, dar el toque final a una situación de crisis en el seno mismo del cristianismo. Sin embargo, el movimiento protestante radical no fue, en sí mismo, ateo; se seguía teniendo fe, lo único que cambió fue de Dios. No fue el Dios del cristianismo, sino otro, un Dios más humano, menos legalizado, más cordial.

¿Cómo y por qué surgió este movimiento teológico? HAMILTON señala que la Teología radical se fundó en la experiencia de la «muerte de Dios». Pero ¿cuándo ocurrió tal acontecimiento? Nietzsche lo encontró en el momento en que el hombre tomó conciencia del enfrentamiento entre su libertad y Dios, valladar inexpugnable. En el siglo xx esta muerte vendría exigida por la especialización industrial y tecnológica de nuestro tiempo, que ha hecho surgir una serie de dioses más íntimos, más a mano, dioses que, utilizando el lenguaje del teólogo español González Ruiz, denominaríamos «vestidos de paisano».

Es, pues, precisamente ese enfrentamiento de libertad y capacidad humana y Dios lo que hace que Este se vuelva contradictorio en Sartre y que se deba ocupar

su puesto, ansia del superhombre nietzscheano y del hombre sartreano, y que el hombre tecnológico actual desee dejar a un lado a ese mito que llama Dios para centrar todo su interés en otros puntos más acordes con la época contemporánea: la vivencia de una religión sin Dios, sin ese Dios mítico de las barbas blancas y juez de nuestros actos.

Pero lo realmente importante de la llamada Teología radical, nos ha dicho Hamilton, no es que sea una teoría de la desaparición de Dios, sino una interpretación de un cristianismo sin Dios: «La muerte de Dios es un mito, y no tenemos precisamente necesidad de mitos. El problema es: ¿qué es lo que esperáis?, ¿cómo realizaréis vuestra actividad?, ¿funciona el Dios cristiano como una realidad presente o no? Si funciona, entonces es algo de lo que hay que prescindir, y esto entraña unas tareas teológicas y prácticas de gran complejidad» («En torno a la Teología radical», *Concilium*, 1967, páginas 459-460).

Así pues, nos encontramos con un hecho de máxima importancia y sobre el que hemos insistido en varias ocasiones: el hecho de la muerte de Dios se debe a la revalorización de nuestro «ser-en-el-mundo»: el hombre moderno no se rebela contra Dios, sino contra el Dios de una religión que le impide realizarse como hombre, sintetizará V. Camps (cfr. *Los teólogos de la muerte de Dios*, Barcelona, 1968, p. 30).

Un estar comprometidos en el mundo que hace tomar en cuenta a Dios desde los puntos cruciales de nuestra época. Hamilton nos dice: «Si pudiéramos a la Teología radical una explicación breve de sus propósitos, probablemente respondería: intentamos ver si es posible vivir y pensar como cristianos sin Dios, considerando este ensayo como una teoría práctico-política y teórico-teológica» (*art. cit.*, p. 456).

Sin duda alguna vivimos una época de profunda desacralización o quizá de una excesiva sacralización de lo mundano. Todo parece indicar como si la evolución técnica nos condujera a una religión sin Dios y, en consecuencia, a una religión sin revelación, sin dogmas, como propugnó Huxley, quien ve en el surgimiento de

una nueva religión en comunidad el signo de los nuevos tiempos (*Una época nueva, una religión nueva*, en «Índice» núm. 233, 1966). El mismo J. Dewey (*Una fe común*, Buenos Aires, 1964) apuntará la idea de que la única forma de probar la existencia de Dios y de que Este sobreviva es la prueba ambiental. Es decir, hacer de la religión un término estrictamente colectivo.

Este paso de un individualismo, de una experiencia religiosa privada, a la consideración del «otro» en un mundo entramado es justo lo que tuvo en cuenta esa Teología radical o de la muerte de Dios a la hora de expresar sus planteamientos y que encuentra en el pensamiento sartreano uno de sus últimos impulsores, conjuntamente con Freud. Efectivamente, su núcleo temático fundamental es la experiencia del «otro». ¿Quién es el otro?, ¿cuál es mi relación con él? Se descarta la posibilidad de que Dios pueda salvar al hombre. Ahora es la comunidad, esa entidad colectiva en una inmanencia absoluta, la que puede salvar al hombre. Ese hombre que, *hic et nunc*, «en este mundo», no necesita de un recurso a ese Dios exterior al hombre mismo. El obispo Robinson, en una celebrada obra, *Sincero para con Dios* (Barcelona, 1967), recogía estas ideas: «llegará el día en que ya no podamos convencer a los hombres de la existencia de un Dios "afuera" al que deben apelar para ordenar sus vidas, como hoy no podemos persuadirles de que se tomen en serio a los dioses del Olimpo» (*op. cit.*, p. 78).

Sin duda alguna que el planteamiento del ateísmo sartreano guarda ciertas diferencias respecto del movimiento de la «muerte de Dios», pero en planteamientos básicos sirve de puente con el olvido de Dios su silencio para el hombre. D. BONHOEFFER, en una carta dirigida a un amigo desde la cárcel, coincide claramente con algunos de los postulados sartreanos anteriormente examinados: «En el movimiento hacia la autonomía humana que comienza hacia el siglo XIII y que culmina en nuestros días el hombre ha aprendido a llegar al final de todas las cuestiones importantes sin hacer una llamada a la hipótesis de Dios. Eso ha pasado en las cuestiones científicas, artísticas e incluso éticas, y nadie

lo pone en duda..., parece como si todo fuera sin Dios tan bien como antes. Todo como en el dominio científico. Dios, en el dominio humano, está relegado cada día más lejos de su vida: pierde terreno» (carta citada por J. BISHOP: *Les theologiens de la mort de Dieu*, Paris, 1967, pp. 28-29).

Bonhoeffer fue, al igual que Sartre, el producto de una época: la segunda guerra mundial. Los dos hablan del compromiso como símbolo de ese período, y justamente en ese compromiso se encuentra su punto de unión. Ambos reniegan de una Iglesia y de un cristianismo de apariencia e implantan el dilema de una renovación o la muerte. Sartre ve la muerte del cristianismo mientras que Bonhoeffer intenta, en última instancia, salvar a esa Iglesia considerándola como producto social y no como reino de Dios en la tierra.

La Iglesia, para Bonhoeffer, es una persona colectiva, lugar de encuentro de los cristianos, realidad concreta y visible, y no un cuerpo místico e invisible. Será aquí, en esa persona colectiva, donde se realizará el compromiso a través de la fe. Así se renueva ese ser en el mundo, pues la Iglesia, manifestación del cristianismo, sería una Iglesia comprometida, en donde el fracaso o el error será tanto de la institución como del individuo componente de la misma.

Ese fenómeno de renovación del cristianismo, con visos de rebeliones más profundas, caló no sólo dentro de la teología protestante, sino también dentro de la misma estructura católica, de los que la Iglesia holandesa, en la década de 1960, fue una muestra palpable, y hoy todo el amplio movimiento de la Iglesia latinoamericana configurada por el rótulo de la teología de la liberación.

Sartre y el marxismo

Al enfocar la dimensión fenomenológica del pensamiento sartreano (cfr. cap. III) indicábamos que su pensamiento filosófico se constituyó sobre el fondo de una atenta «lectura» de tres de los más importantes modelos epistemológicos del siglo xx: la fenomenología, el marxismo y el psicoanálisis. Analizada la impronta fenomenológica, básica y fundamental para la comprensión del pensamiento de Sartre en todos sus momentos evolutivos, parece conveniente dedicar los dos últimos capítulos al estudio y reflexión de la incidencia del marxismo en el desarrollo del pensamiento de Sartre.

9.1. Formas de enfocar el problema del marxismo en Sartre

Una cuestión se nos plantea de entrada, no exenta de dificultades, y que consiste en saber, dada su peculiar perspectiva, cómo enfocar el problema del marxismo

sartreano. En este sentido, y siguiendo con ello las sugerencias ofrecidas por TOM ROCKMORE en su trabajo «Sur le neo-marxisme: Sartre et Habermas» (en *Les Etudes Philosophiques*, avril-juin, 1980, pp. 183-202), puede decirse que hay, entre otras posibles, tres vías de estudio del marxismo que podrían englobarse en dos grupos. En el primer grupo, Rockmore distingue, de un lado, el estudio de la evolución cronológica del marxismo desde sus orígenes a nuestros días. De otro podría considerarse el análisis del marxismo a través de su progresiva transformación en materia universitaria. Ambos aspectos, apunta certeramente Rockmore, son complementarios, y si bien la primera tiene la ventaja de dar una mejor cuenta de las formas teóricas de la estrategia política, la segunda nos indica la evolución del marxismo después de Marx (cfr. *art. cit.*, pp. 184-185).

En el ámbito del segundo grupo nos encontraríamos con una tercera vía en la que puede apreciarse un triple momento en el ámbito de un sencillo esquema, y que trataría de recoger la distinta manera de recepción del pensamiento de Marx. El primer momento estaría representado por aquellos que adoptan una postura incondicional sobre la validez permanente de la doctrina marxista, y que vendría a ser como la expresión más clara de un dogmatismo marxista enclavado en un tercermundismo filosófico. Un segundo momento estaría representado por aquellos que, adoptando una posición más objetiva, examinan la naturaleza y límites de la teoría marxista, casos de Klaus Hartman y Leszek Kolakowski, entre otros. Por último, el tercer momento estaría representado por aquellos que tratan de mostrar una superación de la teoría a través de una reconstrucción del marxismo. En esta línea, Rockmore sitúa a Mannhein, que desarrolló una aplicación de la ideología marxista, revisada y corregida por Lukacs y, más recientemente, a Sartre y a Habermas, como una cierta expresión de un neo-marxismo.

A la vista de estas consideraciones, y en nuestro análisis sobre Sartre, debemos plantearnos estas cuestiones: ¿cómo y por qué llega Sartre al marxismo?, ¿cómo

y desde qué perspectivas puede considerarse al marxismo de Sartre como situado en posición crítica? La respuesta a estas preguntas nos permitirá describir, primero, la génesis del marxismo en Sartre; segundo, determinar la posible evolución o no de su doctrina primitiva, y en tercer lugar, sintetizar la visión que del marxismo tuvo Sartre.

9.1.1. Génesis del marxismo de Sartre

Las relaciones de Sartre con el marxismo han sido unas relaciones muy peculiares. Aunque quizá sean exageradas las afirmaciones de T. Rockmore de que «a Sartre le cabe el mérito de haber sido el primero o uno de los primeros en haber intentado una reconstrucción marxista» (*art. cit.*, p. 186), lo cierto es que su «lectura» del pensamiento de Marx ha sido una «lectura muy peculiar». En cualquier caso, para comprender esta relación con el marxismo es del todo punto necesario hacer referencia a las oscilantes relaciones sartreanas con el Partido Comunista, y que en cierta manera vienen expresadas en el conjunto de su producción filosófica y literaria.

Para I. Sotelo (cfr. *Sartre y la Razón Dialéctica*, Madrid, 1967) tres grandes momentos podrían sintetizar el progresivo contacto sartreano con el marxismo. Efectivamente, el primero de ellos vendría representado por el período de preguerra, justamente el momento en que Sartre ha desarrollado toda su visión filosófica de carácter fenomenológico y existencial. En esta fase nos encontramos con un Sartre, un liberal de izquierdas, según la tradición intelectual burguesa, como se deja entrever en *Las palabras*, que está muy lejos del marxismo, aunque su «temperamento anarquista», como afirma Simone de Beauvoir en *La Force de l'Age*, le haga ver con cierta simpatía todo movimiento revolucionario.

Es en un segundo momento, el que va de la inmediata posguerra hasta los acontecimientos de 1952, el que marca el primer encuentro con las tesis del marxismo.

Aunque sobre estos aspectos ya hemos indicado algo en el capítulo biográfico, sí conviene resaltar y recordar algunos puntos:

- La experiencia del heroísmo, que caracteriza la tesis del *engagement*, del compromiso, en la Resistencia, da paso a la «experiencia de la sociedad» en la inmediata posguerra.

- Esta experiencia de la sociedad marca una determinada actitud ante el marxismo oficial que se identifica con la política del PCF, al que considera como traidor de la praxis revolucionaria. Desde la perspectiva literaria, *Las manos sucias* (1947) es una prueba de esa actitud. Pero desde el ámbito teórico la visión que del marxismo tiene Sartre en esta época tiene un fiel reflejo en su ensayo *Materialismo y Revolución* (1946) y que provocó una importante polémica.

En *Materialismo y Revolución* Sartre formula sus objeciones fundamentales al materialismo dialéctico o, como él mismo indica al incluirlo en el tercer volumen de *Situations*, a la escolástica marxista de 1949. Simone de Beauvoir nos indica que en este trabajo no había llegado todavía a comprender la fecundidad de la idea dialéctica ni del materialismo marxista, lo que, a juicio de Contat y Rybalka, es un síntoma evidente de debilidad argumental. En cualquier caso, Sartre, como recoge Sotelo (*op. cit.*, p. 45), el único marxismo que conoce es la caricatura que para uso doméstico utiliza el Partido Comunista: un materialismo ramplón y un dogmatismo cerrado. Su posición crítica se centra básicamente en el rechazo de un materialismo determinista que concibe la historia como una ciencia exacta y cuyo desenvolvimiento se conoce a priori. En este trabajo se ataca sin piedad a ese materialismo grosero que hace de nuestra conciencia el resultado necesario de los elementos materiales. Para Sartre esta cosificación de lo humano no es más que una de las formas del espíritu de seriedad y de la huida de sí mismo que él ha reflejado en las conductas de «mala fe». El materialismo, pues, no sería más que una forma de «mala fe», un

intento vano de huida, de librarse de la angustia de la libertad: es la «subjetividad de aquellos que se avergüenzan de su subjetividad».

El tercer gran momento es el que, a juicio de los comentaristas, vendría a configurarse a partir de los acontecimientos de 1952 y que da lugar a la aparición del importante escrito *Los comunistas y la paz*, y que culmina con la publicación de *La Crítica de la Razón Dialéctica* en 1960.

Ya indicamos en la introducción biográfica cuáles fueron los momentos claves de este período. De un lado, el *affaire* H. Martin; de otro, el antigaullismo, y por último, la guerra de Argelia. Desde estos puntos de referencia deben también configurarse las nuevas relaciones de Sartre con el marxismo y con el PCF.

Los tres ensayos que conforman *Los comunistas y la paz*, sobre los que se ha extendido, y de forma muy certera, en su análisis M. A. BURNIER en su obra *Les existentialistes et la politique*, marcan una nueva posición de Sartre respecto del PCF tras el *affaire* H. Martin, la manifestación del 28 de mayo y la huelga del 4 de junio. En estos artículos Sartre trata de poner de relieve la importancia del Partido Comunista como instrumento de cohesión del proletariado, y en consecuencia constituye una defensa a ultranza del partido. Ello se aprecia claramente a la hora de examinar, de un lado, el fracaso de la huelga del 4 de junio, y de otro, en su respuesta a Claude Lefort, publicada en «Les Temps Modernes» en 1953 y que supuso todo ello la ruptura del equipo de redacción de la revista y el definitivo distanciamiento de Merleau-Ponty.

La posición sartreana en estos artículos puede resumirse de la siguiente manera:

- El Partido Comunista es la expresión necesaria de la clase obrera y trata de formular en qué medida ello es así. Con esto trata de salir al paso de las acusaciones contra el PC y de su alejamiento de la clase obrera.

- Que el fracaso de junio de 1952 no es atribuible al partido, sino al proletariado mismo, que ha perdido

su horizonte revolucionario como consecuencia de la situación a que estaba sometida la clase obrera a partir de la guerra y que, si bien le impide la asistencia a manifestaciones o a secundar la huelga por motivos de supervivencia, no le impide, en elecciones, volver a votar al PC.

Las respuestas a las cartas de A. Camus (1952) y a C. Lefort (1953), ambas publicadas en «Les Temps Modernes», nos muestran a un Sartre muy abierto al comunismo, pero, eso sí, desde su clase y desde su pensamiento. Sin pertenecer al partido, en cierto modo por encima de él, se reserva el derecho de juzgarlo e interpretarlo. De ahí que, en último término, como apunta I. Sotelo, apruebe la política comunista, aunque no su ideología (cfr. *op. cit.*, p. 57).

Sin embargo, a partir de 1956 Sartre muestra claramente su aceptación del marxismo como la filosofía de nuestro tiempo e inicia su reflexión crítica del pensamiento marxista a partir de la aportación de su existencialismo, aspecto clave que, años después, hará su aparición en las «Cuestiones de Método», que se integrarán como introducción de la *Crítica de la Razón Dialéctica*. En «El reformismo y los fetiches» (1956) (cfr. «Problemas del marxismo», II, *Situación*, VII, p. 83), afirma: «Para nosotros el marxismo no es solamente una filosofía: es el clima de nuestras ideas, el medio en el que se alimentan, es el movimiento verdadero de lo que Hegel llama el Espíritu Objetivo. Vemos en él un bien cultural de la izquierda; mejor: desde la muerte del pensamiento burgués, es por sí solo la Cultura, pues sólo él permite comprender los hombres, las obras y los acontecimientos.»

Ello no impide el que, tras la invasión soviética en Hungría, se produzca en él un profundo desaliento y rechazo, claramente expuesto en «El fantasma de Stalin» (1957), artículo que, a juicio de Contat y Rybalka, puede ser considerado como la conclusión de la serie inacabada de *Los comunistas y la paz*.

En cualquier caso, las posiciones parecen ya fijadas, y buena prueba de ello es la aparición en 1957, en «Les Temps Modernes», de *Questions de Methode*, punto de

partida de la comprensión que del marxismo adquirió Sartre.

Pero, en definitiva, aquí se ha planteado un hecho concreto: la evolución de Sartre. La cuestión ahora radica en examinar el sentido y alcance de esa evolución.

9.1.2. Sentido de una evolución en Sartre

La afirmación de B. PINGAUD en su introducción en el número homenaje a Sartre que dedicó la revista «L'Arc» (núm. 30, 1966) de que «No se puede leer a Sartre en la actualidad como se leía en 1945», nos sugiere una serie de cuestiones que, por otro lado, han servido también de punto de partida para el sugerente artículo de CHARLES GERVAIS: *Y a-t-il un deuxième Sartre? A propos de la 'Critique de la Raison Dialectique'* (Rev. «Phil Louv» núm. 93 [1969], pp. 74-103). Tales cuestiones hacen referencia, básicamente, al planteamiento concreto de la existencia o no de una ruptura entre los postulados sartreanos de lo que hemos denominado fase fenomenológico-existencial y la fase genéricamente denominada de inspiración marxista.

La respuesta a esta cuestión pasa por la determinación y expresión de opiniones a veces claramente contrapuestas, desde la posición de D. ANZIEU, que en *Sur la méthode dialectique dans l'étude des groupes* (en «Les Etudes Philosophiques», 1962 [17], p. 501) señala que el paso de *El Ser y la Nada* a la *Crítica de la Razón Dialéctica* marca, en el ámbito de la reflexión filosófica sartreana, una evolución considerable. Hasta la opinión de A. DE WAEHLENS, quien en *Sartre et la raison Dialectique* (Rev. «Phil Louv» [50], 1962, p. 99) niega pura y simplemente toda verdadera evolución del pensamiento de Sartre. Pasando por la opinión de C. AUDRY, quien en su excelente trabajo *Sartre y la realidad humana* (Madrid, 1975) señala que «la evolución es a la vez más importante y menos profunda de lo que pudiera pensarse» (*op. cit.*, p. 191). De ahí que GERVAIS (*art. cit.*, página 76) se plantee una nueva forma de enfocar el problema, el cual consistiría no tanto en saber si ha habi-

do o no evolución, sino en destacar, en caso afirmativo, el sentido de esta evolución. Para ello, la única forma viable es el estudio y análisis de aquellos puntos fundamentales que hacen acto de presencia tanto en la *Crítica de la Razón Dialéctica* como en *El Ser y la Nada*.

Para Gervais una serie de puntos marcan los contactos entre las dos obras fundamentales de Sartre y que centra en la dualidad «cogito-praxis», en la dualidad «libertad-necesidad», en la cuestión del «otro y el problema intersubjetivo» para, finalmente, hacer referencia al problema moral que, en ningún caso, está desligado de los anteriores.

Del análisis de Gervais se desprenden una serie de conclusiones con las que muestro un fundamental acuerdo y es que, con independencia de la polémica entre evolución sí o evolución no, lo cierto es que, en el ámbito de la *Crítica de la Razón Dialéctica*, nos encontramos con que se conservan múltiples componentes de su obra anterior. La subjetividad permanece como realidad fundamental en tanto que la praxis individual es aquella sobre la que reposa la inteligibilidad del movimiento dialéctico («La única realidad práctica y dialéctica, el motor de todo, es la acción individual», CRD, página 361). Tras la exterioridad como ámbito donde la libertad se aliena, se perfila, también, el dualismo latente de una realidad compuesta cuyos dos elementos, en realidad, estarían separados («Es necesario escoger: el hombre es inicialmente sí mismo o inicialmente otro distinto de sí», CRD, p. 248); «La necesidad para el hombre es captarse originalmente como otro que él no es y en la dimensión de la alteridad» (CRD, pp. 285-286 [nota]).

De otro lado, si bien es cierto que en *El Ser y la Nada* su reflexión sobre la libertad se ordena a la luz de su metodología esencialista, en tanto que el problema de la liberación del hombre no tiene sentido más que desde un planteamiento ontológico; no menos cierto es que, en la *Crítica de la Razón Dialéctica*, Sartre no abandona la libertad definida en *El Ser y la Nada*. La realidad humana sigue comprendiéndose siempre en términos de proyecto y de futuro, en términos de «des-

equilibrio perpetuo» y de arrancamiento a sí de todo el cuerpo, y a este movimiento que actualiza los posibles totalizando el entorno material, dice Sartre, «nosotros lo llamamos también elección o libertad» (*CRD*, página 95). De ahí que la necesidad se descubra no en «el libre desarrollo de la interioridad ni en la inerte dispersión de la exterioridad» (*CRD*, p. 157), sino más bien en ese lazo móvil de interiorización de la exterioridad y de la exteriorización de la interioridad.

Desde la perspectiva del «otro y el problema intersubjetivo», tres aspectos marcan la constante problemática de esas dos obras. De un lado, la necesidad de hacer reposar las categorías del «nosotros» sobre el individuo (cfr. *CRD*, pp. 165, 178-179, y *E. N.*, pp. 484-485). De otro, rechazar el otorgamiento de cualquier realidad metafísica a esta experiencia del «nosotros» (*CRD*, páginas 381-383; *E. N.*, pp. 484-485, 500-501). Por último, la afirmación de que la unidad de clase se funda en el reconocimiento del conflicto con el otro y que no existe complementariedad entre el nosotros objeto y el nosotros sujeto (cfr. *CRD*, pp. 275, 394, 411, 623, 684, 685 y 753; *E. N.*, pp. 500-501).

Un último punto, no menos importante y en estrecha relación con los anteriores, ha hecho notar Gervais: se trata del problema moral, ámbito de importantes resonancias en el pensamiento sartreano.

Efectivamente, si bien es cierto que en su denuncia de toda conducta de huida («mala fe») la moral que se anuncia en *El Ser y la Nada*, a la par que imposible, es en cualquier caso una moral de la energía, de la responsabilidad, pero puramente individual, no menos cierto es que Sartre se dio rápidamente cuenta de que lo individual es abstracto y que, al querer la libertad, descubrimos que está dependiendo de la libertad de los otros y la de los otros de la mía, como examinábamos en capítulos anteriores. De esta manera, esa moral de salvación está permanentemente amenazada de caer en la reflexión, en la moral del intelectual. De ahí que, ante esa realidad histórica que se caracteriza por la lucha de clases, Sartre se pregunte si la conversión individual a la autenticidad no es, como otras, una conducta de

huida. En realidad, esa es la cuestión que se formula Sartre en *San Genet, comediante y mártir* cuando señala que «toda moral que no se ofrece explícitamente como imposible contribuye a una mistificación y a la alienación de los hombres», puesto que el problema moral nace de que la moral es «para nosotros» al mismo tiempo inevitable e imposible. Que la acción debe darse sus normas éticas en este clima de insuperable imposibilidad y que, bajo esta perspectiva, es como debe examinarse tanto el problema de la violencia como el de la relación entre los fines y los medios (cfr. *op. cit.*, p. 177). De ahí que el problema moral quede orientado en el ámbito de la praxis, núcleo básico de la *Crítica de la Razón Dialéctica*.

¿Cómo encontrar esa trabazón, ese encuentro de la problemática moral con el pensamiento sartreano de la *Crítica de la Razón Dialéctica*? Gervais, en una excelente página, resume esta cuestión de enlace al indicar que allí se encuentran los temas referentes a las conductas de huida, de conversión o de superación (aparición del grupo), de la libertad como fundamento necesario y como reconquista a realizar (la alienación por lo práctico-inerte), aunque, es cierto, enriquecidos por la actividad mediadora de la materia y estudiados todos los temas desde esa nueva perspectiva que es la de la totalización histórica.

De esta manera, abandonada aquella parte de la actitud natural en la que la violencia provenía de la presencia del otro y obligado, de otro lado, a sufrir esta violencia, Sartre introducirá el tema de la «raretè» que le permitirá desarrollar una teoría del mal que reposa sobre la circularidad dialéctica de la praxis y de la materia.

En consecuencia, la tarea de la moral se indica claramente: trabajar para liberar la Historia de su inhumanidad y, en consecuencia, devolver al hombre a sí mismo. De individual, el proyecto moral deviene en colectivo. De ahí la conclusión a la que llega Gervais: «la Moral humaniza la Historia, la cual le ofrece, a su vez, su verdadero campo de acción. De forma que la realización de la historia queda como el único auténtico ab-

soluto a perseguir porque no es exterior al hombre: es el hombre mismo en su relación con el mundo y con el otro, por lo que, en último término, “la Historia y la Etica se confunden”... La verdadera Etica funde y disuelve las morales alienadas, en tanto que es el sentido de la Historia: es decir el rechazo de toda repetición en nombre de una posibilidad incondicionada de construir al hombre» (cfr. CH. GERVAIS, *art. cit.*, pp. 99-100).

¿Cómo enfocar, pues, la cuestión de la evolución sartreana? No puede decirse que Sartre haya abdicado de las cuestiones fundamentales de su filosofía. Es posible, con seguridad plena, que una cierta complementariedad se da entre las posiciones de *El Ser y la Nada* y la *Crítica de la Razón Dialéctica*. Ello supone, a nuestro entender, dos cosas: la primera, que no cabe hablar de ruptura, sino de profundización en la problemática; de ahí que no pueda estudiarse, ni mucho menos comprenderse, el pensamiento de Sartre desgajando esas dos obras fundamentales. En segundo lugar, que ello expresa, al mismo tiempo, esa cierta independencia crítica de Sartre, ya manifiesta en su polémica con el PCF, y que, muy certeramente, ha puesto de manifiesto C. AUDRY al indicar que, cuando Sartre se pasa al marxismo, «no lo hace con la total inocencia de quien recibe el bautismo, sino que va con armas y bagajes, consciente de lo que su aportación representa» (*op. cit.*, p. 14), aunque lo que suponga sea el total rechazo de marxistas y marxólogos. Desde esta perspectiva hay una «lectura peculiar» del marxismo en Sartre y, en consecuencia, nos encontramos con una nueva cuestión: ¿Cuál es la concepción sartreana del marxismo?

9.2. Marxismo y existencialismo: una cuestión de método

La «lectura» que del marxismo nos ofrece Sartre en *Cuestiones de método* no deja de ser sugerente, aun cuando la ortodoxia marxista levantará sus voces, airadas en ocasiones, contra el filósofo existencialista. Las

argumentaciones sartreanas podrían sintetizarse de la siguiente manera:

● «La» filosofía «no es»... Hay filosofía... «Una» filosofía se constituye para dar su expresión al movimiento general de la sociedad; y mientras vive ella es la que sirve de medio cultural a los contemporáneos (*CRD*, p. 15). Con otras palabras, la filosofía no puede ser un saber de totalidad, sino un saber de totalización.

● El marxismo, lejos de estar agotado, es aún muy joven, casi está en la infancia, apenas si ha empezado a desarrollarse. Sigue siendo, pues, la filosofía de nuestro tiempo; es insuperable porque aún no han sido superadas las circunstancias que lo engendraron. Cualesquiera que sean, nuestros pensamientos no pueden formarse más que sobre este «humus» (*CRD*, p. 29).

● Sin embargo, el marxismo se ha detenido porque es y quiere ser «práctica» y se ha producido en él una auténtica escisión que ha dejado a la teoría por un lado y a la «praxis» por otro (*CRD*, p. 25), lo que ha producido una «anemia generalizada» (*CRD*, p. 109).

● En su recuperación algo tiene que decir el existencialismo, pero no el de Kierkegaard o de Jaspers, sino ese otro existencialismo, el suyo propio, «que se ha desarrollado al margen del marxismo y no contra él» (*CRD*, p. 22) y que se disolverá en el momento en que la búsqueda marxista tome la dimensión humana, es decir, el proyecto existencial, como el fundamento del saber antropológico (*CRD*, p. 111).

De los apuntes anteriores se desprende claramente una conclusión: el sentido fundamentante del existencialismo respecto del marxismo. Pero ¿cómo?

Para Sartre, como es sabido, el marxismo es una antropología, es decir, una teoría de la actividad social, o praxis, por medio de la cual el hombre se constituye como ser particular a lo largo de su producción y reproducción del contexto social. Ahora bien, Sartre, teniendo en el horizonte de su pensamiento la crítica hus-

serliana a las ciencias de la actitud natural, considera que las ciencias del hombre no se interrogan sobre el hombre. Estudian, eso sí, el desarrollo y las relaciones de los hechos humanos y donde el hombre «aparece como un medio signifiante (determinable por significaciones) en el cual se constituyen hechos particulares (estructuras de una sociedad, de un grupo, evolución de las instituciones, etc.)» y en ningún caso eso que pudiéramos llamar «realidad humana» (CRD, p. 104).

Sin embargo, la tarea no es fácil, pues no hay algo así como una «esencia humana», una «naturaleza humana», como ya afirmó en *L'existencialisme est un humanisme*; de ahí que, en virtud de la diversidad de los grupos, considerados desde el punto de vista sincrónico, y de la evolución diacrónica de las sociedades, se haga imposible la fundamentación de la antropología sobre un saber conceptual (CRD, p. 105).

En esa situación se encuentra, para Sartre, el marxismo, pues, en tanto que antropología, encierra un doble problema en el seno mismo de la teoría. De un lado, le falta una concepción del hombre, lo que crea el riesgo de su degeneración en una «antropología inhumana» (CRD, p. 108). De otra parte, el marxismo tiene necesidad de un método apropiado si debe poder evitar la disolución simplista de la situación concreta en abstracciones universales, desprovistas de todo contenido.

Felizmente, los medios necesarios para rehacer la teoría están a su alcance. Porque, al decir de Sartre, la idea existencialista del hombre se presenta como «fundamento humano de la antropología marxista» (CRD, página 108) en tanto que: «La verdadera función de las "ideologías de la existencia" no es describir una abstracta "realidad humana" que nunca ha existido, sino recordar sin cesar a la antropología la dimensión existencial de los procesos estudiados. La antropología sólo estudia objetos. Ahora bien, el hombre es el ser por el cual el devenir-objeto le viene al hombre. La antropología no merecerá su nombre si reemplaza el estudio de los objetos humanos por el de los diferentes procesos del devenir objeto. Su función es la de fundar su saber en el no-saber racional y comprensivo, es decir, que la tota-

lización histórica sólo será posible si la antropología se comprende en lugar de ignorarse. Comprenderse, comprender al otro, existir, actuar: un solo y el mismo movimiento que funda el conocimiento directo y conceptual sobre el conocimiento indirecto y comprensivo, aunque sin abandonar lo concreto nunca, es decir, la historia o, más exactamente, que comprende lo que sabe... Estas consideraciones permiten comprender por qué podemos declararnos a la vez completamente de acuerdo con la filosofía marxista y mantener provisionalmente la autonomía de la ideología existencial» (CRD, p. 107).

Con ello nos ha dado a entender Sartre que la única forma de suprimir la «anemia generalizada» en la que se mueve el marxismo que es el horizonte de su crítica tiene una doble vía: de objetivos y de método.

De objetivos, porque el hombre ha sido expulsado del «Saber» marxista hasta el punto de degenerar en «una antropología inhumana», y de ahí la importancia de la investigación existencial: «Mientras la doctrina no reconozca su anemia, mientras funde su Saber sobre una metafísica dogmática (dialéctica de la Naturaleza) en lugar de apoyarlo en la comprensión del hombre vivo, mientras rechace con el nombre de irracionalismo, las ideologías que —como hizo Marx— quieren separar al ser del Saber y fundar, en antropología, el conocimiento del hombre sobre la existencia humana, el existencialismo seguirá su investigación» (CRD, p. 110).

De método, en tanto que la investigación existencial «tratará de aclarar los datos del Saber marxista con los conocimientos indirectos, es decir, con palabras que denotan regresivamente estructuras existenciales, y de engendrar en el marco del marxismo un verdadero conocimiento comprensivo que vuelva a encontrar al hombre en el mundo social y le siga en su praxis o, si se prefiere, en el proyecto que le lanza hacia los posibles sociales a partir de una situación definida» (CRD, página 111).

¿Cuál es ese método del que habla Sartre? Un método que él toma prestado de H. Lefebvre y que presenta como «Progresivo-regresivo». El método se com-

pone de tres momentos: una descripción fenomenológica de la experiencia, un análisis regresivo a los elementos constitutivos, y una reconstitución progresiva por síntesis con el fin de llegar al momento actual visto como resultado. Por la aplicación de este método, Sartre pretende hacer posible una reconstrucción *a posteriori* de la mediación real que gobierna el desarrollo de los momentos de experiencia (CRD, p. 42).

Será justamente el desarrollo de este método lo que configurará esa peculiar «lectura» sartreana del marxismo y que, en síntesis, encuentra sus puntos de apoyo en la Historia y en el psicoanálisis existencial. De ahí que la *Crítica de la Razón Dialéctica* no pueda, ni deba, ser separable del estudio sartreano sobre Flaubert, *El idiota de la familia*, sobre el que el mismo Sartre ha indicado que no es otra cosa que una aplicación concreta del método expuesto en la *Crítica de la Razón Dialéctica*.

Historia y dialéctica. Un proyecto inacabado

10.1. Los objetivos de la «Crítica de la Razón Dialéctica»

Puede indicarse que el nuevo horizonte de la reflexión sartreana, sin que ello pueda ser considerado como radical ruptura con sus planteamientos fenomenológicos existenciales, viene marcado por el paso de lo individual a lo colectivo. Es cierto, como ha apuntado M. DUFRENNE en su comentario a *La Critique de la Raison Dialectique*, que en *El Ser y la Nada* Sartre analizaba, a partir del heideggeriano «ser-en-el-mundo», las relaciones de la libertad y de la facticidad; evocaba la mediación de mi cuerpo en los ámbitos intersubjetivos. Pero no menos cierto es que tales alusiones, tales referencias, siempre aparecen como elementos de mi situación concreta. En cambio, en la *Crítica* nos invita a pensar el ser-en-el-mundo como ser vivo y ser en sociedad. Dos temas que, como afirma Dufrenne, no son inéditos pero a los que Sartre, sin embargo, aplicará un trata-

miento de choque, hasta el punto de reabrir las perspectivas de un nueva filosofía de la naturaleza y desarrollar una filosofía de la historia (cfr. DUFRENNE, La Haye, 1966, p. 154).

Sin embargo, no parece que Sartre haya logrado alcanzar plenamente sus objetivos. La *Crítica de la Razón Dialéctica*, proyectada en dos volúmenes, ha quedado inconclusa. En su primer volumen Sartre pone las bases de una antropología dinámica considerada como una región en el interior de una totalidad más amplia, el marxismo, y, con la utilización de un método regresivo, trata de preparar toda una teoría de la sociedad a través de un análisis de los conjuntos prácticos, como son las series y los grupos, que conforman el medio social y cuya diversidad, coexistencia y devenir constituyen, propiamente, los momentos de ese proceso de totalización que constituye la historia. El segundo volumen, en cambio, tendría como objetivo el análisis de la Historia en tanto que teatro de operaciones de las relaciones intersubjetivas concretas, y como lugar del devenir del hombre, y ello según una perspectiva «progresiva» (cfr. CRD, p. 156).

La aplicación de este método progresivo y regresivo es la clave hermenéutica de la interpretación sartreana de la Historia. Pero ¿qué historia pretende estudiar Sartre? La respuesta es clara y rotunda: «No es la historia real de la especie humana lo que queremos restituir: lo que vamos a establecer es “la verdad de la Historia”» (CRD, p. 142).

En cualquier caso, y con independencia del carácter inconcluso de la obra, lo cierto es que el interés sartreano se centra básicamente en mostrar que se puede pensar la historia y la sociedad, aunque a condición de cambiar de método y aplicar el método regresivo progresivo, expresión de la experiencia crítica, punto de referencia para la superación de las posiciones dogmáticas: «A la inversa del movimiento sintético de la dialéctica “como método” (es decir, la inversa del movimiento marxista que va de la producción y de las relaciones de producción a las estructuras de los grupos, luego a las contradicciones interiores de éstos, a los me-

dios y, en caso necesario, al individuo), la experiencia crítica partirá de lo inmediato, es decir, del individuo, alcanzándose en su "praxis" abstracta para volver a encontrar, a través de condicionamientos cada vez más profundos, la totalidad de sus lazos prácticos con los otros, las estructuras de las diversas multiplicidades prácticas, y, a través de las contradicciones y las luchas de éstas, lo concreto-absoluto: el hombre histórico» (CRD, p. 143).

En consecuencia, pues, haciendo balance de los objetivos que Sartre se propone en la *Crítica de la Razón Dialéctica*, podemos decir que esta obra:

- Viene a ser el «esbozo de su teoría de la historia». Esbozo en tanto que obra inconclusa, aunque en ella pueden apreciarse apuntes de su posible conclusión.

- Que en su primer tomo, como el mismo Sartre indica, no se aborda ni la historia humana, ni la sociología ni la etnografía, sino que lo que pretende es, parodiando el título kantiano, poner las bases de unos «Prolegómenos de toda antropología futura» (CRD, p. 153).

- Que, en cualquier caso, el tema se concentra en el ámbito de la inteligibilidad de la historia preguntando por «la verdad de la Historia», y en este punto radica, como señala Dufrenne, la originalidad de Sartre al emprender, precisamente, una «Crítica», es decir, la búsqueda de las condiciones de inteligibilidad de la Historia. Para ello, nada mejor que examinar los límites y sentido de una Razón Dialéctica, evitando el dogmatismo y el «idealismo materialista».

- Para ello, Sartre, como indicábamos más arriba, utiliza del método progresivo regresivo que, en su doble ámbito, fundamenta una antropología estructural e histórica (CRD, p. 156).

Cuestión aparte es la apreciación de la validez del método sartreano. Los críticos, en este punto, mantienen una cierta coincidencia en su parecer: la fractura del método sartreano. Tal es el caso de T. Rockmore,

quien en su trabajo, ya citado anteriormente, nos indica que Sartre nos coloca ante una elección entre su propia concepción del hombre y la de Marx. Sin embargo, la concepción existencialista del hombre no parece tener la suficiente fuerza para fundamentar el marxismo, y que, aunque se encuentre simpática la intención sartreana de dotar al marxismo de un método adecuado, es difícil aceptar el método progresivo regresivo como un avance fundamental, en tanto que se aproxima mucho al método que Marx mismo bosquejó en los «Grundrisse». Sartre, prosigue Rockmore, no avanza en la discusión mucho más allá que Marx y cae incluso más acá de la teoría marxiana porque no evoca los problemas cruciales de la elección y relación de las categorías entre sí, lo que Marx creía esencial para la interpretación de la experiencia (cfr. ROCKMORE, *art. cit.*, pp. 188-190).

Una posición más matizada es la de Helène Vedrine, quien en su trabajo *Rareté, violence et raison dialectique chez Sartre*, en «Les philosophies de l'Histoire. Declin ou crise?», Paris, Payot, 1975), coincidiendo en parte con algunos de los postulados que posteriormente defendería Rockmore sobre la originalidad sartreana, nos indicará la peculiar situación del filósofo existencialista en el ámbito de la interpretación marxista: «Sartre no forma parte de los creyentes: él lee los textos y dice lo que piensa. Tiene el valor de no eludir las cuestiones en nombre del teórico puro... A nuestro juicio, la incomprensión suscitada por esta obra, al menos en Francia, alcanza a dos tipos de objeciones. Unos han reprochado a Sartre el permanecer como existencialista y de no emparentarse con el marxismo más que para apropiárselo a su manera: «marxismo comprensivo», dice R. Aron, y que, en definitiva, se aproximaría a Max Weber. Humanismo, claman los otros, es decir, la desviación pequeñoburguesa, premarxista según Althusser, que conduce a privilegiar al hombre y a ignorar la empresa científica de *El Capital*. Afirmaciones ligeras y que no logran ver el objetivo del libro. Sartre, como se sabe, se interesa muy poco por la ciencia y otorga la confianza a los economistas para juzgar la validez técnica de los análisis de *El Capital*. Por el contrario, se

toma muy en serio la reflexión y plantea al marxismo las cuestiones que él ha dejado en la sombra. ¿Cuál es el estatuto de la verdad? ¿Cómo funciona una Razón Dialéctica? ¿Qué es una totalización? En este sentido su empresa se encuentra en las antípodas de las de Althusser» (H. VÉDRINE, pp. 97-98).

En cualquier caso, no conviene echar en saco roto las consideraciones de Gervais, quien considera que la *Crítica de la Razón Dialéctica* es un nuevo paso sobre la vía de la resolución del problema sartreano, el de la práctica misma de la existencia. De manera que su significación primera se inscribirá en una óptica resueltamente moral: la de permitir al hombre recubrir su plena humanidad en el nivel de los verdaderamente concreto. Así comprendido, la última empresa filosófica de Sartre manifiesta una entera inteligibilidad en relación con su obra anterior. Sobre la base de una experiencia singular bastante duramente conducida, escribe justamente F. Jeanson, este hombre ha llegado a proponernos una psicología que nos libera de nuestro yo, una ontología que es la condena misma de las ilusiones de ser y, finalmente, una crítica de la razón que es una filosofía práctica de la historia, en tanto que se sitúa en el interior del marxismo para describirnos las condiciones reales de toda empresa humana» (cfr. GERVAIS, página 102). Son factores, todos ellos, dignos de tenerse en cuenta antes de lanzar opiniones precipitadas.

10.2. Los aspectos nucleares de la «Crítica de la Razón Dialéctica»: «Rareté», «Praxis», «Dialéctica»

El objetivo sartreano es la comprensión de la Historia y, en tanto que tal, mostrar el principio de su inteligibilidad. La explicitación del método adecuado para ello, descrito por Sartre como progresivo-regresivo, nos conduce a la explicitación de tres conceptos nucleares que deben aclararnos el sentido sartreano de la Historia, objetivo básico de la *Crítica de la Razón Dialéctica*.

Tales conceptos no son otros que la «Raretè», la «praxis» y la «Dialéctica». Y los denominamos nucleares porque la «Raretè», para Sartre, «funda la posibilidad de la historia humana»; la «praxis», porque es la «única realidad inteligible», y, por último, la «Dialéctica», porque, en tanto que «totalización» y no «totalidad», plasma el dinamismo propio de la «praxis humana» y, en consecuencia, expresa el sentido propio de la historia. Conviene, justamente por su carácter nuclear, que nos detengamos brevemente en estos conceptos.

10.2.1. Sentido e importancia de la «Raretè»

Ante todo, conviene matizar la precisión castellana del término. «Raretè» alude, literalmente, a «rareza». Sin embargo, la multiplicidad de significados que este término posee nos obliga a precisarlo, para su correcta traducción, en el contexto en que Sartre lo utiliza, y que no es otro que en su perspectiva económica: «escasez», que es la tercera significación del término «rareza» en español.

Efectivamente, de su significación como «escasez» se desprende su importancia para la filosofía de la historia de Sartre, en tanto que «toda la aventura humana, al menos hasta ahora, es una lucha encarnizada con la escasez (*raretè*). 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 escasez como primera unidad, que a la materia le llega por los hombres y que a los hombres les vuelve por la materia» (CRD, p. 201). Desde esta perspectiva, la escasez es una relación, y «una relación fundamental humana», puesto que «es ella la que hace de nosotros “esos” individuos que producen “esta” Historia y que “se” definen como hombres. Sin la escasez se puede concebir perfectamente una praxis dialéctica y hasta el trabajo..., pero lo que desaparecería es nuestro carácter de “hombres”, es decir, la singularidad propia de nuestra Historia» (CRD, p. 201). De ahí que Sartre pueda afirmar que la escasez, en tanto que relación funda-

mental de nuestra Historia y como determinación contingente de nuestra relación unívoca con la materialidad, «funda la posibilidad de la historia humana» (CRD, página 202).

¿Cómo y de qué manera la escasez hace posible la Historia? La Historia, dice Sartre, «nace de un desequilibrio brusco que agrieta a la sociedad en todos los niveles; la escasez funda la posibilidad de la historia humana y sólo su posibilidad en el sentido de que puede ser vivida (por adaptación interna de los organismos) entre determinados límites como un equilibrio» (CRD, p. 203). Retengamos esta expresión: «La escasez funda sólo la posibilidad de la Historia humana.» Con ello se nos dice claramente que «la escasez» no es, en ningún caso, fundamento de la historia, sino un «medio» que la hace posible. Y es medio, como aclara en nota el mismo Sartre, porque «es relación unitaria de una pluralidad de individuos. Dicho con otras palabras, es relación individual y medio social» (CRD, p. 204, nota 1). Hay, por tanto, un «campo de escasez» que, al igual que el cuerpo en *El Ser y la Nada*, se configura como medio de la relación intersubjetiva.

Efectivamente, la escasez, en tanto que campo en que coexisten los individuos, «realiza la total pasividad de los individuos de una colectividad como imposibilidad de coexistencia» (CRD, p. 205). De ahí que en Sartre, propiamente hablando, la «escasez» (*raretè*) no signifique otra cosa que la sociedad siempre elige a sus muertos, a los seres excedentarios, si quiere subsistir. Bien es cierto que esta elección puede ser multiforme y no necesariamente adopta la forma del homicidio, como indica Sartre; basta dejarlo morir o establecer un control de natalidad. Es profundamente esclarecedor este texto sartreano:

Cuando se trata de un control de nacimientos, la exigencia negativa de la materialidad se manifiesta únicamente con un aspecto «cuantitativo». Es decir, que se puede determinar la cantidad de los sobrantes, pero no su carácter individual. Aquí se manifiesta con toda su fuerza esta «conmutatividad»... que

manifiesta a cada miembro del grupo «al mismo tiempo» como un posible superviviente y como un sobrante suprimible. Y cada uno está así constituido en su objetividad por sí mismo y por todos. El movimiento directo de la necesidad lo afirma incondicionalmente como teniendo que sobrevivir; es la evidencia práctica del hambre y del trabajo.

(CRD, pp. 205-206)

Tales apreciaciones ponen a flote una temática típicamente sartreana, aunque enfocada desde otra perspectiva: el conflicto intersubjetivo, sobre el que nos hemos extendido en capítulos anteriores.

Efectivamente, afirmará Sartre, «para cada uno el hombre existe en tanto que “hombre inhumano” o, si se prefiere, como especie extraña. Y esto no significa necesariamente que el conflicto esté interiorizado y vivido “ya” con la forma de lucha por la vida, sino solamente que “la simple existencia” de cada uno está definida por la escasez como riesgo constante de no existencia “para otro y para todos”. Aún mejor, este riesgo constante de aniquilación de mí mismo y de todos no sólo lo descubro en los Otros, sino que soy yo mismo este riesgo en tanto que Otro, es decir, en tanto que designado con los Otros como posible sobrante por la realidad material de lo circundante. Se trata de una estructura objetiva de mi ser, ya que soy realmente peligroso para los otros y, a través de la totalidad negativa, para mí mismo en tanto que formo parte de esa totalidad» (CRD, p. 206).

De ahí la violencia, tan emparentada con la escasez y expresión del primer movimiento de una ética de corte maniqueo que conduce a la percepción del otro como mal y mal radical, y que permite la instauración, como ha indicado H. VÉDRINE (cfr. *op. cit.*, pp. 109-111), de un pesimismo ontológico absoluto para todo lo que concierne a la evolución histórica tal como la humanidad lo ha conocido hasta el presente. Un texto de Sartre, referente a este punto concreto, puede venir en nuestra ayuda:

Cada uno es hombre inhumano para todos los otros, considera a los otros como hombres inhumanos y trata realmente al Otro con inhumanidad. Sin embargo, estas observaciones hay que entenderlas... con la perspectiva de que «no hay naturaleza humana». Sin embargo, hasta este momento... la escasez... domina toda la praxis. Entonces hay que comprender a la vez que la inhumanidad del hombre no proviene de su naturaleza... Las relaciones humanas (positivas o negativas) son de reciprocidad, lo que significa que la praxis de uno, en su estructura práctica y para cumplimiento de su proyecto, reconoce la praxis del otro... En la reciprocidad, la praxis de mi recíproco en el fondo es «mi praxis» que un accidente ha separado en dos y cuyos dos trozos... conservan mutuamente, de su indiferenciación original, una apropiación profunda y una comprensión inmediata. No pretendo que la relación de reciprocidad haya existido en el hombre antes de la relación de escasez, ya que el hombre es el producto histórico de la escasez. Pero digo que sin esta relación humana de reciprocidad la relación inhumana de escasez no existiría. La escasez, como relación unívoca de cada uno y de todos con la materia, se vuelve finalmente estructura objetiva y social de lo circundante material, y así, a su vez, con su dedo inerte, designa a cada individuo como factor y víctima de la escasez.

(CRD, pp. 206-207)

Violencia que aparece como estructura de la acción humana en el reino del maniqueísmo y en el marco de la escasez. Y es que la violencia siempre es «contra-violencia», es decir, es respuesta a la violencia del otro. Es, como afirma Sartre, «el insoportable hecho de la reciprocidad rota y de la utilización sistemática de la humanidad del hombre para realizar la destrucción de lo humano» (CRD, p. 209). De esta manera, *El infierno son los demás*, que comentábamos anteriormente, adopta ahora, en los términos de la *Crítica de la Razón Dialéctica*, es decir, en el plano colectivo, la siguiente formulación: «El hombre está objetivamente constituido como inhumano, y esta inhumanidad se traduce en la praxis por la aprehensión del mal como estructura del

otro» (CRD, p. 208). De ahí que, «ya se trate de matar, de torturar, de sojuzgar o sencillamente de confundir, mi fin es suprimir la libertad extraña como fuerza enemiga, es decir, como la fuerza que puede rechazarme del campo práctico y hacer de mí un “hombre más” condenado a morir» (CRD, p. 209). En cualquier caso, en virtud de la escasez, y por medio de ella, se posibilita la historia humana, historia que se caracteriza por la relación de conflicto, bien individual, bien colectivo.

10.2.2. La «praxis» como única realidad inteligible

Sobre el fondo de la escasez se desarrolla la praxis humana, que, al decir de Sartre, «es la única realidad inteligible». A la hora de precisar el sentido de esta «praxis» Sartre sale al paso de su concepción como mero «proceso» y «lucha», y la define de la siguiente manera: «Proyecto organizador que supera las condiciones materiales hacia un fin y se inscribe por el trabajo en la materia inorgánica como modificación del campo práctico y reunificación de los medios para alcanzar el fin» (CRD, p. 687). Con ello se aprecia claramente cómo la praxis, unida al proyecto que retiene y devela la realidad rechazada por ese movimiento mismo que la supera, es, a la vez, conciencia y libertad. Y al describir esa ligazón que existe entre la necesidad y la libertad Sartre tratará de devolver a la historia su singularidad al evitar su fijación en la pura necesidad. Con ello, ha apuntado H. Vèdrine, Sartre se ha separado del análisis de los marxistas distinguiendo un doble ámbito: el de la inercia y el de la acción. De ahí la necesidad de retornar atrás y estudiar las primeras relaciones del hombre con el mundo.

Dos ideas centrales están girando en torno a la concepción sartreana de la praxis: «Sólo hay hombres y relaciones reales entre los hombres», y en segundo lugar, «El hombre está mediado por las cosas en la medida en que las cosas están mediadas por el hombre», expresión del principio que se conoce como «circulari-

dad dialéctica». Una serie de textos de la *Crítica de la Razón Dialéctica* ilustrarán claramente esa conjunción de necesidad y libertad que describe la praxis humana:

Que no nos hagan decir que el hombre es libre en todas las situaciones, como pretendían los estoicos. Nosotros queremos decir exactamente lo contrario, esto es, que los hombres son esclavos en tanto que su experiencia vital se desarrolla en el campo práctico-inerte y en la medida expresa en que este campo se halla originalmente condicionado por la escasez... El campo práctico-inerte es el de nuestra servidumbre, y esto no significa una servidumbre ideal, sino el avasallamiento real de las fuerzas «naturales», de las fuerzas «maquinadas» y de los aparatos «antisociales». Esto quiere decir que cada hombre lucha contra un orden que material y realmente le aplasta en su cuerpo y que él mismo contribuye a sostener y a reforzar por la misma lucha que individualmente libra contra sí. Todo nace en esta línea, que separa y une a la vez las grandes fuerzas físicas en el mundo de la inercia y de la exterioridad... con los organismos prácticos.

(CRD, p. 369)

Este peso de lo práctico-inerte, medio de la escasez (*raretè*), reino de la necesidad, no es suficiente en sí mismo, como indicábamos anteriormente, para que pueda hablarse de la historia. En este estadio de lo inerte sufrimos la pasividad interiorizada de la trivialidad que nos transforma en individuos aislados. En ese universo de lo práctico-inerte, medio a partir del cual es posible la historia, pero sólo posible, decíamos antes, el individuo se encuentra en un ámbito donde domino la necesidad, la escasez y su consecuencia: la violencia y la alienación. Aquello que efectivamente nos proporciona el paso que hace posible la historia será justamente por la libertad:

No se comprenderá nada de la historia humana si no se da uno cuenta de que esas transformaciones tienen lugar en un campo práctico y poblado por una multiplicidad de agentes, en tanto que son pro-

ducidas por acciones libres individuales. La pluralidad serial como unidad inorgánica sólo llega a esta multiplicidad por mediación de la materia trabajada en tanto que transforma los trabajos individuales en la unidad negativa de una contra-finalidad. De esta manera, la praxis sola, en tanto que aparece entre la multiplicidad inerte (y abstracta) del número y la exterioridad pasiva (igualmente abstracta) de lo psicoquímico, es «en su libertad dialéctica» el fundamento real y permanente (en la historia humana y hasta hoy) de todas las sentencias inhumanas que efectúan los hombres a través de la materia trabajada.

(CRD, p. 370)

De esta manera, la libertad no se define nunca como esa conquista de sí y del mundo, sino que expresa esa «naturaleza» que tiene el hombre de ser otra cosa que naturaleza. En el ámbito de *El Ser y la Nada* lo llamaba «proyecto». En la *Crítica de la Razón Dialéctica* lo llamará «totalización». Así, mientras el juego primitivo y primario de lo orgánico y lo inorgánico se mueve en el ámbito de la pura exterioridad, con la praxis y el proyecto se produce un profundo cambio: lo que era exterioridad y pluralidad inerte es totalizado con vistas a la obtención de un fin. Una profunda teleología dirige los caminos de la praxis. Pero ¿cómo alcanzar esos fines? ¿Cómo a partir de la inercia y al través de la praxis se intenta dar el salto a la Historia? Una respuesta se encuentra, parcialmente, en el análisis sartreano del grupo.

El grupo, para Sartre, no es esa realidad descrita por los sociólogos en el ámbito de una simple relación binaria entre un individuo y una comunidad, sino que es algo nuevo. Para Sartre, la constitución de un grupo exige que se supere no sólo la relación que pueda existir entre el todo y las partes, sino que es imprescindible tener en cuenta lo que se llama el «tercero» como fundamento de la relación humana: «El fundamento de la relación humana como determinación inmediata y perpetua de cada uno por el Otro y por todos no es ni una puesta en comunicación *a priori* hecha por

un Gran Standardista, ni la indefinida repetición de compartimientos separados por esencia. Esta ligazón sintética... no es otra cosa que la praxis misma, es decir, la dialéctica como desarrollo de la acción viva en cada individuo, en tanto que está pluralizada por la multiplicidad de los hombres en el interior de una misma "residencia" material. Cada existente integra al otro en la totalización en curso, y de esta manera... se define en relación con la totalización actual que el otro está haciendo... La relación se ha descubierto por la mediación de un tercero..., aun cuando los hombres estén cara a cara, la reciprocidad de su relación se actualiza por la mediación de este tercero "contra el cual" se vuelve a cerrar en seguida» (CRD, pp. 186-187).

De esta manera, cada miembro del grupo totaliza las reciprocidades del otro, es mediación entre sí y los otros. Se trata, por tanto, de una doble mediación, es decir, de una mediación entre cada tercero con el grupo y los otros terceros de una parte, de una mediación entre los terceros y el grupo. De esta manera nacen nuevas relaciones entre los individuos que ya no están atomizados, sino que se totalizan para tejer una respuesta inédita para una nueva situación. El grupo en fusión produce la ubicuidad de todas las libertades en una mediación de mediaciones, donde se realiza lo que cada uno buscaba implícitamente sin poder realizarla en soledad. De esta forma, la inteligibilidad del grupo se opone a la de la serie que, al totalizar sobre el modo de la exterioridad, permanece siempre pasiva, mientras que el grupo en fusión realiza «el milagro» de la libertad.

Para sobrevivir, el grupo se reestructura en dos tiempos que Sartre lo expresa como juramento y el terror. Por el juramento, cada uno se asegura contra el otro y viene definido como «reciprocidad mediada» (CRD, página 439), pero no es fundamento en el sentido en que pueda serlo el contrato social. El juramento, en tanto que idea reguladora, tiene como objetivo hacer posible la seguridad del grupo. En el trasfondo vemos a Hobbes, para quien el juramento nace del miedo, aunque en Sartre este miedo lo sea de mí mismo y del tercero.

-Una doble circularidad caracteriza al grupo: estática y dinámica. Mientras la circularidad estática arranca al grupo del colectivo organizando la actividad común como una especie de máquina bien rodada, la circularidad dinámica crea los diversos procesos que aparecen en el interior del grupo y que tienden a degradarlo y a hacerlo recaer en el colectivo, como ha resumido claramente H. VÈDRINE (cfr. *op. cit.*, pp. 118-123); quien ve en los análisis sartreanos del grupo y del tercero una manera inédita de fundar las relaciones entre el individuo, el otro y lo que resulta de la acción colectiva. Al considerar al tercero bajo la forma de una doble mediación, apuntará H. Vèdrine, se supera el esquema binario en el que se estaba hasta entonces, y por esta doble mediación los individuos salen de su alteridad inicial y luego son mediados por la situación que engendra la urgencia de la acción. La situación deviene en mediadora porque cada uno mediatiza y vive al través del otro su propio proyecto y el proyecto común. De esta manera, la historia ya no se reduce a la búsqueda de «motores», sino a descubrir la dinámica propia de cada grupo o subgrupo en su configuración particular.

10.2.3. La Dialéctica como totalización. Razón Analítica y Razón Dialéctica

En páginas anteriores indicábamos que los objetivos sartreanos en la *Crítica de la Razón Dialéctica* no eran otros que la comprensión de la Historia, y por ello mismo trataba de mostrar el principio de su inteligibilidad. La adopción del método progresivo regresivo condujo a Sartre a precisar dos conceptos claves para sus objetivos: la escasez (*raretè*) y la praxis. Igualmente, indicábamos que un tercer elemento devenía en fundamental para el logro de sus objetivos: la dialéctica. La cuestión ahora se centra justamente en precisar el sentido de la dialéctica en Sartre y determinar su papel en el objetivo final de la inteligibilidad de la historia.

Ante todo conviene recordar los intereses sartreanos en el ámbito de una «Crítica» y de una *Crítica de la Razón Dialéctica*. Con ello, Sartre pretende ir más allá de Marx, de quien dice que no ha realizado nunca su proyecto de escribir sobre la dialéctica. Sartre quiere, con su obra, responder a las críticas no sólo de los positivistas, sino también del «idealismo materialista», a los que considera dogmáticos. Es, pues, necesario plantear el problema de la extensión y los límites de una razón dialéctica. De esta manera, revisado por Sartre, el marxismo debería necesariamente interrogarse sobre el estatuto de la razón dialéctica.

¿Qué es la dialéctica? Esta es la cuestión a destacar. De entrada puede decirse que aquello que caracteriza a la dialéctica no es otra cosa que la totalización. Desde esta perspectiva puede decirse que la totalización sustituye a la *Aufhebung* hegeliana y desempeña el mismo papel que la «estructuración» en el ámbito de las antropologías contemporáneas. Su significado no es otro que el «movimiento» hacia la totalidad, pero no es la totalidad en sí misma. Con ello, Sartre nos muestra su clara actitud ante lo que él llama el «fetichismo de la totalidad», propio de los gestaltistas como Lewin, que se encierran en lo sincrónico, y para quien la historia siempre está hecha (cfr. *CRD*, pp. 52 y 327), o contra las teorías de Kardiner en torno a la personalidad básica (cfr. *CRD*, p. 52). No hay más totalidad que la fabricada, producto provisional de un acto totalizador, y fuera de este acto no hay más que multiplicidad y exterioridad.

Con otras palabras, Sartre pretende decirnos que no hay dialéctica constituyente de totalidades en el ámbito de la naturaleza. De manera que afirmar el primado de la totalización sobre la totalidad no significa otra cosa que la afirmación de la irreductibilidad del sujeto totalizante, de un lado, y de otro, el enraizamiento de la dialéctica en la praxis de este sujeto.

En la descripción de ese proceso de totalización que constituye la dialéctica Sartre se ha quedado a mitad de camino, ya que tan sólo ha descrito, en la parte pu-

blicada de la *Crítica de la Razón Dialéctica*, la totalización como medio para constituir la objetividad social, y ha tratado de mostrar que para que lo social pueda ser inteligible es necesario que se funde sobre lo individual. La razón es obvia para Sartre: lo social no nos es dado en primer lugar, pues ello no sería otra cosa que una realidad de hecho, y como tal, ininteligible, ya que «no hay comprensión más que cuando puede reunirse una praxis con la intención de un organismo práctico o de un grupo» (*CRD*, p. 161). Como indica Dufrenne, querer que lo social sea inteligible es rehusar a pensarlo como naturaleza y en buscar la génesis a partir del individuo, sin ignorar que, en virtud de la circularidad dialéctica, el individuo es siempre social. La tarea de la reflexión va, pues, del para-sí al para-otro, de la dispersión al grupo» (cfr. DUFRENNE, *op. cit.*, página 160).

De esta manera aparecen claramente los intereses y objetivos, tan contrastantes entre sí, de una razón analítica y una razón dialéctica. La razón dialéctica que la crítica trata de hacernos patente no es una razón que se aplique desde fuera a la historia, sino que es el resorte y el sentido mismo de la historia. No se distingue, pues, radicalmente de la praxis: «La dialéctica y la praxis son una y la misma cosa: son, en su indisolubilidad, la reacción de la clase oprimida frente a la opresión» (*CRD*, p. 742). Todo conocimiento, por tanto, tiene que inscribirse en la historia y está unido a una empresa, a una tarea. De manera que el ser con el que se identifica el conocimiento no es un dato bruto, inerte y opaco, sino que es siempre «materia trabajada». Si la praxis es el reino de la razón dialéctica, la naturaleza es el reino de la razón analítica. La razón analítica es «una praxis opresiva que tiene por efecto inevitable el suscitar para la clase oprimida la dialéctica como racionalidad» (*CRD*, p. 743).

En síntesis, la posición sartreana en torno al sentido de la dialéctica como expresión de la inteligibilidad de las relaciones humanas podemos describirlas de la siguiente manera:

● Hay una dialéctica sufrida y una dialéctica hecha. Sufrida, porque el hombre hace la historia sobre la base de unas condiciones anteriores, y hecha, porque la historia es el resultado de la acción de los hombres. De ahí estas afirmaciones: «Si existe algo como una razón dialéctica, se descubre y se funda en y por la praxis humana en hombres situados en una sociedad determinada y en un momento determinado de su desarrollo. A partir de este descubrimiento hay que establecer los límites y la validez de la evidencia dialéctica: la dialéctica será eficaz como método siempre y cuando se mantenga “necesaria” como ley de la inteligibilidad y como estructura racional del ser» (CRD, p. 118).

● Estos individuos que hacen y sufren la historia no actúan más que a través de contradicciones, de tal manera que la dialéctica aparece a la vez como resultado y como fuerza totalizante. «La única inteligibilidad posible de las relaciones humanas es dialéctica, y esta inteligibilidad, en una historia concreta cuyo verdadero fundamento es la “escasez”, no puede manifestarse sino como reciprocidad antagónica. No sólo la lucha de clases como práctica no puede más que remitir a un desciframiento dialéctico, sino que es ella la que, en la historia de las multiplicidades humanas, se produce necesariamente sobre la base de condiciones históricamente definidas, como la realización en curso de la racionalidad dialéctica. Nuestra historia no es inteligible porque es dialéctica, y es dialéctica porque la lucha de clases nos produce superando lo inerte del colectivo hacia los grupos dialécticos de combate» (CRD, p. 744).

● Esta dialéctica es porque remite a una praxis que se constituye «en y por el universo material, como superación de su ser objeto por otro al revelar la praxis del otro como objeto» (CRD, p. 132). Además de que, afirma H. Vèdrine, una estructura particular de la materia y del mundo impone su determinación al hombre, estructura que, según Sartre, depende de la necesidad y de la escasez, sobre la que anteriormente hemos hablado. De ahí que, en última instancia, la dialéctica no exista más que porque la historia remite a la pra-

xis, la cual, a su vez, no se comprende a sí misma más que por una diferencia entre el ser y el hacer, la pasividad y la actividad. La debilidad teórica del marxismo no se encuentra, por tanto, en el contenido que él da a sus descripciones (lucha de clases, relaciones de producción, etc.), sino en la imposibilidad que encuentra para determinar la dialéctica y su estatuto» (cfr. H. VÉDRINE, pp. 100-101).

Sin embargo, como apuntábamos al principio, el análisis sartreano se ha quedado a mitad de camino. El movimiento regresivo de la experiencia crítica, termina diciendo, «nos ha hecho descubrir la inteligibilidad de las estructuras prácticas y la relación dialéctica que une entre ellas las diferentes formas de multiplicidad activa. Pero nos hemos quedado en el plano de la totalización sincrónica y no hemos considerado la profundidad diacrónica de la temporalización práctica... Hasta ahora hemos tratado de remontarnos hasta las estructuras elementales y formales y, al mismo tiempo, hemos fijado las bases dialécticas de una antropología estructural. Ahora hay que dejar vivir libremente esas estructuras, hay que dejarlas oponerse y componerse entre ellas: la experiencia reflexiva de esta aventura aún formal será el objeto del segundo tomo. Si la verdad tiene que ser "una" en su creciente diversificación de interioridad, al contestar a la última cuestión planteada por la experiencia regresiva descubriremos la significación profunda de la Historia y de la racionalidad dialéctica» (CRD, pp. 754-755).

Pero, como hemos repetido en varias ocasiones, el segundo tomo no fue publicado. Esquemas y bocetos sin continuidad, apreciaciones de sus críticos y comentaristas, no faltan. Sin embargo, no es posible hablar de una continuidad de la obra, de la misma forma que no hay una continuación formal de *El Ser y la Nada*.

Podríamos concluir retomando unas reflexiones de C. Audry al final de su estudio sobre Sartre: «Queda por comprobar que la suerte no está echada. La única posibilidad de la libertad existe en la victoria sobre la escasez... ¿Será el hombre capaz de superar la escasez interiorizada? Es una posibilidad. Pero sigue existien-

do 'la posibilidad de que la humanidad no entre jamás en el reino de la libertad. La liberación de la libertad humana de la opresión es la única oportunidad, el único porvenir del hombre. Pero este porvenir no está inscrito en las cosas, porque la realidad humana no es una cosa» (*op. cit.*, p. 198). Sin embargo, a nuestro entender, el paso a la liberación de la libertad humana de la opresión sólo es posible cuando se logra comprender que la radical vivencia ética pasa por la praxis del ser-con-otro sin ser-contra-el-otro. Con otras palabras, cuando se sustituye la dialéctica de la cosificación por la dialógica de la comunicación.

Apéndice

Comentario de texto

A) Texto

JÚPITER.—*Estás pálido y la angustia dilata tus ojos .. Te roe un mal inhumano, extraño a mi naturaleza, extraño a mí mismo. Vuelve, soy el olvido, el reposo.*

ORESTES.—*Extraño a mí mismo, estoy fuera de la naturaleza, contra la naturaleza, sin excusa, sin otro recurso que yo mismo. Pero no volveré bajo tu ley; estoy condenado a no tener otra ley que la mía. No volveré a tu naturaleza; en ella hay mil caminos que conducen a ti, pero sólo puedo seguir mi camino. Porque soy un hombre, Júpiter, y cada hombre debe inventar su camino. La naturaleza tiene horror al hombre, y tú, soberano de los dioses, también tienes horror a los hombres.*

JÚPITER.—*No mientes: cuando se te parecen a ti, los odio.*

ORESTES.—*Ten cuidado, acabas de confesar tu debilidad. Y no te odio. ¿Qué hay de ti a mí? Nos deslizamos uno junto a otro sin tocarnos, como dos navíos. Tú eres un dios y yo soy libre; estamos igualmente solos y nuestra angustia es semejante... Los hombres de Argos son mis hombres. Tengo que abrirles los ojos.*

JÚPITER.—*¡Pobres gentes!, vas a hacerles el regalo de la soledad y la vergüenza, vas a arrancarles las telas con que yo les había cubierto y les mostrarás de improviso su obscura e insulsa existencia, que han recibido para nada.*

ORESTES.—¿Por qué había de rehusarles la desesperación que hay en mí si es su destino?

JÚPITER.—¿Y qué harán con ella?

ORESTES.—Lo que quieran; son libres y la vida humana empieza al otro lado de la desesperación.

(*Las moscas*, B. Aires, 1962, pp. 70-71)

B) Comentario del texto

1. El contexto

El fragmento seleccionado pertenece a una de las obras literarias sartreanas más representativas de su pensamiento en un momento determinado de su historia: *Las moscas*. Esta obra, encuadrada en lo que en el capítulo dedicado al análisis de la dimensión literaria de Sartre llamábamos un «teatro de situaciones» como «teatro de la libertad», viene a ser un fiel espejo del filosofar sartreano en torno al problema de la intersubjetividad.

La obra, que fue representada por primera vez bajo la ocupación alemana, encierra todo un profundo simbolismo centrado claramente en tres núcleos que son la ciudad de Argos y las figuras de Júpiter y Orestes.

La ciudad de Argos es en gran medida la Francia de la ocupación alemana, la Francia del mariscal Petain y el gobierno de Vichy, que necesita claramente un libertador, como claramente nos deja entrever S. de Beauvoir en *La Force de l'Age*, y que en gran medida Sartre nos recuerda en el artículo «Paris sous l'occupation» (cfr. *Situations*, III).

Ese libertador va a estar representado por la figura de Orestes, quien, enfrentándose a Júpiter, símbolo del bien y principio moral absoluto, así como expresión del conformismo social, desarrolla un comportamiento, como ha afirmado Jeanson, enmarcado enteramente dentro de la conducta mágica, en tanto que Orestes pretende liberar a los hombres de Argos poniendo ante sus ojos su propia liberación. El acto de Orestes debe abrirles los ojos y configurar un nuevo modo de acción re-

clamando el valor de la libertad frente al conformismo, como bien nos recordó S. de Beauvoir.

Aunque el contexto aparentemente inmediato de este fragmento seleccionado se enmarca en una «situación» concreta de una Francia ocupada que busca desesperadamente su libertad y, en este sentido, constituye una «llamada a la acción» y la configuración de una «vocación de compromiso», lo cierto es que desde la perspectiva de la ideología existencial Orestes representa una de las figuras sartreanas por excelencia, conjuntamente con Mathieu, en *Los caminos de la libertad*, o cualquiera de los otros personajes que llenan la bibliografía sartreana y que acaban sumiéndose en la más radical soledad. La soledad, el aislamiento, es la tremenda amargura de la conciencia de la libertad, libertad que en ningún caso ha de poder ser compartida con un «nosotros». La libertad, para Sartre, es el reto de una vida, mejor, de una acción en solitario, porque es mi ser, en último término, lo que está en juego y en el que, como factor determinante, se encuadra todo el proceso cosificador del yo sobre el otro, en un perpetuo estado de lucha permanente, porque, en último término, la vida es sólo una cosa: lucha por la propia afirmación, que en Sartre es permanente «deseo» de «reificación».

2. *Los contenidos del texto*

Una serie de ideas aparecen claramente indicadas en el texto seleccionado, que a su vez sugieren otras en el contexto sartreano. Podríamos sistematizarlas de la siguiente manera:

a) En voz de Júpiter se dice que es «el olvido y el reposo» y se requiere a Orestes que «vuelva a él».

b) Hay una clara muestra de la rebelión de Orestes cuando, reconociendo que no tiene otro recurso que él mismo, confirma que no volverá bajo la ley de Júpiter, es decir, el orden establecido, porque, consciente de que es un hombre, es, al mismo tiempo, consciente de que «cada hombre debe inventar su camino», es decir, «hacerse a sí mismo».

c) Esta última afirmación es la que conduce a Orestes a expresar su destino de liberador de las conciencias y sus consecuencias: «Los hombres de Argos son mis hombres y tengo que abrirles los ojos», aunque esta apertura conlleve la amargura de la soledad porque «la vida humana comienza al otro lado de la desesperación».

d) El resultado no parece ser otro que el descubrimiento de que el orden establecido (el poder y la ley de Júpiter) corre en paralelo con la libertad humana y, consecuentemente, sin posibilidad de encuentro. «Nos deslizamos uno junto al otro sin tocarnos, como dos navíos. Tú eres un dios y yo soy libre; estamos igualmente solos y nuestra angustia es semejante.»

En cualquier caso, de tales ideas se desprende toda una serie de consecuencias que definen el pensar sartrano. De un lado, la afirmación de la libertad como ser de la conciencia. De otro, la confirmación de la libertad individual como libertad ante otra libertad, y de ahí la conflictividad como modo de ser del para-sí. Conflictividad que se muestra tanto en el plano individual como social y, en último término, como expresión de una alienación religiosa con claro rechazo del plano de lo trascendente, manifestación del ateísmo sartreano. Y es que, en último término, «sólo hay hombres y relaciones reales entre los hombres», y éstas son siempre relaciones en conflicto: *Homo hominis lupus*.

Glosario

Angustia: Diferenciada del temor o del miedo, que es siempre temor o miedo ante algo ajeno a nosotros mismos, la angustia lo es de la propia posibilidad. Por eso es descrita, en Sartre, como la actitud del sujeto, consciente del poder de su libertad.

Conciencia: En Sartre, el término no alude al sentido clásico de «pura conciencia», sino que con él se nos indica la peculiar forma del ser del hombre. La conciencia está «englutida en lo sensible» y, por tanto, no es una conciencia interior, sino una conciencia exteriorizada. Guarda una relación de sinonimia con hombre, para-sí, libertad, nada.

Cosificación: Proceso a través del cual Sartre categoriza la relación intersubjetiva. En su literalidad expresa la acción por la cual el «yo» hace del «otro» una «cosa», «útil a la mano», coartando la libertad del otro.

Cuerpo: Medio a través del cual el otro y yo nos reconocemos. El «cuerpo-para-sí» (cuerpo propio) y el «cuerpo-para-otro», son los elementos básicos de la relación intersubjetiva.

Intencionalidad: Modo peculiar de ser de la conciencia de ser «conciencia de...». En Sartre, la conciencia intencional

no se reduce a conocimiento, sino que se expresa en otras dimensiones tales como la afectividad, la imaginación, etc.

Libertad: Descrita como ser de la conciencia, y ésta definida como proceso, la libertad sartreana se configura como proceso, es decir, como liberación de todo aquello que pueda, de una u otra forma, impedir que el hombre sea lo que tenga que ser haciéndose a sí mismo. El conflicto de las libertades constituye el factor determinante de la dialéctica cosificadora tanto en el orden individual, social, como el religioso, y configura el eterno destino humano de su auto-liberación permanente.

Mala fe: Es una conducta de huida de aquello que el hombre es. En realidad, es una de las conductas que el hombre adopta para ocultarse a sí mismo su ser. Expresión de una vocación de autoalienación. Sartre la definirá como «mal ontológico de la conciencia».

Ser-en-sí: Ser que «es para la conciencia». De él se dice que «es simplemente» no encerrando posibilidad ni relación. Realidad absolutamente positiva que, en Sartre, es siempre el horizonte «a término» del «Para-sí».

Ser-para-otro: Es el singular destino del Ser «para-sí» y donde éste encuentra su plenitud. Hay, en Sartre, una especial relación entre el ser-para-sí, el ser-para-el-otro y el ser-ante y frente-al-otro, quien me hace ser y me cosifica.

Ser-para-sí: Modo peculiar del ser de la conciencia. Identificado con el sujeto humano, es indicativo de su dinamismo, temporalidad e historicidad, al encerrar en sí mismo la «nada» que el hombre es. El ser para-sí es lo-que-no-es y no-es-lo-que-es.

Bibliografía

La inmensa bibliografía sobre el pensamiento sartreano hace sumamente difícil la realización de una selección de la misma. Por ello, parece más conveniente y útil para los intereses de la presente obra hacer referencia, en un primer apartado, a los elencos bibliográficos existentes sobre el pensamiento de Sartre y a los léxicos de su obra. En un segundo momento nos referimos a la obra propiamente de Sartre, de la que fundamentalmente nos hemos servido para, en un último momento, mencionar aquellos estudios que de una u otra forma hemos considerado en el cuerpo del trabajo.

A) Léxicos y elencos bibliográficos

ADLOFF, J. G.: *Sartre. Index du Corpus philosophique, I. L'être et le néant. Critique de la Raison Dialectique*. París. Klincksieck, 1981.

CONTAT, M.-RYBALKA, M.: *Les écrits de Sartre. Chronologie, Bibliographie commentée*. París, Gallimard, 1970.

DÍAZ DÍAZ, G.: *Jean Paul Sartre en las letras españolas*, en «Anales del Seminario de Metafísica», F. Filosofía, Universidad Complutense, Madrid, XV (1980), pp. 79-95. (Un buen elenco bibliográfico de las obras de Sartre y de los estudios sobre su pensamiento publicado en lengua española.)

LAPOINTE, F. C.: *Jean Paul Sartre and his Critics and international Bibliography (1938-1975)*. Ohio (EE. UU.), Philosophy Documentation Center. Bowling Green, 1975.

B) Obras de Sartre

- *La trascendencia de l'ego*. París, Vrin, 1936.
- *L'imagination*. París, Alcan, 1936 (P. U. F., 1949).
- *La nausée*. París, Gallimard, 1938.
- *Le mur*. París, Gallimard, 1939.
- *Esquisse d'une théorie des émotions*. París, Herman, 1939.
- *L'imaginaire*. París, Gallimard, 1940.
- *L'être et le neant*. París, 1943.
- *L'age de raison (Les chemins de la liberté I)*. París, Gallimard, 1945.
- *Le sursis (Les chemins de la liberté II)*. París, Gallimard, 1945.
- *L'existencialismo est un humanisme*. París, Nagel, 1946.
- *Les mouches*. París, Gallimard, 1947. (En esta edición aparecen conjuntamente editadas las obras *Les mouches*, *Huis-clos*, *Mort sans sepulture*, *La putain respectueuse*, *Les mains sales*.)
- *La mort dans d'ame (Les chemins de la liberté II)*. París, Gallimard, 1949.
- *Les jeux son faits*. París, Nagel, 1947.
- *Le atable et le bon Dieu*. París, Gallimard, 1951.
- *Saint Genet, comedient et martyr*. París, Gallimard, 1952.
- *Les sequestres d'Altona*. París, Gallimard, 1960.
- *Critique de la Raison Dialectique*. París, Gallimard, 1960.
- *Les mots*. París, Gallimard, 1964.
- *Situations I-VII* (recopilación de trabajos desde 1945 a 1965). París, Gallimard.
- *L'idiot de la famille* (3 vols.). París, Gallimard, 1971-1972.
- *Cahiers pour une morale*. París, Gallimard, 1983.

C) Bibliografía sobre Sartre

- ARIAS MUÑOZ, J. A.: *Fundamento y ubicación del ateísmo sartreano*, en «Estudios de Metafísica» (Valencia), 1 (1970) páginas 471-489.
- *Notas introductorias al problema del lenguaje en J. P. Sartre*, en «Millars» (Castellón de la Plana), 2 (1975), pp. 83-92.
 - *Las bases ontológicas del conflicto intersubjetivo en J. P. Sartre*, en «Anales del Seminario de Metafísica» (Madrid), XV (1980), pp. 11-54.
- AUDRY, C.: *Sartre y la realidad humana* (Trad. Germán Luis Bueno Braseró). Madrid, Edaf, 1975.
- BATAILLE, G.: *La littérature et le mal*. París, Gallimard, 1957.
- BEAUVOIR, S. de: *J. P. Sartre versus Merleau-Ponty* (Trad. Aníbal Leal). Buenos Aires, Ediciones Siglo Veinte, 1963.
- *La force de l'age*. París, Gallimard, 1960.
 - *La force des choses*. París, Gallimard, 1963.
 - *La ceremonia del adiós*, seguido de *Conversaciones con J. P. Sartre* (Trad. José Carbajosa). Barcelona, Edhasa, 1982.
- BELLO, E.: *De Sartre a Merleau-Ponty. Dialéctica de la libertad y el sentido*. Ediciones de la Universidad de Murcia, 1979.

- BOUDIER, H. S.: *Le Sadomasochisme. Remarque au sujet de la philosophie sartrienne des relations concrètes dans «L'entre et le néant»*, en Rev. «Phil. Louvain», 1983, pp. 63-81.
- BURNIER, M. A.: *Les existentialistes et la politique*. París, Gallimard, 1966.
- CHIODI, P.: *Sartre e il marxismo*. Milano, Feltrinelli, 1965.
- GERVAIS, Ch.: *Y a-t-il un deuxième Sartre? A propos de la «Critique de la Raison Dialectique»*, en Rev. «Phil. Louvain», 1969, pp. 74-103.
- GORRI GOÑI, A.: *Jean Paul Sartre. Un compromiso histórico. Evolución ontológico-social de una psicología fenomenológica*. Barcelona, Ed. Anthropos, 1986.
- JEANSON, F.: *Sartre por él mismo* (Trad. Aurelio Garzón del Camino). México, Compañía General de Ediciones, S. A., 1958.
- *El problema moral y el pensamiento de Sartre*. Carta prefacio de J. P. Sartre seguida de *Un quidam llamado Sartre* (1965) (Trad. Alfredo Llanos). Buenos Aires, Ediciones Siglo Veinte, 1968.
- JOLIVET, R.: *Sartre ou la theologie de l'absurde*. París, A. Fayard, 1965.
- LAFARGE, R.: *La Philosophie de Jean Paul Sartre*. París, Privat Editeur, 1967.
- LAING, R. D., y COOPER, D. G.: *Razón y violencia. Una década de pensamiento sartreano*. Prefacio de J. P. Sartre (Trad. de Marta Eguía). Buenos Aires, Ed. Paidós, 1969.
- LANDGREBE, L.: *Husserl, Heidegger et Sartre. Trois aspects de la phenomenologie*, en Rev. «Met. et de Morale», 4 (1964), páginas 365-380.
- PAISSAC, H.: *Le dieu de Sartre*. París, Arthaud, 3 ed., 1950.
- POLLMANN, L.: *Sartre y Camus. Literatura de la existencia* (Traducción, I. Gómez Romero). Madrid, Edit. Gredos, 1973.
- ROCKMORE, T.: *Sur le neo-marxisme: Sartre et Habermas*, en «Les Etudes Philosophiques», 2 (1980), pp. 183-202.
- SOTELO, I.: *Sartre y la Razón Dialéctica*. Madrid, Ed. Tecnos, 1967.
- STERN, A.: *La filosofía de J. P. Sartre y el psicoanálisis existencialista*. Buenos Aires, Compañía General Fabril, 1962.
- THEVENAZ, P.: *De Husserl a Merleau-Ponty. Qu'est ce que la phenomenologie?* Neuchatel, 1966.
- THODY, Ph.: *Jean Paul Sartre* (Trad., J. Carlos Pellegrini). Barcelona, Seix y Barral, 1966.
- VEDRINE, H.: *Les philosophies de l'Histoire. Declin ou crise?* París, Payot, 1975.
- VERSTRAETEN, P.: *Violence et morale. Esquisse d'une morale dialectique a travers le theatre de Sartre*, en «Morale Ens», 14 (1965), n. 2, pp. 3-30.
- *Grace et destin. Esquisse d'une morale dialectique a travers le theatre de Sartre*, en «Morale Ens», 16 (1967) notas 62-63, pp. 33-119.