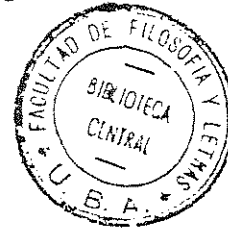


SAMUEL M. CABANCHIK

EL ABSOLUTO
NO SUSTANCIAL

*(ensayo filosófico
acerca del pensamiento
de Jean Paul Sartre)*



Premio "COCA-COLA EN LAS ARTES Y LAS CIENCIAS"

1

Premio "Coca-Cola en las Artes y las Ciencias" 1984

Jurado:

Ezequiel de Olaso
Eugenio Pucciarelli
Eduardo A. Rabossi

"...el hombre está encerrado DENTRO, no ha dejado de estar unido a TODAS esas paredes que le rodean ni de saber que está emparedado. Todas estas paredes forman UNA SOLA CARCEL, y esta cárcel es UNA SOLA VIDA, UN SOLO ACTO; (...) Lo falso es la muerte; nuestras ideas presentes son falsas porque están muertas antes que nosotros: algunas hueien a carroña y otras son pequeños esqueletos de los más limpios: valen lo mismo."

JEAN PAUL SARTRE,
Crítica de la razón dialéctica

73 9351

© Samuel M. Cabanchik, 1985
Queda hecho el depósito que previene la ley 11.723

Edición al cuidado de LUIS O. TEDESCO

Hecho e impreso en la Argentina - Printed and made in Argentina

ISBN 950-9598-00-3

2

INDICE

- 11 Introducción
- 15 La conciencia "vacuada"
 - A) Conciencia y Yo, 16
 - B) El Cogito sartreano, 28
- 45 Subjetividad y Para-Otro
- 69 Apéndice a modo de conclusión: fuera de Sartre

INDICE

- 11 Introducción
- 15 La conciencia "vacuada"
 - A) Conciencia y Yo, 16
 - B) El Cogito sartreano, 28
- 45 Subjetividad y Para-Otro
- 69 Apéndice a modo de conclusión: fuera de Sartre

INTRODUCCION

Sobre Sartre se ha escrito y dicho mucho, quizá demasiado, y sin embargo sólo un pequeño porcentaje de esta vasta literatura se ocupa de mostrar la pertenencia de su pensamiento filosófico a la historia de la filosofía. En el caso de Sartre, entonces, será necesario señalar desde un comienzo tal pertenencia. Todo filósofo, en tanto lo es, siempre escribe y piensa dentro de complejas redes de relaciones propias a la historia de la filosofía tomada globalmente, quiera o no, y Sartre no será la excepción a la regla. El repertorio de conceptos nucleares de la teoría sartreana arrastra detrás suyo toda la carga masiva, pesada, con la que la tradición no ha cesado de marcar desde un comienzo el lenguaje y el pensamiento. Como historiadores de la filosofía, y preocupados por legitimar a la filosofía como teoría positiva, hemos de atender a esas múltiples relaciones mencionadas, en función, claro está, de la filosofía del pensador francés por sí misma. Hoy, después de Heidegger, en la "época" de la clausura de la metafísica tal como da cuenta de ella Derrida¹, el intento que comporta el presente trabajo implica ciertos riesgos. En efecto, y sobre todo si se trata de Sartre, algunas preguntas salen ansiosas al paso: ¿no ha sido llamado Sartre "el último metafísico"?, y ¿no sabemos desde Kant, y muy especial-

¹ Jacques Derrida, *De la gramatología*, México, Siglo XXI Editores, 1978.

mente desde Wittgenstein, que el espacio de la metafísica es ya intransitable, repleto como está de cuantos desperdicios, frustraciones e ilusiones sean imputables a los desvíos de la actividad racional?, ¿no es Sartre acaso un simple "literato" y un sofista? Y bien, estas preguntas son legítimas y, hasta cierto punto, tienen respuestas afirmativas. Pero precisamente gracias a estas respuestas es que cobra toda su importancia el sondeo exhaustivo, minucioso, desde el fondo a la superficie, en las tierras abandonadas del pensamiento, no para resucitar muertos, sino, al contrario, para terminar con ciertas penosas agonías y reencontrar lo nuevo justo allí, donde no se lo sospechaba, en algunas lejanías olvidadas desde siempre, porque la lógica de lo viejo y lo nuevo no siempre coincide con la de lo cercano y lo lejano según el tiempo del reloj. Como lo sugiere el epígrafe, muchas cosas sólo nacerán en apariencia, porque aún antes de aparecer ya están muertas, mientras que en el ayer siguen creciendo caminos que aún no han cesado de nacer.

Relacionado con lo anterior, quisiéramos dejar ya esta breve introducción, refiriéndonos a algunas reflexiones de G. Deleuze acerca de la historia de la filosofía. Tanto al profano como al iniciado, crean perplejidad y disgusto la diversidad de doctrinas filosóficas y los interminables enfrentamientos entre ellas. Pero cuando se trata de, por ejemplo, las críticas de Kant a Hume, tales diferencias y críticas deben verse como una de las principales virtudes de la filosofía. No es ahí donde está el problema. El malestar comienza más bien cuando historiadores de la filosofía y filósofos de segunda, creyendo cuestionar determinada teoría filosófica, lo confunden y oscurecen todo. Esto también ha ocurrido con Sartre, y por eso nos parece importante citar ahora a Deleuze acerca de este tema: "A todos los grandes filósofos les sucede lo mismo. En suma, que uno se asombra cuando considera el sentido general de las objeciones siempre interpuestas contra Descartes, Kant, Hegel, etcétera. Digamos que las objeciones filosóficas son de dos tipos. Unas, la mayoría, no tienen de filosóficas nada más que

el nombre. Consisten en criticar una teoría sin considerar la índole del problema al que ésta responde y en el que encuentra su fundamento y estructura. (...) Hay que comprender, sin embargo, que es una teoría filosófica a partir de su concepto; no nace sola y por puro gusto. No basta siquiera decir que es la respuesta a un conjunto de problemas. (...) A decir verdad, toda teoría filosófica es un problema desarrollado, y nada más: por sí misma, en sí misma, consiste, no en resolver un problema, sino en desarrollar HASTA EL FONDO las implicaciones necesarias de una cuestión planteada. Nos muestra lo que son las cosas, lo que las cosas deben ser, suponiendo que la cuestión sea buena y rigurosa. (...) Criticar la cuestión significa mostrar en qué condiciones es posible y cuándo está bien planteada, es decir, cómo las cosas no serían lo que son si no fuera ésta la cuestión. (...) En filosofía... no hay crítica de las soluciones, sino sólo una crítica de los problemas."² Totalmente de acuerdo con estas apreciaciones, aunque su desarrollo nos llevaría a cuestiones metafisológicas en las que no podemos entrar en el contexto actual, la tarea de las páginas que siguen será precisar el conjunto de cuestiones que pone en juego el pensamiento sartreano, e ir hasta el fondo de ellas, hasta sus límites, sin necesidad de emitir juicio filosófico alguno, tarea ésta del filósofo antes que del historiador de la filosofía. No obstante, como consecuencia de llevar la teoría hacia sus límites, y si es que tal objetivo se logra, aparecerán sus posibilidades e imposibilidades futuras, sus éxitos y sus fracasos.

² Gilles Deleuze, *Empirismo y subjetividad*, Barcelona, Gedisa, 1977, pág. 117 y sig.

LA CONCIENCIA "VACIADA"

"El primer paso de una filosofía ha de ser, pues, expulsar las cosas de la conciencia y reestablecer la verdadera relación entre ésta y el mundo, a saber, la conciencia como conciencia posicional DEL mundo."

(El ser y la nada)

Una profunda exigencia ética y moral atraviesa la obra de Sartre, y sin embargo no encontraremos en ninguno de sus libros una respuesta acabada frente a esta exigencia, si bien es cierto que en muchas de sus obras abundan las indicaciones para la constitución de tal teoría moral. No nos ocuparemos, en el presente trabajo, de esta ética, pero veremos cómo los planteos sartreanos al respecto están íntimamente unidos a uno más general que los condiciona y les dan sentido. Podríamos formular provisoriamente la cuestión abarcadora de esta manera: la objetividad y la subjetividad son las dos dimensiones del ser, y ninguna de ellas es suprimible o puede ser totalmente absorbida por la otra. Pero, justamente, lo que hace que las cosas sean así, lo que instaura esta suerte de dialéctica entre lo subjetivo y lo objetivo, es EL MOMENTO DE LA SUBJETIVIDAD que en tanto tal se constituye, a la vez, EN TESTIGO DE SU SER. Dicho de otra manera, el movimiento que va de lo

subjetivo a lo objetivo, y retorna de esto último a lo primero, no logra trazar nunca un círculo. Una pequeña diferencia, abismal en su insignificancia, separa una punta de este circuito trunco de la otra, pero, precisamente, por ser nada, la subjetividad aísla absoluta y definitivamente una instancia de la otra, y la tensión nunca queda resucita. Es a este "vacío en tensión" al que Sartre denomina "EL ABSOLUTO NO SUSTANCIAL".

Ahora bien, para comprender esta teoría de la subjetividad, tendremos que mostrar la necesidad de tal teoría, es decir, deberemos responder por qué, en función de qué surge esta concepción de la subjetividad. Sólo digamos por ahora que tal teoría de la subjetividad, además de funcionar en relación a la concepción paralela que Sartre da de la objetividad, funciona, también, en relación al problema de la existencia del prójimo, que Sartre estudia a través de una, por decirlo así, modalidad de ser que, en *El ser y la nada*, llama "el para-otro". En otras palabras, y para utilizar el lenguaje de esta obra, el ser-para-sí (l'être-pour-soi) o subjetividad sólo toma su forma de ser en relación al ser-en-sí (l'être-en-soi) u objetividad y al ser-para-otro (le pour-autri) o subjetividad-objetividad.

A) Conciencia y Yo

La filosofía sartreana cumple con la recomendación del epígrafe. En efecto, todos los trabajos filosóficos previos a *El ser y la nada*, están dirigidos, principalmente, a "vaciar" la conciencia de todo contenido, ya en el plano psicológico, ya en el trascendental. Y si hay comillas a los lados de la palabra vaciar, es porque un lugar vacío es todavía un lugar, pero la conciencia no puede ser, por definición, ningún lugar. Es en *La trascendencia del Ego*, su primera obra de filosofía, donde Sartre describe a la conciencia por primera vez como un absoluto no sustancial.)

"...punto de vista profundo, y original que hace de la conciencia un absoluto no SUSTANCIAL. Una conciencia pura es un absoluto simplemente porque es conciencia de sí misma."¹

Y es no sustancial porque su ser es el del fenómeno, en el sentido en que parecer y ser son lo mismo. En otras palabras, ser para la conciencia es parecerse a sí misma, la conciencia es así pura apariencia y la ley de su existencia es ser conciencia de sí.

Ahora bien, para poder sostener esta concepción de la conciencia, Sartre se impondrá la primera tarea de expulsar de ella al Yo, generalmente colocado del lado de la subjetividad, y ubicarlo del lado del mundo, como un objeto más. La importancia de esta tarea está dada por el hecho de que, puesto que el Yo no puede concebirse sino como teniendo cierto espesor, es decir, como siendo en forma positiva, y este modo de ser es privativo del en-sí, o sea, de lo objetivo, lo que previamente aparecía como el sujeto por excelencia se nos descubre como teniendo el ser de las cosas. A partir de esto quedan dos posibilidades: o bien el Yo es inmanente a la conciencia, la habita, o bien está fuera de ella. En el segundo caso nos encontramos con la postura sartreana; en el primer caso, si el Yo la habitara,

"...arrancaría la conciencia de sí misma, la dividiría, se deslizaría en cada conciencia como una lámina opaca. El Yo trascendental es la muerte de la conciencia."²

Pero podemos decir a Sartre: de acuerdo, las cosas son así, si su concepción de la conciencia es la única posible o al menos la mejor. ¿Pero es esto cierto? Veámoslo detenidamente.

¹ Jean Paul Sartre, *La trascendencia del Ego*, Buenos Aires, 1968, pág. 21.

² *Op. cit.*, pág. 20.

Como indica Ferrater Mora en su *Diccionario de filosofía*, a lo largo de la historia de la filosofía las concepciones de la conciencia pueden dividirse, a la luz de ciertas filosofías modernas, en aquellas que toman a la conciencia como no intencional, y las que la piensan, en cambio, como intencional. Las primeras consideran a la conciencia como algo, como un ser positivo, llevando las cosas al extremo, diríamos, como sustancia. Por el contrario, al sostener una teoría intencional de la conciencia, los segundos señalan que la conciencia se agota toda ella en su tender hacia el algo de que es conciencia. Entre estos últimos se encuentra Husserl, quien por inspiración de Brentano afirma que toda conciencia es conciencia de algo, ley de oro de la fenomenología. Ahora bien, una de las maneras de sustancializar o hipostaciar a la conciencia es concibiéndola como un Yo, como en el caso de Fichte, o como un todo, un absoluto, pero articulado en partes o momentos que son también los de las cosas, los de la realidad, como en el caso de Hegel. Y en cierta forma, Sartre mismo lo señala, Husserl en sus últimos trabajos vuelve a la concepción del Yo trascendental pre-crítica o pre-kantiana, identificable hasta cierto punto con la cartesiana. En esta última postura de Husserl, el Yo es quien unifica la conciencia, mientras que en trabajos como *La conciencia interna del tiempo* la conciencia se unifica a sí misma. Pero tanto en el caso del Husserl de *Las meditaciones cartesianas*, como en el de Fichte o incluso en el de los pos-kantianos, que como dice Sartre tienden a REALIZAR lo que en Kant era condición de posibilidad, ya sea que se identifiquen conciencia y Yo, ya sea que se introduzca el Yo en la conciencia, aunque sea a título de polo unificador de vivencias como en el fundador de la fenomenología, ¿puede seguir hablándose con algún sentido de conciencia, si es que conservamos para tal palabra el significado originario de ser percatación o registro de algo, sea esto exterior a ella, o interior al Yo mismo de quien realice el acto de percatación? En todo caso, puede afirmarse que la teoría sartreana de la conciencia recupera esta noción

original, respeta la indicación kantiana: "el Yo pienso DEBE PODER acompañar todas mis representaciones" y, además, depura, estiliza la idea de conciencia hasta llevarla a sus últimas consecuencias. En otras palabras, si la teoría sartreana no es la única concepción posible de la conciencia, sí es la que permanece más fiel al principio fenomenológico, y logra de este modo un concepto no híbrido, puro de la conciencia. Y decimos que respeta el marco de la crítica kantiana, porque el pensador alemán plantea una cuestión DE DERECHO o de POSIBILIDAD y no DE HECHO o de REALIDAD, y es esto lo que afirma Sartre, que es posible un Yo de comprobación que pueda decir de determinada conciencia que es suya, lo que no implica que se necesite de hecho un Yo para que la conciencia aparezca unificada. Pero si bien es cierto que Sartre, por lo menos en *La trascendencia...*, concede a Kant la cuestión de derecho, su problema es más bien de hecho, aunque se trata de cierto tipo muy particular de hecho:

"...si quisiéramos aun resolver el problema de la existencia DE HECHO del Yo de la conciencia, nos encontraremos con la fenomenología de Husserl"³,

y más adelante:

"El «Yo Pienso» kantiano es una condición de posibilidad. El Cogito de Descartes y de Husserl es una comprobación de hecho. Se ha hablado de la «necesidad de hecho» del Cogito, expresión que me parece justa."⁴

Antes de profundizar lo que llamaremos "el COGITO sartreano", trabajo que realizaremos en la segunda sección de esta primera parte, explicitemos las relaciones de hecho entre la conciencia y el Yo. Si ha sido frecuente

³ *Op. cit.*, pág. 16.

⁴ *Op. cit.*, pág. 22.

identificar subjetividad y sujeto, o, de otra manera, conciencia y Yo, esto pudo deberse, fundamentalmente, a la necesidad para el pensamiento de afirmar una unidad del lado subjetivo, que garantizara la existencia e inteligibilidad del ente en general, es decir, que evitara la caída en el escepticismo extremo, tentación siempre posible para el filósofo. Ahora bien, Sartre considera innecesario este Yo unificante, si se permanece fiel a las indicaciones de la fenomenología husserliana. En efecto, como ya indicamos más arriba, Husserl concebía, en *La conciencia...*, una unificación subjetiva de las conciencias por ellas mismas, a través de un juego de intencionalidades transversales, consistentes en retenciones y protenciones concretas de conciencias futuras y pasadas. De esta forma, la conciencia se autounifica sin necesidad de un Yo. Sólo posteriormente, en *Las meditaciones cartesianas*, Husserl retornará a la idea de un Yo trascendental como polo unificador de vivencias, retorno que Sartre lamenta. Por otra parte, y esto es quizá lo que más importa a Sartre,

“... la conciencia se define por su intencionalidad. Por la intencionalidad ella se trasciende a sí misma, se unifica escapándose. La unidad de las mil conciencias activas por las cuales he agregado, agregado y agregaré dos a dos para hacer cuatro, es el objeto trascendente «dos y dos son cuatro».”⁵

La multiplicidad de las conciencias encuentra su unidad, entonces, en la síntesis misma que se realiza a través del entretejido de intencionalidades, de protenciones y retenciones, y esto posibilita, a su vez, la fijación de una unidad trascendente hacia la cual se dirige, precisamente, esa multiplicidad de conciencias. Dicho con más claridad: en un mismo movimiento, la conciencia se unifica dirigiéndose a “sus costados” a la vez que proyectándose hacia afuera, hacia el mundo. De esta manera, a

⁵ *Op. cit.*, pág. 18.

cada instante la conciencia “se aniquila” en este vaciamiento absoluto, y, gracias a este vacío a que queda reducida, por no ser nada, todo, el mundo mismo le es entregado a cambio. Y no ha de creerse que la conciencia pueda prescindir de ese movimiento intencional hacia el mundo. Muy por el contrario, si la síntesis temporal de que hablamos es posible, es justamente porque desde siempre se encuentra ya allí, por doquier, el mundo, que permite a la conciencia reconocerse a sí misma en todo momento, pues no hay nunca conciencia de nada. Nuevamente, siempre hay “algo”, y este algo trascendente aparece y desaparece con la conciencia que de él se tiene, cuidándonos de no entender en esta afirmación el celebre “ser es ser percibido” de Berkeley, que Sartre critica expresamente en las primeras páginas de *El ser y la nada*. Lo que se quiere decir aquí, al contrario, es que, SI hay conciencia, entonces hay algo o, con otras palabras, el objeto trascendente es condición necesaria para que haya conciencia, pero no es condición suficiente, pues también ha de contarse con una unificación intraconciencial para que sea factible la referencia a UN objeto.

Antes habíamos señalado por qué era importante esta expulsión del Yo. Podemos completar ahora la idea, destacando que la eliminación del Yo de un pretendido “espacio interno” de la conciencia, rechaza de ella todo aquello que depende del Yo para sostenerse. Dicho más claramente, LOS ESTADOS, LAS ACCIONES y LAS CUALIDADES, son TRASCENDENCIAS que encuentran en el Yo un polo que las unifica. Pero no ha de verse en el Ego una suerte de “X” que soportaría indiferentemente estas trascendencias. El Ego, según lo concibe Sartre, no es nada más allá del conjunto concreto de estas trascendencias unificadas. Sartre establece, a propósito de esto, una suerte de proporción, diciendo que el Ego es a la conciencia reflexiva lo que el mundo a la irreflexiva. Los estados —el odio, por ej.—, las acciones y las cualidades —entendiendo por cualidades cierta disposición que se concibe como permanente, como formando el carácter de una persona, como cuando se dice, por ej.: “soy ce-

loso"—, decíamos entonces que estas objetividades aparecen sólo con la conciencia reflexiva o, lo que es lo mismo, sólo para una conciencia reflexiva existe un Yo. No es nuestro objetivo detenernos en estas consideraciones, pero nos sirven para extraer de ellas importantes consecuencias. La primera de ellas es que, por tratarse de un objeto, el Yo, "nuestro" Yo permanece siempre probable:

"Dicho de otro modo: puedo engañarme pensando que tengo un TAL Yo (Moi). El error no se comete, por otra parte, al nivel del juicio, sino ya al nivel de la evidencia prejudicativa. Este carácter dudoso de mi Ego —o también el error intuitivo que cometo— no significa que tenga un VERDADERO Yo (Moi) que ignore, sino solamente que el Ego intencionado lleva en sí mismo el carácter de la dubitabilidad (en ciertos casos, el de la falsedad)."⁶

De acuerdo a esto, mi Yo permanece tan cognoscible ante mi mirada como ante la del otro. Mi punto de vista sobre él no tiene ningún privilegio al respecto de como lo conoce otro. Al contrario, debido a la proximidad que tiene en relación a "mi" conciencia, no puedo observarlo como cuando observo cualquier objeto, por ej. mi lapicera. Precisamente por eso, es el otro el que me "conocerá" como yo no puedo conocerme, y, debido a esto, todo intento por apresarme "tal como soy" lo haré desde el punto de vista del otro, y por ello estará condenado al fracaso. He aquí una primera indicación de por qué Sartre necesita eliminar el Yo de la interioridad absoluta de la subjetividad, y asegurar en cambio un nivel de conciencia irreflexivo que no sea, propiamente hablando, nada: puesto que el Yo es todo aquello que puedo decir que soy, es decir, puesto que el Yo ES, y el despliegue de lo que es me entrega también un conjunto de SERES, si

⁶ *Op. cit.*, pág. 52.

apuesto toda mi persona a ese Yo que muestra sólidamente, en forma compacta, mi ser, mi ser no sería más que un objeto a merced de la mirada del otro, y, como todo objeto, mantendría un ser de probabilidad, con lo que la certeza apodíctica del Cogito reflexivo, es decir de aquel que al decir "Yo pienso, yo soy" incluye en su evidencia intuitiva al Yo, se desvanece, pulverizada para siempre bajo el peso del mundo (en-sí) y la mirada del prójimo (para-otro). Sartre quiere salvaguardar, aunque sea mínimamente, un lugar para la subjetividad, y de estas consideraciones teóricas saca alguna consecuencia práctica, moral. En efecto, deberemos juzgar como COMPLICE toda reflexión que identifique nuestra persona con nuestro Yo, hipotecando en el pasado o en el futuro la libertad de nuestra existencia. Como alternativa de esta reflexión cómplice, que es lo que posteriormente describirá como MALA FE, Sartre concibe la posibilidad de una reflexión PURIFICADORA, que se encargaría de desenganchar, de despegar a la conciencia de las cosas, en las que constantemente trata de disimularse su absoluta libertad. Y esta huida frente a la libertad se produce, según nuestro filósofo, porque asumirla es asumir la soledad, el abandono absoluto en el que se encuentra un ser ahora separado del Ser en totalidad, y esta infinita soledad sume al hombre en la profunda angustia de existir...

Hemos avanzado más de lo que debíamos, impulsados por nuestro DAIMON filosófico. Desandemos ahora un poco el camino hasta aquí recorrido. Habíamos visto en el comienzo cómo se insertaba el problema de la subjetividad, descrito como ABSOLUTO NO SUSTANCIAL, en el planteo teórico sartreano. Más adelante profundizaremos esta "definición" que Sartre da de la conciencia. Por el momento repitamos que para el filósofo francés como para Husserl, la conciencia se define por ser intencional, lo que se expresa diciendo que TODA CONCIENCIA ES CONCIENCIA DE ALGO, y Sartre agregará:

"... toda conciencia posicional de objeto es a la vez conciencia no posicional de sí misma."⁷

En esta cita encontramos la referencia al plano irreflexivo de la conciencia, que antes llamamos el "Cogito sartreano". Pronto nos extenderemos en detalle sobre el asunto, pues es uno de los pilares del edificio teórico del escritor parisino. Pero antes de ello aseguremos lo que ya sabemos acerca de las relaciones entre la conciencia y el Yo. El Yo aparece, según Sartre, sólo ANTE la conciencia REFLEXIVA, y no tiene lugar en el nivel irreflexivo, diríamos que literalmente no tiene lugar. De este modo el Yo pasa a ser un objeto trascendente, y, como tal, probable, dudoso y, a veces, hasta falso. El Ego es, entonces,

"un objeto aprehendido, pero también CONSTITUIDO por la conciencia reflexiva. Es un foco virtual de unidad, y la conciencia lo constituye en SENTIDO INVERSO del que se sigue en la producción real: lo que es primero, REALMENTE son las conciencias a través de las cuales se constituyen los estados, y después, a través de éstos, el Ego."⁸

Es la unidad y realidad de la conciencia, pura actividad espontánea, lo que permite a un Ego apropiarse de las conciencias o representaciones, cualificarse, producir estados y atribuirse acciones, haciendo olvidar así su "realidad" de personaje, de máscara o muñeca que, en el peor de los casos, sustituye a tal punto a la conciencia que ésta perderá para siempre su DIFERENCIA, y trocará su modo de ser por el de las cosas, por el en-sí. Cabría preguntar aún si es posible concebir conciencias absolutamente impersonales, y Sartre da, al menos, la

⁷ Jean Paul Sartre, *El ser y la nada, ensayo de ontología fenomenológica*, Buenos Aires, Ed. Losada, 1966, pág. 20.

⁸ Jean Paul Sartre, *La trascendencia del Ego*, Buenos Aires, 1968, pág. 27.

posibilidad del derecho de concebir una tal conciencia. Pero esta pregunta parece presumir que lo que personaliza a la conciencia es el Ego, y es justo esto el corazón del problema. Las cosas suceden de otro modo:

"... lejos de ser el Ego el polo personalizante de una conciencia que, sin él, permanecería en el estadio impersonal, es, al contrario, la conciencia en su ipseidad fundamental quien permite la aparición del Ego, en ciertas condiciones, como el fenómeno trascendente de esa ipseidad."⁹

Y más adelante completa:

"... la conciencia, desde que surge, por el puro movimiento nihilizador de la reflexión, se hace PERSONAL: pues lo que confiere a un ser la existencia personal no es la posición de un Ego —que no es sino el SIGNO de la personalidad—, sino el hecho de existir para sí como presencia a sí."¹⁰

El contenido de estas citas es fundamental, pues hace posible vislumbrar nuevas formas, originales, de pensar la individualidad, la DIFERENCIA de cada "persona", de cada existencia. Y esa es la dirección principal que anima la conclusión de *La trascendencia*. . . Resultará enriquecedor resumir aquí los alcances más importantes de estas conclusiones.

[Sartre reúne en tres indicaciones los resultados alcanzados en esta obra. La primera de ellas, y tal vez la más relevante para nuestras actuales preocupaciones, reafirma un campo trascendental para la conciencia, absolutamente despojado de Yo, y, en general, del reino de las cosas en su totalidad. Por esta razón, bien puede decirse que tal conciencia es una NADA, pues todos los

⁹ Jean Paul Sartre, *El ser y la nada, ensayo de ontología fenomenológica*, Buenos Aires, Ed. Losada, 1966, pág. 157.

¹⁰ *Op. cit.*, pág. 158.

objetos físicos, psico-físicos y psíquicos, todas las verdades y todos los valores están fuera de él. Pero en otro sentido, como ya señalamos, esa nada es TODO, puesto que es CONCIENCIA de todos esos objetos. De esta situación extrae Sartre ciertos corolarios conectados con sus intereses prácticos, intereses que se entretajan con lo que indicamos al respecto de la función que en el esquema teórico sartreano cumple la relación de la conciencia (para-sí) con las otras conciencias (para-otro). Dejemos que el propio Sartre nos lo diga:

"Nos ha parecido, al contrario, que el Yo (Moi) era un objeto trascendente como el ESTADO y que por lo mismo era accesible a dos tipos de intuición: una forma intuitiva por la conciencia DE LA CUAL ES EL YO (MOI), una toma intuitiva menos clara pero no menos intuitiva por otras conciencias. En una palabra, el Yo (Moi) de Pedro es accesible a mi intuición como a la de Pedro y en los dos casos es el objeto de una evidencia inadecuada. Si es así, no queda más nada "de impenetrable" en Pedro, que no sea su conciencia misma. Pero ésta lo es RADICALMENTE. (...) Una conciencia no puede concebir a otra conciencia que no sea ella misma."¹¹

De esta manera, su concepción de la conciencia le permite a Sartre circunscribir un "lugar" para la subjetividad, tal que, por naturaleza, no pueda ser absorbido, ni por la objetividad de las cosas, ni por la existencia de los otros, ni siquiera por ese Otro gigantesco: Dios. Si asumo esta certeza, el hombre puede encontrar para sí un género de vida distinto:

"Pero puede ocurrir que la conciencia se produzca repentinamente a sí misma sobre el plano reflexivo puro. No tal vez sin Ego, sino como escapando al

¹¹ Jean Paul Sartre, *La trascendencia del Ego*, Buenos Aires, 1968, pág. 71.

Ego por todas partes... Entonces, la conciencia, apercibiendo lo que podría llamarse la fatalidad de su espontaneidad, se angustia de pronto."¹²

Inmediatamente, Sartre asocia esta angustia constitutiva de la conciencia pura, con lo que él mismo había mencionado con anterioridad como la "psicosis de influencia", que hace decir a quien la sufre: "SE ME hace tener malos pensamientos". Se ve la causa de esta asociación: esta psicosis no es otra cosa que el hecho de descubrirse en la más absoluta intimidad habitado por los otros, o por lo Otro en general, si se quiere. La astucia de la conciencia sartreana radicarán, en revancha, en reencontrarse consigo misma en una completa pureza, rechazando fuera de sí a su "representante", el Yo, una mueca que la conciencia se ha dejado fabricar, y hasta ha colaborado en ello, para de este modo huir mejor a su destino de objeto, de muerto.

Y esta conciencia pura, no sólo permite afirmar un campo para la subjetividad, sino que también posibilita la relación entre ésta y el mundo, brindando la ocasión de refutar definitivamente al solipsismo, como el propio Sartre lo hace constar:

"Esta concepción del Ego nos parece la única refutación posible del solipsismo. (...) En tanto el Yo permanezca una estructura de la conciencia, podrá ser siempre posible oponer la conciencia con su Yo a todos los otros existentes. (...) Pero si el Yo deviene un trascendente, participa de todas las vicisitudes del mundo. No es un absoluto, él no ha creado el universo, cae como los otros existentes bajo el golpe de la EPOJE; y desde que el Yo carece de posición privilegiada el solipsismo se hace impensable."¹³

¹² *Op. cit.*, pág. 76.

¹³ *Op. cit.*, pág. 78.

Esta es la segunda de las indicaciones. En cuanto a la tercera, allí se acentúa el interés ético-práctico de la búsqueda sartreana. En efecto, después de haber establecido que cualquiera, POR ACCIDENTE, puede reencontrar esta evidencia prejudicativa y prerreflexiva de su propia persona, reencuentro que le permite asumir su libertad frente a los otros y frente al mundo, Sartre finaliza su trabajo resumiendo con total claridad los objetivos alcanzados, y los extiende hasta darles alcance práctico:

"El Mundo no ha creado al Yo (Moi), el Yo (Moi) no ha creado al Mundo: uno y otro son objetos para la conciencia absoluta, impersonal, y es por ella que ambos se encuentran ligados. Esta conciencia absoluta, desde el momento que queda purificada del Yo, no tiene más nada que se parezca a un SUJETO, tampoco es una recolección de representaciones: es simplemente una condición primera y una fuente absoluta de existencia. (...) No es necesaria otra cosa para fundar filosóficamente una moral y una política absolutamente positiva."¹⁴

Baste con esto como resumen final de la primera sección. Vamos ahora a profundizar este vacío puro que Sartre acaba de afirmar.

B) *El Cogito sartreano*

Ya en el texto de la cita número siete, afirmaba Sartre el doble sentido de ese movimiento en que consiste la conciencia: por un lado, movimiento hacia afuera, poniendo al mundo como su objeto; por otro lado, movimiento de repliegue sobre sí. Es sobre este segundo movimiento que surge un problema. En efecto, ¿cómo habremos de interpretar el "de" de la frase "toda conciencia existe como conciencia de existir? Según Sartre,

¹⁴ *Op. cit.*, pág. 80.

éste no implica reflexividad alguna, y por ello a este nivel la conciencia no se toma a sí misma como objeto, como sí lo hace en cambio en la reflexión. A raíz de esto, Sartre escribirá este "de" entre paréntesis, para diferenciarlo así del "de" de la frase "toda conciencia es conciencia de algo", al que escribirá sin paréntesis, y así lo haremos también nosotros desde ahora en adelante. Después de esta aclaración, podemos sintetizar la idea de Sartre, como él mismo lo hace: TODA CONCIENCIA DEL MUNDO ES A LA VEZ CONCIENCIA (DE) SÍ, COMO TENIENDO CONCIENCIA DEL MUNDO¹⁵. Ahora bien, como el propio Sartre reconoce en *La trascendencia...*, la experiencia del Cogito parece darse siempre en la forma del "Yo pienso" cartesiano, y en este sentido, como reflexivo. Sin embargo, Sartre intenta argumentar en el mismo trabajo, en favor de su postura, recurriendo a la experiencia. Será útil reproducir aquí lo esencial de la argumentación:

"Pero toda conciencia irreflexiva, siendo conciencia no-tética de sí misma, deja un recuerdo no-tético que se puede consultar."¹⁶

A continuación, Sartre trata de probar esta afirmación con un ejemplo, y a propósito de las cosas que describe en el ejemplo como percibidas por esa conciencia pasada, dice:

"Voy de ese modo a resucitar no solamente esos detalles exteriores sino un cierto espesor de conciencia irreflexiva, puesto que los objetos no han podido ser percibidos más que POR esta conciencia y que ellos le permanecen relativos. (...), pero el Yo no

¹⁵ Véase *El ser y la nada, ensayo de ontología fenomenológica*, Introducción, sección III.

¹⁶ Jean Paul Sartre, *La trascendencia del Ego*, Buenos Aires, 1968, pág. 23.

habita esa conciencia, ella era solamente conciencia del objeto y conciencia no-posicional de sí misma."¹⁷

La conclusión de estas proposiciones no puede ser otra que ésta:

"no había YO en la conciencia irreflexiva."¹⁸

Es evidente la insuficiencia y la debilidad de este argumento, pues más que de un argumento se trata de una afirmación repetida. Sartre mismo parece darse cuenta de ello, puesto que, inmediatamente después de formular la conclusión, manifiesta que no debe verse en esta explicación un artificio forzado por "las necesidades de la causa". Así y todo, persiste en sostener su afirmación, aclarando que no opone el recuerdo irreflexivo a los datos del Cogito reflexivo, sino que, de lo que se trataría, es de oponer el recuerdo reflexivo (por ej., "yo leía"), que por lo demás conserva también él el carácter de dudoso, al recuerdo irreflexivo.

Debemos reflexionar con cuidado acerca de algunos puntos. En primer lugar, el argumento viene a decir que, SI se acepta el principio fundamental, "toda conciencia es conciencia de algo", por lo mismo ha de aceptarse un primer grado irreflexivo de conciencia, puesto que, cuando en algún momento pasado había conciencia de tal o cual cosa, no acompañaba a esta conciencia la evidencia de un Yo. Planteado así, el argumento sartreano parece efectivo, pero lo que lo haría efectivo es justamente el condicional tomado como verdadero. Lo que queremos decir es que puede preguntarse si hay experiencia indubitable y certera de conciencia a nivel irreflexivo, es decir si hay Cogito. En efecto, puedo recordar cierta situación o grupo de objetos percibidos en el pasado, y como he establecido que tales percepciones han debido estar acompañadas necesariamente por una conciencia,

¹⁷ *Op. cit.*, págs. 25 y 26.

¹⁸ *Op. cit.*, pág. 26.

y tal conciencia consistía toda ella en registrar eso que percibía, para nada se veía a sí misma como objeto, y entonces no había Yo. Ahora bien, si las cosas suceden de este modo, la conciencia (de) conciencia, sólo aparece RETROSPECTIVAMENTE, y más bien por exigencia de la teoría que por experiencia directa. Para decirlo todo de una vez, si se quiere mantener un Cogito o auto-captación irreflexiva de la conciencia, habrá de reconocerse que tal captación no puede ser del mismo tipo que la que acompaña al Cogito cartesiano o husserliano, ambos reflexivos, pero ¿es posible hablar de evidencia y certeza SIN conciencia reflexiva o posicional? Si la certeza se relaciona con el conocimiento, y si al decir conocimiento decimos dualidad sujeto-objeto, ¿cómo mantendremos "evidencia" y "certeza" donde ya no decimos "conocimiento"? ¿Es posible contemplar esta conciencia (de) conciencia?

No se trata aquí de criticar a Sartre. Muy por el contrario, la teoría sartreana lleva a tal extremo la concepción clásica de la conciencia, que por esta máxima coherencia aparecen explícitas las dificultades inherentes a esas concepciones y, en general, a todo intento de fundar la filosofía sobre la base "segura" que proporciona el Cogito. Descartes pensó escapar del abismo de la duda hiperbólica y "maligna", a través de la afirmación de una certeza absoluta que él encontraba en el Cogito; Husserl pretende construir una ciencia estricta apoyándose también en la autoevidencia de la conciencia, si bien en este filósofo el Cogito cartesiano se despoja de toda su pesada carga sustancialista. Pero [Sartre muestra que, de permanecer este Cogito en un plano estrictamente reflexivo, surgen ciertas dificultades quizás insuperables. Para citar una de ellas, remitámonos a una de las que desarrolla Sartre en *El ser y la nada*. En la Introducción, el filósofo francés señala que si la autoconciencia se toma como movimiento reflexivo, la dualidad sujeto-objeto se introduce inevitablemente en la conciencia, y no se podrá evitar entonces una regresión infinita en la serie cognoscente-conocido-cognoscente..., a menos que se detenga arbitra-

riamente la serie en algún punto cualquiera. Es claro que en ninguno de los dos casos se soluciona el problema. [Sartre encuentra la solución del problema en su Cogito prerreflexivo, mas no hay tal solución, sino una agudización del planteo.] Por otra parte, sigue diciendo Sartre en la Introducción, cuando percibo, ni juzgo ni quiero ni hago nada que se le parezca, pues estas actividades tienen inevitablemente al Yo como cola, es decir, surgen para una conciencia que reflexiona sobre sí misma, poniéndose como objeto para sí. Pero si se sigue sosteniendo que la percepción, o cualquier otra actividad del sujeto, se da siempre como conciencia intencional de objeto, ha de sostenerse entonces que, en tanto percibe, la conciencia no reflexiona y, de acuerdo a esto, a no ser que se esté dispuesto a afirmar la existencia de una conciencia inconciente, lo que según Sartre es una contradicción en los términos, habrá que concebir una autocaptación conciente, o sea un Cogito, tal que salve "el principio de realidad" de la conciencia y no introduzca en ella la dualidad propia de la relación de conocimiento.

Ahora bien, si se pide a Sartre que describa a través de una experiencia directa e inmediata cómo funciona este Cogito, se encontrará que, por principio, todo intento de captar la unidad en que se mantiene esta "distancia nula" de sí a sí que es la conciencia, termina en un fracaso. Para mostrar este fracaso reproduzcamos algunos pasajes de *El ser y la nada*:

"El ser de la conciencia en tanto que conciencia consiste en existir a DISTANCIA DE SI como presencia a sí, y esa distancia nula que lleva en su ser es la NADA. (...) El para-sí es el ser que se determina a sí mismo a existir en tanto que no puede coincidir consigo mismo."¹⁹

¹⁹ Jean Paul Sartre, *El ser y la nada, ensayo de ontología fenomenológica*, Buenos Aires, Ed. Losada, 1966, pág. 129.

El problema está, como se verá, en que este distanciamiento es NULO, es NADA. ¿Cómo podremos concebirlo entonces? ¿Es posible encontrar esta nada a que, como lo dice Sartre, queda reducida la conciencia?

"No se ENCUENTRA, no se DEVELA la nada a la manera en que se puede encontrar, develar un ser. La nada es siempre EN-OTRA-PARTE. Es obligación para el Para-sí no existir jamás sino en la forma de un en-otra-parte con respecto a sí mismo, existir como un ser que se afecta perpetuamente de una inconsistencia de ser. Esta inconsistencia no remite, por otra parte, a otro ser; no es sino una perpetua remisión de sí a sí, del reflejo al reflejante, del reflejante al reflejo. Empero, esta remisión no provoca en el seno del para-sí un movimiento infinito; está dada en la unidad de un mismo acto: el infinito no pertenece sino a la mirada reflexiva que quiere captar el fenómeno como totalidad, y que se ve remitida del reflejo al reflejante y del reflejante al reflejo sin poder detenerse nunca."²⁰

Parece inevitable, por lo tanto, reconocer que no hay ni puede haber una evidencia a la que podamos recurrir para consolidar la teoría sobre el Cogito prerreflexivo, pues toda evidencia, si se da con la instantaneidad puntual de la cartesiana, será como aquella, reflexiva; y si no se da en el instante presente, sino que RETROSPECTIVAMENTE reconstruyo un momento pasado que primeramente recuerdo como desprovisto de la conciencia de un Yo, no habrá evidencia ni certeza alguna, sino sólo hipótesis y explicación probable, como el propio Sartre lo reconoce. Queda claro, pues, que una teoría de la conciencia, de inspiración cartesiana, fenomenológica o quizá también hegeliana, si se la lleva hacia sus últimas posibilidades, como en el caso de Sartre, vuelve a desembocar en otro conjunto de cuestiones filosóficas, que

²⁰ *Op. cit.*, pág. 129.

pueden verse, precisamente, sólo después de haber desarrollado hasta el fondo la filosofía en cuestión. Sin embargo, aun hemos de agregar, esto no nos muestra una pretendida "debilidad" del pensamiento sartreano, sino, por el contrario, la importancia de un trabajo intelectual dedicado a profundizar cierta línea, cierto estilo o manera de plantear problemas, siempre recurrente y posible dentro de la historia de la filosofía. Además, Sartre no pretende, más allá de lo habitual, que su filosofía sea la única, pues por ejemplo, con respecto a Hume, dice en *La imaginación* que su pensamiento es perfectamente lógico y coherente, de modo tal que, o se lo acepta en su conjunto, o se lo rechaza de plano. Esto refuerza lo que queremos decir. En efecto, tenemos en el pensamiento de Sartre un planteo más bien alejado de la tradición empirista, por ejemplo, aunque no por eso su pensamiento ha de enrolarse del lado del racionalismo, si bien es fuerte su inspiración cartesiana. Lo importante de todo esto es señalar que el pensamiento sartreano propone una teoría de la subjetividad coherente, a la luz de la cual surgen preguntas, cuestiones y problemas netamente filosóficos, y esto basta para legitimarlo como teoría.

[Podemos volver ahora al Cogito prerreflexivo.] Vimos que la propia concepción fenomenológica de la conciencia intencional nos llevaba a afirmar la existencia de este Cogito, como condición de posibilidad del Cogito reflexivo. Pero, a la vez, la necesidad de esta conciencia (de) sí no nos libraba en nada de desentrañar su problematidad. Claro está que, además de ser exigida por los puntos de partida de la filosofía sartreana, esta concepción de la conciencia se hace necesaria, como vimos al comienzo de esta sección, en relación al problema de la existencia del prójimo. Algo de esto ya apareció, cuando hablamos de la "psicosis de influencia" y del interés de Sartre de asegurar un espacio para la subjetividad, absolutamente protegido de su muerte a manos del en-sí o del para-otro. Es en este contexto donde toma toda su fuerza y su importancia la noción de Cogito prerreflexivo. Pero aún no es momento para demorarnos en este asunto.

Previamente, tendremos que pasar en limpio los resultados alcanzados hasta aquí.

Dijimos al comienzo de nuestra búsqueda, que Sartre construye una teoría, con el fin de hacer justicia a la subjetividad, conservándole una realidad propia, a la vez que abriendo sus canales de comunicación hacia el ámbito de las objetividades y de la multiplicidad de las subjetividades, es decir, de los otros. Señalamos, además, que el escritor parisino describe esta subjetividad como una conciencia posicional del mundo al mismo tiempo que conciencia no-posicional (de) sí. Esto quería decir que, en este nivel, este distanciamiento de la conciencia con relación a sí, no implica un desdoblamiento reflexivo que introduciría la dualidad sujeto-objeto propia del conocimiento, en la forma de una conciencia reflexionante (sujeto "reflejo-reflejante") y una reflexionada (objeto "reflejo-reflejante"), sino que se trataría más bien de una distancia nula, una nada pura, cuya única consistencia la tomaría de aquello que niega. Debido a esta inconsistencia fundamental del modo de ser de la conciencia, desde el plano reflexivo se nos hace imposible captar su unidad, sin sacrificar la "pseudo-dualidad" que introduce en ella esta fisura imperceptible que a la vez la constituye; y, por otro lado, al dirigir la mirada reflexiva hacia esa fisura, la unidad de la conciencia se disgrega, y somos rechazados de un término al otro de esa "pseudo-dualidad", en el movimiento infinito que introduce la reflexión en la conciencia. Además, señalábamos también cómo esa fisura, esa negación pura, tornaba imposible toda "dilatación" de la conciencia, tendiente a alojar "dentro" suyo al Yo, al mundo y, en general, a todo el conjunto de las diferentes maneras de darse el ser en-sí. Ahora bien, podríamos preguntar, entonces, si esta extrema insustancialidad de la conciencia no implica su total desmoronamiento, pues, como el propio Sartre lo indica, una nada pura no puede concebirse sino a partir del ser respecto del cual es nada. Esta pregunta surge oportunamente, para retomar la otra mitad, por así decirlo, del Cogito prerreflexivo. En efecto, caracterizamos a éste como con-

ciencia DE algo a la vez que conciencia (de) sí como siendo conciencia de ese algo. Podríamos decir que toda la consistencia que pierde con el segundo "de", la conciencia lo gana con el primero. Pero las cosas son algo más complejas, puesto que la consistencia y unidad que la conciencia adquiere a través del objeto que intenciona y hacia el cual se trasciende, no se daría si no sucediera que la conciencia TESTIFICA, al mismo tiempo, de sí misma como intención dirigida hacia tal o cual objeto. Es lo que intenta describir Sartre en el texto que citamos a continuación:

"El para-sí tiene la existencia de una apariencia acoplada con el testigo de un reflejo que remite a un reflejante, sin que haya objeto alguno de que el reflejo sea reflejo."²¹

Obviamente, podríamos reemplazar "para-sí" por "conciencia", sin que nada sustancial cambiara, ya que el para-sí es sólo el fundamento ontológico de la conciencia, si bien a veces Sartre reserva la expresión "para-sí" para designar la totalidad temporalizada de la realidad humana (*réalité-humaine*), que incluye entonces en su seno al en-sí nihilizado (de *néantiser*, neologismo francés) como pasado, mientras que entiende por conciencia al núcleo instantáneo de ese ser. Sea como fuere, si el par reflejo-reflejante, propio del nivel irreflexivo de la conciencia, no se desmorona, es por esa doble direccionalidad de la conciencia, posicional hacia el mundo, y no-posicional hacia sí. Es otra manera de volver a decir que la subjetividad es una interioridad pura "casi" pegada a sí misma, que por eso mismo agota todo su ser en el registro de lo objetivo que en todo momento intenciona. Para comprender en toda su dimensión el Cogito sartreano, debemos ahora describir el perfil que el lado de la objetividad toma en su teoría.

²¹ *Op. cit.*, pág. 178.

En la Introducción a *El ser y la nada*, Sartre afirma que la conciencia (de) sí debe ser considerada como el único modo de existencia posible para una conciencia de algo, lo que equivale a decir que es condición necesaria para ello; agrega, además, que también es condición suficiente, o sea que basta con tener conciencia (de) conciencia de, por ej., cuaderno, para tener conciencia de cuaderno. Ahora bien, ¿podemos decir de la misma forma que esta conciencia irreflexiva afirma la existencia en-sí del objeto intencionado por ella? Si la respuesta fuera afirmativa, se estaría reduciendo el ser del fenómeno al fenómeno de ser; es decir, nos encontraríamos con el célebre ESSE EST PERCIPI de Berkeley, y es lo que según Sartre hace Husserl al concebir como irreal al correlato noemático de la nóesis. La posición de Sartre es bien distinta. No reproduciremos aquí la totalidad de sus argumentos, pues de Sartre podríamos decir, como en parte lo hemos dado a entender en la Introducción, lo que él mismo dice de Genet:

"no apreciaréis las trampas de este sofista sino si caéis en ellas."²²

Digamos simplemente que Sartre rechaza decididamente todo pensamiento idealista que haga del objeto una mera representación del sujeto, o bien que reduzca su ser a su parecer ante la conciencia. De todos modos, lo esencial de la argumentación podría resumirse así: aun a título de síntesis de representaciones, cualquier objeto, EN TANTO APARECE A LA CONCIENCIA COMO TAL, no se disuelve totalmente en la immanencia subjetiva, pues, si no, ¿con qué derecho seguiríamos llamándolo objeto? En otras palabras, aunque el objeto desapareciera pulverizado bajo la percepción que de él tiene la conciencia, ¿cómo explicar que, sin embargo, la conciencia se aperciba como encontrando ante sí un ser que

²² Jean Paul Sartre, *San Genet, comediante y mártir*, Buenos Aires, Losada, 1967, pág. 638.

no es ella, que le ofrece resistencia, en fin, cómo explicar la CREENCIA de la conciencia? Lo que tratamos de expresar no es otra cosa que lo que Sartre llama la "prueba ontológica":

"La conciencia es conciencia DE algo: esto significa que la trascendencia es estructura constitutiva de la conciencia; es decir, que la conciencia nace CONDUCTA SOBRE un ser que no es ella misma. Es lo que llamamos la prueba ontológica."²³

Así como indicamos que el Cogito prerreflexivo se hace necesario SI se parte de una teoría intencional de la conciencia, así también es por esta teoría que se debe afirmar la transfenomenidad del ser:

"Decir que la conciencia es conciencia de algo significa que para la conciencia no hay ser, fuera de esa obligación precisa de ser intuición revelante de algo; es decir, de un trascendente. No sólo la subjetividad pura, si es dada previamente, no logra trascenderse para poner lo objetivo, sino que también una subjetividad "pura" se desvanecería. Lo que puede llamarse propiamente subjetividad es la conciencia (de) conciencia. Pero es menester que esta conciencia (de ser) conciencia se cualifique en cierta manera, y no puede calificarse sino como intuición revelante; si no, no es nada. Pero una intuición revelante implica algo revelado. La subjetividad absoluta no puede constituirse sino frente a un revelado; la inmanencia no puede definirse sino en la captación de un trascendente."²⁴

Queda así completada la descripción de los "dos lados" del Cogito sartreano. Esta extensa cita no hace sino

²³ Jean Paul Sartre, *El ser y la nada...*, Buenos Aires, Ed. Losada, 1966, pág. 30.

²⁴ *Op. cit.*, pág. 30.

reiterar, como venimos diciendo, que conciencia DE algo y conciencia (de) sí se implican mutuamente. Finalmente, con respecto al ser transfenoménico, no podemos decir sino que es, es lo que es y es en sí. Esta es la caracterización que Sartre da del ser en-sí, es decir, del ser totalmente distinto del para-sí. Y bien, puesto que del en-sí no se puede decir más, hay que retornar al ámbito del para-sí. Sin embargo, antes de retomar nuestro tema, permítasenos destacar la movilidad y riqueza de función que esta noción tiene en la filosofía sartreana, pues como el ser en-sí es, justamente, todo lo que no es la conciencia, y la conciencia no es por sí misma sino la negación pura del ser en general, cualquier cosa que concibamos será, en cierta forma, o una determinada conciencia, o un objeto, y en este último caso, una manera de darse del ser en-sí, de ese ser macizo, sin fisuras, pura identidad a la que ni siquiera podemos caracterizar con el nombre de "en-sí", pues el "sí" introduciría en este ser una reflexividad que sólo puede pertenecer a la conciencia. No vamos a ocuparnos de esta diversidad propia de la relación entre la conciencia y el en-sí, pero nos parece un trabajo nada desdeñable.

Hemos desarrollado con cierto detalle el Cogito prerreflexivo, mas será necesario todavía decir algo acerca de algunas consecuencias de esta idea tan nuclear del pensamiento sartreano.

Dijimos "distancia nula", para comprender algo más esta fisura imperceptible constitutiva de toda conciencia. Sin embargo, el recurso a esta imagen puede también confundirnos, y si sucede así es, en definitiva, porque nada que se refiera a la conciencia puede "imaginarse", ni, claro es, tampoco la conciencia misma. La dificultad está, parece, en representarse una "distancia nula", es decir, una distancia sin distancia. Empero, esta es la manera en que Sartre describe metafóricamente el nivel irreflexivo de la conciencia. Ahora bien, aun cuando este distanciamiento de la conciencia con respecto a sí se contraiga en la misma medida en que se dilata, aun cuando "borre con el codo lo que escribe con la mano" (¡ay,

otra vez la imagen!), en una palabra, aunque la conciencia, en su fondo último, aparezca a nuestra reflexión como una noción contradictoria, ¿no podremos, a pesar de ello, encontrar algún tipo de conducta que muestre en forma ejemplar esta peculiar idiosincrasia de la conciencia? Sartre cree hallar esta conducta en lo que llama "MALA FE". No es nuestro interés desarrollar aquí en forma integral este tema. Sólo señalemos que, antes que una conducta ejemplar, en realidad la mala fe es la única posibilidad de la conciencia o, mejor aún, la estructura del Cogito prerreflexivo es la de la mala fe. Veámoslo mejor.

Sartre intenta aclarar la noción de mala fe, y a través de ella la manera de ser propia de la conciencia, abordando el análisis de su antítesis: la sinceridad. Esta sería, según este análisis, la exigencia para el hombre de no ser para sí mismo sino lo que en sí mismo es. Ahora bien, pregunta Sartre, ¿es eso posible, cuando se es en la misma medida en que se tiene conciencia de ser? Y, además, presentándonos en general la sinceridad como algo que DEBEMOS alcanzar, ¿no significa esto que, precisamente por no dárse nos desde un principio la identidad del ser en-sí, que es la de la sinceridad, nos vemos condenados a existir siempre a distancia, no encontrándonos nunca en una tranquilizadora coincidencia con nosotros mismos? Pero entonces, una conciencia que se asumiera como sincera, ¿no se estaría enmascarando la libertad de su conciencia, su nada de ser, bajo la creencia de poseer una existencia tan compacta como la de las cosas, es decir, en-sí? Y ¿no habíamos llamado ya antes, en la primera sección al tratar del Yo, a este enmascaramiento mala fe? En efecto, si la mala fe, como dice Sartre, es el proyecto por el que la conciencia intenta constituirse como un ser que "es lo que no es y no es lo que es", el proyecto de sinceridad está, en su misma entraña, carcomido por la mala fe, pues por el solo hecho de creerse sincero, ningún hombre podrá ya cumplir con esa exigencia de absoluto apego consigo mismo, y esto se explica por el hecho de que toda creencia —como cual-

quier cosa que pueda decirse de un para-sí— es ya, desde un comienzo y sin reflexividad alguna, conciencia (de) creencia. Para decirlo de golpe, mientras el modo de ser del hombre sea, esencialmente, el Cogito prerreflexivo, ninguno de sus proyectos escapará a la mala fe. ¿Pero acaso quiere decir este "mientras" que esta descripción ontológica de la subjetividad está sujeta a cambios? Eso parece en muchas ocasiones sugerir Sartre, cuando dice que una "reflexión purificante o auténtica" se encargaría de superar la mala fe, y también que su propia reflexión filosófica permanece en la "reflexión cómplice", que se mantiene, obviamente, en el ámbito de la mala fe. Además, poco antes de terminar el capítulo que le dedica a esta cuestión en *El ser y la nada*, en una nota a pie de página reafirma contundentemente esto que decimos:

"Si bien es indiferente ser de buena o de mala fe, porque la mala fe alcanza a la buena fe y se desliza en el origen mismo de su proyecto, ello no significa que no pueda escapar radicalmente a la mala fe. Pero esto supone una reasunción del ser podrido por sí mismo, reasunción a la que llamaremos autenticidad, y cuya descripción no cabe aquí."²⁵

Encontramos en este texto, formulada con mucha precisión, la exigencia ética sartreana. Lo original de Sartre, a diferencia de otros filósofos, es que no reserva a su ética el papel de mostrar en la esfera práctica las verdades logradas en la teoría; muy por el contrario, la ética sartreana tendría a su cargo la tarea de "cambiar la vida", de tal modo que la propia descripción teórica de Sartre quedaría fuera de juego, con lo que nuevamente debemos elogiar la coherencia de su pensamiento.

Volvamos al problema de la creencia. Sartre señala que si la mala fe resulta problemática es en virtud de la FE que implica, es decir, de que incluye un fenómeno de creencia. Pero siendo la conciencia esencialmente mala

²⁵ *Op. cit.*, pág. 118, nota a pie de página.

fe, ¿puede creer hasta el fondo? ¿No sería esto sinceridad o buena fe?

"La conciencia no tética no es SABER; pero, por su misma translucidez, está en el origen de todo saber. Así, la conciencia no tética (de) creer es destructora de la creencia. (...) Creer es no creer. (...) Toda creencia es creencia insuficiente."²⁶

Y lo que se dice de la creencia puede decírsele en general de la vida de la conciencia como tal. Así, en la inmanencia absoluta de mi subjetividad, estoy separado por esa nada que soy, que es lo único que soy, precisamente sin poder serla, pues la nada por definición no es, separado para siempre entonces, de mis acciones, mis sentimientos y mis emociones y, globalmente, de mi Yo, de mi ser entero. Del hombre deberá decirse que NO ES NADA, pero que PUEDE JUGAR A SERLO TODO. El hombre es siempre un maestro de ceremonias para el hombre, un mago, hechicero o iniciador, pero nunca participa plenamente de esas ceremonias. No hay tragedias, la vida es comedia, "seria" y realizadora o comedia a secas, pero siempre comedia. Separado completamente de todo, el hombre está encerrado en una cárcel invisible e impalpable, una cárcel muy particular, UNA CARCEL DE UNA SOLA REJA: LA CONCIENCIA. Sartre mismo utiliza la metáfora de la cárcel en ese texto de la *Crítica de la razón dialéctica* que hemos utilizado como epígrafe, y es lo que dice en el texto que reproducimos a continuación:

"Adoptar una actitud mental es darse una cárcel sin barrotes. Parece en todo momento que se puede evadir de ella y, en realidad, no hay muro ni reja que puedan impedir que el pensamiento vaya todo lo lejos que quiera. Sencillamente, en el instante preciso en que este pensamiento cree SUPERAR la actitud elegida y desembocar en el mundo por una vía

²⁶ *Op. cit.*, pág. 117.

nueva, con un punto de vista nuevo que implica nuevos compromisos, se da cuenta de que ha vuelto a su punto de partida."²⁷

Esto último nos recuerda aquella imagen de una serpiente que se muerde la cola, y Sartre dice en *El ser y la nada* que quizá sea propio de la conciencia existir en círculo. Ahora bien, si esta NEGACION PURA puede ser una cárcel, es porque A LA VEZ es TESTIGO DE ESA NADA DE SER o, dicho de otra manera, la conciencia, ser sin espesor, PEGADA SOBRE SI MISMA, cobra la dureza de esas bolsas envasadas al vacío total, una dureza mayor aún que la de la roca, y, aun no siendo nada, termina obteniendo una textura más maciza que la del propio en-sí.

<He aquí la subjetividad sartreana. Esto es lo que queda después de expulsar al Yo y a toda objetividad de la conciencia: un VACIO PURO, UNA NADA RECOSTADA SOBRE SI, una mirada que bizquea, dirigida de frente hacia el mundo y "de reojo" hacia sí misma. "Conciencia «vaciada», "cárcel de una sola reja", "Cogito sartreano o prerreflexivo" y "ABSOLUTO NO SUSTANCIAL" son todos "nombres" para describir la subjetividad. Pero no comprenderemos plenamente esta teoría de la subjetividad, si no determinamos en virtud de qué necesidad ha sido construida. Trataremos de hallar respuesta a esta inquietud en la segunda parte de nuestro trabajo, donde profundizaremos la relación entre el ser para-otro y el absoluto no sustancial.>

²⁷ Jean Paul Sartre, *San Genet, comediante y mártir*, Buenos Aires, Ed. Losada, 1967, pág. 82.

SUBJETIVIDAD Y PARA-OTRO

"El Otro es el instrumento que obedece la voz, regula, reparte y distribuye, y es, al mismo tiempo, la cálida atmósfera difusa que nos envuelve; y eso es lo que somos también para los otros y, por consiguiente, para nosotros."

(San Genet, comediante y mártir)

Muchos filósofos se plantearon, a lo largo de la historia de la filosofía, el problema de la existencia del prójimo y, en general, casi siempre se trató de refutar al solipsismo. También Sartre pretende realizar esta tarea y, de hecho, según lo señalamos en la primera parte, consideró que uno de los resultados de *La trascendencia...* daba cumplimiento a tal objetivo. Sin embargo, sólo con *El ser y la nada* se alcanzará el marco teórico adecuado para ello, y a esta obra entonces habremos de referirnos ahora.

«En realidad, la teoría sartreana del prójimo no se asienta sobre una crítica del solipsismo, sino que, al contrario, edifica una teoría a la luz de la cual tanto el solipsismo como sus diferentes refutaciones quedan fuera de juego.» Lo que viene a decir Sartre en definitiva es que si planteamos el problema del otro sobre el terreno del conocimiento, nunca daremos cuenta de un solipsismo prolijo y bien construido, como podría serlo, decimos nosotros, el de Wittgenstein, por ejemplo. Es entonces el

planteo de una justificación teórica de la existencia del prójimo lo que Sartre va a desautorizar.

"Tal teoría no debe aportar una nueva PRUEBA de la existencia del prójimo, un argumento mejor que los otros contra el solipsismo. En efecto: si el solipsismo ha de rechazarse, no puede ser porque sea imposible o, si se prefiere, porque nadie es verdaderamente solipsista. La existencia ajena será siempre dubitable... la existencia ajena no debe ser una PROBABILIDAD. (...) Si el Prójimo es, por principio y en su "Para-sí", fuera de experiencia, la probabilidad de su experiencia como OTRO SI no podrá ser nunca convalidada ni invalidada."

No sería justo decir, pues, que Sartre refuta al solipsismo. Más bien habría que decir que el solipsismo es irrefutable, si no se plantean las cosas en su verdadero terreno, y este terreno no es otro que el del Cogito:

"Si la existencia del prójimo no es una vana conjetura, una pura novela, se debe a que hay algo como un COGITO que le concierne. (...) Sólo éste, por otra parte, nos establece en el terreno de esa necesidad de hecho que es el de la existencia ajena."

El problema del Otro se plantea, entonces, en el mismo terreno del Cogito, y así como Descartes no prueba su existencia, sino que se ocupa de esclarecer y explicitar su descubrimiento, así también deberá hacer una teoría de la existencia del prójimo: explicitar el fundamento de una certidumbre que se obtiene junto a la certeza de la propia existencia. Pero, es importante aclararlo, esto no significa que el ser-para-otro se derive del para-sí. Simplemente, se trata de dos HECHOS NECE-

¹ Jean Paul Sartre, *El ser y la nada...*, Buenos Aires, Ed. Losada, 1966, pág. 325.

² *Op. cit.*, pág. 326.

SARIOS E IRREDUCTIBLES. Así como la conciencia se encuentra consigo misma desde siempre, así también se encuentra frente a otras conciencias irremediamente. Y esto permite vislumbrar, como el propio Sartre lo admite, un Para-sí, es decir, una "realidad-humana", totalmente libre de todo para-otro. Más adelante volveremos sobre la cuestión, que Sartre no desarrolla, pero que nos parece de la mayor importancia.

Antes de exponer su propia "solución" al problema del Otro, Sartre pasa revista a diversas teorías. Así, primero se ocupa de mostrar el fracaso del realismo y del idealismo cuando encaran el problema del prójimo:

"En el origen del problema de la existencia ajena hay una presuposición fundamental: el prójimo, en efecto, es EL OTRO, es decir, el Yo que NO SOY yo; captamos aquí, pues, una negación como estructura constitutiva del ser-otro. La presuposición común al idealismo y al realismo es que la negación constituyente es negación de exterioridad."

En cuanto al realista, la negación separa un cuerpo de otro, la nada que nos permite distinguir un Yo de otro, es un espacio real entre mi cuerpo y el de mi prójimo; el idealista, por su parte, establece un espacio ideal pero igualmente positivo, entre un sujeto y el otro, pues cada uno de estos sujetos permanece encerrado en sí mismo, y si han de estar vinculados por una negación, ésta parece necesitar de un tercero para poder darse. Esto último resulta de la propia naturaleza de la negación de exterioridad:

"Conviene, en efecto, distinguir dos tipos de negación: la externa y la interna. La primera aparece como un puro nexo de exterioridad establecido entre dos seres por un testigo. (...) Por negación interna entendemos una relación tal entre dos seres que aquel

³ *Op. cit.*, pág. 302.

que es negado del otro cualifica a éste, por su ausencia misma, en el meollo de su esencia."⁴

Y que el realismo y el idealismo establezcan este nexo de exterioridad entre las conciencias, equivale a decir que no establecen una relación de ser entre ellas, sino sólo de conocimiento. En efecto, cuando la negación es externa a los seres que vincula, éstos no se ven afectados, en su ser, por la existencia del otro y, por este camino, se ve cómo el solipsista seguirá triunfando, pues si la existencia o inexistencia del Otro no me afecta en mi ser o, dicho de otra manera, si mi modo de ser no incluye esa existencia, ésta permanecerá meramente probable y, en todo caso, prescindible.

En el caso de Hegel, si bien permanece en el terreno del idealismo, por lo que sigue privilegiando al conocimiento como relación entre las conciencias, la situación es distinta con respecto al tipo de negación que posibilita el vínculo. En efecto, para Hegel esta negación es interna, es decir, la teoría hegeliana hace depender la existencia misma de una conciencia, de otra conciencia que no es ella. Así lo expresa el propio Sartre:

"La intuición genial de Hegel está en hacerme depender del otro EN MI SER. Yo soy —dice— un ser para sí que no es para sí sino por medio de otro. Así, pues, el otro me penetra en mi propio meollo. El no podría ser puesto en duda sin dudar yo de mí mismo."⁵

Sin embargo, Sartre objeta a Hegel pecar de un doble optimismo, uno epistemológico, y otro ontológico. En cuanto al primero, digamos solamente que mientras para el pensador alemán las conciencias se reconocen como tales en una relación recíproca y paralela, para Sartre hay una insuperable diferencia entre mi ser-para-sí

⁴ *Op. cit.*, pág. 237.

⁵ *Op. cit.*, pág. 310.

y mi ser-para-otro, por lo que cada subjetividad se relaciona como tal con el para-otro, es decir, con la exterioridad de la otra subjetividad, y por lo tanto no la reconoce en su ser conciencia sino en su ser objeto. Al respecto del optimismo ontológico, lo importante está en el punto de vista en que se coloca Hegel, que es el de un testigo que contempla desde afuera la relación entre las conciencias, es decir, que Hegel no establece las relaciones de SU propia conciencia con la del otro, como sí en cambio lo hace Sartre.

Además de estas filosofías, el pensador francés también pasa revista a las de Husserl y Heidegger, pero no nos detendremos en ellas, pues no nos haría avanzar demasiado en nuestra búsqueda. En cambio, tres cosas podemos sacar en limpio de esta referencia al realismo, al idealismo y a Hegel: 1) la relación entre el ser del Cogito y el ser-para-otro es la que establece la negación interna, de modo tal que se produce una dependencia del ser que niega con respecto a lo negado; 2) si se ha de evitar la mera probabilidad del ser del prójimo, éste no deberá dárseme, esencialmente, como objeto, pues según Sartre, quien dice objeto dice probable. El Otro se me aparece, en mi relación originaria con él, como Sujeto; 3) la teoría sartreana del ser-para-otro es la descripción de la propia relación de Sartre mismo, en tanto para-sí "vivo", con su ser-para-otro. Este tercer punto sugiere una pregunta: si se trata de un punto de vista estrictamente personal, ¿cómo puede constituirse una teoría generalizada que sirva a cualquiera? Pero la respuesta a esto quizá esté en que la filosofía misma, desde Platón hasta nosotros, parece necesitar, para funcionar, de ese supuesto que Deleuze llama L'IMAGE DE LA PENSEE⁶. Dicho de otro modo, la crítica que podríamos formular a Sartre habría que hacerla extensiva a la filosofía en su totalidad, sólo que en Sartre, como en la llamada "filosofía de la existencia" en general, este supuesto se hace

⁶ Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, París, Puf, 1981, Cap. III.

explícito. Aunque no es éste el lugar para desarrollar la cuestión, quizá más adelante volvamos sobre el asunto. Queda, con todo, que esto nos autoriza, hasta cierto punto, a referirnos a algunos elementos no tan teóricos —si se nos permite la “aventura”— del pensamiento sartreano.

Es hora de acompañar a Sartre en su descripción del hecho necesario que es el para-otro. Y quien dice hecho dice experiencia: ¿cuál será la experiencia privilegiada a través de la que se nos allanará el camino hacia la presencia del Otro?

“...mi conexión fundamental con el prójimo-sujeto ha de poder reducirse a mi posibilidad permanente de SER VISTO por el prójimo.”⁷

La mirada del otro sobre mí es entonces la relación por la cual experimento mi ser-objeto para el otro-sujeto. El sentido inverso, en cambio, del vínculo entre las conciencias, en el que asumo mi ser-sujeto y hago del otro un objeto, sólo aparecerá después, como un intento de recuperación de nuestro ser-para-sí, es decir, de nuestra subjetividad. Pero, ¿qué consecuencias traerá a la subjetividad que sea ésta la relación que la une al Otro?

Ante todo, ser vista para una conciencia es tener conciencia (de) serlo o, más llanamente, es sentirse vista. De esta manera, sin perder totalmente su condición de subjetividad, la conciencia se descubre como objeto en el nivel de su intimidad irreflexiva, y de la única manera posible: como objeto PARA un sujeto que no es ella, objeto PARA OTRO. Esta tercera dimensión de ser, el para-otro, realiza hasta cierto punto la reconciliación de la subjetividad con la objetividad. En efecto, en un primer nivel de la relación entre la conciencia y el ser, la subjetividad “pura”, en un mismo movimiento de doble sentido, se ve lanzada una y otra vez hacia un AFUE-

⁷ Jean Paul Sartre, *El ser y la nada...*, Buenos Aires, Ed. Losada, 1966, pág. 332.

RA QUE NO ES ELLA al mismo tiempo que se constituye en INTERIORIDAD ABSOLUTA; es decir, justamente por asumirse como subjetividad, la conciencia hace que haya objetividad PARA ella, pero por lo mismo se condena a permanecer del lado subjetivo. En síntesis, en un primer momento, sujeto y objeto se constituyen mutuamente en una relación de complementariedad, ya que cada uno de ellos se desvanecería sin su relación con el otro, pero ninguno de los dos puede convertirse en el otro, ni realizar totalización alguna que reconstituya una hipotética unidad del Ser originario.

En un segundo momento, la conciencia, a través del movimiento reflexivo, intenta constituirse como objeto para sí misma, que es lo mismo que decir que su proyecto es recuperar la unidad mencionada, pero en la forma de un ser que fuera sujeto y objeto al mismo tiempo, y tal proyecto está por principio, como vimos, destinado a fracasar. Finalmente, en un tercer momento o ek-stasis, como también los llama Sartre, la aparición del Otro como Sujeto Puro en el centro mismo de mi subjetividad, realiza por fin mi objetividad, sólo que no PARA MI sino PARA OTRO, y por eso escribimos antes “hasta cierto punto”.

Lo que intentamos mostrar en el presente trabajo es que este tercer ek-stasis condiciona los otros dos. Algo ya se indicó en la primera parte, al decir que Sartre expulsaba al Yo de la conciencia, para de este modo asegurar con su teoría del Cogito prerreflexivo, un lugar a la subjetividad que posibilite a ésta permanecer inaccesible al Otro en general. Ahora estamos en condiciones de profundizar esta idea.

Habíamos dicho en la primera parte que el Yo aparecía únicamente con la conciencia reflexiva. Veremos ahora que esta afirmación era sólo parcialmente verdadera. En efecto, por la presencia inmediata y sin distancia del Otro, se le confiere un AFUERA a la interioridad pura que soy, y este afuera, esta NATURALEZA, tiene un nombre: YO. Así lo expresa Sartre:

"En primer lugar, he aquí que existo en tanto YO para mi conciencia irreflexiva. Esta irrupción del Yo es, inclusive, lo que más a menudo se ha descrito: ME veo porque SE me ve, ha podido escribirse."⁸

Obsérvese que reaparece aquí lo que Sartre decía a propósito del "delirio de influencia". Quien sufre este delirio no hace sino llevar al extremo una estructura común a todos, ya que se trata de la contextura misma de nuestra subjetividad. Al convertirme en objeto para otro, me transformo en un Yo que no es objeto para mí, como en el caso de la conciencia reflexiva, sino para otro, y a través del cual ese otro ingresa en mi intimidad, y mi subjetividad se descubre así EN PELIGRO frente al Otro, y para recuperarse, lo hemos dicho ya, retrocede frente a ese Yo que el Otro le impone, y se desolidariza de él a medias, pues ese Yo, aun siendo objeto para otro, es él mismo; y este desacople entre su ser-para-sí y su ser-para-otro, es otra forma de darsenos la estructura originaria de la subjetividad como "ser lo que no es y no ser lo que es", que describiéramos al hablar de la mala fe.

Vemos ahora más claramente la necesidad del nivel irreflexivo que Sartre ha querido asegurar para la conciencia. En virtud de ese permanente "verse de reojo" de la conciencia con respecto a sí misma, gracias a esa vigilancia continua se mantiene la subjetividad, que de lo contrario se perdería como una cosa más del mundo bajo la mirada de ese Sujeto absoluto que es el Otro. Así, ya el primer ek-stasis, que se nos da como la relación inmediata y originaria de la conciencia al ser, está atravesado de punta a punta por LA ESTRUCTURA-DEL-OTRO. Y en cuanto al segundo, el movimiento reflexivo no es sino un intento de la conciencia de erigirse en fundamento de su ser, para que, al constituirse en causa de sí misma, cese para ella el peligro de CAER en la ob-

⁸ *Op. cit.*, pág. 336.

jetividad bajo la mirada del Otro. No exageramos ni deformamos el pensamiento de Sartre, cuando decimos que es el Para-otro el motor de todo su edificio teórico. Retomemos la cuestión desde el comienzo.

Según Sartre, la existencia del prójimo es tan indubitable como mi propia existencia. La descubro mediante la simple inspección de los datos que me entrega el Cogito. Pero a diferencia de la certeza de mi ser solitario, que tengo en todo momento, la evidencia de la existencia ajena se me da a través de ciertas conciencias concretas, que aparecen con ocasión de la mirada del otro. Estas conciencias son, por ej., la vergüenza, el orgullo, el miedo, la vanidad. Describamos un caso concreto de conciencia (de) vergüenza. Imaginemos, dice el propio Sartre, que espío por el ojo de una cerradura. Mientras estoy observando lo que sucede en la habitación, mi conciencia es una sola cosa con mis actos, y se agota en la percepción de los objetos hacia los que se trasciende. En esos momentos, NO ME CONOZCO como conciencia que mira a través del ojo de la cerradura,

"...no soy absolutamente nada; no hay nada AHI sino una pura nada que rodea y hace resaltar cierto conjunto objetivo que se recorta en el mundo, un sistema real, una acomodación de medios con vistas a un fin."⁹

Pero, repentinamente, un evento tiene lugar: aparece ALGUIEN y ME MIRA. Al instante, ME SIENTO AVERGONZADO, y es a través de esta CONCIENCIA (DE) VERGÜENZA que asumo mi ser objeto para otro como un Yo al que no hago y que, puesto que mi ser entero se tiñe con el color de la vergüenza, reconozco como mío.

Al término de esta descripción, preguntamos: ¿no es sólo POSIBLE para mí ser visto por el Otro? Si es así, ¿en qué radica la certeza de la que hemos hablado?

⁹ *Idem.*

"La dificultad puede enunciarse en estos términos: con ocasión de ciertas apariciones en el mundo que me parecen manifestar una mirada, capto en mí mismo cierto «ser mirado» con sus estructuras propias, que me remiten a la existencia del prójimo. Pero... puede ser que esos objetos concretos no manifestaran REALMENTE una mirada. ¿Qué se hace, en tal caso, mi certeza de SER MIRADO?"¹⁰

Pero esta "dificultad" no es, según Sartre, más que una confusión del prójimo-sujeto con el prójimo-objeto. Este último, si bien es la ocasión de la certeza de aquél, permanecerá siempre probable, precisamente por tratarse de un objeto. Pero mi certeza no se refiere a él, sino a mí mismo, en tanto mediado en mi relación conmigo por esa libertad absoluta, ese Sujeto Puro que está por definición fuera de mi mundo: EL OTRO. Lo que está en el fondo de la confusión es la asociación de mi SER-MIRADO con el CUERPO AJENO, pero esta asociación no es legítima. Incluso, mientras me asumo objeto de la mirada del otro, la presencia de su cuerpo y de sus ojos desaparece detrás de la mirada. Lo que siempre permanecerá dudoso es la FACTICIDAD del prójimo, su SER-AHI, pero esta aparición concreta del objeto-prójimo no es sino la realización ocasional de la estructura fundamental y permanente de mi ser-mirado por el otro-sujeto. Por ello, como dice Sartre, al Otro no hay que buscarlo del lado de las objetividades, sino del lado de la conciencia. Es en mí mismo que me encuentro con el Otro. De este modo, con el mismo sentido que en el texto del epígrafe de esta segunda parte, puede decir Sartre:

"Si hay un Otro, quien quiera que fuere, dondequiera que esté, cualesquiera que fueren sus relaciones conmigo, sin que actúe siquiera sobre mí sino por el puro surgimiento de su ser, tengo un afuera, tengo

¹⁰ *Op. cit.*, pág. 354.

una NATURALEZA; mi caída original es la existencia del otro..."¹¹

Obviamente, cuando decimos que el Otro está "en" la conciencia, no queremos decir que es inmanente a ella, pues esto lo destruiría en tanto Otro y además destruiría, como sabemos, a la conciencia misma. Muy por el contrario, la aparición del Otro a través de su mirada no es aparición EN EL MUNDO, ni en el mío ni en el ajeno, sino que el Otro me está presente sin ningún intermediario, como una trascendencia que no es la mía. El Otro es una trascendencia omnipresente e incaptable, posada inmediatamente sobre mí, y sin embargo separada de mí por la infinitud del ser, separada de mí por NADA, excepto por su absoluta y entera libertad. Finalmente, no podemos sino volver a su carácter de necesidad de hecho:

"La presencia a mí del prójimo-mirada no es, pues, ni un conocimiento, ni una proyección de mi ser, ni una forma de unificación o categoría. Simplemente ES, y no puedo derivarla de mí."¹²

Y bien, hemos dicho ya que, al igual que el Cogito tomado en su soledad, mi relación con el Otro como Sujeto Puro para el cual soy objeto es un hecho necesario e irreductible. Dijimos también que mi única posibilidad de dejar de ser sujeto me la proporciona precisamente este Otro, pero, inversamente, la única oportunidad que tengo de escapar a la mirada omniabarcadora del otro y, entonces, a mi destino de objeto, es reconocer como núcleo esencial de mi subjetividad, el hecho insuprimible de que mi existencia no es nada más ni nada menos que la conciencia (de) existir que, en su ipseidad fundamental, me entrega, es decir posibilita, LA UNIDAD DE UNA PERSONA. Ahora bien, esta persona, para serlo, no nece-

¹¹ *Op. cit.*, pág. 339.

¹² *Op. cit.*, pág. 350.

sita de un Yo. Pero, además, ahora sabemos que, por sí misma, la subjetividad pura, o sea la conciencia (de) conciencia, no puede darse a sí misma un Yo, pues éste sólo se hace presente a la conciencia irreflexiva JUNTO CON la mirada del Otro sobre ella. Por otra parte, si bien la conciencia constituye, mediante el movimiento reflexivo, al Yo como su objeto, no ha de entenderse que ella lo cree de la nada, pues, ¿de dónde tomaría los materiales para ello? Lo que la conciencia reflexiva hace, en realidad, es MODIFICAR SU RELACION ORIGINARIA CON EL YO. En efecto, originariamente, es decir, a nivel irreflexivo, el Yo es el OBJETO que el OTRO CONSTRUYE con SUS PROPIOS PROYECTOS, en tanto que para-sí libre, dirigidos hacia mi subjetividad, y transformando en objeto esa libre subjetividad que ni siquiera la soy, sino que simplemente la EXISTO, o, dicho de otra manera, la soy en el modo del no serla. El Yo es así mi propia existencia conciente retomada por otra de la cual dependo para reconocermé como yo. De acuerdo con todo esto, planteamos ahora lo siguiente: si Sartre, como indicamos más arriba, da la posibilidad DE DERECHO de concebir una subjetividad para la cual sólo exista, además de ella, el mundo como su objeto, es decir, sin esa tercera dimensión del ser que es el para-otro; pero, DE HECHO, sólo podemos existir DESDE EL COMIENZO Y EN TODO MOMENTO en la forma de una CONCIENCIA (DE) EXISTIR cuyo ser entero huye de ella, se le escapa petrificándose en un Yo que es objeto para Otro, objeto con el que debe cargar desde su mismo surgimiento, dependiendo a tal punto de ese Otro que, como también lo dice Sartre, el mundo que en su soledad vive como exclusivamente suyo le es robado junto con su subjetividad por la mirada del Otro. Si ésta es la descripción ontológica que Sartre realiza de la condición humana, ¿qué descripción podría hacerse de aquella subjetividad libre de todo Otro, descripción ésta que ya no sería la de un HOMBRE, pues según el pensador francés, un ser así no podría ser considerado humano? ¿Es posible tal descripción? ¿Cuál es el sentido profundo de

esta intrincada trama de subjetividad y para-otro que es nuestra condición de existencia DE HECHO? ¿Sería posible concebir que, aun sin Otro, la subjetividad permaneciera existiendo en forma de conciencia? ¿No es exclusivamente en virtud del para-otro que se hace necesario el Cogito prerreflexivo, y desde ya el reflexivo? ¿Cómo funciona en la descripción sartreana la hipótesis de una subjetividad sin Otro? ¿No habrá entre esta hipótesis y la proyectada "reflexión purificante" una estrecha relación? ¿Y no es esa podredumbre del ser de que habla Sartre, lo mismo que mi caída original por la presencia del Otro? Podríamos formular más preguntas, pero todas estas preguntas tienen como fondo común la sospecha ya afirmada más arriba: nos referimos a aquella afirmación que decía que es el Otro el motor de toda la teoría sartreana. Según esta sospecha, la filosofía de la subjetividad que edifica Sartre, sólo toma todo su sentido si se la comprende como UNA SOLUCION AL PROBLEMA DEL OTRO, es decir, al hecho irreductible de que me siento envuelto y dominado por su mirada. Pero toda sospecha, cualquier detective lo dirá, para convertirse en "acusación" debe apoyarse en pruebas. A continuación, trataremos de acumular indicios suficientes para lograr con ellos todo el peso de una prueba en la que se apoye nuestra sospecha.

Hemos dicho, unas líneas más arriba, que el para-sí necesitaba del Otro para reconocerse como un Yo. Pero esta afirmación necesita algunas aclaraciones. En primer lugar, debemos repetir que esto no significa que la presencia del Otro a mi conciencia es lo que posibilita que haya algo así como una ipseidad originaria y fundamental en el plano irreflexivo, que es lo que indicamos como "subjetividad pura". Sin embargo, esta ipseidad originaria que Sartre sostiene, no podría constituir una IDENTIDAD y, como lo vimos en la primera parte, tampoco podemos captarla directamente, no hay evidencia reflexiva de ella. Claro que tal ipseidad originaria, descrita como una "mismidad" que no necesitaría de un Otro para asumirse, precisamente como un sí-mismo, no es lo

que nos enseña el Cogito. En otras palabras, nuestra existencia de hecho es la de un para-sí que gana su SI-MISMO negando ser el Otro. ¿Es tan diferente decir esto a decir que puedo reconocermé como un Yo sólo diferenciándome del Otro? La diferencia no aparece con claridad; sin embargo, para Sartre esta diferencia existe:

"Esta negación que constituye mi ser y que, como dice Hegel, me hace aparecer como EL MISMO frente al Otro, me constituye en el terreno de la ipseidad no-tética en MI-MISMO. Con ello no ha de entenderse que un YO venga a habitar nuestra conciencia, sino que la ipseidad se refuerza surgiendo como negación de otra ipseidad, y que ese refuerzo es captado positivamente como la opción continua de la ipseidad por ella misma, como la MISMA ipseidad y como ESA IPSEIDAD MISMA. Sería concebible un Para-sí que tuviera-de-ser su sí sin ser SI-MISMO. Pero, simplemente, el Para-sí que yo soy tiene de ser lo que él es en forma de denegación del Otro, es decir, como sí-mismo."¹³

Si hay una diferencia entre mi sí-mismo captado en la esfera de mi conciencia irreflexiva, y ese Yo del que tan largamente hemos hablado, esa diferencia es, justamente, la NADA que me separa absolutamente, porque constantemente me reasumo como conciencia, de ese Yo-objeto que soy para-otro, que incluso es lo único que soy, pero con lo que no puedo coincidir plenamente jamás. Por qué no puedo coincidir con el objeto que soy para-otro lo hemos indicado, y lo repetimos ahora con palabras de Sartre:

"...es menester que el prójimo sea presente por todas partes a la conciencia y hasta que la atraviese íntegra, para que la conciencia pueda escapar, precisamente NO SIENDO NADA, a ese prójimo que ame-

¹³ *Op. cit.*, pág. 363.

naza enviscarla. Si bruscamente la conciencia FUE-RA alguna cosa, la distinción entre sí-mismo y el prójimo desaparecería en el seno de una indiferenciación total."¹⁴

Estas reflexiones nos llevan a considerar más de cerca esta negación que me une al otro pero me separa a la vez de él. No podemos entenderla según la descripción ya hecha antes, que me separaba del en-sí a la vez que me unía a él. En segundo lugar entonces, a diferencia de la negación por la cual la conciencia se relaciona con el en-sí en general, que es una negación de un solo sentido, en el caso de la relación con el prójimo la negación es recíproca. En efecto, ya no se trata de negar ser un ser que es, en un modo de ser radicalmente distinto. Ahora se trata de una negación que se establece entre dos para-síes, de modo tal que yo, en tanto conciencia (de) existir, es decir, en tanto subjetividad, me constituyo como sí-mismo negando de mí ser el Otro; pero, por su lado, este Otro, en tanto conciencia, se asume también como sí-mismo negando de sí ser su Otro, y ese Otro que niega ser soy YO. Hay aquí una doble negación que, según Sartre, es en parte destructora de sí misma, pues en tanto soy yo el que se niega ser el Otro, éste desaparece como Otro-sujeto, es decir, como Otro propiamente dicho; y, por otra parte, cuando el sentido de la negación es el inverso, yo gano mi objetividad a costa de la pérdida de la del Otro. Por eso dice Sartre que el Otro es originariamente el No-yo-no-objeto (Non-moi-non-objet), y para aclarar más el modo de ser de esta negación que vincula y separa a las conciencias, agrega:

"En este sentido, mi negación fundamental no puede ser directa, pues no hay nada sobre lo que pueda recaer. Lo que deniego ser, finalmente, no puede ser nada más que esa denegación de ser Yo por la cual el Otro me hace objeto; o, si se prefiere, deniego mi

¹⁴ *Op. cit.*, pág. 363.

Yo denegado; me determino como Yo-mismo por denegación del Yo-denegado..."¹⁵

En una palabra, en un mismo acto, niego de mí ese Yo-objeto-para-otro que por lo mismo soy, y me constituyo como pura ipseidad DIFERENTE de ese ser que sin embargo soy, pero no para mí sino para Otro. Lo que me constituye en mi ipseidad fundamental es entonces mi negación directa de mí mismo como objeto para otro y negando a través de esta negación, y en este sentido indirectamente, al Otro como no-Yo. De este modo,

"Escapo al Próximo dejándole mi Yo alienado entre las manos."¹⁶

Esta serie de textos comentados son ya un buen indicio que apoya nuestra afirmación, pues queda puesto de manifiesto que al asumirme como subjetividad, a través del Cogito prerreflexivo que hemos descrito en la primera parte, y describiendo ese "circuito de la ipseidad" mediante el cual la conciencia adquiere PERSONALIDAD, siempre lo hago en relación a la presencia permanente y omniabarcadora del Otro, y aun CONTRA el Otro. Es evidente entonces que toda la descripción que Sartre da del ser de la subjetividad, sólo adquiere su acabamiento, únicamente completa su sentido cuando consideramos la teoría del Otro sartreana. Mejor aún, la teoría sartreana del Otro es la parte central de la teoría de la subjetividad del filósofo francés. Y el proyecto ético subyacente a su pensamiento también ha de comprenderse a la luz de este centro. Sin embargo, a estos indicios nos gustaría agregar algunos otros, que nos proporcionan Sartre en su trabajo sobre Genet. Vayamos a ellos pues.

Pongámonos por primera vez indiscretos, pero sólo a medias, pues lo haremos con la complicidad de Francis Jeanson:

¹⁵ *Op. cit.*, pág. 365.

¹⁶ *Op. cit.*, pág. 365.

"Lo que aquí estamos intentando delimitar es el ESCANDALO sartreano por excelencia. ¿Qué hace correr a Sartre? ¡Es el OTRO, naturalmente! Ese Otro que, desde su infancia, ha intentado sustituirle, hablar en su lugar, imponerle un texto, hacerle jugar un papel, ese Otro al que persiste, hacia la treintena, en rechazar la mirada..."¹⁷

No pretendemos "psicoanalizar" a Sartre, como en parte lo hace Jeanson en la obra citada. Por otra parte, tal tarea no sería muy difícil, ya que el propio Sartre se ha autopsicoanalizado suficientemente, y ha hecho público muy a menudo los resultados. Pero es tan importante en Sartre la mezcla de teoría, literatura y biografía, que aunque más no sea una sola referencia a esta última, nos pareció necesaria. Y lo que Jeanson (y Sartre mismo) realiza con Sartre, éste lo ha intentado con otros, por ejemplo Genet. Pero antes de abordar ese trabajo, démosle una vez más la palabra a Jeanson:

"Se reconoce aquí el tema fundamental de su primer gran trabajo filosófico...: la conciencia, en su relación con el ser (con el «en sí»), no puede existir más que bajo la doble forma del «para sí» y del «para otro»."¹⁸

Estamos en el mismo camino que marca Jeanson. Nuestra exposición del pensamiento sartreano no pretende ser original, y si algo pretende es mostrar hasta qué punto el planteo teórico sartreano implica la historia de la filosofía en su conjunto. Pero no demoremos más y vayamos ya al texto sobre Genet.

Es difícil hacer una selección de textos de esta obra, pues toda ella nos muestra mejor que ninguna la gigantesca dimensión que cobra el problema del Otro para Sartre. Comencemos por uno que muestra con cierta claridad la cuestión que nos interesa:

¹⁷ Francis Jeanson, *J. Paul Sartre en su vida*, Barcelona, Barral Editores, 1975, pág. 125.

¹⁸ *Op. cit.*, pág. 127.

"... es la voz del OÍTO la que se niega a oír, es en lo más profundo de su conciencia donde se engaña... Descartes al revés, aplica su duda metódica al contenido del «yo pienso», y es el conocimiento de oídas el que proporciona sus certidumbres. Mediante un ideal invertido, es a sí mismo a quien aplica el famoso *ESSE EST PERCIPERE* y no reconoce que es percibido (...) Sin embargo, su silencio, crece en él como una hierba loca en un jardín abandonado." ¹⁹

Sartre lo dice de Genet y nosotros lo decimos de Sartre. Genet no es nada más que un espejo en el que Sartre descubre el horror que él mismo vive en absoluta proximidad: ser, ante que él mismo vive en absoluta para los otros. No olvidemos que en una de sus obras de teatro le hace decir a uno de sus personajes: "el infierno son los Otros", frase célebre. Pero lo que se ha convertido ya en una frase célebre. Pero el problema no está, como lo deja ver el texto citado, en esa "hierba loca" sino en esa "NADA MAS que objeto, sino que es, precisamente, la subjetividad. Hay, en general, un notable cambio de TONO en la expresión con respecto a la obra que nos ocupa hasta ahora en la segunda parte. Esto tiene que ver, en cierto sentido, con el hecho de que se trata de una obra literaria y filosófica, mientras que *El ser y la nada*, es preponderantemente filosófica. Sin embargo, no es a esto que nos referimos con la expresión "cambio de tono". Esta diferencia que señalamos tiene que ver con una profundización que hacemos que da origen al problema sartreano. En "el Genet" se percibe un esfuerzo extraordinario por resolver, incluso musicalmente entendido, ese "vacío en TENSION" que es la subjetividad. Una manera de localizar ese cambio

¹⁹ Jean Paul Sartre, *San Genet, comediante y mártir*, Buenos Aires, Losada, 1967, pág. 46.

general es ocuparnos, aunque sea brevemente, con la transformación de la metáfora de la mirada en la metáfora de la voz. En rigor de verdad, no es que una se haya transformado en la otra, incluso conviven en el trabajo que estamos comentando, pero se observa una importancia casi ausente en *El ser y la nada*, dada ahora a LA VOZ, LA PALABRA, y, en general, al LENGUAJE. Este cambio refleja bien la mayor intensidad en el planteo sartreano. En efecto, mientras que la metáfora de la mirada facilita la idea de una PRESENCIA INMEDIATA de la conciencia a sí misma, y del Otro a la conciencia, el lenguaje aparece como un MEDIO que ya desde el comienzo ha de franquearse. De todos modos, Sartre sigue reservando a la subjetividad una presencia inmediata a sí misma y al mundo, pero el abismo que separa a la subjetividad del mundo y de los otros, es ahora el que se produce entre un lenguaje privado, por decirlo así, y el lenguaje "de los otros". Así lo expone Sartre en relación con Genet:

"Ordinariamente es precisamente la palabra la que realiza la unidad de lo singular y lo universal. Si yo hablo de mí tengo que universalizarme para que me comprendan. La palabra misma «yo» que acabo de escribir, ¿no es a la vez una designación de mí mismo y de cualquier otro? Las palabras son de todos, son el hombre mismo como sujeto universal. (...) Ahora bien, para Genet hay tabique entre el aspecto singular que el lenguaje adquiere para él y el contenido universal y socializado de las palabras." ²⁰

Sartre no explica cómo se hace posible este tabique, pero no podría pensarse en una "diferencia de lenguaje", sino más bien en una diferencia DEL SIGNIFICADO que se le da a las mismas palabras que son comunes a mí y a todos. Y este significado nos devuelve a la soledad de la conciencia como dadora de sentido, es decir, que la

²⁰ *Op. cit.*, pág. 54.

garantía de unidad que otorga la conciencia presente inmediatamente a sí misma no ha desaparecido, pero, por la importancia que adquiere ahora el medio lingüístico, su certeza disminuye notoriamente.

Además, al estudiar a Genet, el problema sartreano ya no será, como en *El ser y la nada*, la libertad:

“La libertad es un problema de hombre, un problema de segunda instancia. Genet busca UNA SALIDA.”²¹

Pero ya es suficiente para mostrar la diferencia entre una y otra obra. Habíamos prometido más indicios que apoyaran nuestra interpretación de cuál es el sentido fundamental de la obra teórica de Sartre. A continuación reproduciremos un texto algo extenso, por lo que desde ya pedimos disculpas, pero como se verá, clave:

“Y el no-ser me atrae todavía más, o, si se prefiere, yo me atraigo desde el fondo del no-ser: como ser, el ser me encierra y me rodea, la mirada de Dios me ve; pero puesto que Dios, el Ser infinito, no puede concebir la nada, en la nada me evado de él y no dependo más que de mí. No es que me aniquile, pero al absorberme en la concepción del no-ser sigo siendo conciencia o, si se quiere, presencia de la nada en sí; esta trinidad de la nada representada o pura apariencia de la que el ESSE no es sino un PERCIPI, de la nada refleja-reflejante y de la nada reflejante-refleja (pareja que constituye la conciencia no tética [de] sí) no tiene otra existencia que la conciencia de existir y, por consiguiente, ningún apoyo, ningún sostén fuera de sí misma. Por otra parte, la existencia de esta conciencia, que no tiene un exterior por el que se la podría tomar, destruir o modificar, confiere al sistema completo del no-ser una PRESENCIA absoluta. En consecuencia, ¿quién podría desalojarme de mis tinieblas, quién podría encontrarme?”²²

²¹ *Op. cit.*, pág. 57.

²² *Op. cit.*, pág. 179.

¿Es necesario algún comentario? Aquí aparece con toda claridad y establecida por Sartre mismo, la relación de la conciencia irreflexiva, es decir, del “absoluto no sustancial”, con la mirada del Otro, y de modo tal que aquél se hace necesario en función de ésta. Y si no, ¿cómo interpretar esa pregunta al final del fragmento? Podríamos citar muchos fragmentos más de este trabajo en apoyo de nuestra sospecha, sospecha que a esta altura ha de confesarse ha adquirido la contundencia buscada. Sin embargo, no es nuestra voluntad cansar al lector con exceso de citas, por lo que nos reservaremos las últimas para más adelante, cuando estemos próximos a la conclusión. Por el momento será útil reordenar los resultados adquiridos hasta aquí.

El problema más general de la teoría sartreana es el de la subjetividad. Pero este problema es común a muchos filósofos y, si hacemos una caracterización suficientemente amplia de él, a la filosofía como tal. Lo que distingue a Sartre es CIERTA MANERA de plantearlo. Concretamente, lo peculiar del estilo filosófico de Sartre, lo encontramos en esa compleja dialéctica entre lo subjetivo y objetivo, a través de la cual se va aumentando la tensión que une y separa a ambos campos, y que es precisamente la subjetividad. Ahora bien, y he aquí el núcleo de la cuestión, el origen profundo de esta tensión es LA ESTRUCTURA DEL OTRO que domina de cabo a rabo el modo de existir del sujeto. El sujeto humano, que es de quien se ocupa Sartre finalmente, se encuentra en un MEDIO dominado por el Otro, mejor aún, el Otro ES ese MEDIO. Ese medio puede llamarse Humanidad, civilización, historia, lenguaje o, simplemente, LO OTRO. Pero podríamos preguntar, ¿LO OTRO de QUIEN? He ahí la cuestión, pues si no demarcamos un ámbito al que caracterizamos como “algo” DISTINTO de eso Otro, no se ve cómo se podría seguir hablando de él. Dicho de otra manera, LA SUBJETIVIDAD Y EL OTRO SON TERMINOS RELATIVOS, cada uno con respecto al otro, de la misma forma que antes señalábamos cómo no era posible ni el ser en-sí sin la conciencia ni la conciencia

sin el en-sí. EL PROBLEMA SARTREANO ES ESE VACIO EN TENSION QUE ES LA SUBJETIVIDAD, y para resolver ese problema, al que también podemos llamar EXISTENCIA, sería necesario hacerla desaparecer bajo la mirada o la voz del Otro. Pero Sartre no puede aceptar esto, y esa es la razón de que sólo indique cuál sería un camino a seguir a partir de su trabajo, camino que él se prohíbe recorrer. Por otra parte, ¿no será esa "mirada de reojo" que la conciencia se dirige a sí misma, la forma que toma la mirada del Otro "dentro" de la conciencia? Si hay un progreso en la obra de Sartre, desde *La trascendencia del Ego* hasta sus últimos escritos filosóficos, por ejemplo *El universal singular*²³, es la preponderancia que va tomando el problema del Otro. En efecto, hemos visto que con el trabajo de "vaciamiento" de la conciencia que Sartre realiza en su primer trabajo filosófico, expulsando de la conciencia al Yo y a la objetividad en general, pretende haber sentado las bases para una ética y hasta una política, e incluso considera refutado el solipsismo y asegurado un espacio libre para la subjetividad. Sin embargo, en *El ser y la nada* los mismos problemas se van agravando considerablemente, y esto coincide con la aparición del problema del Otro, tematizado explícitamente como una dimensión del Ser, el ser-para-otro. El trabajo sobre Genet, por su parte, ya expone en primer plano y casi exclusivamente el problema del Otro. En este trabajo la certeza de una presencia inmediata de la conciencia a sí misma, que otorga unidad a la subjetividad, se mantiene, aunque no sin debilitarse. La conciencia es ahora "una hierba loca" que crece pese a todas las evidencias en su contra. Sartre estaría conforme con su desaparición, pero ¿a qué precio? No quiere hacerse eco de un grito ya casi clásico en nuestros días: ¡el hombre ha muerto!²⁴ El pensamiento sartreano quiere

²³ Jean Paul Sartre, "El universal singular", en *Kierkegaard vivo*, Madrid, Alianza Editorial, 1970.

²⁴ Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, México, Siglo XXI, 1976, págs. 373 y 375, citado por Oscar Terán en la presentación de M. Foucault, *El discurso del poder*, Buenos Aires, 1983.

re delimitar una esfera de "lo humano" y no trasgredir esos límites. A la luz de estas observaciones hay que comprender esa conferencia, bastante floja por cierto, que lleva por título, justamente, *El existencialismo es un humanismo*. Y de este "mundo estrictamente humano" han sido expulsados muchos seres, entre ellos Dios, que no es para Sartre sino un Otro gigante o, también, la síntesis imposible de en-sí y para-sí que, desde luego, es la salvación que todo hombre busca, pero inútilmente: "el hombre, como Dios, es una pasión inútil".

Hacia el final del estudio sobre Genet, EL ABSOLUTO NO SUSTANCIAL NO HA DESAPARECIDO, pero ahora toma un nombre casi triste, desilusionado: SOLEDAD:

"...no permanecéis un momento sin hablar o sin escuchar, y nunca decís ni oís sino lo que no importa quién habría dicho u oído en vuestro lugar; sufrís desde que despertáis hasta la noche la tiranía del rostro humano, no tenéis secretos ni misterios y no queréis tenerlos, y, no obstante, de cierta manera estáis solos."²⁵

Pero para Sartre la soledad no es la subjetividad propiamente dicha ni la objetividad, sino la PEQUEÑA DIFERENCIA, el ínfimo desajuste entre una y otra. El problema no es otro que esa diferencia misma, y desaparecería con ella, es decir, si la subjetividad lograra disolver todas las objetividades o, viceversa, si la objetividad borrara todo rastro de subjetividad.

"En resumen, nuestra soledad es la manera como sentimos en nuestra subjetividad y con ocasión de un fracaso nuestra objetividad para los otros."²⁶

²⁵ Jean Paul Sartre, *San Genet, comediante y mártir*, Buenos Aires, Ed. Losada, 1967, págs. 643 y 644.

²⁶ *Op. cit.*, pág. 644.

Sartre confiesa, hacia el final del texto que comentamos, la imposibilidad de resolver el conflicto planteado:

"Si pudiéramos ser todos, con una simultaneidad y una reciprocidad completas, objetos y sujetos al mismo tiempo... las separaciones desaparecerían; pero no se puede llevar las cosas al extremo ni en un sentido ni en el otro."²⁷

No obstante, en el último párrafo del cuerpo principal de la obra, reconoce como única SALIDA, LLEVAR HASTA EL LIMITE ESTA SOLEDAD DE LA SUBJETIVIDAD. Citaremos el párrafo con un solo cambio: donde Sartre escribe "Genet" nosotros escribiremos "Sartre", pues podríamos haberlo escrito nosotros acerca del filósofo francés, ya que se ajusta perfectamente a la idea general de este ensayo:

"Si conservamos la esperanza y el firme propósito de eludir esta alternativa, si estamos todavía a tiempo para reconciliar, mediante un último esfuerzo, el objeto y el sujeto, es necesario, aunque sea una vez e imaginariamente, realizar esta soledad latente que corroe nuestros actos y nuestros pensamientos; pasamos nuestro tiempo huyendo de lo objetivo a lo subjetivo y de lo subjetivo a la objetividad; este juego del escondite no terminará hasta el día en que tengamos el valor de ir hasta el extremo de nosotros mismos en las dos direcciones al mismo tiempo. Ahora se trata de hacer que aparezca el sujeto, el culpable, ese animal monstruoso y miserable en que corremos el peligro de convertirnos en cualquier momento. (Sartre) nos ofrece el espejo: debemos mirarnos en él."²⁸

²⁷ *Op. cit.*, pág. 643.

²⁸ *Op. cit.*, pág. 652.

APENDICE A MODO DE CONCLUSION: FUERA DE SARTRE

EXERGO

"La presentación de lo otro como tal, es decir, la disimulación de su «como tal», ha comenzado desde un principio y ninguna estructura del ente le escapa."

JACQUES DERRIDA, *De la gramatología*

"En ausencia del otro, la conciencia y su objeto no son (*font*) sino uno."
"La conciencia cesa de ser una luz sobre los objetos, para convertirse en una pura fosforescencia de las cosas en sí."

GILLES DELEUZE, *Logique du Sens*

Este exergo responde a una estrategia: apropiarnos del trabajo que cierto pensamiento ha comenzado a realizar desde hace algunos años, o mejor aún, poner en evidencia que este texto funciona en relación con una vasta red de textos que se presentan como un conjunto de signos anunciadores de un cambio en lo más profundo del pensamiento occidental. Pero todo lo que se acaba de decir sufre la misma inexactitud insuperable que los escritos con los que se comunica. En efecto, hablar de comienzo, cambio, profundidad, es ingresar de lleno en el ámbito

que, en palabras de Derrida, se pretende des-construir. Sin embargo, una vez aclarado esto, no hay otra salida que pasar por los lugares que el viaje metafísico ha marcado desde siempre. Es un poco lo que hemos intentado al desarrollar el pensamiento de Sartre, pensamiento que muestra con la misma intensidad el problema que condiciona la estructura problemático en sí: LA ESTRUCTURA DE LO OTRO COMO A PRIORI, es decir, como condición de posibilidad de toda experiencia o mundo posibles. Es lo que se sigue cuando rige esta estructura, como bien lo señala Deleuze en el texto del cual hemos tomado las frases que figuran en el exergo. Y bien, como hemos visto, en Sartre el problema ha sido planteado con todo rigor. Volvamos a él entonces.

Como lo anotamos desde un principio, si a una meta tendía este trabajo, ésta era poner de manifiesto las posibilidades de las consecuencias del planteo teórico sartreano. Resumamos ahora sus consecuencias. En primer lugar, la dualidad sujeto-objeto, ser para-sí y ser en-sí, conciencia y mundo, o cualquier otra pareja clásica, pues es la estructura misma que está en juego, y daría lo mismo poner "p" y "q", es decir, los lados de la dualidad son lugares vacíos o variables más que constantes, con la debida aclaración siguiente: si uno de los lados se interpreta como el sujeto, el otro deberá ser interpretado necesariamente como objeto, decíamos entonces, esta dualidad depende de la existencia del otro, mejor aún, del ser para-sí, que se constituye en condición necesaria para que dé tal dualidad. En segundo lugar, si la forma que constituye la subjetividad en Sartre es la del Cogito prerreflexivo, se debe precisamente a su dependencia del ser para-otro; y, por lo mismo, el ser en-sí aparece como una forma informe y muda, como la muerte misma. En tercer lugar, Sartre muestra bien que cada otro ocasional que se sale al encuentro, no es sino una instancia apriorística y estructural que lo posibilita, y que hemos denominado LO OTRO A PRIORI, o dicho con mayor precisión, lo que hace posible que el efecto producido sobre mí por cualquier pró-

jimo sea el de ese Otro que Sartre ha descripto, no se debe sino a la estructura de base que ya está actuando de de un comienzo. En cuarto lugar, Sartre busca una salida, a la que se refiere con la expresión "reflexión purificante", y que sería el fundamento de una ética. Esta salida implicaría, según palabras de Sartre, ir hacia los dos extremos al mismo tiempo, esto es, disolver en un mismo movimiento de doble sentido la subjetividad y la objetividad. En quinto y último lugar, aparece al final del desarrollo que hemos hecho de la cuestión, que esta salida implicaría, como parece seguirse de lo anterior, que la disolución se haría posible sólo si desapareciera también la estructura que genera todo el movimiento dialéctico entre lo subjetivo y lo objetivo. En otras palabras, sólo en un mundo sin Otro desaparecería el problema expuesto. Ahora bien, ¿no dice Sartre que es posible de derecho pensar un para-sí sin un para-otro? Pero, de acuerdo a la caracterización que hemos hecho del ser de la conciencia, ¿no habría que dejar de decir "para-sí" o "conciencia", al referirnos a una forma de vida que, según el propio Sartre, ya no sería humana? Y bien, ese es el desafío que nos arroja Sartre y que deseamos aceptar: imaginar lo que sería un mundo sin otro. Esto es lo que intentaremos a continuación, para lo cual aprovecharemos algunos puntos de referencia necesarios en cuestión tan sinuosa, y parte de estos puntos de referencia se encuentra en esos textos de los que proviene el exergo.

Nuestro primer punto de apoyo será el trabajo de Deleuze ya aludido. Allí el pensador francés retoma, desde el pensamiento teórico, una novela de Michel Tournier, cuya significación esencial es mostrar los efectos de la ausencia del otro. Pero lo que la obra de ficción muestra al decir una "historia", el discurso teórico pretende decirlo sin más, trasgrediendo así aquella célebre indicación wittgensteniana: "de lo que no podemos hablar mejor es callarse". El método seguido por Deleuze es el de la novela que comenta: primero se buscarán los efectos producidos por la ausencia del otro en el ejercicio

imaginario realizado; luego se inducirán, a partir de estos efectos, aquellos otros que la presencia del otro origina en el mundo de la vida cotidiana; finalmente, se concluirá qué es el otro, y en qué consiste su ausencia. Nosotros no vamos a extendernos en un comentario detallado del análisis de Deleuze, pero sí convendrá resumir sus principales lineamientos.

El primer efecto que condiciona la relación del hombre con las cosas, precisamente, el que haya un hombre frente a las cosas, se deja sentir en el nivel de la inmediatez sensible. En efecto, es por las posibilidades que la presencia del otro despliega en el mundo, que el campo perceptivo se organiza en fondo y forma, es el otro el que asegura la existencia de un mundo marginal que se abre donde mi percepción termina y la conforma desde allí. Por otra parte, también mis ideas y representaciones en general, y las relaciones y transiciones operadas entre ellas son generadas y reguladas por la presencia del otro. En otras palabras, al fundamentar toda posibilidad, el otro domina desde un comienzo todo lo que yo pueda por mi parte saber, percibir o, más generalmente, desear. El otro se convierte así en el fundamento de mi deseo, pues yo no deseo nada que no sea visto, pensado y poseído por un otro posible. Hasta aquí lo que nos dice Deleuze acerca de los efectos de la presencia del otro en el mundo. En cuanto a su ausencia imaginaria —lo que no le quita a las indicaciones que siguen nada de su fuerza. Por el contrario, cuando lo imaginario ya no toma su sentido en función de lo real, ya por oponérsele, ya por ser una mala reproducción de ello, es decir, cuando la imagen se presenta en estado de pureza, imagen liberada, entonces es cuando lo real mismo muestra sus verdaderos rostros. Decíamos entonces que cuando imaginamos un mundo sin otro, el principal efecto es la desestructuración del mundo que ocasionaba y garantizaba la presencia del otro. Ahora las cosas del mundo no componen un paisaje armónico, la distinción fondo-superficie se desdibuja, y las cosas muestran sus aspectos amenazadores, los poderes originarios suben a la super-

ficie, y mi propia organización interior, mi propia conciencia y mi propio Yo se desvanecen. Por eso dice Deleuze: "En ausencia del otro, la conciencia y su objeto no son (*font*) sino uno" (exergo). La dualidad conciencia-mundo, inaugurada por el A PRIORI-OTRO desaparece, fundiéndose una y otro en inextricable unidad. Esto nos recuerda, inmediatamente, algunos comentarios de Suzuki sobre la experiencia Zen. Según Suzuki, el Satori, es decir el estado de iluminación que es la meta del budista Zen, se caracteriza fundamentalmente por la desaparición de la dualidad sujeto-objeto, conciencia y mundo, para unificarse en un algo nuevo que en algún sentido es las dos cosas a la vez. No puede ser otro el sentido de otra de las frases que colocamos a la cabeza de esta conclusión: "La conciencia cesa de ser una luz sobre los objetos, para convertirse en una pura fosforescencia de las causas en sí." La desaparición de la conciencia y de un mundo que había sido caracterizado por Sartre como una masa sin fisuras, es decir el ser en-sí, haría posible que ahora las cosas mismas se vuelvan lúcidas, que el mundo "nos" hable; pero aquí llegamos al límite de la decibilidad y la racionalidad, pues al desaparecer un sujeto o una conciencia PARA QUIEN se hable, no se entiende cómo pueda sostenerse que sin embargo las cosas poseen luz, es decir que se ven. (Pero lo que acaba de ser escrito, ¿no alude a un problema enteramente gramatical? Quizá estemos hablando de la red y no de lo que la red describe.) Además, es evidente que el lenguaje del que echa mano Deleuze es más bien el de la poesía que el de la filosofía, e incluso la referencia al budismo Zen, que equivocadamente podría parecer fuera de contexto, es síntoma de que algo deja de funcionar cuando el discurso teórico intenta apresar justamente aquello que, si él pudiera finalmente atraparlo, lo fundaría, aunque ahí se presenta la vocación de fracaso de esta búsqueda, pues si la filosofía pudiera expresar el A PRIORI, éste dejaría de serlo realmente al convertirse en un signo más, lo que explica que ningún filósofo (pero ningún otro no filósofo) tenga la última

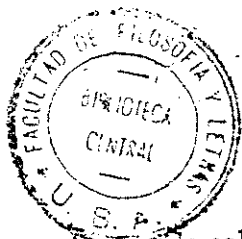
palabra. (Resuena aquí aquella anotación de Wittgenstein: "Dios no se revela EN el mundo".) En fin, parece que hemos seguido de largo sin ver una señal en el camino que nos aconsejaba: "¡pare!". Quizás debimos tomar con mayor seriedad la distinción tajante entre decir y mostrar. Sea como fuere, la salida buscada por Sartre es difícil y, en cierta forma, riesgosa. Es el momento de detenernos reflexivamente en lo dicho hasta aquí.

Habíamos aceptado el desafío sartreano, que nosotros interpretamos como la tarea de imaginar un mundo sin otro. Esta tarea nos empujó finalmente hacia zonas en las que la lógica se transforma en balbuceo y nace la palabra poética o el silencio. De todos modos, lo importante es la estela dibujada en la búsqueda, lo que queda es el medio, el recorrido. En todo caso algo hemos ganado —aunque debiera decirse perdido— en el camino: tratemos de precisar lo.

Roland Barthes ha dicho en alguna parte que la obra de Sartre espera ser reescrita. Creo que esto es exacto, aunque yo agregaría que la filosofía misma, espacio en el que las bases fundamentales de nuestra civilización se refugian y se concentran, espera una reforma expresiva radical, reforma que en parte se cumple en Nietzsche, transformación que desplegaría sus posibilidades escriturales —y aquí al menos tres nombres se dan cita: Derrida, Barthes, Blanchot, pero desde luego todo un campo anónimo de escrituras—. Alguien dirá que esto ha sido hecho, que lo que había de salvable en la filosofía hoy lleva otros nombres, los de las equívocamente llamadas "humanidades", y yo replico que todas esas disciplinas, en mayor o en menor grado y a pesar suyo, siguen arrastrando la pesada carga tradicional del pensamiento. ¿No será acaso que la salida buscada es una definitiva imposibilidad? En todo caso una respuesta afirmativa a esta pregunta es preferible a aquella que pretende haber superado el problema. Y quizá sea cierto que no hay salida, pues no ha sido casual nuestra desembocadura en el lenguaje poético, y cuando decimos poesía nos referimos a la poesía moderna, cuyos nombres propios son

Rimbaud o Mallarmé, René Char, Octavio Paz o Roberto Juarroz, o tantos otros a los que mi memoria o mi ignorancia impiden darse cita en esta página. Lo que caracteriza a la palabra poética hoy, es la ruptura profunda con las formas esenciales del lenguaje mismo. ¿Tendrá que ser fatal entonces la caída en el silencio? No lo creo. La poesía no renuncia a la palabra; por el contrario, es con ella que reencuentra esa zona de absoluta libertad que quizás sea la salida buscada por Sartre. Tal vez no es el silencio el final de esta historia fallida, sino la Utopía, cualquier utopía, la utopía del lenguaje mismo.

A pesar del tono grave que ha adquirido nuestro discurso, insistamos aún con las prometidas precisiones. El estudio del pensamiento de Sartre nos ha llevado al ejercicio imaginario de pensar un mundo sin otro, ejercicio que pudo mostrarnos algunos indicios de qué o cómo sería tal mundo. Sin embargo este mundo parece tan utópico como el nuestro, y el planteo de una forma de vida o existencia no afectada por la estructura del otro sufriría la misma imposibilidad arriba denunciada. Con todo, sobre algunas cosas podemos pretender cierta seguridad: 1) un discurso teórico convertido en una escritura a la manera que la ha descrito Barthes en *El grado cero...*, quedará divorciado de la coartada privilegiada de la filosofía: el sentido común. En efecto, como lo señala Barthes, la escritura es anticomunicación, mientras que el lenguaje del sentido común, es decir la palabra oral de todos los días, tiene como destino esencial la comunicación. Ya no se trataría entonces en la filosofía de usar la escritura para transportar pasivamente un significado ideal que precedería e incluso inauguraría la palabra que lo comunica. 2) La escritura filosófica no podría ya pretender una permanencia en los estrictos márgenes impuestos por la lógica o racionalidad. Ahora tendrá que ingresar en su seno la sin-razón de toda razón, el sin-sentido "oculto" en todo sentido. No será suficiente decir con Wittgenstein que "si en la vida estamos rodeados por la muerte, así en la salud del entendimiento por la locura", habrá que dejar actuar EN el entendimiento



SAMUEL M. CABANCHIK

a la locura misma, y la salud será entonces que la locura trabaje para el entendimiento, aun sin que podamos saberlo. ¿Y por qué ha dicho el mismo Wittgenstein: "Creo haber resumido mi posición con respecto a la filosofía al decir: de hecho, sólo se debería POETIZAR la filosofía", sino a causa de lo que venimos diciendo? 3) En cuanto a la salida ética buscada por Sartre será necesario retomarla, pero teniendo en cuenta las indicaciones desarrolladas. En el fondo Sartre tuvo mucha claridad al respecto, cuando en *La trascendencia del Ego* dijo: "Yo tengo piedad de Pedro y lo socorro. Para mi conciencia una sola cosa existe en ese momento: Pedro-debiendo-ser-socorrido. Esta cualidad de «debiendo-ser-socorrido» se encuentra en Pedro". Esto quiere decir que el llamado ético proviene de las cosas, y esto tiene relación con aquello de cierta "fosforescencia" en las cosas en sí a la que hacía referencia Deleuze. En fin, será difícil —aunque quizás necesario— rescatar a la ética del silencio impuesto sobre ella por el *Tractatus*...

Y bien, hemos llegado al final del camino, y la meta se nos muestra como la menos prometedor de todas. Pero para nosotros lo importante es el recorrido, como ya dijimos. Debemos reconocer que la pasión del filósofo logró infiltrarse por detrás de la seca y circunspecta actividad del historiador de la filosofía. Pero nuestro móvil era noble: presentar con honestidad y consecuencia el pensamiento de un hombre al que no siempre se le dio lo suyo y muchas veces se le entregó lo que no correspondía. Confiamos haber podido cumplir con lo prometido: mostrar la vigencia e importancia del pensamiento sartreano, así como la importancia de no dar vuelta demasiado rápido las páginas del libro de la metafísica o de la historia de la filosofía en general. Y por última vez, recorrer el camino vale por sí mismo. Los múltiples y variados paisajes nos recompensarán de la pérdida del aliento. Poco importa que del otro lado no haya nada o, en el mejor de los casos, la visión de algo que estaba en el punto de partida pero que no habíamos alcanzado a ver.

Este libro se terminó de imprimir durante el mes de abril de 1985 en Del Carril Impresores, Av. Salvador María del Carril 2639/41, Buenos Aires