

Génesis, evolución y recepción de la teoría de la intersubjetividad de Jean- Paul Sartre.

Autor:

Savignano, Alan P.

Tutor:

García, Esteban A.
Osswald, Andrés M.

2021

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título de Doctor de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Filosofía.

Posgrado



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras

Génesis, evolución y recepción de la teoría de la intersubjetividad de Jean-Paul Sartre

Tesis para la obtención del doctorado en Filosofía

Tesista: Prof. Alan P. Savignano

Director: Dr. Esteban A. García

Co-Director: Dr. Andrés M. Osswald

Año: 2021

Agradecimientos

Esta tesis no se hubiese logrado sin la ayuda de un grupo maravilloso de personas a quienes deseo mencionar aquí como muestra de mi gratitud.

Quisiera comenzar por agradecer a mis directores. A Esteban García, por haberme aceptado como doctorando y dado su apoyo incondicional cuando yo era un joven alumno entusiasta de un filósofo cuyo nombre, pese a su popularidad, sorprendentemente no se escuchaba lo suficiente en nuestros espacios académicos. A Andrés Osswald, por haberme transmitido la confianza para emprender una investigación doctoral a partir de su enseñanza, su ejemplo y su amistad. Él fue el primero que me mostró que la filosofía, además de ser mi pasión, podía volverse mi profesión laboral.

Agradezco a mis padres, quienes en un derroche de cariño me dieron entre muchas otras cosas los recursos necesarios para que yo triunfe en la odisea de redactar una tesis doctoral.

Agradezco a Mariana, mi compañera de vida, primera cómplice de mis alegrías y refugio seguro en mis horas de desasosiego.

Agradezco a los siguientes colegas con quienes he compartido entrañables horas de estudio y discusión de varios de los temas que aparecen en esta tesis:

A los integrantes del Círculo Sartre: Virginia Domínguez Álvarez, Jorge Lucero, Octavia Medrano, Federico Milicich, Gonzalo Santaya, Tomás Sabio, Danila Suárez Tomé, Juan Vázquez y Celeste Vecino. A los integrantes del Grupo Husserl: Celia Cabrera, Azul Katz, Verónica Kretschel, Alejandro Lumerman, Andrea Scanziani y Micaela Szeftel. A los integrantes de la Cátedra de la Teoría Ecológica del Derecho de la UBA: Ariel Mastronardi, Eduardo Méndez y Lorena Siquot.

Asimismo, quiero expresar mi agradecimiento a las distinguidas instituciones públicas de enseñanza e investigación que me formaron y financiaron mi investigación: la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires (FFyL-UBA), el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) y la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires (ANCBA).

El medio en el cual el hombre puede y debe devenir lo que es, es la conciencia de los otros.

SG, 637 [607].

La obra no es nunca un dato natural, sino una *exigencia* y un *don*.

S II, 86 [111].

En la época de la Liberación continuábamos extrañamente atrapados en la historia de la filosofía. Simplemente entrábamos en Hegel, Husserl y Heidegger; nos precipitábamos, como cachorros, en una escolástica aún peor que la de la Edad Media. Por suerte existía Sartre. Y Sartre era nuestro Exterior, una verdadera corriente de aire fresco [...]. Y Sartre nunca ha dejado de ser eso: ni un modelo, ni un método, ni un ejemplo, un poco de aire puro, una corriente de aire fresco, incluso cuando dicha corriente venía del [café de] Flora, un intelectual que modificaba de forma singular la posición del intelectual. Por eso es totalmente estúpido preguntarse si Sartre es el comienzo o el final de algo. Como todas las cosas y las personas creadoras, está en el medio, crece por el medio.

Palabras de Gilles Deleuze en Gilles Deleuze y Claire Parnet, *Diálogos*. Traducido por José Vázquez. Valencia: Pre-Textos, 1980, p. 16.

Tabla de contenido

Indicaciones preliminares	7
Lista de abreviaturas de obras de Sartre	7
Sobre el uso de referencias y citas	9
Introducción general	10
I. Sartre, un filósofo de la intersubjetividad	10
II. Pasado y presente de los estudios sartrianos	11
III. Más allá del conflicto intersubjetivo	17
IV. Orden de exposición	21
Parte I: La intersubjetividad según la psicología fenomenológica de los ensayos tempranos de los años treinta	27
Introducción	27
Capítulo I: El devenir fenomenológico de Sartre	30
I. El descubrimiento de la fenomenología alemana	30
II. La intencionalidad como superación del naturalismo y el espiritualismo de las universidades francesas	33
III. La intencionalidad según Husserl: dación trascendental de sentido	39
Capítulo II: Los conceptos fundamentales de la psicología fenomenológica	43
I. La intencionalidad según Sartre: el estallido de la conciencia hacia el mundo	43
II. La conciencia trascendental: espontánea, absoluta, anónima, libre y no-sustancial	48
III. El ego: la alienación psíquica de la conciencia	53
IV. La imaginación: la nihilización de la realidad por la conciencia	63
V. Las emociones: la dimensión afectiva y corporal de la conciencia	69
VI. La brujería original de la realidad humana: una universalización de la categoría antropológica de la magia	76
Capítulo III: Los abordajes tempranos de la intersubjetividad	85
I. La soledad de la(s) conciencia(s) trascendental(es)	86
II. El otro es un yo: inversión de la sentencia de Rimbaud	90
III. La comprensión de los otros: el concepto jaspersiano de <i>Verstehen</i>	94
IV. "Visages": un análisis fenomenológico de los rostros humanos	102
Parte II: La intersubjetividad según la ontología fenomenológica de <i>El ser y la nada</i>	115
Introducción	115
Capítulo I: El otro según los otros: influencias y discusiones de Sartre con otros pensadores alrededor de la cuestión de la intersubjetividad	119
I. El problema beauvoiriano: el escándalo de la conciencia del otro en <i>La invitada</i>	119

II. Las teorías clásicas de la intersubjetividad: realismo e idealismo _____	126
III. Las teorías modernas de la intersubjetividad: Husserl, Hegel y Heidegger _____	128
i. Husserl: la constitución intersubjetiva del mundo _____	128
ii. Hegel: la conciencia de sí y el reconocimiento del otro _____	134
iii. Heidegger: el Mitsein como condición de la existencia _____	139
Capítulo II: La doctrina sartriana del ser-para-otro _____	146
I. Los rasgos ontológicos de la conciencia: ipseidad, nihilización, trascendencia y temporalidad _____	146
II. Ser visto por el otro: malestar, alienación y limitación _____	152
III. Ver al otro: objetivación, encarnación y comprensión _____	165
IV. Amar o desear al otro: dos intentos imposibles de apropiación de la alteridad _____	173
V. Ser con otros: la constitución del nosotros por el tercero _____	179
Parte III: la intersubjetividad según la moral ontológica de los Cahiers pour une morale _____	184
Introducción _____	184
Capítulo I: La existencia antes de la conversión _____	189
I. Autenticidad e inautenticidad en <i>Diarios de guerra</i> _____	189
II. La mala fe: el autoengaño de la conciencia _____	197
III. El espíritu de seriedad: la prioridad del mundo sobre la conciencia _____	202
IV. La opresión social: el fundamento histórico de la mistificación de las libertades _____	207
V. La infancia: una genealogía de la alienación _____	215
Capítulo II: La existencia después de la conversión _____	223
I. La conversión: decisión radical de autonomía, utopía moral de la histórica _____	223
II. La generosidad: el vínculo originario entre los seres y el valor supremo de la moralidad _____	234
III. El yo-obra antes que el yo-psique: la subjetividad devenida mundo por los otros _____	244
IV. Los tipos de solicitudes al otro: la súplica, la exigencia y la llamada _____	250
i. La súplica: la demanda clemente a una libertad soberana _____	251
ii. La exigencia y el deber: la violencia del otro interiorizada _____	255
iii. La llamada: la superación del conflicto de las conciencias _____	260
Conclusión _____	267
Bibliografía _____	272
Principales obras de Jean-Paul Sartre _____	272
Bibliografía _____	274

Indicaciones preliminares

Lista de abreviaturas de obras de Sartre

Orden alfabético. Edición española, luego edición francesa.

B: *Baudelaire*. Traducido por Aurora Bernárdez. Buenos Aires: Losada, 1968; *Baudelaire, précédé d'une note de Michel Leiris*. París: Gallimard, Folio, 1975.

BTE: *Bosquejo de una teoría de las emociones*. Traducido por Mónica Acheroff. Madrid: Alianza Editorial, 1987; *Esquisse d'une théorie des émotions*, publié par Jean Cavailles. París: Hermann & Cie Éditeurs, 1948.

CC: "Conscience de soi et connaissance de soi". En Jean-Paul Sartre. *La transcendance de l'ego et autres textes phénoménologiques*, édition par Vincent de Coorebyter. París: Vrin, 2003, pp. 135-217; "Conciencia de sí y conocimiento de sí (1947)". Traducido por Jorge Lucero y Danila Suárez Tomé. *Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen V (Documentos)*, Círculo Latinoamericano de Fenomenología. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2016, pp. 343-371.

CRD, I: *Crítica de la razón dialéctica*, precedida de *Cuestiones de método*, tomo I: Teoría de los conjuntos prácticos, Libro I: "De la 'praxis' individual a lo práctico inerte". Traducido por Manuel Lamana. Buenos Aires: Losada, 1963; *Critique de la raison dialectique, précédé de Questions de méthode*, tome I: Théorie des ensembles pratiques. París: Gallimard, NRF Essais, 1960.

DG: *Diarios de guerra XI de 1939-III de 1940*. Buenos Aires: Losada, 1985; *Carnets de la drôle de guerre (Septembre 1939 - Mars 1940)*, nouvelle édition augmentée d'un carnet inédit en 1995, édition par Arlette Elkaim-Sartre. París: Gallimard, NRF Essais, 2015.

EH: *El existencialismo es un humanismo*, trad. Victoria Praci de Fernández, trad. del prólogo y notas de Mari Carmen Llerena, Barcelona, Edhasa, 1999. / *L'existentialisme est un humanisme*, París, *Les éditions Nagel*, 1966.

IF, I: *El idiota de la familia*, tomo I. Traducido por Patricio Canto. Revisión técnica Beatriz Sarlo y Carlos Altamirano. Tiempo Contemporáneo: Buenos Aires, 1975; *L'idiot de la famille: Gustave Flaubert de 1821 à 1827*, tome I. París: Gallimard, Tel, 1971.

IJ: "La infancia de un jefe". En *El muro*. Traducido por Augusto Díaz Caravajal. Buenos Aires: Losada, 2013, pp. 159-260; "L'Enfance d'un chef". En *Œuvres romanesques*, édition établie par Michel Contat et Michel Rybalka avec la collaboration de Geneviève Idt et de George H. Bauer. París: Bibliothèque de la Pléiade, NRF Essais, Gallimard, 1981, pp. 314-88.

Lion: *La imaginación*. Traducido por Carmen Dragonetti. Buenos Aires: Sudamericana, 1973; *L'imaginacion*, édition corrigée avec un index par Arlette Elkaim-Sartre. París: "Quadriège", PUF, 2007.

Irio: *Lo imaginario: psicología fenomenológica de la imaginación*. Traducción por Manuel Lamana. Buenos Aires: Losada, 1976; *L'imaginaire: psychologie phénoménologique de l'imagination*, édition revue par Arlette Elkaim-Sartre. París: Gallimard, Folio, 1986.

LP: *Las palabras*. Traducción por Manuel Lamana. Buenos Aires: Losada, 2005; "Les mots". En *Les Mots et autres écrits autobiographique*, édition publiée sous la direction de Jean-François Louette, avec la collaboration de Gilles Philippe et de Juliette Simont. París: Bibliothèque de la Pléiade, NRF Essais, Gallimard, 2010, pp. 2-139.

M: "Las manos sucias". En *A puerta cerrada, La pura respetuosa, Las manos sucias*. Traducción por Aurora Bernárdez. Buenos Aires: Losada, 2004, pp. 99-235; "Les mains sales". En *Théâtre complet*, édition publiée sous la direction de Michel Contat, avec la collaboration de Jacques Deguy, Ingrid Galster, Geneviève Idt, John Ireland, Jacques Lecarmes, Jean-François Louette, Gilles Phillipe, Michel Rybalka et Sandra Retoni. París: Bibliothèque de la Pléiade, NRF Essais, Gallimard, 2005, pp. 245-354.

N: *La náusea*. Traducción por Aurora Bernárdez. Buenos Aires: Losada, 2005; "La nausée". En *Œuvres romanesques*, édition établie par Michel Contat et Michel Rybalka avec la collaboration de Geneviève Idt et de George H. Bauer. París: Bibliothèque de la Pléiade, NRF, Gallimard, 1981, pp. 1-210.

PC: "A puerta cerrada". En *A puerta cerrada, La pura respetuosa, Las manos sucias*. Traducido por Aurora Bernárdez. Buenos Aires: Losada, 2004, pp. 7-58; "Huis clos". En *Théâtre complet*, édition publiée sous la direction de Michel Contat, avec la collaboration de Jacques Deguy, Ingrid Galster, Geneviève Idt, John Ireland, Jacques Lecarmes, Jean-François Louette, Gilles Phillipe, Michel Rybalka et Sandra Retoni. París: Bibliothèque de la Pléiade, NRF Essais, Gallimard, 2005, pp. 89-128.

RC: *Reflexiones sobre la cuestión judía*. Traducción por José Bianco. Buenos Aires: Ediciones Sur, 1948; *Réflexions sur la question juive*, présentation par Arlette Elkaïm-Sartre. París: Gallimard, Idées, 2011.

RE: "Les racines de l'éthique : Conférence à l'institut Gramsci", mai 1964. *Études Sartriennes*, n.º 19 (2015), 11-118.

S, I: *El hombre y las cosas*. Traducción por Luis Echávarri. Buenos Aires: Losada, 1960; *Situations I : essais critiques*. París: Gallimard, NRF Essais, 1947.

S, II: *¿Qué es la literatura?* Traducción por Aurora Bernárdez. Buenos Aires: Losada, 1950; *Situations II : littérature et engagement*. París: Gallimard, NRF Essais, 1948.

S, III: *La república del silencio: estudios políticos y literarios. Situaciones III*. Traducción por Alberto L. Bixio. Buenos Aires: Losada, 1960. *Situations III*. París: Gallimard, NRF Essais, 1949.

S, X: *Autorretrato a los sesenta años (Situations, X)*. Traducción por Julio Schwartzman. Buenos Aires: Losada, 1977; *Situations X : politique et autobiographie*. París: Gallimard, NRF Essais, 1976.

SG: *San Genet, comediante y mártir*. Traducción por Luis Echávarri. Buenos Aires: Losada, 2005; *Saint Genet, comédien et martyr*. París: Gallimard, Tel, 2011.

SN: *El ser y la nada: ensayo de ontología fenomenológica*. Traducción por Juan Valmar. Barcelona: Altaya, 1993; *L'être et le néant : essai d'ontologie phénoménologique*, édition corrigée avec index par Arlette Elkaïm-Sartre. París: Gallimard, Tel, 1994.

TE: *La trascendencia del Ego*. Traducción por Oscar Masotta. Buenos Aires: Ediciones Calden, 1968; *La transcendance de l'ego : esquisse d'une description phénoménologique*, Introduction, notes e appendices par Sylvie Le Bon. París: Vrin, 1966.

V: "Visages". En "Appendice II: Textes retrouvés", Michel Contat y Michel Rybalka, *Les écrits de Sartre: Chronologie, bibliographie commentée*. París: Gallimard, NRF Essais, 1970, pp. 560-564.

VE: *Verdad y existencia*, texto establecido y anotado por Arlette Elkaïm-Sartre. Introducción y revisión de Celia Amorós. Traducido por Alicia Puleo. Barcelona: Paidós, 1996. / *Vérité et existence*, texte établi et annoté par Arlette Elkaïm-Sartre. París: Gallimard, NRF Essais, 1989.

Sobre el uso de referencias y citas

Las referencias bibliográficas de textos sartrianos citados cuentan con el siguiente formato:

TÍTULO ABREVIADO DEL TEXTO, PÁGINA/S DE LA EDICIÓN CASTELLANA [PÁGINA/S DE LA EDICION FRANCESA].

Ejemplo: SN, 10 [12].

El ser y la nada, p. 10 de la edición castellana, p. 12 de la edición francesa.

En los casos de que no exista una edición castellana se indica directamente las páginas de la edición francesa.

Ejemplo: CPM, 145.

Cahiers pour une morale, p. 145 de la edición francesa.

En el uso de citas he priorizado la transcripción de las ediciones castellanas siempre y cuando estas se hallaban disponibles. En las pocas ocasiones en que se citó un pasaje con errores de traducción en la edición castellana, he realizado las modificaciones pertinentes a partir del cotejo con el original. Las citas modificadas cuentan con la leyenda “trad. modificada”.

Las traducciones de los textos que no disponen de una edición castellana hasta el día de la fecha son de mi autoría. Esto cuenta también para textos de otros autores además de Sartre.

Introducción general

I. Sartre, un filósofo de la intersubjetividad

Es un lugar común declarar que Sartre fue uno de los grandes filósofos de la libertad. Toda su obra atestigua un esfuerzo infatigable por demostrar cómo la conciencia, el ser para-sí, la praxis humana y el universal singular, distintas nociones que a lo largo de los años aludieron bajo su pluma al ser humano, tienen como rasgo original la determinación de sí mismos a partir y más allá de las condiciones fácticas de la existencia, como son, por ejemplo, la disposición psicossomática, la crianza familiar, las estructuras sociales y la época histórica. El individuo humano se elige libremente al interior de las determinaciones y las constricciones que lo hacen ser de cierta manera. Sartre nunca dejó de sostener que se es libre en el seno mismo de la dependencia, lo cual resulta evidentemente paradójico, tal como le señaló Benny Lévy en sus entrevistas con el filósofo al final de su vida. Sin embargo, uno debe reconocer que lo paradójico es de hecho una cualidad intrínseca de la existencia para Sartre: se es lo que no se es y no se es lo que es. La ambivalencia entre elementos antitéticos, que Maurice Merleau-Ponty señaló como uno de los defectos centrales de la filosofía de su colega, se puede interpretar como el principio heurístico de donde brota la enorme riqueza de las reflexiones de Sartre acerca de la libertad humana.

Al contrario, no es habitual oír que Sartre fue en igual medida uno de los grandes pensadores de la otredad y la intersubjetividad, de igual manera que otros bien consagrados, como, por ejemplo, Martin Buber, Emmanuel Levinas y Jacques Derrida, pese a que esta es una afirmación absolutamente cierta a mi parecer. Sucede que la cuestión del otro en su pensamiento no comienza por ser preeminente, sino que gana relevancia poco a poco, desde un lugar marginal en los primeros ensayos de psicología fenomenológica de los años treinta, pasando por el tratamiento revolucionario de la mirada en *El ser y la nada*, hasta llegar a ocupar junto a la libertad el lugar central de los manuscritos sobre moral redactados en 1947-8, editados póstumamente en 1983 bajo el título *Cahiers pour une morale*. De ahí en adelante el otro, sobre todo el otro oprimido y alienado por instituciones sociales históricas, se convierte en la preocupación principal del pensamiento filosófico y político de nuestro autor. El problema de la libertad deviene el de la liberación, no de uno mismo ante la infernal mirada ontológica del ser-para-otro, sino de todos los demás junto con quienes padezco la violencia de una *praxis* que en un contexto material de escasez se ha invertido en un sistema práctico-inerte que limita la

satisfacción de las necesidades y la realización de las libertades, especialmente a causa de la reproducción sistemática de desigualdades sociales entre los miembros de una sociedad.

En el tiempo que va de los años treinta a los cuarenta, de la ilusoria víspera tranquila de la guerra, la conmoción del estallido del conflicto y la paz optimista aunque frágil de los primeros años de la posguerra en los que comenzaba a tomar forma la Guerra Fría, Sartre desarrolla una extraordinaria filosofía de la intersubjetividad. La lección final de este itinerario de nuestro autor se recoge en la cita de *San Genet* que hace de epígrafe para esta tesis doctoral: “el medio en el cual el hombre puede y debe devenir lo que es, es la conciencia de los otros”.¹ El sentido del ejercicio de la libertad individual en la creación de la propia persona por sus acciones y sus obras en el mundo está en manos de los otros sujetos, pues son ellos quienes en el conflicto o la solidaridad me otorgan mi realidad humana, hacen que yo sea alguien, un ser humano libre u oprimido entre los seres humanos.

Este trabajo tiene como objetivo principal demostrar las anteriores afirmaciones por medio de una labor interpretativa que se centra en los ensayos filosóficos de Sartre en la etapa de su pensamiento signada por la fenomenología y el existencialismo, pero que se expande igualmente hacia sus escritos literarios, sus intervenciones coyunturales políticas y textos biográficos, en los cuales muchas veces se encuentran reformuladas o enriquecidas sus ideas acerca de la otredad. Como primera tarea, es de suma importancia para mí reconocer que mi investigación procura ser nuevo aporte a un renacimiento del pensamiento sartriano en Argentina y el mundo entero. Por esa razón me tomo el permiso de explicitar resumidamente la extensa y valiosa tradición del sartrismo en la que esta tesis se inscribe.

II. Pasado y presente de los estudios sartrianos

En la historia intelectual argentina Sartre ha tenido sin lugar a duda un papel destacado. Defendí esta hipótesis en un capítulo titulado “A Brief History of the Reception of Sartre in Argentina”, que di a conocer en *Sartre and the International Impact of Existentialism* (2020), una contribución colectiva ideada por sus editores Alfred Betschart y Juliane Werner.² A continuación se despliega una síntesis del contenido de aquel texto con la adición de nuevas consideraciones acerca de la actualidad.

¹ SG, 637 [607].

² Alan Patricio Savignano, “A Brief History of the Reception of Sartre in Argentina”, en *Sartre and the International Impact of Existentialism*, ed. Alfred Betschart y Juliane Werner (Cham: Springer International Publishing, 2020), 307-25, https://doi.org/10.1007/978-3-030-38482-1_17.

Los primeros escritos de ficción y crítica literaria de Sartre arribaron muy pronto a las orillas del Río de la Plata gracias a la difusión hecha por la revista *Sur* de Victoria Ocampo. Por iniciativa de José Bianco se publicaron en distintos números de la revista entre 1939 hasta 1947 las primeras traducciones de algunos textos del escritor francés, como, por ejemplo, “El aposento”, “París bajo la ocupación”, “Sobre un libro de Ponge: ‘A favor de las cosas’”, “Retrato del antisemita” y la conferencia de “El existencialismo es un humanismo”. La temprana atención prestada por *Sur* a Sartre se debió a una primera, aunque breve y superficial, simpatía ideológica respecto de la defensa de la libertad del individuo y la oposición a los regímenes totalitarios, además de la admiración de la destreza de la prosa sartriana, que ostentaba dominar por aquel entonces las técnicas vanguardistas de la literatura francesa y anglosajona, como ha señalado Anna Boschetti.³ Sin embargo, los intelectuales liberales argentinos decidieron alejarse por completo de Sartre cuando este apoyó públicamente al Partido Comunista Francés en 1952.

En la misma época la casa editora argentina de Losada fundada en 1938 por Gonzalo Losada Benítez, un inmigrante español opositor al régimen franquista, se encargó de traducir al español y distribuir en los países latinoamericanos gran parte del corpus sartriano. Cabe señalar que en la España de Franco los libros del existencialista estuvieron censurados y que el Vaticano agregó el 27 de octubre de 1948 la *opera omnia* sartriana al *Index librorum prohibitorum*. Por estas razones la recepción bibliográfica de Sartre al mundo hispanoparlante fue gracias a la iniciativa de la editorial porteña. Entre los libros publicados por ella podemos destacar a modo de ilustración la traducción de *La náusea* por Aurora Bernárdez en 1946 y la de *El ser y la nada* por Juan Valmar en 1966, ambas hoy en día aún canónicas.

Durante la década del cuarenta en el ámbito universitario argentino el grupo de profesores de filosofía que los estudios historiográficos bautizaría “Generación Existencialista” o “de 1925” llevó a cabo una atenta lectura del ensayo filosófico que Sartre acababa de dar a luz en medio de los turbulentos tiempos de guerra en Europa, a saber, *El ser y la nada*. Entre los miembros de esta generación, Carlos Astrada, Vicente Fatone y los hermanos Rafael y Miguel Ángel Virasoro escribieron críticas exegéticas de la nueva ontología fenomenológica.⁴ Los cuatro pensadores argentinos compartían en menor o mayor medida una admiración por el filósofo francés y su empresa odiseica de dar cuenta de la esencia y los alcances de la libertad humana. Sin embargo,

³ Cf. Ana María Boschetti, *Sartre y “Les Temps Modernes”: una empresa intelectual*, trad. Mercedes Castro Valdez et al. (Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1990), 31-64.

⁴ Miguel Ángel Virasoro posee el mérito de haber hecho en 1948 para la editorial Ibero-Americana de Buenos Aires la primera traducción de *El ser y la nada* a otro idioma, hoy olvidada en polvorientos estantes de bibliotecas.

ellos formularon asimismo en sus trabajos una serie de agudas objeciones: reprochaban a Sartre el relativismo subjetivista de su idea de libertad, el rechazo de valores morales universales o compartidos, el pesimismo cínico de su visión de la realidad humana, la teoría teatral no-esencialista de la identidad del individuo, el dualismo cartesiano de su ontología del para-sí y el en-sí, entre otras cuestiones menores. Más allá de las críticas, es importante aquí reconocer que en Argentina la filosofía sartriana despertó un intenso interés en ciertas figuras importantes de los claustros universitarios. Lamentablemente, ese interés pronto perdió ímpetu y no llegó a trasladarse en ese momento a los programas de las carreras de filosofía.

Por un apasionante giro de la historia el relevo de la recepción argentina del sartrismo prosiguió extramuros de las universidades gracias a un grupo de estudiantes que integraría la “Nueva Izquierda”, según el mote acuñado por Oscar Terán.⁵ En especial, los jóvenes intelectuales agrupados en la revista *Contorno* fundada en 1953 por los hermanos David e Ismael Viñas hallaron en Sartre y su teoría de la literatura comprometida un arma hermenéutica para leer la literatura y la cultura argentina en clave política. Según las lecciones de la presentación y los artículos de Sartre en los primeros números de *Los tiempos modernos* acerca de qué es la literatura, los escritores no pueden desentenderse de la responsabilidad que les viene de la situación histórica en la que viven: sus obras reflejan inevitablemente su ideología de clase y la libre elección que han tomado desde su posición objetiva en la sociedad. El ejercicio de denuncia, un rasgo identitario de los colaboradores de la revista *Contorno*, estuvo fuertemente inspirada en la crítica literaria sartriana. Entre los miembros de la generación denunciante cabe destacar al trío de amigos constituido por Carlos Correas, Oscar Masotta y Juan José Sebrelli, puesto que los tres se enorgullecían de proclamarse “sartrianos” en la década del cincuenta. Esto se evidencia muy bien en la influencia que tuvo la lectura de *San Genet* en sus trabajos sobre Roberto Arlt, influencia que Masotta tildaría en retrospectiva de emulación y plagio en una conferencia de 1965 a propósito de su libro *Sexo y traición de Roberto Arlt*.⁶

En los inicios de los años sesenta el proyecto de Sartre de revitalizar la teoría marxista a partir de los aportes de la filosofía de la existencia inaugurada por Sören Kierkegaard fue muy bien recibido en un primer momento por la Nueva Izquierda Argentina. Algunos artículos aparecidos en las revistas *Cuestiones de filosofía* y *Pasado y presente* debatían alrededor de los principios de la *Crítica de la razón dialéctica*. Sin embargo, en el curso de aquella década y la siguiente, el

⁵ Cf. Oscar Terán, *Nuestros años sesentas. La formación de la nueva izquierda intelectual argentina, 1956-1966* (Buenos Aires: Puntosur, 1991).

⁶ Oscar Masotta, “Roberto Arlt, yo mismo”, en *Conciencia y estructura*, Ex libris (Buenos Aires: Eterna Cadencia Editora, 2010), 224-43.

campo intelectual argentino imitó las tendencias del francés mencionadas más arriba. El estructuralismo arrebató la hegemonía que el humanismo fenomenológico y existencialista acaparaba en las décadas anteriores. Figuras como Eliseo Verón y Masotta (post conversión personal e intelectual) se encargaron de conducir un proceso de modernización cultural en el país al importar desde nuevos espacios institucionales de formación e investigación (v.g. el Instituto Di Tella) la antropología de Lévy-Strauss y el nuevo psicoanálisis de Lacan.

Más allá del auge de aquella modernización, la proclama tercermundista y anticolonial de Sartre, pregonada, por ejemplo, en su célebre prólogo de *Los condenados de la tierra* de Frantz Fanon, encontró adeptos entre los intelectuales argentinos entre 1960 y 1970. Sus ideas sobre el neocolonialismo como estructura productora de subhombres está presente en el documental *La hora de los hornos* (1968) de Octavio Getino y Fernando "Pino" Solanas. Asimismo, algunos protagonistas de la experiencia de las Cátedras Nacionales de la carrera de Sociología de la Universidad de Buenos Aires, como Horacio González y José Pablo Feimann, reconocieron en Sartre una fuente de inspiración para la teoría de la liberación y la construcción de un nuevo socialismo nacional.

La recepción del pensamiento de Sartre en Argentina se detuvo abruptamente con el golpe de Estado orquestado por las Fuerzas Armadas el 24 de marzo de 1976. El Proceso de Reorganización Nacional impuesto por la dictadura cívico-militar-religiosa que encabezaba Rafael Videla desde la Junta Militar impuso una estricta censura sobre las ideas consideradas "subversivas" que atentaban contra los supuestos valores tradicionales de Occidente y el cristianismo. Aquella censura fue acompañada por prácticas de terrorismo de Estado, como – imposible de olvidar por su salvajismo– la desaparición forzosa de personas. En este oscuro período tuvo éxito un proyecto deliberado por extirpar de la sociedad argentina las ideas de Sartre y de otros pensadores de izquierda.

Habría que esperar al debilitamiento de la dictadura militar en la década del ochenta y el regreso de la democracia el 10 de diciembre de 1983 para que resurgieran escritos ensayísticos sobre el parisino. En efecto, durante los últimos años del siglo XX, algunos pensadores y profesores argentinos como Tomás Abraham, Beatriz Hilda Grand Ruiz y Samuel Cabanchik reavivaron la reflexión exegética de los textos clásicos de Sartre. Abraham escribe en 1980 "Sartre, un pensador bajo", un réquiem para el reciente filósofo difunto que lo atrajo durante su juventud a la filosofía, pero que, según sus palabras, había dejado en esos años de ser actual, estar de moda. Luego, en julio de 1983, publica para el diario *Tiempo Argentino* la nota "Sartre vs. Bataille", donde reconstruye las críticas sartrianas de 1943 contra el misticismo batailliano con

el propósito transversal de arremeter contra las tendencias posmodernas contemporáneas inspiradas en el misticismo heideggeriano del ser. Grand Ruiz publica en 1982 un estudio crítico sobre la teoría del tiempo de *El ser y la nada* que recupera muchos de los ataques de su maestro Astrada contra el existencialista francés. Durante la primavera alfonsinista, Cabanchik escribe *El absoluto no sustancial*, publicado en formato libro posteriormente en 1987. Se trata de un estudio de la concepción nihilista de la conciencia y el problema de la intersubjetividad en Sartre. En nuestra opinión, estas producciones de la década del ochenta representan un primer acto contra el olvido de Sartre, una fuerte declaración de que su obra aún tiene valor pese al dominio de las nuevas corrientes teóricas, de la censura autoritaria y de la muerte del filósofo.

Así llegamos finalmente a nuestra época en la que el pensamiento sartriano da claras señales de un renacimiento alrededor del mundo. En efecto, el siglo XXI está signado por la proliferación en diversos países de grupos de estudios sartrianos, la publicación de libros, revistas y artículos especializados, la organización de eventos académicos, la presencia de temas sartrianos en los programas de las materias de carreras universitarias e incluso una gran cantidad de actividades de divulgación.⁷ Cabe subrayar que la actual interpretación académica del corpus sartriano ostenta importantes diferencias con la de las generaciones previas. Un rasgo particular de ella es la disponibilidad de un gran número de textos póstumos del existencialista, número que todavía hoy sigue en aumento. La empresa de edición de póstumos tuvo sus inicios tempranamente en la década del ochenta cuando Arlette Elkaïme-Sartre dio a conocer los manuscritos de *Carnets de la drôle de guerre* (1983/95), *Cahiers pour une morale* (1983), el segundo tomo “L'intelligibilité de l'histoire” de la *Critique de la raison dialectique* (1985), *Vérité et existence* (1989), *Mallarmé* (1986). Simone de Beauvoir, por su parte, hizo pública la correspondencia de Sartre en los dos volúmenes de *Lettres au Castor et à quelques autres* (1983). Por último, Jean-Bertrand Pontalis editó *Scénario Freud* (1984), la versión completa del colosal guion de cine que Sartre escribió para el director hollywoodense John Huston. La aparición de estos textos hasta entonces desconocidos resignificó la exégesis de la obra publicada en vida. En esta tesis doctoral justamente demostramos cómo los manuscritos de los *Cahiers* escritos en 1947-8 cambian profundamente el sentido de la doctrina de la intersubjetividad expuesta en *El ser y la nada*. Pues, ¿cómo seguir hablando en términos exclusivos de conflicto acerca de las relaciones interpersonales luego de tomar conocimiento de

⁷ Algunos de los grupos actualmente en actividad son: Groupe d'études sartriennes (Bélgica/Francia), Sartre-Gesellschaft (Alemania), North American Sartre Society, UK Sartre Society, Gruppo di Studi Sartriani (Italia), la Asociación Japonesa de Estudios Sartrianos, Seminário do Grupo de Estudos Sartre de la Universidad Estatal de Ceara (Brasil), Círculo Sartre (Argentina), Círculo Sartreano Colombiano.

las afirmaciones de Sartre acerca de la posibilidad de una conversión existencial de los individuos que tematiza el vínculo original entre las subjetividades, a saber, la solidaridad? Aún más si las simientes de estas reflexiones estaban de hecho contenidas en algunos pasajes de la ontología fenomenológica de 1943, en ocasiones convenientemente omitidos por algunos intérpretes. Ahora bien, la campaña de estudio y edición de manuscritos continúa en la actualidad conducido principalmente por el Équipe Sartre del Institut des textes et manuscrits modernes del Centre National de la Recherche Scientifique y de l'École normale supérieure. La mayoría de los textos publicados aparecieron en la sección "Sartre inédit" de la revista *Études sartriennes* de la editorial Classiques Garnier. La última novedad fue la publicación de *Le mémoire de fin d'études* que Sartre redactó en 1927, cuyas edición e introducción estuvieron a cargo de Gautier Dassonneville.

La actualización de los estudios sartrianos en Argentina está a cargo en parte por el equipo del Círculo Sartre fundado en 2010 por un grupo de estudiantes de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires y hoy compuesto por miembros de diversas disciplinas. El Círculo Sartre ha ofrecido en 2015, 2016 y 2019 cursos introductorios de *El ser y la nada*; en el 2017, otro curso a mi cargo sobre la primera filosofía de Sartre anterior al ensayo de ontología fenomenológica. En el período que va de 2016 a 2018 llevó a cabo bajo mi dirección un proyecto de investigación alrededor de libro de *San Genet*. En 2018 el equipo organizó las "I Jornadas del Círculo Sartre", en las que participaron figuras de larga trayectoria como Samuel Cabanchik, Horacio González y Eduardo Grüner, además de los equipos de cátedra de Psicología Fenomenológica y Existencial de la Facultad de Psicología y de Teoría Ecológica del Derecho (en adelante, TEGO) de la Facultad de Derecho de la UBA. Recientemente, entre abril y julio de 2021, llevó adelante un ciclo de charlas virtuales titulado "Dimensiones del conflicto en Sartre", donde se invitó a especialistas nacionales e internacionales en Sartre. La lista de invitados estuvo compuesta por: Paula Díaz Romero, el equipo de TEGO dirigido por Eduardo Héctor Méndez, Álvaro Zamora, Arturo Cardozo, Daniel Marcio Perreira Melo, Thaís de Sá Oliveira, Dassonneville y Facio Caprio L. de Casto.

Por fuera de las actividades del Círculo Sartre, resulta fundamental señalar que en los últimos años han aparecido tesis doctorales consagradas a problemáticas sartrianas. Entre ellas se destaca "Naturaleza, negación e intersubjetividad. Aportes desde el debate Sartre – Merleau-Ponty" (UNAM, 2014) de Maximiliano Cladakis y "El método ontofenomenológico existencial del estudio de la subjetividad en Jean-Paul Sartre" (UBA, 2019) de Danila Suárez Tomé. Este trabajo pretende inscribirse en el camino inaugurado por mis colegas y antecesores: una revalorización

del legado sartriano. En particular, mi contribución conlleva primariamente una reinterpretación de la teoría de la intersubjetividad de Sartre que rompa los moldes de la lectura clásica del conflicto.

III. Más allá del conflicto intersubjetivo

Existe una interpretación corriente de la intersubjetividad sartriana que sostiene que el otro es alienación violenta de mi ser y que todas las relaciones interpersonales son por principio agonísticas. Se la puede encontrar tanto en la vulgata como en producciones académicas.⁸ Esta tesis exegética suele depender de una visión general en clave pesimista de la filosofía de Sartre según la cual la existencia humana no tiene sentido y sus empresas están condenadas al fracaso. El pesimismo brota de la imposibilidad ontológica del ser-para-sí de volverse en-sí-para-sí o Dios, que es su deseo primario de ser. Se trata de la visión infernal de la vida y de los otros, promulgada por el personaje de Garcin en la obra teatral *A puerta cerrada*.

Antes que nada, debemos reconocer que esta interpretación no es falsa o incorrecta en sí misma: tiene evidentemente un apoyo textual en pasajes centrales de *El ser y la nada* y algunas obras ficcionales. Sin embargo, su verdad se sostiene sólo a condición de circunscribirse a unos pocos textos redactados en una singular coyuntura histórica de la vida de Sartre. Las circunstancias están definidas por la Segunda Guerra Mundial y la experiencia íntima que vivió nuestro pensador en sus papeles de soldado, prisionero y resistente. La guerra, como declara Sartre a Michel Contat, fue un momento bisagra que dividió su vida en dos y constituyó el pasaje de la juventud a la edad adulta. Suele pasarse por alto el hecho de que *El ser y la nada* es un ensayo filosófico *bélico* en el sentido de que ofrece una visión trágica de la humanidad desde una perspectiva moldeada por la guerra más grande y cruenta que tuvo lugar en la historia de la humanidad. Como insistía el mismo Sartre, una obra literaria es hija de su tiempo y expresa

⁸ Esta interpretación puede hallarse en artículos recientes como “‘El infierno son los otros’: aproximaciones a la cuestión del otro en Sartre y Levinas” de Juan Carlos Aguirre García (Juan Carlos Aguirre García, “‘El infierno son los otros’: aproximaciones a la cuestión del Otro en Sartre y Levinas”, *Alpha: revista de artes, letras y filosofía*, n.º 37 (2013): 225-36.). Desde las bases de la ética levinasiana y una lectura muy sesgada e insuficiente de los textos sartrianos, el autor recrimina a Sartre que su visión de la intersubjetividad implica una defensa de la totalidad impuesta por la ipseidad y la reducción violenta de la otredad a las categorías de la mismidad. Más sorprendentes aún resulta descubrir esta misma interpretación en libros como *Jean-Paul Sartre: Altérité et Corporité* de Amor Abdellaoui, puesto que, a pesar de que el autor dedica varias páginas a las cuestiones de la generosidad, la solidaridad y la llamada de los *Cahiers pour une morale*, acaba reafirmando que Sartre en su filosofía de la intersubjetividad defiende un “individualismo”, la “soledad existencial” y la “lucha de las conciencias” (Amor Abdellaoui, *Jean-Paul SARTRE: Altérité et Corporité* (Saarbrücken: Éditions universitaires européennes, 2014), 250-54.).

inevitablemente los desafíos que impone la época desde la perspectiva única del autor. A partir de esta consideración cabe preguntarse si el fracaso ontológico del para-sí en la persecución del ser no está asociado con la derrota de Francia ante la invasión alemana, o también si existe algún vínculo entre la definición ontológica del otro como mirada trascendente que limita mis libres posibilidades y la vigilancia de los franceses por parte de los ocupantes nazis y los colaboracionistas durante el gobierno de Vichy. Prestemos atención a las siguientes palabras de Sartre en la entrevista recién mencionada:

[L]a guerra me reveló algunos aspectos de mí mismo y del mundo. Por ejemplo, con ella conocí la alienación profunda que implica el cautiverio; con ella conocí también la relación con la gente, con el enemigo, el enemigo real, no el adversario que vive en la misma sociedad que nosotros o que nos ataca verbalmente sino el enemigo que puede hacernos arrestar y conducirnos a prisión haciendo una simple seña a unos hombres armados.⁹

Para encontrar respuestas a los interrogantes mencionados es conveniente poner en correlación *El ser y la nada* y *Los caminos de la libertad*, que podemos considerar como dos textos hermanados pero de géneros distintos, un ensayo y una novela, que retratan cada uno a su manera las vivencias humanas de una guerra que en un momento para su autor se creía perdida. En *La muerte en el alma*, el tercer y último tomo publicado en vida de *Los caminos de la libertad*, descubrimos la atmosfera derrotista en la que están sumergidos los personajes luego de la debacle causada por el ingreso de las tropas alemanas a París y la consecuente firma del armisticio.¹⁰ Mateo, el “héroe” de la saga novelística, aparenta sacrificarse –el desenlace queda abierto, pero sabemos que en el plan del cuarto tomo Sartre lo mantendría con vida– en un último gesto valiente pero fútil, ejecutado a partir de la solidaridad colectiva con los demás soldados de su tropa. Ellos desde lo alto de una iglesia del pueblo de Padoux deciden no rendirse y contener hasta el final la embestida enemiga. De esta escena somos capaces de extraer las dos categorías indisociables de Sartre de los escritos tanto filosóficos como ficcionales gestados en la guerra: libertad y fracaso. La acción libre tiene como característica principal la autodeterminación y esta se manifiesta, quizás de manera sobresaliente, en la imposibilidad de alcanzar el fin elegido, es decir, en la derrota. De ahí que el filósofo insista en *El ser y la nada*:

⁹ S X, 88 [180].

¹⁰ Este volumen fue escrito terminada la guerra en 1947-8, el mismo período en que Sartre trabajaba en sus cuadernos de moral. Pese a que su gestación fuese posterior, pretende retratar el espíritu de época que atravesaba a los franceses en la derrota.

Es necesario, además, precisar, contra el sentido común, que la fórmula “ser libre” no significa “obtener lo que se ha querido” sino “determinarse a querer (en el sentido lato de elegir por sí mismo)”. En otros términos, el éxito no importa en absoluto para la libertad.¹¹

Más allá de la desconexión entre las obras y el contexto existencial de producción, hay dos grandes problemas de la interpretación pesimista y agonística de la intersubjetividad sartriana. El primero es que recorta una sección del corpus sobre el tema y la absolutiza como clave interpretativa para el resto. Se trata entonces de una lectura parcial. No tiene en cuenta los cambios que atraviesa la problemática de la otredad –asimismo de la libertad y otras cuestiones centrales– desde sus primeros tratamientos desde la psicología fenomenológica de la década del treinta y luego en las exploraciones morales durante los últimos años de los cuarenta. Por esta razón suele restar importancia a las ideas de nuestro filósofo acerca de la comprensión de los otros y del lazo de generosidad que existe entre las libertades. Asimismo, suele negligir la distinción fundamental que Sartre traza entre la necesaria oposición ontológica de las conciencias y el fenómeno histórico de la violencia entre los individuos y los grupos sociales. Este último se da únicamente en la dimensión existencial de la inautenticidad configurada por la mala fe, la seriedad y la opresión sociohistórica. Según los *Cahiers*, la violencia es la “afirmación incondicional de la libertad” por sobre la adversidad de la situación y la irreductible subjetividad de los otros, de modo tal que representa un delirio de supremacía de la conciencia. Cabe señalar que años después, en la década del sesenta, la violencia de ciertos movimientos de insurrección (v.g. el Frente de Liberación Nacional argelino) es revalorada como un acto de liberación contra la explotación del hombre por el hombre a través de sistemas práctico-inertes (v.g. el colonialismo francés). El segundo problema, honorario de cierto modo del anterior, es que el axioma del conflicto obstruye *a priori* el discernimiento de algunas de las tesis centrales de la teoría del ser-para-otro de la ontología fenomenológica de 1943. Absortos en la idea de que la mirada es literalmente una violación de la propia conciencia, perdemos de vista la intención de Sartre por demostrar que el otro representa lo que nosotros llamaremos a lo largo de este trabajo la *desoberanización* de la conciencia. Esta idea que proviene de Beauvoir, como demostraremos en la segunda parte, se refiere en principio a que la vivencia de la incuestionable presencia de otras subjetividades en el mundo tiene como correlato el descubrimiento de que mi conciencia no es soberana del sentido del ser, ni la única fuente legisladora de valores

¹¹ SN, 508 [528].

morales. El otro es un recuerdo de la falta última de fundamento de mi existencia y mi elección originaria. Reconocer esta verdad abre el camino a la autenticidad, la cual conlleva la admisión de que no tengo derecho a imponer a los demás mi propio sistema de valores, es decir, no existe ninguna justificación para oprimir la libertad de los otros. Un corolario de esta afirmación es que resulta necesario el libre consenso de los otros en la construcción de una ética colectiva.

La intersubjetividad sartriana se configura a lo largo de dos décadas como una clara apuesta por la pluralidad y la diversidad, no por un individualismo próximo al propuesto por Max Stirner en su libro *El único y su propiedad*, como a veces se sostiene erróneamente. Las afirmaciones ontológicas del filósofo a propósito de que, por un lado, no existe una entidad supraindividual que comprenda en una unidad prefabricada a los individuos y, por otro lado, que cada persona es una perspectiva única e irreductible del ser, se traducen en el plano moral en el respecto a la diferencia. El mundo se enriquece con los aportes que distintos proyectos existenciales crean de la nada en la modificación del mundo. Por ello, la opresión que limita el ejercicio pleno de las libertades de los sujetos debe ser erradicada de los sistemas sociales en que viven los agentes históricos. La consolidación de la doctrina sartriana de la intersubjetividad coincide en Sartre con la decisión de dedicar su vida a apoyar las causas de los oprimidos y los explotados, como los proletariados, las minorías religiosas, étnicas y sexuales, los perseguidos políticos, los indígenas y sus descendientes colonizados del tercer mundo, etc. Paradójicamente, la llave del reino del ser humano yace en las manos de aquellos grupos a quienes con insistencia se le niega la entrada. Esta conclusión se encuentra claramente expresada en las conferencias que imparte Sartre sobre las raíces de la ética en el Instituto Gramsci durante el mes de mayo de 1964, su segundo intento de confeccionar una filosofía moral luego del abandono de los *Cahiers*:

Así, es precisamente la víctima del sistema, el hombre sobreexplotado con necesidades insatisfechas, quien descubre *prácticamente* las determinaciones fundamentales del hombre: no habrá hombre integral mientras que lo práctico-inerte aliene a los hombres, es decir, mientras que los hombres, en lugar de ser su producto, sean únicamente los productos de sus productos, mientras no se unan en una *praxis autónoma* que sometiera el mundo a la satisfacción de sus necesidades sin ser subyugados y divididos por su objetivación práctica. No habrá hombre integral hasta que cada hombre no sea todo el hombre para todos los hombres.¹²

¹² RE, 97.

IV. Orden de exposición

Esta tesis está dividida en tres grandes partes que siguen en un orden cronológico la gestación de la filosofía sartriana de la intersubjetividad entre las décadas del treinta y del cuarenta. La primera parte está dedicada a la psicología fenomenológica de los primeros ensayos publicados entre 1936 y 1940, la segunda a la ontología fenomenológica de *El ser y la nada* de 1943 y la tercera a la moral ontológica esbozada en los manuscritos de ética de 1947-8. Cada una de estas unidades va formando el cuadro completo de la doctrina de la otredad de Sartre en el período en que su pensamiento estaba signado por las disciplinas de la fenomenología y el existencialismo. Si debiéramos resumir en pocas palabras las conclusiones de aquel recorrido, diríamos lo siguiente: el otro es una libertad consciente y situada igual que yo que surge originalmente separada de mí, es decir que en un principio no formamos parte de una entidad superior en calidad de ingredientes dependientes. Pese a la soledad inmanente de las subjetividades, yo puedo llegar a comprender la vida interna del otro mediante un esfuerzo empático y hermenéutico. No obstante, su simple presencia en el ser implica la alienación de mi conciencia en un objeto del mundo. A partir de aquel acontecimiento *antehistórico* de alienación debemos cada uno por su parte decidir libremente si construiremos lazos de apropiación y violencia, o bien de generosidad y cooperación, según los condicionamientos fácticos de la situación que nos tocó vivir. En esta decisión se juegan los límites que la libertad humana afronta colectivamente en un momento determinado de la historia. En los extremos de la dicotomía se halla el conflicto y la solidaridad, o, en otras palabras, el infierno y la moralidad. Ahora bien, el giro de los años cincuenta hacia el marxismo que se consagraría con la aparición del primer tomo de la *Crítica de la razón dialéctica* en 1960 –o, más precisamente, unos tres años antes con la primera versión de “Cuestiones de método”– inaugura una nueva etapa del pensamiento filosófico de Sartre que reformula las verdades conquistadas en la etapa anterior desde la matriz conceptual del materialismo histórico. Esta etapa queda por fuera del recorte teórico y bibliográfico de mi trabajo, debido a que considero que Sartre elabora los puntos esenciales de su concepción de la dimensión intersubjetiva de la existencia en la etapa aquí circunscripta. En los años posteriores atestiguamos una reelaboración de la intersubjetividad desde la matriz dialéctica de la *praxis*, la necesidad, la materia, la escasez, la materia trabajada y lo práctico-inerte. Pese al recambio de las piezas, la nave Argos continúa siendo la misma: las reflexiones siguen girando alrededor de la singularidad irreductible de los individuos, la pluralidad antagónica que forma el tejido social, la ambivalencia entre el conflicto y la solidaridad en las relaciones humanas, el gran problema de la opresión de las instituciones que alienan la praxis individual y colectiva, entre otros temas.

La primera parte de la tesis está abocada a la interpretación de las afirmaciones tempranas de Sartre acerca de que el otro es originalmente un hechicero, que las relaciones intersíquicas están regidas por la categoría de lo mágico y que el rostro ajeno es una trascendencia visible. La exposición comienza contextualizando estas afirmaciones a partir del proyecto general de los ensayos de los años treinta de construir una psicología fenomenológica. El primer capítulo reconstruye el ingreso de nuestro filósofo a la corriente fenomenológica a partir de su viaje de estudio a Berlín en 1933-4. Los ejes de esta sección son, por un lado, el uso por parte de Sartre de la nueva corriente alemana para superar los escollos de la psicología naturalista y la filosofía espiritualista francesas y, por otro, la apropiación desleal o heterodoxa que él hace de la doctrina de su maestro Husserl. Luego, el segundo capítulo repone los conceptos fundamentales que conforman la psicología fenomenológica sartriana. Exponemos en distintos apartados los temas de la intencionalidad, la conciencia irreflexiva y trascendental, el ego, la imaginación, las emociones y la magia. La última sección dedicada a la magia hace de puente al último capítulo de esta parte. En ella echamos luz a las oscuras nociones de magia y brujería que aparecen en lugares muy precisos de los ensayos sartrianos. Apoyándonos en las recientes investigaciones de Dassein sobre el asunto, señalamos el modo en que Sartre toma de los pioneros estudios etnológicos del siglo XX, en especial, los libros de Lucien Lévy-Bruhl, la noción de magia participativa propia de la mentalidad primitiva y la vuelve una dimensión existencial universal de la realidad humana. La esfera de lo mágico está caracterizada por fenómenos cuya relación está mediada por leyes prelógicas, no-mecánicas y de acción a distancia inmediata; su estatus ontológico es una mezcla inestable entre la espontaneidad del para-sí y la inercia del en-sí. De ahí que el otro sea un hechicero, como se expone a lo largo del capítulo tres. La percepción que tengo del otro es un cuerpo animado cuyas conductas están regidas por las leyes deterministas de la naturaleza, pero, asimismo, expresan libres intenciones finalistas que sólo podrían brotar de una trascendencia definida por la espontaneidad. En esta sección reconstruimos finalmente la primera teoría de Sartre acerca de la alteridad, cuyos puntos centrales son la separación infranqueable de las conciencias trascendentales, el acceso yoico a la vida interna de los otros, la posibilidad de una comprensión hermenéutica y empática de las acciones externas de los demás y la definición del rostro ajeno como manifestación mágica de la trascendencia del otro. La reconstrucción concluye con una detenida lectura exegética del poco conocido artículo “Visages” de Sartre publicado en la revista *Verve* en 1939, donde expone haciendo uso de un estilo de escritura poético-filosófica las claves principales de su primera filosofía de la otredad.

La segunda parte consiste en un tratamiento completo de la doctrina del ser-para-otro de la ontología fenomenológica de *El ser y la nada*. En comparación con la temprana concepción del

otro en términos de trascendencia visible y hechicero, esta representa un importante giro en el pensamiento sartriano, debido a que da cuenta de la otredad, no únicamente como un objeto con el cual me topo en medio del mundo, sino como una subjetividad cuyo ser no puedo reducir a tal o cual aparición. Así, la inquietud filosófica se vuelve hacia el hecho de que yo vivo inmanentemente mi encuentro con otra trascendencia libre como una alienación, en el sentido de devenir en una cosa captada por otra conciencia. Nosotros interpretaremos en especial esta caída del para-sí que soy en un en-sí para los otros como un proceso de desoberanización de la conciencia: la presencia del otro en el ser enseña antes que nada que yo no soy el sujeto único para quien el ser se muestra, ni el supremo legislador de los sentidos y los valores del mundo. Además, pondremos el énfasis en que la nueva visión sartriana sobre las relaciones interpersonales más allá del conflicto apela a un pluralismo según el cual cada persona con su libre proyecto existencial aporta una perspectiva única del ser que enriquece la vida de los demás. La totalidad destotalizada o la diáspora de la realidad humana no es, por lo tanto, un hecho que debe ser eliminado en beneficio de una unidad supraindividual sin diferencias, sino un valor que hemos de perseguir si queremos que todas las libertades alcancen su máxima realización. Esta idea está brevemente preanunciada en *El ser y nada*, pero se desarrolla de manera cabal en los manuscritos de los *Cahiers pour un morale*.

La exposición de la segunda parte está dividida en dos capítulos. En el primer capítulo pretendemos mostrar cómo las nuevas consideraciones de Sartre acerca de la intersubjetividad surgen en sus intercambios y discusiones con otros pensadores. En el primer párrafo damos cuenta de la importancia crucial de Beauvoir en el cambio de enfoque de su compañero acerca del otro, puesto que en su novela *La invitada* plantea por primera vez el problema de que la realidad subjetiva de los otros implica un escándalo para la propia conciencia. Luego, en las siguientes secciones revisamos las críticas de Sartre en *El ser y la nada* contra las teorías de la alteridad del realismo y el idealismo, Husserl, Hegel y Heidegger. Veremos de qué manera nuestro filósofo moldea sus propias ideas en su esfuerzo crítico por señalar los puntos positivos y negativos de sus adversarios. El segundo capítulo ofrece la exposición de los ejes principales de la filosofía del ser-para-otro. En primer lugar, dilucidamos el modo de ser de la conciencia abstraído de sus relaciones con otros sujetos; por ende, nos detenemos en sus estructuras ontológicas básicas de ipseidad, nihilización, trascendencia y temporalidad. En segundo lugar, analizamos la experiencia de ser visto por otro en cuanto relación intersubjetiva original. En tercer lugar, reponemos el esquema antitético que inaugura Sartre cuando distingue entre el otro-sujeto, que es el otro en cuanto mirada trascendental invisible, y el otro-objeto, que es el otro en cuanto cuerpo fáctico visible. Sostendremos que, además de antitéticas, estas

modalidades son interdependientes y metaestables en un sentido eminentemente gestáltico. Ellas se permutan una por otra constantemente porque ninguna es autosuficiente por sí misma. Esta aseveración tiene la función de subrayar la intención de no caer en un dualismo absoluto por parte del Sartre. En cuarto lugar, la exposición del esquema ambivalente del ser del otro dará pie al análisis de las actitudes primitivas que entablo con el prójimo cuando pretendo o bien asimilarlo en su modo de ser trascendencia, o bien procuro captarlo reduciéndolo a su modo de ser fáctico. Nos centraremos en las reflexiones de Sartre sobre el amor y el deseo, que tomamos a título de dos empresas paradigmáticas para con el otro. Uno de los propósitos será señalar que Sartre habla en *El ser y la nada* del amor y el deseo inauténticos, propio de aquellos sujetos que buscan a fin de cuentas la autofundación de la contingencia de su existencia a través de estos géneros de relaciones. En último lugar, describiremos las nociones dependientes del nosotros (más precisamente, el nos-objeto) y el tercero que abren la dimensión de la sociabilidad en el ensayo sartriano. La esfera social de la existencia no es mi relación cara a cara con otro individuo con quien me encuentro, sino mi vínculo simultáneo con todos los demás seres humanos. Aquí insistiremos en que la estructura elemental y formal de la intersubjetividad en Sartre no es binaria, sino triádica, puesto que la pareja del otro y yo puede ser objetivada en cualquier momento por un tercero externo.

La tercera y última parte de la tesis tiene por tema central la concepción por parte de Sartre de un *ethos* intersubjetivo no-conflictivo signado por la generosidad y el reconocimiento entre las libertades individuales en *Cahiers pour une morale*. En esta obra truncada de los años 1947-8 el filósofo francés presenta una salida al infierno de los otros por medio de la conversión global hacia una existencia auténtica, dejando atrás la inautenticidad en la que viven de ordinario la mayoría de las personas. Semejante transformación llega a alcanzarse a partir de la puesta en práctica de la reflexión pura de todos los individuos al mismo tiempo. Por medio de la reflexión, cada uno toma plena conciencia de la gratuidad de su existencia, la injustificabilidad de su proyecto existencial, el carácter quimérico del deseo ontológico de ser *causa sui*, las condiciones fácticas de la libertad (i.e. el cuerpo, la muerte, la época, los otros, etc.) y, lo que para nosotros resultará muy importante, el vínculo originario de solidaridad entre los distintos modos de ser para-sí, en-sí y para-otro. A su vez, la conversión universal da lugar al fin de la *Historia*, entendida esta como la libre reproducción en distintos estadios de desarrollo tecnológico y cultural de relaciones de opresión entre grupos sociales según el esquema hegeliano de señorío y esclavitud: como, por ejemplo, burguesía y proletariado, colonos y colonizados, hombres y mujeres, blancos y negros, cristianos y judíos, etc. Cabe señalar que Sartre abandonó esta ética de semblante escatológico por considerarla una ética idealista. En algún momento entre 1947 y

1948 llegó a la conclusión de que su teoría moral estaba desvinculada de las condiciones materiales e históricas de la vida de los sujetos. Dejando de lado las razones del abandono, las cuales aún hoy son difíciles de dirimir, yo propongo interpretar los *Cahiers* como un maravilloso esfuerzo por parte de Sartre de plasmar las condiciones y las características esenciales de una utopía histórica en la cual las libertades no se hallarían oprimidas ni mistificadas, dado que habrían tenido el coraje de comprenderse tal como son auténticamente, esto es, en cuanto libertades contingentes cuya misión es la revelación del ser mediante la creación de obras (en especial, obras artísticas, pero también técnicas, políticas, etc.) para ofrecérselo como don a los otros, quienes cumplen la misión de cocreadores y destinatarios del proceso de invención. Es probable que Sartre haya considerado desde un inicio irrealizable esta utopía, pero sin embargo en algunos pasajes de los *Cahiers* tomamos noticia de que ella existe a modo de horizonte de toda lucha de liberación real y concreta que tiene lugar en la historia de la humanidad. De ahí que el existencialista diga que la conversión es una *revolución permanente*, tomando prestada la expresión marxista-trotskista. Una huelga que exige condiciones de trabajo dignas, una novela que denuncia la discriminación racial e incluso, teniendo en cuenta la postura futura de Sartre respecto de los grupos armados independentistas del Tercer Mundo, unos actos terroristas contra regímenes opresivos son ejemplos de acciones que tienen como objetivo ideal último la supresión de la explotación del hombre por el hombre y el reconocimiento igualitario entre ellos.

La tercera parte de esta tesis se divide en dos capítulos cuya bisagra es la conversión. En el primer capítulo reconstruimos las propiedades de una existencia preconvertida según su tratamiento en *Diarios de guerra*, *El ser y la nada* y *Cahiers*. Aquí elaboramos la resignificación que Sartre hace durante el tiempo que es soldado en la guerra de los conceptos heideggerianos en *Ser y tiempo* de *Eigentlichkeit* y *Uneigentlichkeit*. Rastreamos el itinerario de la inautenticidad en las distintas figuras que adopta en los años siguientes: la mala fe, la seriedad y la mistificación de la libertad. Los últimos dos apartados del primer capítulo tienen la virtud de señalar un importante cambio del pensamiento sartriano cuando la inautenticidad deja de ser una simple determinación individual del sujeto y pasa a considerarse asimismo una consecuencia de regímenes sociales de opresión, así como también la configuración de la crianza durante la infancia desde una ontogénesis de la libertad. En el segundo capítulo abordamos las notas exclusivas de una existencia auténtica según los manuscritos morales de los cuarenta. Comenzamos por exponer qué es la reflexión pura y por qué implica indefectiblemente una conversión de la manera en que el sujeto conduce su vida. La respuesta del último interrogante es que la reflexión, por un lado, tematiza la elección originaria vivida hasta ese momento espontáneamente y, por otro, revela el nexo de solidaridad entre los seres en detrimento del

vínculo de apropiación que persiguen los sujetos inauténticos. Posteriormente, nos centramos en la generosidad como valor supremo de la axiología sartriana. La persona auténtica reconoce que “no hay otra razón de ser que dar”. Veremos que lo que se da soy yo mismo transfigurado en obra del mundo con vistas a que los otros me reconozcan y me asistan a mi propia creación en el ser. Las últimas páginas están reservadas al abordaje de la llamada, que es definida como un género de solicitud entre los individuos que no busca subyugar bajo una jerarquía de dominio, como sucede con la exigencia o el deber, sino pedir ayuda por fuera de toda obligación. La ayuda ofrecida es un don generoso por el cual la persona que asiste se vuelve guardián del otro, quien por su constitución finita (v.g. mortalidad, ignorancia, fragilidad, etc.) se encuentra en apuros para llevar a cabo su proyecto. Llamada y ayuda constituyen la relación interpersonal auténtica por excelencia en la moral sartriana de los años cuarenta, puesto que tienen lugar bajo las condiciones del reconocimiento, la cooperación y la generosidad. Sin embargo, en el infierno humano de la desigualdad y la opresión, la llamada sucede únicamente de modo impuro. Su verdadera forma subsiste como ideal, horizonte o utopía de las acciones revolucionarias de los individuos y los grupos por superar este infierno. Esto se evidencia en las notas que Sartre escribe sobre el amor auténtico, que por momentos en los manuscritos pareciera ser una noción sinécdoque que denota todas las relaciones humanas auténticas: “[E]n un universo de violencia usted no puede concebir un amor puro”, comienza por decir Sartre, pero inmediatamente agrega: “A menos que en este amor *esté* contenida la voluntad de terminar con el universo de la violencia”.¹³ Así pues, en los *Cahiers*, el *ethos* intersubjetivo de solidaridad puede interpretarse, no únicamente como el estadio último y utópico de un proceso escatológico, sino como el proceso mismo para alcanzarlo. Aquí nuevamente la autodeterminación de las libertades vale más que el éxito de su empresa conjunta, en especial porque su meta final se muestra imposible desde sus condiciones fácticas e históricas.

¹³ CPM, 16.

Parte I: La intersubjetividad según la psicología fenomenológica de los ensayos tempranos de los años treinta

Introducción

Esta primera parte de la tesis está consagrada a la filosofía de la intersubjetividad de Sartre de la década de 1930, más exactamente el período que va desde su viaje de estudio a Berlín en septiembre de 1933 hasta su movilización en calidad de soldado en septiembre de 1939. No pretendemos que esta datación sea única ni decisiva: otras distintas pueden ser igualmente válidas. Sin embargo, esta nos resulta muy conveniente por varias razones. Primero, delimita con precisión un período de tiempo entre dos eventos puntuales de la vida de nuestro filósofo: por una parte, el descubrimiento de la fenomenología y, por otra, la participación en la guerra. Segundo, coincide con la historización tradicional de la crítica sartriana, que postula una primera etapa del pensamiento del pensador francés en los ensayos publicados previamente a *El ser y la nada* (1943), incluso anterior a la redacción entre el alistamiento y el cautiverio de 1939 y 1940 de los llamados *Diarios de guerra*, editados póstumamente en 1983, en los cuales germinan los conceptos centrales de la futura ontología fenomenológica. Es común encontrar en trabajos académicos la referencia a esta etapa como *la primera filosofía* o *la filosofía temprana* de Sartre, aunque estudios recientes, como, por ejemplo, los libros de Vincent de Coorebyter y de Alain Flajoliet, han puesto en entredicho esta nomenclatura al indagar en el pensamiento prefenomenológico del joven Sartre, volcado sobre todo en manuscritos literarios inéditos en vida y material biográfico.¹⁴ Tercero, creemos que en los años del período aludido el novel fenomenólogo va formando, tal vez no de manera intencional, sino subrepticamente, toda una concepción en ciernes del ser, de la comprensión y de las relaciones con el otro. No se debe tomar, en nuestra opinión, esta concepción como una teoría propiamente dicha, puesto que la otredad jamás llega a ser en ese período propiamente un objeto de estudio, ni es sistematizada teóricamente en los textos publicados. En realidad, Sartre aborda la subjetividad en aquel entonces de modo secundario y lateral, en el marco del tratamiento de los temas principales de su disciplina de psicología fenomenológica: a saber, la conciencia trascendental, el ego, la imaginación y las emociones. Sin embargo, no cabe duda de que se trata de un asunto del cual poco a poco va formando ideas precisas y cuya importancia va creciendo hasta pasar a primer

¹⁴ Vincent de Coorebyter, *Sartre avant la phénoménologie: autour de "La nausée" et de la "Légende de la vérité"* (Bruselas: Ousia, 2005); Vincent de Coorebyter, *Sartre, face à la phénoménologie: Autour de "L'intentionnalité" et de "La transcendance de l'Ego"* (Bruselas-París: Ousia-J. Vrin (distribuidor), 2000); Alain Flajoliet, *La première philosophie de Sartre* (París: Champion, 2008).

plano en los años cruentos del conflicto bélico. Cuarto y último, aunque haya líneas claras de continuidad entre la representación del otro en la psicofenomenología del treinta y en la ontología fenomenológica del cuarenta, en especial, en lo que respecta a la comprensión empática, finalista y sintética del otro-objeto, esto es, el otro en cuanto cuerpo existido en situación, al mismo tiempo tiene lugar un giro disruptivo con la aparición de la doctrina de la mirada. La visión del Otro en términos de alienación, de negación inmediata de mi propia ipseidad, es un elemento *sui generis* que radicaliza las reflexiones sobre la subjetividad ajena de la etapa anterior; con ella se inaugura *la concepción clásica o estándar de la intersubjetividad en Sartre*. Los motes de *clásica* y *estándar* se deben a razones que incumben más a la recepción, divulgación y vulgarización de las ideas de Sartre que a la evolución propia de estas mismas. Uno de nuestros propósitos principales de esta primera parte es demostrar cómo la concepción clásica tiene una *prehistoria* en las reflexiones del filósofo acerca del otro como un hechicero y una transcendencia visible en sus primeros ensayos de psicología fenomenológica.

El orden en que se desarrolla el capítulo es el siguiente. Una primera sección está dedicada al devenir fenomenológico de Sartre tomando como iniciación la célebre charla con Aron acerca de la filosofía de Husserl y el emprendimiento de un estudio autodidacta de algunas obras de este último durante la estadía en Berlín en 1933-4. Principalmente, nuestra reconstrucción del proceso formativo pone el acento en dos aspectos. Por un lado, el significado providencial que tuvo para Sartre el descubrimiento de la fenomenología alemana como una alternativa superadora a las corrientes intelectuales dominantes en Francia a comienzo del siglo XX, a saber, el espiritualismo idealista en filosofía y el naturalismo materialista en psicología. Por otro lado, el modo desleal en que nuestro filósofo se apropia de las ideas de Husserl, y asimismo de Heidegger, cuya influencia en un comienzo es menor y luego se acrecienta en el transcurso de la década, sobre todo luego de la aparición de las traducciones de Henri Corbin. Corroboraremos que nuestro autor transfigura profundamente muchas de las características esenciales de las ideas de sus maestros. Ofreceremos, entonces, una breve presentación del concepto husserliano de intencionalidad según su formulación en el primer tomo de *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* para luego exponer la redefinición, quizás inadvertida, que hace Sartre de esta noción en su artículo “Una idea fundamental de la fenomenología de Husserl: la intencionalidad”: de ser entendida como una actividad de dación trascendental de sentido de la conciencia sobre un contenido sensorial e inmanente, pasa a ser concebida como el modo de existir de la conciencia en cuanto puro estallido centrípeto hacia el mundo trascendente.

El gesto de reinterpretación o malinterpretación de la intencionalidad en Husserl es el punto de partida para nuestra exposición del proyecto sartriano de una psicología fenomenológica. Esta nueva disciplina aborda el universo del psiquismo utilizando el método fenomenológico, hasta entonces concebido incorrectamente como puro espíritu por el idealismo o como epifenómeno del aparato fisiológico por el materialismo. Corresponde a una suerte de *ontología regional* – como la denominaría Husserl– y engloba las investigaciones del ego en *La trascendencia del ego*, de la conciencia imaginante en *La imaginación y Lo imaginario*, y de la conciencia emocionante en *Bosquejo de una teoría de las emociones*. Por otra parte, se basa en los descubrimientos de una fenomenología trascendental encargada de desvelar las esencias eidéticas o estructuras *a priori* de la conciencia trascendental. También en esta área Sartre lleva a cabo reformas profundas, puesto que redefine la conciencia irreflexiva en términos de una espontaneidad absoluta, no sustancial, libre y anónima. Nuestra exposición del sistema sartriano de psicofenomenología concluye con el abordaje de un tema en apariencia menor, muy oscuro y sólo recientemente abordado por la crítica, pero de una gran importancia para nosotros: a saber, la brujería o la magia original. Veremos que Sartre toma prestado de la naciente etnología de comienzos del siglo XX la categoría de la magia (en particular, la teoría de la ley de participación de Henri Lévy-Brühl) para universalizarla en calidad de dimensión existencial de la realidad humana. Lo mágico en los textos tempranos sartrianos se define como un modo de vivenciar de manera no causal y prelógica el mundo que surge en circunstancias puntuales como la captación del yo por la reflexión impura o cómplice, el uso de la imaginación, el padecimiento de las emociones, la comprensión del otro.

La cuestión de la magia representa para nosotros un puente hacia la segunda sección del capítulo consagrada a la intersubjetividad en los primeros ensayos, puesto que allí el otro es concebido originariamente como un hechicero y una trascendencia visible. Con el fin de echar luz sobre esta concepción, exponemos en primer lugar la dicotomía epistemológica que inaugura Sartre entre el otro en cuanto conciencia trascendental y el otro en cuanto sujeto empírico psicofísico. Respecto del primer modo de ser, veremos que nuestro filósofo sostiene una tesis que nosotros titulamos *la tesis de la soledad de la(s) conciencia(s) trascendentales*. Según ella, las conciencias trascendentales, al ser totalidades absolutas y enteramente aisladas entre sí, no se mezclan ni fusionan con otras del mismo tipo. Aunque no haya un acceso directo al campo trascendental de otro sujeto, más específicamente, al flujo inmanente de sus vivencias, es posible, no obstante, conocer al otro en su naturaleza egológica, es decir, como sujeto psicofísico en situación y compromiso en el mundo. En este momento resurgirá un tema tratado previamente: la ambigüedad ontológica del yo. En nuestra revisión de *La trascendencia del ego*,

resaltamos esa doble caracterización que hace Sartre del ego: por un lado, factor de alienación y, por el otro, factor de mundanización y humanización de la conciencia espontánea. El otro, pues, se me presenta siempre como un yo, es decir, como subjetividad en situación dentro de un mundo circundante. Asimismo, puedo comprenderlo en cuanto tal. Para Sartre, existe una comprensión intuitiva-empática de la alteridad subjetiva. Veremos, entonces, que esta aseveración está fuertemente inspirada en la teoría de Jaspers en *Psicopatología general* de la *Verstehen*; además, es expresión del optimismo terenciano que acompaña a nuestro filósofo a lo largo de su vida.

Capítulo I: El devenir fenomenológico de Sartre

I. El descubrimiento de la fenomenología alemana

A su regreso de su estadía de estudio en Alemania durante 1930 y 1933, Raymond Aron se citó con Sartre y Beauvoir en el bar parisino Bec de Gaz. En ese encuentro les explicó a grandes rasgos la propuesta filosófica de la fenomenología alemana.¹⁵ Sartre quedó enteramente maravillado con la exposición. Su amigo acababa de enseñarle una novedosa escuela de pensamiento que ofrecía respuestas a sus propias inquietudes intelectuales. En ese entonces Sartre estaba en la búsqueda de una teoría filosófica que pudiera dar cuenta del mundo concreto, respetando la indiscutible presencia con que se nos revela en la experiencia cotidiana, y que reconociera, al mismo tiempo, la singularidad de la conciencia en cuanto lugar en que el mundo se da para un sujeto singular y cobra sentido por este mismo. Durante su formación académica, las corrientes filosóficas y psicológicas dominantes en Francia en las que se formó nuestro pensador lo habían defraudado sobremanera con respecto al cumplimiento de estos dos requisitos. En filosofía el idealismo racionalista disolvía la realidad en una progresiva actividad intelectual del espíritu científico, mientras que en psicología el naturalismo reducía la conciencia a un mero epifenómeno de los procesos mecánicos del sistema somático. En cambio, la fenomenología de Husserl, con la que Sartre sintió prontamente una fuerte atracción, restituía su dignidad a la

¹⁵ Aquí seguimos la reconstrucción histórica de los hechos ofrecida por Beauvoir en sus memorias (Cf. Simone de Beauvoir, *La plenitud de la vida.*, trad. Silvina Bullrich (Buenos Aires: Sudamericana, 1962), 148-49.). Esta versión es retomada por la mayoría de los comentaristas y biógrafos, como Annie Cohen-Solal (Cf. Annie Cohen-Solal, *Sartre*, trad. Agustín López Tobajas y Cristine Monot (Buenos Aires: Emecé, 1990), 134-36.). Sin embargo, corresponde mencionar que Sartre declara en las conversaciones con John Gerassi que fue el padre de este, Fernando Gerassi, quien lo introdujo propiamente a la fenomenología antes de la charla con Aron (Cf. John Gerassi y Jean-Paul Sartre, *Talking with Sartre: Conversations and Debates* (New Haven, CT: Yale University Press, 2009), 25.).

conciencia y el mundo en un mismo movimiento. Esta orientación ya se insinuaba en su consigna “ir a las cosas mismas” partiendo del *cogito* y sus vivencias inmanentes.

La fenomenología husserliana dispuso para nuestro joven filósofo las herramientas conceptuales necesarias para avanzar en las investigaciones que había emprendido al término de sus estudios en la École Normale Supérieure de París (en adelante, ENS). En sus años de estudiante, se había interesado en la naturaleza de la imagen y la actividad imaginaria. En su Diploma de Estudios Superiores de 1926-7 titulado *L'Image dans la vie psychologique: rôle et nature*, escrito bajo la dirección del profesor psicólogo Henri Delacroix, disertó acerca de la función de la imagen en la vida psíquica, su relación con otras facultades (la percepción y el pensamiento conceptual), las actitudes psicológicas típicas ante la imagen por cuatro categorías de sujetos (el místico, el sabio, el artista y el esquizoide) y el papel del cuerpo en la creación de la imagen. Asimismo, en ensayos primerizos, como *Légende de la vérité*, y cuadernos personales de anotaciones de ideas filosóficas publicados póstumamente, como *Carnet Depuis* y *Carnet Midy*, Sartre dejó asentadas sus primeras incursiones en lo real, el origen del sentido y de la verdad, el alcance y los límites del saber científico, el poder creativo del arte, la contingencia del ser, la irreductibilidad del este al pensamiento, la falta de un sentido último de la existencia, la libertad, entre otros asuntos. Estos intereses teóricos serían revitalizados por la matriz fenomenológica que asimilaría luego de su conversación con Aron.

Apenas concluido el encuentro con su amigo, Sartre se lanzó presurosamente a adquirir y leer los pocos textos sobre fenomenología disponibles entonces en París. Entre ellos cabe destacar *La teoría de la intuición en la fenomenología de Husserl* (1930) de Emmanuel Levinas.¹⁶ Luego, se postuló a la misma beca que había obtenido Aron y se instaló en septiembre de 1933 en el Instituto Francés de Berlín con el propósito de estudiar la doctrina de Husserl. Se consagró principalmente a la lectura del primer tomo de *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (1913), de cuya aparición declarararía unos años después en *La imaginación* (1936) que significó el “gran acontecimiento de la filosofía anterior a la guerra”.¹⁷

¹⁶ Antes de partir hacia Alemania, Sartre leyó la tesis doctoral de Levinas en su formato libro para la editorial Alcan (Beauvoir, *La plenitud de la vida.*, 149.; Jean-Paul Sartre, “Merleau-Ponty”, en *Situations*, vol. IV (París: Gallimard, 1964), 192.). En una entrevista filmada de 1976 a cargo de Alexandre Astruc y Michel Contat, Sartre declara que antes de su viaje a Alemania sólo conocía a Husserl por una obra de George Gurvitch (Jean-Paul Sartre, Michel Contat, y Alexandre Astruc, *Sartre: un film réalisé par Alexandre Astruc y Michel Contat* (París: Gallimard, 1977), 42.). Es posible que se haya equivocado con el trabajo de Lévinas, como señala Contat. Alain Flajoliet aventura la hipótesis de que Sartre se refería al libro *Les tendances actuelles de la philosophie allemande* de Gurvitch, que comprende un capítulo introductorio de Husserl. Sin embargo, el comentarista señala que esa lectura pareciera no haber tenido un gran impacto sobre Sartre (Cf. Flajoliet, *La première philosophie de Sartre*, 535 nota nº 1.).

¹⁷ Llon, 112 [139].

Por lo demás, en la entrevista filmada de 1976 a cargo de Contat y Astruc, Sartre responde lo siguiente a la pregunta acerca de qué textos husserlianos leyó en Berlín: “*Ideen*, nada más que *Ideen*. Ustedes saben, para mí, que soy lento, un año es suficiente para leer *Ideen*”.¹⁸ Pero, no hay que tomar esta respuesta al pie de la letra, pues los escritos del francés redactados durante su viaje y en los años posteriores atestiguan un conocimiento mucho más amplio del corpus del maestro. De sus citas y referencias, podemos deducir que tomó conocimiento directo de *Logische Untersuchungen* (1900-1), *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (1928), *Formale und transzendente Logik* (1929) y *Cartesiansche Meditationen* (1931).

Por otro lado, en el mes de abril de 1934, Sartre leyó también las primeras cincuenta páginas de *Sein und Zeit* de Heidegger. En ese momento, confiesa en sus *Diarios de guerra*, las encontró sumamente complejas. Las leyó a través del prisma de la filosofía de Husserl y extrajo de ellas algunos pocos conceptos claves, como, por ejemplo, la noción de ser-en-el-mundo (*In-der-Welt-sein*), que emparejaría con la intencionalidad husserliana. Coorebyter afirma que el uso de Sartre de la terminología heideggeriana en los textos tempranos (i.e. “La intencionalidad” y *La trascendencia del ego*) es más verbal que decisivo.¹⁹ Esto es cierto. No es hasta el emprendimiento de su segunda lectura en las Pascuas de 1939 de fragmentos traducidos al francés de *Sein und Zeit* que Sartre comienza a comprender la originalidad del aparato conceptual de la ontología fundamental y la analítica existencial del *Dasein*. Esta nueva lectura estaba motivada por la aparición en 1938 de las traducciones hechas por Henri Corbin de *Qu’est-ce que la métaphysique ? Suivi d’extraits sur l’être et le temps et d’une conférence sur Hölderlin*.²⁰ La aparición de este tomo tuvo un valor providencial para nuestro joven filósofo y muchos de sus coetáneos. En el diario de guerra nro. XI (febrero de 1940), escribe: “Fue entonces cuando apareció el libro de Corbin. Precisamente cuando hacía falta. Suficientemente apartado de Husserl, deseoso de una filosofía ‘patética’, yo estaba maduro para entender a Heidegger”.²¹ Sus cuadernos escritos durante su participación en la guerra están colmados de notas sobre la

¹⁸ Sartre, Contat, y Astruc, *Sartre: un film réalisé par Alexandre Astruc y Michel Contat*, 20.

¹⁹ Coorebyter, *Sartre, face à la phénoménologie: Autour de “L’intentionnalité” et de “La transcendance de l’Ego”*, 70.

²⁰ En 1938 Corbin publicó este volumen de traducciones al francés que comprendía la conferencia *Was ist Metaphysik?*, algunos extractos de *Sein und Zeit* y una disertación sobre Hölderlin (Martin Heidegger, *Qu’est-ce que la métaphysique ? Suivi d’extraits sur l’être et le temps et d’une conférence sur Hölderlin*, trad. Henri Corbin, Les essais, VII (París: Gallimard, 1938).). Curiosamente, la traducción de la conferencia *Qu’est-ce que la métaphysique ?* ya había aparecido antes en el mismo número de la revista *Biruf* (nº 8, junio de 1931) en que Sartre dio a conocer un fragmento de *Légende de la vérité*. A pesar de esta sorprendente coincidencia, el texto en ese momento pasó enteramente por debajo del radar de nuestro pensador.

²¹ DG, 190 [406].

historicidad, la autenticidad, el tiempo, la libertad, etc. Por último, entre septiembre de 1940 y marzo de 1941, durante su cautiverio en el Stalag XII D ubicado en las afueras la ciudad alemana de Tréveris, Sartre hizo una tercera y última lectura de *Sein und Zeit*. La obra era un “grueso volumen, muy caro” que un oficial del campo de prisioneros le ofreció.²² Probablemente, el supuesto gesto caritativo de dar un ostentoso libro a un prisionero enemigo habría tenido como fin la difusión de la cultura germana, pues en ese entonces el imaginario colectivo asociaba la filosofía heideggeriana con el nazismo. Sea como fuese, el libro cayó en manos de Sartre y él consolidó entonces su interpretación crítica sobre Heidegger, que se plasmaría poco tiempo después en *El ser y la nada*.

II. La intencionalidad como superación del naturalismo y el espiritualismo de las universidades francesas

El ingreso de Sartre a la fenomenología fue primeramente por la vía de Husserl. En efecto, el descubrimiento del concepto de intencionalidad fue para aquel algo decisivo: ofrecía la clave para dejar atrás el estancamiento del pensamiento francés en los albores del siglo XX por culpa del espiritualismo en filosofía y el naturalismo en psicología. A los ojos de nuestro filósofo, ambas doctrinas entablaban por entonces una discusión estéril en torno a defender una posición realista o una idealista acerca de la conciencia y su relación con el mundo. Como adelantamos más arriba, la formación académica del joven Sartre estuvo marcada por estas dos tradiciones hegemónicas.

Por un lado, la llamada *psicología naturalista o fisiológica* era el principal paradigma teórico de la naciente psicología científica en Inglaterra, Alemania, Estados Unidos y Francia durante finales del siglo XIX y comienzos del XX.²³ Dos de los principales pioneros teóricos de esta modelo en Francia fueron Hyppolite Taine y Théodule Ribot. Este último contribuyó no sólo en la conformación de un marco teórico de la nueva disciplina sino también en la institucionalización de la práctica clínica y la enseñanza académica. Asimismo, tuvo una fuerte influencia en quienes pueden considerarse sus discípulos o herederos: Alfred Binet, George Dumas, Paul Guillaume, Pierre Janet, Henri Piéron, entre otros. Los fundadores de la nueva profesión de la psicología demostraron tener una clara orientación hacia la psicopatología mediante la aplicación de

²² Simone de Beauvoir y Jean-Paul Sartre, *La ceremonia del adiós: seguido de conversaciones con Jean Paul Sartre, agosto-septiembre 1974*, trad. Sanjosé Carbajosa (Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1983), 228-29.

²³ Véase Milagros Sáiz y Dolores Sáiz, “3. La psicología científica francesa”, en *Historia de la psicología*, ed. Milagros Sáiz Roca (Barcelona: Editorial UOC, 2009), 83-97.

diversos métodos clínicos.²⁴ De ahí que la psicología francesa fuese conocida alrededor del mundo por el mote de *psicología mórbida*. Sin embargo, su campo de estudio también comprendía cuestiones genético-infantiles, educacionales y sociales. Sartre tuvo un contacto directo de la teoría y las técnicas de esta escuela clínica. Cuando era estudiante, asistió junto con sus condiscípulos Aron, George Canguilhem, Daniel Lagache y Paul Nizan a las sesiones con pacientes psiquiátricos que conducía Georges Dumas en el Hospital Saint-Anne de París los sábados por la mañana.²⁵

El modelo de la psicofisiología proponía que los fenómenos pertenecientes al dominio de *l'esprit, le morale o le psyché* eran fenómenos positivos de índole natural y debían ser estudiados como tales recurriendo a la observación y la experimentación. Ribot sintetiza muy bien la orientación naturalista que para él debe seguir la psicología en el prólogo que escribe para la primera edición de 1923 del *Nouveau Traité de Psychologie* dirigida por su discípulo Dumas:

La psicología experimental se propone el estudio exclusivo de los fenómenos del espíritu, siguiendo el método de las ciencias naturales e independientemente de toda hipótesis metafísica. Tiene un objeto preciso: los hechos psíquicos, su descripción, su clasificación, la investigación de sus leyes y de sus condiciones de existencia. Prohíbe rigurosamente toda especulación de su naturaleza última. No es ni espiritualista ni materialista, no puede asumir uno de estos epitafios sin perder todo derecho al nombre de la ciencia.

La psicología es, para nosotros, una parte de la ciencia de la vida o de la biología. Difiere de otras partes de esta ciencia únicamente en que tiene por objeto los fenómenos espirituales y no los fenómenos físicos de la vida. La psicología experimental es un *naturalismo* de una cierta especie, que se asigna la tarea de comprender y explicar los fenómenos de la vida en lo que tienen de más delicado, complicado y elevado.

Se me objetará que, según este respecto, si la psicología no es sino una parte de la biología, no puede seguir siendo, no puede ser una parte de la filosofía. Acepto esta conclusión sin vacilar. O la palabra filosofía no quiere decir nada, o bien designa la búsqueda de las causas primeras y de los primeros principios. Ahora bien, la psicología experimental sólo puede abordar estas cuestiones elevadas dejando de ser ella misma y violando su método. No puede ser al mismo tiempo una ciencia

²⁴ Véase Jacqueline Carroy, Annick Ohayon, y Régine Plas, “3 / Une singularité française : le modèle pathologique en psychologie”, *Grands Repères* (Paris: La Découverte, 2006), 59-84.

²⁵ Las visitas fueron propuestas por Henri Delacroix, profesor de una de las primeras cátedras de Psicología en la Universidad de la Sorbona, bajo cuya dirección Sartre prepararía en 1926 su tesis de estudios superiores sobre la imagen, antecedente germinal de los futuros ensayos de psicología fenomenológica sobre la imaginación. En esta tesis académica, el joven estudiante ostenta su vasto conocimiento actualizado de los estudios psicológicos, por ejemplo, en su tratamiento de artículos de la *Journal de psychologie normale et pathologique*, órgano oficial de la *Société française de psychologie* en aquel entonces

confinada en la experiencia, sumisa de la verificación, y una especulación que sobrepasa la experiencia y escapa a la verificación. Si la psicología quiere ser a la vez una psicología y una metafísica, no será ni la una ni la otra. Hay que elegir.²⁶

Vemos que la orientación naturalista implicaba desechar *a priori* toda hipótesis metafísica en la investigación científica. Los conceptos filosóficos de alma, espíritu, yo y otros de la misma índole fueron juzgados sin valor científico. De esta manera, la psicología experimental se diferenciaba de la psicología filosófica de los espiritualistas decimonónicos (Maine de Biran, Victor Cousin, Félix Ravaisson, etc.). El método intuitivo e introspectivo de los filósofos no cumplía con los estándares positivistas de científicidad, pues la intuición interna del espíritu no es comunicable, ni puede someterse a experimentación. La psicofisiología encontró, en cambio, una base filosófica confiable en el pensamiento anglosajón: en concreto, en las doctrinas del empirismo asociacionista (John Locke, David Hume, David Hartley), del inductivismo (John Stuart Mill) y el evolucionismo (Herbert Spencer). Asimismo, tomó la metodología experimental de los laboratorios alemanes de psicología, como el de Wilhelm Wundt, pionero en aquellas novedosas prácticas de investigación.

El principio central del modelo teórico de la nueva psicología científica es el paralelismo psicofisiológico, que dictamina que a todo fenómeno psíquico corresponde un fenómeno fisiológico en calidad de causa. Así, el orden psíquico no tiene ningún tipo de autonomía con respecto al orgánico, e incluso aquel puede llegar a entenderse como un epifenómeno de este último. Sartre y Beauvoir irónicamente denominaban “monismo endócrino” a esta concepción psicológica en sus conversaciones privadas.²⁷ Por lo demás, el modelo naturalista toma de las ciencias naturales de la época una visión mecanicista y determinista del organismo, según la cual el cuerpo es un sistema mecánico compuesto de partes exteriores entre sí que transmiten según leyes causales deterministas el movimiento entre ellas.

Por otra parte, en las cátedras de filosofía de la ENS y la Universidad de la Sorbona, profesores filósofos como Jules Lachelier, Jules Lagneau, Léon Brunschvicg y Alain (seudónimo de Émile-Auguste Chartier) se oponían al materialismo científico y reivindicaban el espíritu humano como objeto de estudio de la filosofía. Por *espíritu* comprendían el pensamiento en cuanto actividad espontánea, viviente y racional por medio de la cual la realidad cobraba sentido. Este tipo de espiritualismo contemporáneo fue conocido bajo el título de *idealismo crítico*, que se distingue

²⁶ George Dumas, ed., *Traité de psychologie; préface de Th. Ribot*, vol. 1 (París: Alcan, 1923), IX-X.

²⁷ Cf. Beauvoir, *La plenitud de la vida.*, 24.

del *espiritualismo intuicionista* representado principalmente por Henri Bergson.²⁸ El idealismo crítico francés declaraba que el ser es determinado por el conocimiento, y, por ende, era menester comenzar la empresa filosófica por una teoría del conocimiento que explicitara los modos en que el espíritu crea una unidad sintética y dinámica de la experiencia. Brunschvicg, por ejemplo, encontraba esta facultad sintética en el juicio, siguiendo así las lecciones de Kant. En cuanto que juicio, el conocimiento no es mera representación pasiva de los objetos de la naturaleza, sino actividad espontánea de unificación. El desarrollo de esta actividad se debe rastrear en la historia de la ciencia (a saber, las matemáticas, la física, la filosofía), que representa el itinerario de la conciencia en su esfuerzo paciente por volver inteligible la realidad y comprenderse a sí misma. Sartre y otros estudiantes universitarios de su generación, como Nizan y George Politzer, manifestaron desde temprano un fuerte repudio contra este racionalismo idealista y universalista que colocaba al conocimiento científico como destino y salvación de la humanidad. El blanco predilecto de los ataques de estos jóvenes pensadores fue sin duda alguna su docente Brunschvicg.²⁹

Ahora bien, desde una perspectiva metafísica, la psicología naturalista y la filosofía espiritualista son para Sartre dos visiones contrapuestas, aunque igualmente desacertadas, sobre los modos

²⁸ La actitud de Sartre para con Bergson es compleja. Sabemos que su lectura del *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* (1889) por recomendación de su profesor Colonna d'Istra del liceo Louis-Le-Grand fue el motivo por el cual decidió emprender una carrera en Filosofía. Es claro que el pensamiento de Bergson dejó una profunda impronta en Sartre: por ejemplo, en lo correspondiente a la reacción contra la psicología naturalista y mecanicista que pretendía desconocer la singularidad de la vida de la conciencia. Según Bergson, la conciencia es duración, esto es, una multiplicidad cualitativa e inextensa en que los estados heterogéneos se desarrollan interpenetrándose y enriqueciéndose unos con los otros. En el marco de su teoría de la duración Bergson habla además de la experiencia de la libertad del Yo profundo, que no está sujeto al determinismo fisiológico. No obstante, a partir del descubrimiento de la fenomenología, Sartre toma distancia del bergsonismo, en especial de su concepción sustancial y personalista de la conciencia, su teoría de la percepción, la memoria y las imágenes. En *La imaginación*, por un lado, argumenta que la filosofía de la imagen de Bergson no escapa de la "metafísica ingenua de la imagen" de la psicología analítica y positiva, pese a su reclamo por el espíritu de síntesis y de continuidad (Cf. Lion, 55 [63]). En *Reflexiones sobre la cuestión judía*, afirma que él descrea que Bergson sostuviera una doctrina anti-racionalista y anti-intelectualista (Cf. RCJ, 107-8 [123-5]). Acerca de la lectura sartriana de las obras de Bergson, véase: Michel Kail, "Sartre et Bergson", *Études sartriennes*, n.º 5 (1993): 167-78.

²⁹ En *Los perros guardianes* (1932), Nizan arremete furiosamente contra el idealismo de las universidades parisiñas: "Hay, de un lado, la filosofía idealista que enuncia las verdades sobre el Hombre y, de otra, el mapa de la distribución de la tuberculosis en París, que dice cómo mueren los hombres" (Paul Nizan, *Los perros guardianes*, trad. Manuel Pizán (Madrid: Fundamentos, 1973), 17-18.). Beauvoir cuenta que, cuando conoció a Politzer, este se vanagloriaba de que en sus clases nadie podía pronunciar la palabra "idealismo" sin que los presentes estallaran a carcajadas (Beauvoir, *La plenitud de la vida.*, 209.). Por su lado, Sartre escribe, en *La trascendencia del Ego*, que el idealismo brunshvicgiano representa "una filosofía donde el esfuerzo de asimilación espiritual no encuentra jamás resistencias exteriores, donde el sufrimiento, el hambre y la guerra se diluyen en un lento proceso de unificación de las ideas" (TE, 80[85-6]).

de ser de la conciencia y el mundo. La primera ofrecía una concepción materialista, según la cual la conciencia se comprende como una cosa natural sujeta a las leyes causalistas de la inercia; mientras que la segunda abogaba por una posición idealista, a partir de la cual el mundo exterior se reduce a una modalidad del espíritu intelectual.³⁰ Para ambas por igual el hombre y el mundo se presentan como totalidades cerradas y autónomas; la diferencia reside simplemente en cuál de estos elementos opuestos es salvado en detrimento del otro. Tal como adelantamos, la idea de la intencionalidad de la fenomenología husserliana estudiada por Sartre en su viaje a Berlín representaba una alternativa superadora tanto respecto del materialismo como del idealismo, debido a que retiene en un mismo movimiento la *soberanía* de la conciencia y la *presencia* real del universo. En estos términos precisos fue como Sartre le comunicó a Beauvoir, cuando ella fue a visitarlo a Alemania, la importancia de su descubrimiento fenomenológico:

[Sartre] me expuso en sus grandes rasgos el sistema de Husserl y la idea de *intencionalidad*; esta noción le traía exactamente lo que había esperado: la posibilidad de superar las contradicciones que lo tironeaban en esa época y que ya he indicado; siempre había tenido horror de “la vida interior”; se encontraba radicalmente suprimida desde el momento en que la conciencia se hacía existir por una perpetua superación [*dépassement*] de sí misma hacia un objeto; todo se situaba afuera, las cosas, las verdades, los sentimientos, los significados y el mismo Yo; ningún factor subjetivo alteraba por lo tanto la verdad del mundo tal como se da a nosotros. La conciencia conservaba la soberanía y el universo la presencia real que Sartre siempre había pretendido garantizarles. A partir de ahí había que revisar toda la psicología y ya había empezado con su ensayo sobre el Ego a emprender esta tarea.³¹

La intencionalidad, entonces, no hace de la conciencia una cosa natural y del mundo una representación espiritual; al contrario, restituía por igual la dignidad de los dos elementos de un binomio por siempre indisoluble. La conciencia se define precisamente como espontaneidad, trascendencia, significación y libertad; el mundo, como una presencia real y exterior con la cual se topa la conciencia en su movimiento de salirse de ella misma. La indagación sobre la

³⁰ En sus cuadernos de los años de guerra define sucintamente el problema de ambas concepciones de la siguiente manera: “El error del idealismo es plantear el espíritu en primer lugar. El error del materialismo y de todos los naturalismos es hacer del hombre un ser natural” (DG, 29[204-5]). En “Materialismo y revolución”, pese a que se refiere al materialismo marxista de los intelectuales comunistas, vuelve sobre la misma crítica: “Tanto el idealismo como el materialismo hacen desvanecer lo real, el uno porque suprime la cosa, el otro porque suprime la subjetividad. [...] no se pueda concebir una subjetividad al margen del mundo ni un mundo que no sea iluminado por el esfuerzo de una subjetividad” (S, III, 135[213]).

³¹ Beauvoir, *La plenitud de la vida.*, 205.

intencionalidad descubre que la propiedad esencial de la conciencia es el *dépassement*, concepto técnico cuya acepción sartriana no es fácil de volcar en un solo término de la lengua española. Significa simultáneamente *ir más allá, trascender, sobrepasar, superar*.³² En los primeros textos fenomenológicos de la década de 1930, nuestro filósofo usa esta palabra para referirse sobre todo al hecho de que la subjetividad existe saliendo de sí misma al encuentro del ser, el cual es externo, contingente e irreductible.

En el diario de guerra nro. XI, Sartre deja escrito que durante su viaje berlinés se convirtió en *husserliano* y que lo siguió siendo hasta poco después de 1937.³³ En este tramo de tiempo, elaboró las ideas principales de sus ensayos tempranos de psicología fenomenológica: a saber, *La imaginación* (1936), *La trascendencia del ego* (1936-7), *Bosquejo de una teoría de las emociones* (1939), *Lo imaginario* (1940). Es necesario, no obstante, tomar ciertos recaudos a la hora de interpretar la confesión de husserlianismo, puesto que, de hecho, nuestro pensador no estableció un vínculo discipular tradicional con Husserl. Desde el punto de vista biográfico, cabe señalar que nunca asistió a los cursos del maestro, ni siquiera a las famosas conferencias de fenomenología en la Sorbona en 1929, como sí hizo su colega Maurice Merleau-Ponty; tampoco intentó establecer un contacto personal con Husserl, a diferencia de otros de sus contemporáneos franceses, como Lévinas, Jean Cavailles y Gaston Berger. A decir verdad, Sartre no estaba interesado en volverse un discípulo en el sentido tradicional del término. Su actitud ante Husserl era marcadamente disidente, o, al menos, heterodoxa, asunto que se comprueba fácilmente al contrastar su reinterpretación radical de la intencionalidad y sus críticas contra el ego trascendental. Algunos especialistas de la filosofía temprana de Sartre hablan aquí de “infidelidad” o “traición”;³⁴ el mismo Sartre denomina esta manera de apropiarse del pensamiento de otro filósofo en términos de agotamiento: “para mí agotar [*épuiser*] a un filósofo es reflexionar sus perspectivas, formarme ideas personales a costa de ellas, hasta caer en un callejón sin salida”.³⁵ Por lo tanto, debemos retener en nuestras mentes que su verdadera intención desde un principio fue conocer el pensamiento de Husserl para hallar sus

³² Juan Valmar, en su traducción de 1966 de *El ser y la nada* para Losada (devenida canónica al reemplazar la primera traducción del ensayo hecha por Miguel Ángel Virasoro en 1948) tiende a traducir el verbo *dépasser* por *trascender* y consecuentemente *dépassement* por *trascendencia*. La decisión es controversial por su gratuidad y porque vuelve indistintas para los lectores hispanohablantes las apariciones de *dépassement* y *transcendance* bajo la pluma de Sartre.

³³ Cf. DG, 188[404].

³⁴ Cf. Flajoliet, *La première philosophie de Sartre*, 549; Coorebyter, *Sartre, face à la phénoménologie: Autour de “L’intentionnalité” et de “La transcendance de l’Ego”*, 51.

³⁵ DG, 189 [405].

contradicciones, sus límites, sus problemas irresolubles, y de ahí poder ir más allá en dirección de una nueva filosofía personal.

Veamos a continuación de qué manera Sartre *agota* el concepto husserliano de intencionalidad. La clave está en su redefinición sustancial: de denotar en Husserl la actividad de la conciencia trascendental y egológica de dación de sentido para un contenido sensorial inmanente a significar en Sartre un estallido espontáneo de la conciencia anónima y no sustancial hacia un ser trascendente del mundo.

III. La intencionalidad según Husserl: dación trascendental de sentido

Partamos de una exposición de la intencionalidad en Husserl para luego comprender la manera original y personal en que Sartre se apropia de este concepto. Según una de sus definiciones más elementales, la intencionalidad es la propiedad de la conciencia de estar referida a un objeto o un conjunto de objetos. En efecto, el origen del término se remonta al verbo latino *intendere*, uno de cuyos significados es *tender hacia* o *dirigirse a*. Fue Franz Brentano quien en su libro *Psicología desde un punto de vista empírico* (1874) recuperó este término escolástico para describir una propiedad exclusiva de los fenómenos psíquicos, a saber, estar dirigidos a objetos.³⁶ Husserl, quien tomó lecciones del mismo Brentano en la Universidad de Viena, sostuvo en *Investigaciones lógicas* la tesis de que los actos de la conciencia son fundamentalmente intencionales en el sentido de que tienen una referencia objetiva: en la percepción algo es percibido, en la imaginación algo es imaginado, en el juicio algo es juzgado, y así sucesivamente.³⁷

A primera vista, insistir en el hecho de que toda o buena parte de la conciencia es intencional pareciera ser una trivialidad. Nadie se sorprende cuando oye por primera vez que las operaciones de la conciencia remiten a algo. Sin embargo, como advierte el mismo Husserl, “‘conciencia de algo’ es una expresión muy comprensible de suyo y, sin embargo, a la vez algo

³⁶ “Todo fenómeno psíquico está caracterizado por lo que los escolásticos de la Edad Media han llamado la inexistencia intencional (o mental) de un objeto, y que nosotros llamaríamos, si bien con expresiones no enteramente inequívocas, la referencia a un contenido, la dirección hacia un objeto (por el cual o hay que entender aquí una realidad), o la objetividad inmanente. Todo fenómeno psíquico contiene en sí algo como su objeto, si bien no todos del mismo modo. En la representación hay algo representado; en el juicio hay algo admitido o rechazado; en el amor, amado, en el odio, odiado; en el apetito, apetecido, etc.” (Francisco Brentano, *Psicología*, trad. José Gaos, 2da ed. (Madrid: Revista de Occidente, 1935), 31.)

³⁷ Cf. Edmund Husserl, *Investigaciones lógicas*, trad. Manuel García Morente y José Gaos, vol. II (Madrid: Alianza Editorial, 2009), 491.

sumamente incomprendible”.³⁸ Únicamente el método fenomenológico despliega la complejidad de esta evidencia. La obra husserliana está consagrada a explorar las condiciones esenciales *a priori* de la intencionalidad. Desde un análisis más riguroso, la intencionalidad se revela como el modo en que la conciencia constituye el correlato objetivo o *noema* por un acto o *noesis* a partir de la interpretación (*Auffassung, Deutung*) que este hace de ciertos datos sensibles o *hyle*.³⁹ En *Ideas I* la intencionalidad se presenta como una actividad sintética de constitución del objeto por parte de la conciencia. La constitución es principalmente una dación de sentido (*Sinngebung*), que se monta sobre un esquema de materia y forma (contenido aprehendido y aprehensión). En una vivencia intencional (*intentionale Erlebnis*) la conciencia capta un objeto. Esto puede hacerlo de diversos modos: perceptiva, rememorativa, categorial, imaginativa o afectivamente. Estas modalidades de aprehensión están determinadas por las cualidades del acto, que correlativamente corresponden a distintas maneras en que se da el objeto. Así, por ejemplo, el objeto de una conciencia imaginativa es una imagen o una fantasía, mientras que la rememoración nos entrega el objeto como un recuerdo. Cada acto tiene sus cualidades esenciales intrínsecas que lo diferencian de los otros. En Husserl la percepción hace de modelo paradigmático de las demás vivencias intencionales, y, por ello, pondremos nuestro foco en ella a continuación.

En la percepción se contrasta que la *noesis* cumple una función constitutiva respecto del *noema* a partir de la síntesis que realiza de la organización de la *hyle*.⁴⁰ Si extraemos los momentos del acto de la percepción, descubrimos que en primer lugar la conciencia es afectada pasivamente por una multiplicidad de datos sensibles (visuales, auditivos, táctiles, etc.). Estos datos *hyléticos* “se dan como *materias* para conformaciones o daciones de sentido intencionales de diferentes niveles [...]”.⁴¹ Por ejemplo, múltiples sensaciones de rojo pueden unificarse como una cualidad de una manzana. Es evidente también que distintos datos sensibles pueden ser intencionados como un mismo objeto: la manzana tiene otros colores, cierto aroma, una textura particular, etc. Asimismo, un mismo conjunto de datos sensibles se puede interpretar de diversas maneras, como sucede con la célebre imagen ambigua del pato/conejo popularizada por Joseph Jastrow a finales del siglo XIX (Véase figura 1). Finalmente, cabe aclarar que la materia de un acto interpretativo no es de ninguna manera neutral en el sentido de que cualquier tipo de

³⁸ Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero, Introducción general a la fenomenología pura*, trad. Antonio Ziri3n Quijano y Jos3 Gaos, Nueva edici3n y refundaci3n integral de la traducci3n de Jos3 Gaos (M3xico: UNAM-Instituto de Investigaciones Filos3ficas : Fondo de Cultura Econ3mica, 2013), 298.

³⁹ Husserl, 283.

⁴⁰ Husserl, *Investigaciones l3gicas*, II:503.

⁴¹ Husserl, *Ideas I*, 283.

interpretación podría forzarse sobre esta; la forma se halla precisamente delimitada por el contenido.

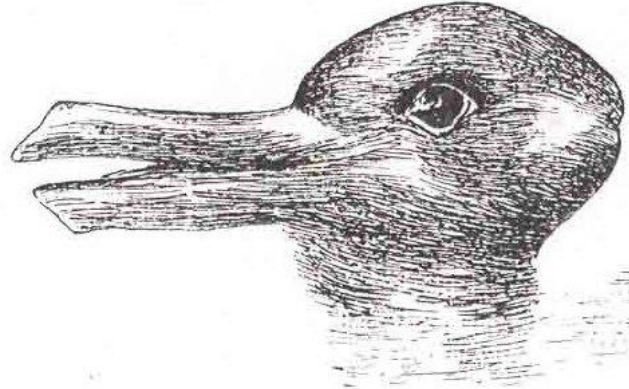


Figura 1. Dibujo del pato/conejo

Cuando un cúmulo de datos sensibles es informado por un acto, este no es meramente vivido, sino que pasa a conformar un esbozo o aspecto (*Abschattung*) de un objeto aprehendido por el acto. Según Husserl, los objetos intencionados pueden ser explicados como sistemas de múltiples perfiles. Cuando percibo un libro sobre la mesa, se me presenta a través de una de sus caras (la portada, por ejemplo), mientras que las demás (la contratapa, el lomo, etc.) se mantienen latentemente ocultas hasta que yo me mueva alrededor o el libro sufra algún cambio. Los múltiples aspectos del objeto definen un conjunto de determinaciones que pueden modificarse en el curso de la experiencia. La conciencia perceptiva no lleva a cabo una posesión absoluta del objeto, puesto que sólo intuye una pequeña dimensión de este en comparación con sus facetas ocultas.

Según Husserl, algunos tipos de actos nos ponen en contacto directo con los objetos, sin recurrir a ningún intermediario. Intermediarios son aquellos objetos que se presentan como representaciones de otros, tales son los signos lingüísticos o las imágenes pictóricas. Las vivencias intencionales que gozan de inmediatez y plenitud con respecto a su correlato se denominan *intuitivas (anschauer)*: por ejemplo, la percepción, la rememoración, la reflexión y la empatía. La percepción tiene un lugar privilegiado como modelo de todos los demás actos, como ya hemos dicho, puesto que en ella el objeto se da en persona o en carne y hueso (*leibhaft*). Por ello, es la fuente de derecho del conocimiento y el punto de partida de la

investigación fenomenológica, según el *principio de todos los principios* del primer tomo de *Ideas*.⁴² Cuando un objeto o un aspecto de este no se da intuitivamente, es porque son mentados de manera vacía. Es el caso tanto de una expresión significativa (v.g. un nombre o un enunciado) como de las caras ocultas de un objeto percibido (v.g. la espalda de un hombre que veo de frente). Las intenciones vacías pueden en ocasiones transformarse en intuiciones, y este proceso es denominado “plenificación” o “cumplimiento” (*Erfüllung*). La coherencia o adecuación de todas las partes es lo que asegura nuestra certeza (i.e. la tesis de la *noesis*) de que lidiamos con un objeto que permanece siendo el mismo pese a sus innumerables y variables modos de manifestación.

Es importante advertir la distinción husserliana entre componentes reales (*reell*) e immanentes de la conciencia y componentes ideales y trascendentes.⁴³ Los primeros, compuestos por la *hyle* y la *noesis*, son elementos que se hallan al interior de la conciencia, y por esta razón están sujetos al flujo de vivencias (*Erlebnisstrom*), siempre cambiante a lo largo del tiempo vivido. En cambio, los segundos, el *noema* y sus propiedades, escapan a la temporalidad subjetiva y se presenta como algo unitario e idéntico pese al transcurso de la multiplicidad de vivencias que lo manifiestan.⁴⁴ En el § 41 de *Ideas I*, Husserl ilustra lo anterior con el ejemplo de una mesa percibida. El objeto se da como uno y el mismo pese a la multiplicidad de vivencias que lo captan y las sensaciones que lo exhiben: la mesa sigue siendo la misma cuando la veo desde distintos ángulos, e incluso cuando la recuerdo después de que deje de estar a mi alcance. Por ello, Husserl afirma que la vivencia intencional alcanza (*hinausreichen*) o tiene como referencia (*hinausmeinen*) algo que está más allá de lo que es efectivamente vivenciado, hay un plus ideal en aquello que es intencionado respecto de aquello que sólo es sentido.

Por último, la fenomenología tiene como tarea la explicitación de la correlación fundamental entre el mundo y la conciencia del mundo, entre el objeto y el sujeto. Con vistas a este objetivo, aplica los métodos de la *epojé* y de la intuición eidética (*Wesensschau* o *Wesenserschauung*). La *epojé* o reducción fenomenológica es la asunción voluntaria de una postura escéptica acerca de

⁴² “No hay teoría concebible capaz de hacernos errar en cuanto al *principio de todos los principios*: que toda intuición originariamente dadora es una fuente legítima de conocimiento; que todo lo que se nos ofrece en la ‘intuición originariamente’ (por decirlo así, en su realidad en persona) hay que aceptarlo simplemente como lo que se da, pero también sólo en los límites en que en ella se da” (Husserl, 129.).

⁴³ Husserl distingue terminológicamente en alemán entre el término “*real*” y “*reell*”. “*Real*” designa el modo de existencia de lo que existe en cierto momento y lugar del tiempo y el espacio objetivos (v.g. Napoleón), y en este sentido se opone a lo irreal, que es atemporal (v.g. un centauro). En cambio, el término “*reel*” denota el residuo de la reducción, lo que es dado como componente immanente de la temporalidad interna de la conciencia (i.e. la cualidad del acto y la materia en *Investigaciones lógicas*) y es captado en una intuición adecuada por la reflexión fenomenológica.

⁴⁴ Husserl, *Ideas I*, 165.

la creencia natural de que el mundo existe con independencia a la subjetividad. La reducción entonces pone entre paréntesis (*Einklammerung*) o fuera de acción (*außer Aktion zu setzen*) la tesis de realidad del mundo, que no sólo es propia de una actitud natural (entiéndase *acrítica*) de los sujetos en la cotidianidad sino también de las teorías científicas. De este modo, la fenomenología se propone empezar su investigación a partir de un comienzo absoluto libre de supuestos y estudiar los fenómenos en su pureza, esto es, tal como se dan y en los límites en que se dan a una conciencia pura. El estudio reflexivo sobre la manera en que se nos dan los fenómenos lleva al descubrimiento del ego trascendental y las operaciones de constitución del mundo trascendente al interior de su curso inmanente de vivencias. Asimismo, la fenomenología es una ciencia eidética: busca identificar en el campo trascendental las esencias, esto es, las estructuras *a priori* (i.e. universales y necesarias) de los hechos contingentes de la experiencia, las cuales se obtienen de un tipo particular de intuición eidética.

Capítulo II: Los conceptos fundamentales de la psicología fenomenológica

I. La intencionalidad según Sartre: el estallido de la conciencia hacia el mundo

Desde su estadía de estudio en Berlín Sartre quedó profundamente maravillado por la teoría husserliana de la intencionalidad. De hecho, redactó en ese entonces un breve artículo apologético cuyo título es más que sugerente: a saber, “Una idea fundamental de la fenomenología de Husserl: la intencionalidad”. El texto es una presentación del concepto de la intencionalidad como superación de las filosofías espiritualistas de la academia francesa. Fue publicado en el nº 305 de 1939 de *La Nouvelle Revue française* (en adelante, *NRF*), aunque probablemente haya sido redactado antes.⁴⁵ Advertamos, primero, que la *NRF* era una revista literaria, dirigida a un público culto aunque no necesariamente versado en filosofía.⁴⁶ En ella Sartre ya había dado a conocer anteriormente sus relatos “El muro” e “Intimidad”, una serie de críticas literarias sobre William Faulkner y John Dos Passos, y una reseña de la novela *La*

⁴⁵ Sigo aquí la opinión de Francis Jeanson, Contat, Michel Ribalka, Coorebyter y Flajoliet en lo que respecta a la datación de la redacción de “La intencionalidad”. Ellos aseveran que el texto fue escrito en el viaje a Berlín. En cambio, algunas personas como Cohen-Solal y Gerassi sostienen que el texto fue confeccionado posteriormente entre 1938 y 1939, cerca de la fecha de publicación. Para sopesar los argumentos de unos y otros, véase la reconstrucción de Coorebyter en: Coorebyter, *Sartre, face à la phénoménologie: Autour de “L’intentionnalité” et de “La transcendance de l’Ego”*, 26-29.

⁴⁶ Por lo demás, debemos tener en mente que en ese entonces Husserl y su fenomenología eran aún muy poco conocidos en el medio francés. Sartre, de hecho, es uno de los primeros introductores, como sostiene Herbert Spiegelberg en su extenso estudio del movimiento (Cf. Herbert Spiegelberg, *The Phenomenological Movement: A Historical Introduction*, 3rd revised and enlarged edition, student edition (Dordrecht; Boston; Londres: Kluwer Academic Publishers, 1994), cap. VIII. The Beginnings of French Phenomenology, pp. 425-447.).

conspiración de Nizan. Dado el perfil literario de la revista, Sartre se guarda de usar en su artículo tecnicismos filosóficos y opta por un lenguaje más bien figurativo. De ahí que defina la intencionalidad de la conciencia recurriendo a una constelación de metáforas: estallido, gran viento, huida, fuga absoluta, deslizamiento fuera de sí, torbellino. Pese a su intención de mostrarse fiel a la doctrina husserliana en su descripción metafórica de la intencionalidad, nosotros intérpretes descubrimos el nacimiento de una concepción original alejada de la doctrina del maestro. En el artículo el autor no alude en ningún momento a la función esencial de dación de sentido de la intencionalidad; en su lugar, describe la intencionalidad como el salir de la conciencia de sí misma al encuentro del mundo. Esta interpretación, por así decir, realista del concepto, es contraria al idealismo trascendental husserliano y está originalmente pensada para criticar lo que nuestro autor denomina aquí sarcásticamente *filosofías alimenticias, digestivas o alfeñicadas de la inmanencia*.

Las filosofías alimenticias e inmanentistas son aquellas que reducen la vasta plenitud del mundo a meros contenidos del *Espíritu-Araña*, a la *baba blanca* de la vida interna subjetiva. El objeto del conocimiento es únicamente considerado por ellas en términos de representación, imagen, sensación o juicio, que no son sino distintas modalidades del espíritu. Por lo tanto, no posee por sí mismo densidad ontológica. Las relaciones sujeto-objeto se reducen al orden cognitivo y representativo, obviando otras dimensiones, como la afectiva y la pragmática; y el conocimiento es degradado a una relación de uno consigo mismo. Una larga lista de pensadores y escuelas cometen este error: el espiritualismo idealista, el empiriocriticismo, el neokantismo. En el texto se menciona a León Brunschvicg, André Lalande y Émile Meyerson, tres grandes figuras de las universidades francesas en lo que refiere al idealismo crítico que tratamos más arriba.⁴⁷ Asimismo, Sartre denuncia una literatura inmanentista, representada por las novelas de Marcel Proust y los diarios íntimos de Henri-Frédéric Amiel, quienes otorgan una excesiva atención a la vida interior, de tal suerte que su prosa pareciera representar “un niño que se besa el hombro”.⁴⁸ En contra del subjetivismo en todas sus formas, nuestro autor señala que el concepto husserliano de intencionalidad reinstala “el horror y el encanto en las cosas” al no confinarlas en “la salmuera maloliente del Espíritu”.⁴⁹ La propiedad de lo terrorífico se descubre en la máscara japonesa; y la propiedad de amable, en la persona amada. Ambas determinaciones no

⁴⁷ Para un estudio más pormenorizado de quiénes son los pensadores que Sartre tenía en la mira en sus críticas de la nota “La intencionalidad”, véase remito aquí a: Coorebyter, “Cibles philosophiques”, en *Sartre, face à la phénoménologie*, 44-49.; Flajoliet, “Critique du spiritualisme”, en *La première philosophie de Sartre*, 543-47.

⁴⁸ S, I, 28 [32].

⁴⁹ S, I, 28[32].

son de ningún modo el producto de reacciones psíquicas ante una representación inerte del objeto. “[T]odo está fuera, todo, inclusive nosotros mismos: fuera, en el mundo, entre los demás”.⁵⁰ Así pues, la conciencia es esencialmente intencional, no en el sentido escolástico de estar referida a objetos o tenerlos como contenido mental, sino en el sentido de existir lanzada al exterior, en cuanto fuga inagotable de sí misma. En el *Bosquejo de una teoría de las emociones*, Sartre vuelve sobre este punto: “La conciencia se trasciende [*se transcende*], por esencia; por ende, le es imposible retirarse en ella para dudar de que está afuera en el objeto. No se *conoce* sino en el mundo”.⁵¹ Eventualmente, en *El ser y la nada*, este rechazo de la quietud y la inmanencia, esta perpetua huida de sí misma hacia el ser, pasará a ser identificada como – tomando préstamo el vocabulario heideggeriano– el modo de ser ex-stático de la realidad humana.

Desde el artículo de la *NRF* Sartre establece que conciencia y mundo forman un binomio inseparable cuya unión es la intencionalidad. “La conciencia y el mundo”, dice, “se dan al mismo tiempo: exterior por esencia a la conciencia, el mundo es por esencia relativo a ella”.⁵² Cada uno de los términos de la dupla no puede subsistir por sí solo, ni puede reducirse a su contrario. Recordemos las palabras que Beauvoir utilizó para expresar aquello que maravillaba a Sartre de la intencionalidad: esta noción respeta tanto la *soberanía de la conciencia* como la *presencia real del mundo*. El mundo fenoménico está asociado a una conciencia a la cual se le aparece, e incluso está constituido trascendentalmente por ella; sin embargo, su ser tiene una presencia propia que resiste a todo intento de reducción subjetiva. Años más tarde, en la obra póstuma *Verdad y existencia*, Sartre dirá: “El Ser aparece a la conciencia, lanzada a una recuperación del en-sí a título de para-sí, como una imposibilidad de ser recuperado, un rechazo, un límite. El Ser es *indigesto*”.⁵³ La indigestibilidad del Ser ya está presente en el artículo de “La intencionalidad”, donde se rechaza cualquier asimilación, ya sea unilateral o bilateral, entre la conciencia y el mundo. Por ende, Sartre sostiene desde muy temprano la tesis de una asimetría originaria e insaturable entre la conciencia finita y el ser infinito, asimetría que imposibilita de antemano todo intento de identificación. Es por esta razón que nuestro filósofo antagoniza con toda propuesta de raigambre idealista, ya sea espiritual (Brunschvicg), dialéctica (Hegel) o trascendental (Husserl): la conciencia no puede pretender ser la medida absoluta del ser, pues apenas representa un efímero punto de vista y de determinación de este.

⁵⁰ *Ídem*.

⁵¹ BTE, 109-10 [43]. Trad. modificada.

⁵² S, I, 27 [30],

⁵³ VE, 115 [87].

La conciencia, por lo tanto, existe escapando de sí misma y yendo al encuentro del mundo y los entes que lo pueblan. Habitualmente, el mundo se le presenta coloreado por todas las significaciones que deposita y descubre en él como resultado del encuentro ontológico. Por ejemplo, el campanario de Combray se le aparece al narrador de *En busca del tiempo perdido* como un centro de recuerdos felices de su infancia, un monumento que registra la historia del pueblo, un espacio de congregación para los fieles católicos, etc. Sin embargo, hay ocasiones excepcionales en las cuales los sentidos humanos momentáneamente se diluyen y somos capaces de descubrir la presencia contingente del ser. El tema de la contingencia del ser es expuesto por primera vez en *La náusea* (1938).⁵⁴ Sabemos que gran parte de la novela fue redactada durante la estadía en Berlín; por lo tanto, su desarrollo fue contemporáneo al del artículo “La intencionalidad” según la datación que aquí seguimos. A pesar de ser un escrito ficcional, una de las intenciones del autor era comunicar a través de su novela una serie de verdades filosóficas. En una de las entrevistas de vejez grabadas con Beauvoir en 1974, Sartre confiesa que inicialmente no quería escribir libros de filosofía, sino novelas de ficción que comunicaran intuiciones filosóficas en un estilo narrativo.⁵⁵ Cuando era joven, consideraba que este estilo literario podía por momentos ser muy superior al argumentativo de los ensayos, dado que permitía retratar directamente la vida de los hombres, evitando el peligro de extraviarse en la disertación de conceptos abstractos y artificiales alejados de la realidad concreta. Sartre confiesa que pretendía ser en su juventud una combinación entre Baruch Spinoza y Stendhal.

Teniendo en cuenta lo anterior, advertimos que los episodios de náusea que Roquentin registra en su diario dan cuenta de un sentimiento de orden metafísico provocado por la intuición desnuda de la existencia. Esta intuición revela que los entes, como la raíz del castaño del famoso episodio en el jardín público de Bouville, existen de manera plena, pero injustificada:

⁵⁴ La contingencia es una idea de Sartre mucho anterior a Berlín y la fenomenología. El registro más antiguo es una carta dirigida a Simone Jolivet (“Camille” en las biografías beauverianas) fechada en 1926, donde Sartre menciona la “contingencia” a propósito de la redacción del primer capítulo de *Empédocle*, relato inconcluso de motivo mitológico (Jean-Paul Sartre, *Lettre au Castor et à quelques autres. Édition établie, présentée et annotée par Simone de Beauvoir*, nrf, vol. 1 (1926-1939) (París: Gallimard, 1983), 26-27.). En las entrevistas con Beauvoir en su vejez, Sartre menciona que las primeras anotaciones sobre la contingencia las hizo en su cuaderno Midy (nombre del laboratorio que repartía estos cuadernos entre los universitarios) al salir de una función de cine a partir de la reflexión sobre que los eventos en las películas se siguen con una necesidad establecida de antemano, mientras que en la vida cotidiana no ocurre de tal modo (Beauvoir y Sartre, *La ceremonia del adiós*, 188.).

⁵⁵ En la entrevista Sartre declara: “En aquella época yo no quería escribir libros de filosofía. No quería escribir algo equivalente a la *Crítica de la razón dialéctica* o *El ser y la nada*. No; quería que la filosofía en la que creía, las verdades que alcanzaría, se expresaran en mi novela” (Beauvoir y Sartre, *La ceremonia del adiós*, 191.).

Lo esencial es la contingencia. Quiero decir que, por definición, la existencia no es la necesidad. Existir es *estar ahí*, simplemente; los existentes aparecen, se dejan *encontrar*, pero nunca es posible *deducirlos*. Creo que hay quienes han comprendido esto. Sólo que han intentado superar esta contingencia inventando un ser necesario y causa de sí. Pero ningún ser necesario puede explicar la existencia; la contingencia no es una máscara, una apariencia que puede disiparse; es lo absoluto, en consecuencia la gratuidad perfecta. Todo es gratuito: este jardín, esta ciudad, yo mismo [...]; eso es la Náusea.⁵⁶

La conciencia en su espontáneo movimiento centrípeto de salirse de sí se encuentra con la presencia incuestionable del ser contingente. Establece así un entrelazamiento intencional. El entrelazamiento intencional entre mundo y conciencia es el sentido que el filósofo atribuye en “La Intencionalidad” al concepto heideggeriano de ser-en-el-mundo. Veremos más adelante que en *La trascendencia del Ego* Sartre sostiene que la conciencia trascendental, que es absoluta e infinita, se aprisiona en una conciencia empírica, en una persona humana, en un yo psicofísico; toma un lugar en el mundo o, mejor aún, se mundaniza a través de su cuerpo y su situación existencial. En el pensamiento temprano de Sartre, la reflexión fenomenológica de la esencia de la conciencia trascendental representa el fundamento de una antropología de la realidad humana, cuyos objetivos y premisas, analizaremos más adelante, son esbozados en la primera parte del *Bosquejo de una teoría de las emociones*.

Ahora bien, ya en estos textos tempranos saltan a la vista las divergencias de nuestro autor con Husserl y el rumbo que toma su propio proyecto fenomenológico. Para Sartre, la función principal de la intencionalidad no es la dación trascendental de sentido a un material sensorial inmanente, sino el movimiento de fuga de la conciencia al encuentro del mundo. La intencionalidad sartriana goza por ello de una impronta marcadamente realista.⁵⁷ La postulación de una presencia ontológica de las cosas, que de cierto modo desborda su dimensión fenoménica, viola flagrantemente los límites del método fenomenológico formulado en *Ideas I*.⁵⁸ En la fenomenología husserliana el estatus trascendente del correlato intencional surge de las operaciones constituyentes de la subjetividad sobre el contenido inmanente del curso de vivencias. Nada habilita a apelar a un elemento externo del flujo, una suerte de realidad

⁵⁶ N, 216 [155].

⁵⁷ Coorebyter habla de “un pluralismo neorrealista” en la metafísica del joven Sartre, quien todavía no consideraba la existencia del ser-en-sí en cuanto ser del fenómeno (Coorebyter, *Sartre, face à la phénoménologie: Autour de “L’intentionnalité” et de “La transcendance de l’Ego”*, 87.). Por lo demás, la expresión busca marcar el contraste con el realismo clásico que el filósofo desapruaba.

⁵⁸ En la ontofenomenología de 1943 Sartre vuelve sobre este punto según el cual hay un ser transfenoménico del *percipi* y éste tiene una precedencia lógica con respecto a la nada de la conciencia. Abordaremos esta cuestión en la segunda parte de este trabajo.

nouménica, porque esto implicaría un regreso injustificado a la actitud natural y la consecuente pérdida de la garantía de apodicticidad conquistada por la reducción. Sartre, al contrario, no comparte estas restricciones: rechaza toda suerte de vida interior del sujeto y afirma la presencia plena y externa del mundo, que se vuelve evidente e indudable gracias al descubrimiento de la naturaleza intencional de la conciencia. Curiosamente, en “La intencionalidad” parece no advertir la traición que esta posición conlleva en relación con la doctrina del maestro. Pese a que el objetivo del texto es una apología de la fenomenología de Husserl, su contenido presenta una interpretación heterodoxa y personal.⁵⁹ Solamente a partir del año 1937, comienzo de la redacción de la obra inconclusa y perdida *La psyché*, Sartre comienza a tomar plena conciencia de los desacuerdos profundos que tiene con su maestro⁶⁰. El término de este proceso que llevaría un par de años es la revelación de que los principios de la filosofía husserliana conducen inexorablemente a un idealismo, no muy alejado al de Berkeley, el cual reducía, como versa la introducción de *El ser y la nada*, el *esse* al *percipi*.

II. La conciencia trascendental: espontánea, absoluta, anónima, libre y no-sustancial

La reformulación de Sartre del concepto de intencionalidad en términos de *estallido* hacia el mundo durante el período berlinés se ve acompañado por la elaboración de una concepción original de la conciencia. La conciencia del mundo es al mismo tiempo conciencia de sí, esto quiere decir que “se sabe” a sí misma a lo largo de su vida intencional. El análisis del fenómeno de ser consciente de uno mismo conduce a nuestro filósofo al descubrimiento de la conciencia como un ser absoluto, espontáneo, no-sustancial y anónimo. Esto es desarrollado principalmente en su artículo “La trascendencia del ego: bosquejo de una descripción fenomenológica”. Aunque originalmente se publicó a fines de 1937 en el nº 6 (1936-7) de la revista *Recherches philosophiques, La trascendencia del ego* no tuvo entonces mucha repercusión en el ámbito intelectual y recién ganó notoriedad a partir de 1965, cuando Sylvie Le Bon de Beauvoir lo reedita en forma de libro para la librería Vrin agregando una introducción,

⁵⁹ Beauvoir da pruebas de esto. En sus memorias registra: “Sartre decía que yo comprendía las doctrinas filosóficas, la de Husserl entre otras, más rápidamente y más exactamente que él; en efecto él tendía a interpretarlas según sus propios esquemas; conseguía difícilmente olvidarse y adoptar sin reticencias un punto de vista extraño” (Beauvoir, *La plenitud de la vida.*, 242.).

⁶⁰ *La Psyché* es el título provisorio de un tratado fenomenológico del psiquismo que Sartre comenzó a finales de 1947 e interrumpió en los inicios de 1938. Llegó a escribir unas 400 páginas de manuscrito, hoy en día perdidas. Se hubiese tratado de una gran obra a mitad de camino de *La trascendencia del ego* y *El ser y la nada*. Una de las razones del abandono fue su alejamiento de los principios de la fenomenología husserliana. Del texto sólo conocemos una pequeña parte del manuscrito que llegó a publicarse como texto independiente, a saber, *Bosquejo de una teoría de las emociones*.

notas y apéndices. Hay un gran consenso en la crítica (v.g. Contat y Rybalka, Coorebyter, Flajoliet) acerca de que su elaboración fue muy temprana y data seguramente del último año de la estadía en Berlín. El momento más argüido del pequeño ensayo es la refutación del ego trascendental que Husserl presenta en el § 80 de *Ideas I*, aquel polo unificador e individualizador del flujo de vivencias de la conciencia trascendental.⁶¹ El juicio de Sartre contra este concepto central de la fenomenología husserliana es devastador: “El Yo trascendental”, afirma, “es la muerte de la conciencia”.⁶² La denuncia está enmarcada en un proceso mayor de purgación de todo contenido inmanente del campo trascendental, en particular, toda instancia egológica, sea ésta fenoménico-trascendental (el *Ichpol* de *Ideas I*) o material-empírica (el yo inconsciente de François de la Rochefoucauld). La teoría sartriana de la conciencia se inaugura a partir de un *gesto egocida*.⁶³ Este acto de liberación de la conciencia del ego es sin duda un componente fundamental del pensamiento sartriano que volveremos a encontrar en el proyecto de una moral existencialista a finales de los años cuarenta: el individuo auténtico no busca identificarse con su yo-psyque, sino con su yo-obra en cuanto creación de sí mismo en el mundo y donación de sí a los demás. Una de las máximas de la ética sartriana es “vivir sin ego”, es decir, abandonar el culto narcisista de la imagen de sí.

Afirmábamos que en *La trascendencia del ego* Sartre señala que la conciencia en su salida al encuentro del mundo no solamente es conciencia de un objeto trascendente, es decir, intencionalidad, sino también conciencia de sí misma. En la percepción, por ejemplo, percibimos un árbol al mismo tiempo que somos conscientes de que estamos percibiéndolo. Esta es la ley de su existencia, a saber, ser “pura y simplemente conciencia de ser conciencia de ese objeto”.⁶⁴ Asimismo, advierte que no hay que confundir esta autopercepción de la vida corriente de la conciencia con los actos de reflexión. En efecto, la reflexión es un acto metacognitivo y derivado por medio del cual la conciencia se toma a sí misma como objeto de conocimiento. Su ejecución conlleva una metamorfosis radical de la conciencia, más específicamente, la degradación y la pasivización de su modo de ser espontáneo. La reflexión supone la escisión clásica entre sujeto

⁶¹ “Entre las peculiaridades esenciales generales del dominio trascendentalmente purificado de las vivencias, le corresponde en verdad el primer lugar a la referencia de toda vivencia al yo ‘puro’. Todo ‘COGITO’, todo acto en un sentido señalado, se caracteriza como acto del yo, ‘procede del yo’, que ‘vive’ en él ‘actualmente’” (Husserl, *Ideas I*, 268.).

⁶² TE, 20 [22].

⁶³ Un reciente estudio sobre la concepción no egológica de la conciencia en *La trascendencia del ego* y *El ser y la nada* puede encontrarse en la tesis doctoral de Danila Suárez Tomé: Véase Danila Suárez Tomé, “El método ontofenomenológico existencial del estudio de la subjetividad en Jean-Paul Sartre” (Tesis doctoral, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, 2020), <http://revistascientificas.filo.uba.ar/index.php/tesis/article/view/8208>.

⁶⁴ TE, 21 [24].

y objeto de los actos cognitivos. En cambio, aquello que aquí Sartre nombra *conciencia irreflexiva de primer grado (conciencia (de) sí y cogito prerreflexivo* según el vocabulario de *El ser y la nada*) no supone semejante división, pues la presencia de la conciencia ante sí misma no es de naturaleza *posicional* o *tética*: es decir, no constituye una representación cosista de ella misma.⁶⁵ Durante la mayor parte de nuestra vida consciente estamos absortos ante los objetos del mundo y no lidiamos con una imagen de nosotros mismos, no tenemos en mente aquel objeto que denominamos *yo*. Para tomar dos ejemplos clásicos del autor: cuando corremos un tranvía, no nos representamos la escena de nosotros mismos intentando alcanza el vehículo, sino que en el momento simplemente somos conciencia de “tranvía-debiendo-ser-alcanzado”; asimismo, cuando escribimos, no nos pensamos a nosotros mismos inclinados sobre el escritorio trazando líneas sobre el papel, sino que estamos plenamente orientados hacia las palabras que van surgiendo una por una bajo la pluma. En ninguno de estos contextos requerimos de una reflexión, de una conciencia de segundo grado, para ser conscientes de que somos nosotros mismos quienes realizan tales acciones: simplemente lo somos de manera espontánea e irreflexiva. Esto lleva a Sartre a afirmar que la conciencia irreflexiva es traslúcida, pues no se interpone ningún elemento opaco entre ella misma y el mundo. Desde esta concepción la conciencia es única en su género, visto que su ser y su aparecer son uno y el mismo: no tiene caras ocultas, ni un lado oscuro reprimido; no indica más allá de lo que muestra; se da por entero en el instante presente. Sin límites que la restrinjan, cabe atribuirle igualmente el carácter de absoluta en un sentido similar *mutatis mutandi* a la sustancia según la *Ética* de Spinoza, esto es, una entidad que no puede estar limitada más que por ella misma.⁶⁶

Por otra parte, en *La trascendencia del ego*, la conciencia irreflexiva de primer grado es anónima, prepersonal o impersonal. El plano trascendental sartriano, que corresponde a aquello que Husserl denominó *el flujo de vivencias (Erlebnisstrom)*, no está habitado por un yo. Esto puede interpretarse de distintas maneras: 1º) que el curso de vivencias no necesita de un polo vacío de referencia para mantener su unidad temporal; 2º) que las representaciones y los deseos no

⁶⁵ “Posicional” y “tético” son términos de la filosofía de Husserl que Sartre toma prestados para referir a los actos objetivantes de la conciencia. Sin embargo, en Husserl estos términos denotan algo levemente distinto en conexión a las modalidades dóxicas en que la conciencia puede aprehender un objeto. Por ejemplo, los actos posicionales (*setzender Akt*) en *Investigaciones lógicas* son actos objetivantes que intencionan el objeto como existiendo actualmente (v.g. la percepción), en contraposición a los actos no-posicionales que simplemente lo presentifican (v.g. la imaginación). Asimismo, Husserl usa la palabra griega “*Thesis*” para denotar la posición (*Setzung*), es decir, la aprehensión de un objeto como actual y existente. Sartre conocía estas acepciones, aunque las modifica levemente en el sentido señalado.

⁶⁶ “Por sustancia entiendo aquello que es en sí y se concibe por sí, es decir, aquello cuyo concepto no necesita el concepto de otra cosa, por el que deba ser formado” (Baruj Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, trad. Atilano Domínguez (Madrid: Trotta, 2005), 39.).

nacen de un centro inconsciente del sujeto; 3º) que en el nivel trascendental no aparece constituido psíquicamente el sujeto en cuanto persona humana con determinado carácter, hábitos, complejos, predisposiciones, identidad, etc. En lo que concierne al primer punto, Sartre denuncia que el yo trascendental de la fenomenología postulado en *Ideas I* por Husserl es un ingrediente superfluo y perjudicial. Superfluo, porque la unidad y la identidad de la conciencia están ya garantizadas, por un lado, por la permanencia del objeto trascendente intencionado por una multiplicidad de operaciones (el autor da el ejemplo de la verdad matemática “dos más dos son cuatro”) y, por el otro, por el juego de intencionalidades *transversales* (SIC) que retienen las conciencias pasadas, tal como enseña el mismo Husserl en sus *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*.⁶⁷ Perjudicial, porque la postulación del yo trascendental instalaría una división y una opacidad artificiales en el seno de la conciencia translúcida. En fin, Sartre concluye en su ensayo de 1936 que el yo no es, ni puede ser, el garante de la identidad subjetiva en los dos sentidos eminentes de identidad que Paul Ricœur distingue en *Sí mismo como otro*: la identidad-*idem* (*Gleichheit, sameness*), esto es, la persistencia de algo idéntico en un lapso temporal, y la identidad-*ipse* (*Selbstheit, selfhood*), esto es, el reconocimiento de sí mismo o la autoreferencialidad.⁶⁸

Al mismo tiempo que se ocupa de la refutación del ego, el autor se empeña en demostrar que la conciencia trascendental no es al modo de la sustancia y que cabría más bien entenderla como una *nada*. Por sí sola carece entonces de contenido y consistencia propias: “todos los objetos físicos, psicofísicos y psíquicos están fuera de ella”.⁶⁹ Ella existe según su ley en su relación intencional con el mundo como consciente de sí misma. Y, además de *ser nada*, surge *de la nada*:

[L]a conciencia trascendental es una espontaneidad impersonal. Se determina a cada instante sin que se pueda concebir nada *antes de ella*. De este modo cada

⁶⁷ Cabe señalar que Sartre malinterpreta la doble direccionalidad de la síntesis de retención de la conciencia absoluta constituyente del tiempo que Husserl presenta en el § 39 de las *Vorlesungen*: nuestro pensador sólo nombra la intencionalidad *transversal* (*Querintentionalität*) y la confunde con la intencionalidad *longitudinal* (*Längsintentionalität*). Las dos son dos caras de un mismo proceso, pero tienen funciones diversas. La segunda es de hecho la encargada de la auto-constitución del flujo al enlazar la continua modificación de retenciones en la duración inmanente. Para una exposición actual del tema que recorre distintas interpretaciones sobre este tema complejo de la fenomenología husserliana, véase: Verónica Kretschel, “Tiempo y subjetividad en la fenomenología de Husserl. La relación entre el análisis estático de las lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo (1893-1917) y el examen genético en los análisis sobre la síntesis pasiva (1918-1926)” (Tesis doctoral, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, 2015), 67-100, <http://repositorio.filo.uba.ar/handle/filodigital/2994>.

⁶⁸ Cf. Paul Ricœur, *Sí mismo como otro*, trad. Agustín Neira Calvo (Madrid: Siglo Veintiuno, 1996).

⁶⁹ TE, 69 [74].

instante de nuestra vida consciente nos revela una creación ex-nihilo. No un *arrancamiento nuevo*, sino una existencia nueva.⁷⁰

La existencia de la conciencia se da golpe, apareciendo *ex nihilo*, sin justificación, en cada instante presente, desvinculada de toda causa previa que dé cuenta de cada nuevo estallido. En esto se diferencia de los fenómenos físicos y psíquicos, los cuales están siempre ligados unos con otros causalmente dentro una cadena de eventos, más allá de que el vínculo pueda ser o bien de orden real (mundo físico), o bien de orden mágico (mundo psíquico del yo, lo imaginario, las imaginaciones, las relaciones interpersonales). Esta descripción de la venida a la existencia de la conciencia en cada instante de su vida tiene una clara reminiscencia de la tesis cartesiana de que Dios nos conserva en el ser recreándonos en cada nuevo momento del tiempo.⁷¹ No está de más mencionar aquí que, en contraste con la teoría de los ex-sístis temporales del para-sí en *El ser y la nada*, las páginas de *La trascendencia del ego* exponen una teoría instantaneísta del tiempo subjetivo. Según esta teoría, existimos sólo en el momento presente, o, mejor dicho, en cada nuevo momento único e irrepetible que ocupa la coordenada temporal del ahora.⁷²

Por último, hay otras dos cualidades más de orden metafísico que Sartre atribuye a la conciencia trascendental: a saber, su absolutez y su libertad. Hemos dicho recién que la conciencia es absoluta, puesto que su modo de ser para sí no está limitado por nada: surge espontáneamente en cada instante como conciencia posicional de un objeto trascendente y conciencia no-tética de sí misma. Su salto repentino a la existencia es injustificable, es decir, no puede ser explicado por ninguna causa o motivo, a diferencia de lo que sucede con los eventos de los dominios de la naturaleza y del psiquismo. Su pura espontaneidad es la razón de por qué debemos considerarla plenamente libre. Su surgimiento aparece como incondicionado. En la experiencia pura que tenemos de ella, la libertad se nos presenta como “monstruosa” y “vertiginosa”, palabras del

⁷⁰ TE, 74 [79].

⁷¹ “Pues el tiempo todo de mi vida puede dividirse en innumerables partes, sin que ninguna de ellas dependa en modo alguno de las demás; y así, de haber yo existido un poco antes no se sigue que deba existir ahora, a no ser que en este mismo momento alguna causa me produzca y –por decirlo así– me cree de nuevo, es decir, me conserve” (René Descartes, *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, trad. Vidal Peña (Madrid: Alfaguara, 1977), 41.).

⁷² Recién en la primavera de 1939 Sartre abandona esta teoría a raíz de un comentario de Alexandre Koyré. En las páginas del 18 de febrero de 1940 del Diario de guerra XI bosqueja por primera vez la doctrina existencial del tiempo que va a publicar en *El ser y la nada*. En esas hojas encontramos la siguiente cita: “El tiempo me pareció siempre un rompecabezas filosófico, y por no comprender la duración, he hecho sin darme cuenta una filosofía del instante (lo que me reprochó [Alexandre] Koyré una noche de junio del 39). En *La náusea* afirmo que el pasado no es, y antes intenté reducir la memoria a una ficción verdadera. En mis cursos exageraba el aspecto de la reconstrucción en el recuerdo, porque la reconstrucción se opera en el presente” (DG, 214 [436]).

autor, visto que en ocasiones desborda las posibilidades que atribuimos a nuestra persona por tener tal o cual carácter, incluso aniquila las decisiones deliberadas que tomamos en el pasado y creemos infranqueables.

En una carta a Beauvoir fechada el 11 de octubre de 1939, Sartre responde a la pregunta de su compañera acerca de por qué la conciencia humana “construye un mundo con duraciones, distancias y masas que no son a la medida del hombre”. Este interrogante surge de una meditación que ella tuvo al contemplar el cielo estrellado en la Punta de Raz, un promontorio turístico en la zona de Bretaña que goza de un impresionante paisaje. Sartre le responde que la trascendencia de la conciencia, tal como la concebimos intuitivamente luego de la reducción fenomenológica, comprende el infinito del universo entero, aunque empíricamente esté confinada a una situación mundana, es decir, está encarnada en un ser humano singular y finito.⁷³ En el artículo de 1937, dice, en esta misma dirección, que la conciencia trascendental se *aprisiona* en la conciencia empírica del mundo –término poco afortunado por sus resonancias con la ecuación platónica $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha\text{-}\sigma\epsilon\mu\alpha$.⁷⁴ Ahora bien, este aprisionamiento en un *representante finito y mundano* de la conciencia, a saber, el yo, está en constante amenaza de ser excedido por la libre espontaneidad de esta. Para entender mejor este proceso, es hora entonces de exponer la constitución del ego sartriano. Pondremos al descubierto la ambigüedad ontológica del ego en Sartre de ser a la vez un vector de alienación y de personalización de la conciencia trascendental.

III. El ego: la alienación psíquica de la conciencia

Expulsado del campo trascendental de la conciencia, el ego es reubicado en el plano exterior y trascendente de los objetos del mundo y surge sólo de manera concreta a partir de un género

⁷³ La cita completa de la carta reza: “He aquí la pregunta que usted me formulaba, mi amor: ‘yo me pregunté en la Punta de Raz, frente al cielo estrellado, por qué la conciencia humana construía un mundo con duraciones, distancias y masas que no son a la medida del hombre [...] es curioso que la conciencia conduzca ella misma a construcciones inhumanas’. Y he aquí lo que yo escribí en mi pequeño cuaderno: ‘lo que usted llama ‘a la medida de la conciencia humana’ es a la medida de la *actividad* humana, no de la conciencia. El hombre de cada conciencia es *para* esta conciencia como el mundo y hay un ser-en-el-mundo del hombre. Pero el desamparo del hombre –que es aquello que a usted le sorprende– viene de que la conciencia se crea un representante finito en el mundo infinito. Y es posible mostrar que no puede ser de otra manera [...]. En efecto, la conciencia, tal como nosotros la concebimos intuitivamente luego de la reducción fenomenológica, abarca por naturaleza el infinito. Esto es lo primero que hay que comprender. La conciencia en cada instante no puede existir sino en cuanto que se remite a sí misma (intencionalidad, etc.) al infinito y, en la medida en que ella se remite a sí misma, se trasciende ella misma. Así cada conciencia abarca en ella misma el infinito en la medida en que se trasciende” (Sartre, *Lettre au Castor*, 1983, 1 (1926-1939):344.).

⁷⁴ Cf. TE, 17 [18].

de reflexión particular. En *La trascendencia del ego*, Sartre teoriza acerca de dos clases de reflexión distintas. Por una parte, está la reflexión no-cómplice o pura (también llamada purificante en *El ser y la nada*), que permite aprehender lo que por principio es inobjetivable: esto es, la espontaneidad de la conciencia en sus vivencias irreflexivas. Esta aprehensión reflexiva “se atiene a lo dado sin levantar pretensiones hacia el porvenir” y tiene como correlato el “recuerdo no-tético” de una conciencia irreflexiva pasada.⁷⁵ Permanece por estos motivos dentro de los límites de *lo cierto* del *cogito*, es decir, de los fenómenos que se ofrecen de forma *apodíctica* y *adecuada* según la terminología husserliana.⁷⁶ En Sartre lo cierto se opone a lo probable: el primer modo es propio de las verdades de la fenomenología, mientras que el segundo corresponde a las de las ciencias empíricas, entre ellas la psicología.

En el artículo “Un nuevo místico” de diciembre de 1943, recopilado en el primer tomo de *Situaciones*, Sartre hace una crítica al libro *La experiencia interior* de George Bataille. Una de sus objeciones se apoya justamente en la confusión del autor acerca del punto de vista fenomenológico y el científico con respecto a la reflexión de la experiencia interior. Allí retoma la dicotomía entre el conocimiento cierto y probable.

Si [Bataille] se hubiera atendido al punto de vista del descubrimiento interior habría comprendido: 1º, que los datos de la ciencia no participan de la certidumbre del *cogito* y que deben ser considerados como simplemente probables; si uno se encierra en la experiencia interior, ya no puede salir de ella para contemplarse luego desde fuera; 2º, que, en el dominio de la experiencia interior ya no hay apariencias, o más bien que la apariencia es en él realidad absoluta.

Por fuera de la esfera de las vivencias inmanentes e inmediatas, en la toma de una perspectiva externa de uno mismo, la cual conlleva una visión cosista de la conciencia, los fenómenos psíquicos indican más allá de lo que se da de forma intuitiva al sujeto en el instante actual, pues exhiben escorzos vacíos, dimensiones del pasado y del futuro, indicaciones a otros fenómenos,

⁷⁵ TE, 20 [30], 42 [48].

⁷⁶ La adecuación (*Adäquation*) y la apodicticidad (*Apodiktizität*) son dos términos que Husserl establece como modos de la evidencia. La apodicticidad es el nivel más alto de evidencia, puesto que presenta el conocimiento de un objeto como absolutamente indudable, de tal modo que su falsedad es inconcebible. La evidencia apodíctica tiene una clara inspiración cartesiana y Husserl la reserva para el cogito puro y trascendental que ofrece la reducción fenomenológica, visto que este siempre se da íntegramente sin escorzamiento (o, por lo menos, en lo que respecta a su fase temporal actual). En cambio, la adecuación denota la identidad o concordancia entre lo mentado y lo intuido, y es considerada la forma madre de la evidencia. Cabe advertir que las evidencias adecuadas no son necesariamente apodícticas, como sucede con los objetos trascendentes y mundanos (Cf. Ideas I, §136-145; Meditaciones cartesianas, §6).

etc. De este modo, el conocimiento que tenemos de ellos siempre está sujeto a examen. Nuestro filósofo sigue de cerca en esta distinción la tradición cartesiano-husserliana: el ámbito de lo cierto es el de la conciencia trascendental e inmanente; el de lo probable, el del mundo trascendente y empírico.

Ahora bien, la reflexión pura puede tener lugar de dos maneras, una metódica y otra repentina. La primera corresponde a la aplicación del método fenomenológico; la segunda, los escasos momentos de la vida cotidiana en que súbitamente la conciencia traspasa los límites artificiales del yo. En este último caso, la reflexión viene acompañada de angustia entendida como “miedo de sí” ante la libre espontaneidad de la conciencia. Sartre asevera que el advenimiento imprevisto de la angustia es un motivo permanente para efectuar la reducción fenomenológica, que de otra manera terminaría siendo una gratuita actividad intelectual. Esta es su respuesta al problema planteado por Eugen Fink en “*Die phänomenologische Philosophie E. Husserls in der gegenwärtigen Kritik*” publicado en 1933 en el nº XXXVIII de *Kant-Studien*. En aquel artículo Fink advertía que en la fenomenología husserliana no parece dejar en claro cuál es la motivación de la conciencia para practicar la *epojé* y abandonar la actitud natural.⁷⁷ La reducción, por ende, aparece como una suerte de milagro. Sartre responde que la *epojé* no es “un método intelectual ni un procedimiento del sabio”, sino “una angustia que se impone a nosotros y que nosotros no podemos evitar, es a la vez un acontecimiento puro de origen trascendental y un accidente siempre posible de nuestra vida cotidiana”.⁷⁸ Por lo tanto, hay una jerarquía entre los dos modos de la reflexión pura: primero hay que pasar por un episodio de angustia (¿Roquentin ante el árbol de castaño en *La náusea*?) para luego de la conmoción decidirse a emprender con nuevos ojos la descripción fenomenológica de la conciencia y el mundo.

Por otra parte, está la reflexión impura y cómplice, propia de la actitud natural y de los métodos introspectivos de la psicología empírica. Ella tiene por correlato objetivo el ego, que nuestro autor define en *La trascendencia del ego* como “una espontaneidad bastarda y degradada” en contraste con la conciencia trascendental.⁷⁹ Más precisamente, el ego es un émulo de la conciencia, un representante hipostasiado de ella, bajo el semblante de un soporte psíquico de estados, acciones y cualidades. Su residencia no está al interior de la conciencia, sino que –esta es la originalidad de Sartre– se encuentra afuera en el mundo: husserlianamente hablando, hay

⁷⁷ Cf. Eugen Fink, “Die Phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der Gegenwärtigen Kritik”, en *Studien zur Phänomenologie 1930–1939*, ed. Eugen Fink, Phaenomenologica (Dordrecht: Springer Netherlands, 1966), 79-156, https://doi.org/10.1007/978-94-011-6422-1_2.

⁷⁸ TE, 78 [84].

⁷⁹ TE, 57 [63-4].

que catalogarlo como un noema trascendente. Se ofrece en cuanto tal en una infinidad de escorzos y sin una evidencia cierta, sino dudosa. El saber que tenemos sobre el ego no es seguro: resta siempre la posibilidad de que una experiencia ulterior pueda contradecir las creencias que me hacía sobre mi persona. Por ejemplo, puede suceder que yo me crea una persona colérica y con mal temperamento, pero luego me dé cuenta de que no soy así, de que en realidad mantengo la calma en muchas situaciones diversas. Además, Sartre también insinúa que otro sujeto en principio podría formarse una imagen más fiel de mí mismo que yo mismo. Acá entra en juego uno de los principios centrales de la intersubjetividad sartriana que anunciamos anteriormente: a saber, el optimismo terenciano según el cual es posible la comprensión íntima, directa y completa de las vidas psíquicas de los demás sujetos que no soy yo: *homo sum, humani nihil a me alienum puto*. Este proverbio escrito por el dramaturgo latino Publio Terencio Africano en su comedia *Heautontimorumenos* es una suerte de impronta fundacional en la vida de Sartre. En efecto, como relata el autor en su autobiografía *Las palabras*, estas fueron las palabras con las que su abuelo Charles Schweitzer le abrió el universo de la literatura que lo aguardaba en la biblioteca familiar cuando era un niño y no comprendía de qué se trataban los libros que leían los mayores. Los libros se trataban del universo humano, comprensible sólo para los miembros que lo integran. La cita es valiosa y también hermosa:

[A]divinaba que esos desfiles de frases ofrecían a los lectores adultos unos Significados que se me escapan. Introducía en mi cabeza, por medio de los ojos, unas palabras venenosas infinitamente más ricas de lo que sabía [...]. ¿De qué hablan los libros? ¿Quién los escribe? ¿Por qué? Conté estas preocupaciones a mi abuelo, y él, después de pensarlo, opinó que ya era hora de libertarme, y lo hizo tan bien que me dejó marcado.

Durante mucho tiempo me había hecho saltar en su pierna estirada cantando: ‘A caballo en mi jamelgo, cuanto trota se tira pedos’, y yo reía escandalizado. No cantó más; me sentó en sus rodillas y me miro a los ojos: “Soy hombre –repitió con voz de hombre público– y nada humano me es ajeno”.⁸⁰

El ser humano es comprensible significa que los otros son comprensibles. Existe una comunicación de las existencias que puede canalizarse a través del verbo, aunque no exclusivamente. Veremos más adelante que esta confianza va de la mano en el período de la psicología fenomenológica con la adhesión de nuestro pensador a la hipótesis de Jaspers sobre

⁸⁰ LP, 50-1 [30].

la existencia de una comprensión empática que nos permite acceder de manera intuitiva a la psique interior de los otros.

Ahora bien, el ego constituye en Sartre el reino de lo psíquico o el psiquismo, pues es la unidad sintética bajo la cual se agrupan todos los fenómenos psíquicos, a saber, los estados, las cualidades y las acciones). El ego se denomina en el texto original en francés “*Je*” cuando nos referimos a su parte *simuladamente* activa (i.e. acciones); en cambio, se denomina “*Moi*” cuando hacemos alusión a su parte *manifiestamente* pasiva (i.e. estados y cualidades). Cabe señalar que esta distinción entre dos facetas del ego no es real según el filósofo, sino “simplemente funcional, por no decir gramatical”⁸¹. La nota al pie número doce de Le Bon en la edición del 1965 indica que el *Je* designa la personalidad en su aspecto activo y el *Moi* entiende la totalidad concreta psico-física de la misma personalidad. La editora, siguiendo al autor, resta importancia a la diferencia entre los dos términos. Sin embargo, en el escrito no queda muy claro el propósito de semejante distinción y el asunto se complejiza cuando avanzado el texto Sartre introduce la noción del “Yo-concepto [*Je-concept*]”, que es un yo que –desconcertantemente– “aparece sobre el plano irreflexivo”⁸². Se trata de un yo que está implícito en nuestra vida cotidiana y del cual nos percatamos sólo en los momentos en que otro sujeto nos pregunta “¿Qué está usted haciendo?” y respondemos “yo estoy tratando de colgar este cuadro”. Es puramente gramatical, porque la comunicación lingüística (en francés) requiere decir *je* para expresar una actividad que se realiza en primera persona; está completamente vacío, porque no está aún cargado de estados psíquicos y la acción está circunscripta al presente. En definitiva, el yo-concepto sería un molde facultativo sobre el que se ensambla el yo psicofísico con sus componentes permanentes en la reflexión impura o cómplice.

Los componentes que forman el plano del psiquismo, es decir, los estados, las cualidades y las acciones, no son definidos con exactitud por Sartre en el artículo de 1936. El filósofo parece considerarlos comprensibles de suyo y el criterio de demarcación no siempre es claro. Sabemos con precisión que los tres son determinaciones del ego, el cual cumple simultáneamente la función de polo, soporte y productor. Los estados y las acciones son unidades trascendentes que unifican una multiplicidad de vivencias instantáneas. Las cualidades, en cambio, sintetizan una multiplicidad de estados. Entre los estados, las acciones y las cualidades existen diferencias específicas que permitirían distinguirlos. Los estados son fenómenos psíquicos pasivos, es decir, son algo que el sujeto simplemente padece. Sartre da el ejemplo del odio, que analizaremos en

⁸¹ TE, 37 [44].

⁸² TE, 64 [70].

el siguiente párrafo. En cambio, las acciones se presentan como habiendo sido un producto de la actividad voluntaria de la persona. El ejemplo que aparece en el artículo es la duda metódica de Descartes, una actividad deliberada que se despliega a lo largo de un lapso temporal, y que podemos distinguir de una duda espontánea y prejudicativa que ocurre durante la percepción de un objeto incierto. Hay que entender en este texto a la acción como la actividad del sujeto objetivada, pasivizada, vista *a posteriori* desde el enfoque de la reflexión. Por último, las cualidades hacen de intermediario entre los estados y las acciones. Con la categoría de *cualidades* el filósofo hace referencia a los hábitos, los caracteres y las disposiciones de la persona que explican según un vínculo de actualización la ocurrencia de cierta acción a partir de un estado. Por ejemplo, la demostración de mi odio (estado) hacia Pedro por medio de un insulto (acción) se explica porque tengo un carácter irascible (cualidad) y, como de costumbre, he perdido la cabeza rápidamente en el calor de una disputa. Las cualidades, comprendemos ahora, son del orden de la potencia, de la virtualidad.

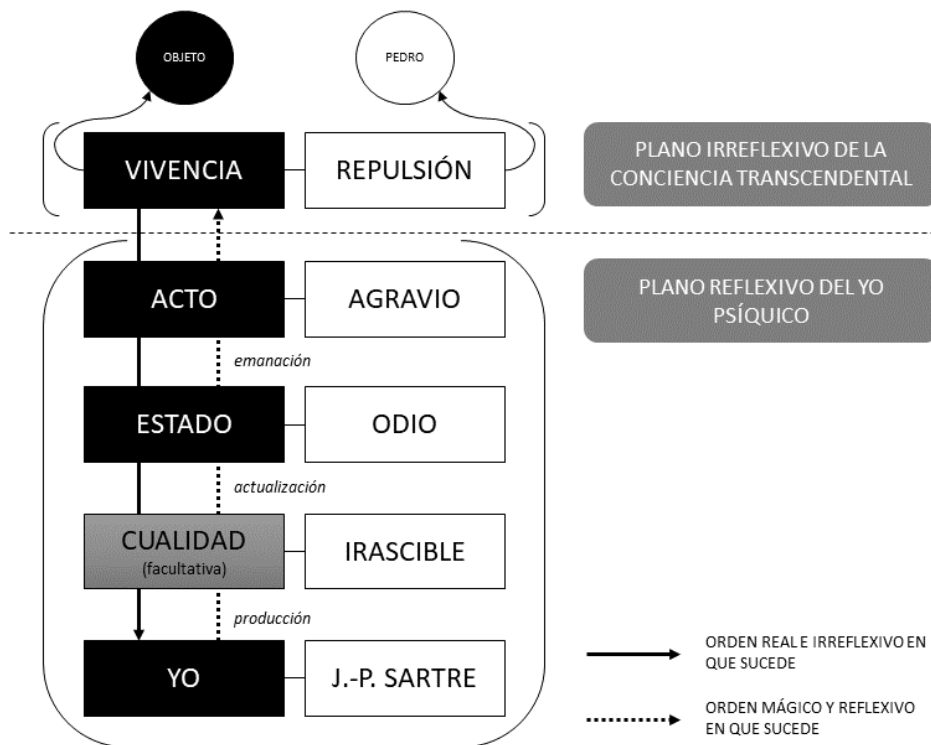
En *La trascendencia del Ego* se establece una diferencia fundamental entre dos experiencias que usualmente tomamos como similares: a saber, la cólera (*la colère*) y el odio (*la haine*). La primera es una vivencia irreflexiva que aprehende un correlato objetivo (v.g. Pedro) bajo una modalidad afectiva (v.g. repulsivo, irritante, molesto etc.). La cólera se da en el plano del instante y no compromete las conciencias futuras: “[v]eo a Pedro, siento un sacudimiento profundo de repulsión y de cólera por su presencia”.⁸³ Por ende, esta se inscribe en el modo de ser del arrancamiento ex-nihilo de la espontaneidad de la conciencia. Si la describimos por medio de una reflexión pura, todo lo que digamos de la repulsión va a ser cierto e indudable: como en cualquier *Erlebnis*, no hay aquí un hiato entre el *ser* y el *aparecer*, visto que forma parte del modo inmediato del ser para sí de la conciencia. En cambio, el odio es un estado psíquico cuyo origen está en un acto de reflexión montado sobre la experiencia de primer grado de la cólera. El odio es un estado que dura más allá de un momento puntual y compromete una innumerable cantidad de conciencias inmediatas coléricas de repulsión, sean estas pretéritas o futuras: abarca mi discusión con Pedro hace un año y mi disgusto de que debo encontrármelo esta noche en un evento social. Por otro lado, la certeza de un estado es de orden dudoso: el estado no es inequívoco, está sujeto a revisión y puede tornarse falso en el porvenir. De ahí que algunos psicólogos creen que el método introspectivo es defectuoso y hasta engañoso, puesto que a veces sucede, dice Sartre, que “me engañe con respecto a mis sentimientos, si por ejemplo creo amar y en verdad odio”.⁸⁴ Esto no es particularmente un defecto de la introspección, sino una

⁸³ TE, 40 [46].

⁸⁴ TE, 43 [48].

consecuencia de la constitución de todos los estados psíquicos captados por una reflexión impura, que realizan “un pasaje al infinito” cuando sobre una vivencia cierta e inmediata acopla una unidad ideal de múltiples vivencias no dadas a la intuición. Finalmente, los estados psíquicos como el odio son parcialmente al modo del en-sí, como los entes del mundo natural: gozan de las respectivas características de relatividad, exterioridad, inercia y pasividad; se añaden a una cadena de eventos dentro de la cual hacen de fenómenos causados y causantes de otros de la misma índole.

El siguiente esquema representa el orden en que Sartre piensa la constitución por la reflexión cómplice del yo psíquico y sus componentes.



Esquema de la constitución del ego y sus componentes por la reflexión cómplice

Según el orden originario de la experiencia, lo primero es la vivencia intencional e irreflexiva de un objeto que lleva a cabo espontáneamente la conciencia trascendental preyoica. Los estados psíquicos de un sujeto, que están constituidos por un acto reflexivo impuro, están fundados sobre estas vivencias, las cuales pasan a ser el contenido múltiple y concreto de aquellos. La reflexión invierte falazmente el orden originario de la experiencia. Si retomamos el ejemplo del

párrafo anterior, los actos espontáneos de cólera y los actos psíquicos (v.g. un agravio que cometí contra Pedro) son tomados por la reflexión como la *emanación* de un estado de odio. A su vez, el estado de odio que dura en el tiempo puede ser considerado el efecto o la consecuencia de la *actualización* de una cualidad irascible de la persona. Emanación y actualización son los dos tipos de nexos mágicos que organizan el reino de lo psíquico. En última instancia, toda la cadena está referida al yo de la persona, que, como advertimos más arriba, hace de unidad, sustrato, polo y productor de las acciones, los estados y las cualidades.

Ahora bien, el ego goza de diferencias esenciales con otros objetos trascendentes (i.e. las cosas espaciotemporales y las verdades matemáticas). Aparece materialmente en el contexto de una reflexión y ostenta un modo de ser ambiguo que combina las propiedades contradictorias de ser interno y externo, activo y pasivo, espontáneo e inerte, privado y público. En su comentario, Alain Flajoliet habla de una *estructura metaestable* del ego, resultante de su naturaleza bastarda en relación con la conciencia.⁸⁵ El yo es al fin y al cabo un representante objetivo y degradado de la subjetividad: cuando queremos aprehender posicionalmente nuestra conciencia trascendental, surge el yo como émulo psíquico que la representa de manera deficitaria y engañosa. La naturaleza engañosa del yo se debe, en parte, a que por sí mismo no tiene ningún contenido: no es más que la síntesis de estados y acciones que le son anteriores y lo determinan. Esto tiene por consecuencia que el yo nunca se pueda captar *directamente*, tal como sucede con otro objeto trascendente del mundo, sino *lateralmente* por medio de sus supuestas producciones: es por esencia “escurridizo” (*fuyant*), “un espejismo [*mirage*] perpetuamente decepcionante”.⁸⁶

Sartre sostiene en *La trascendencia del ego* que “es necesario hablar de las relaciones del yo a la conciencia en términos exclusivamente mágicos”.⁸⁷ Nos topamos aquí con una de las categorías más oscuras y poco estudiadas del sartrismo, a saber, el concepto de magia. Se trata paradójicamente de una categoría de una gran relevancia, pero que cuenta con tratamientos breves y marginales a lo largo del *corpus*. En la psicología fenomenológica de la década del treinta, su alcance cubre la totalidad de las temáticas principales de la disciplina: a saber, el ego, la imaginación, las emociones y las relaciones interpersonales. No obstante, el uso del concepto de la magia no es exclusivo de esta etapa, sino que vuelve a aparecer con recurrencia en la ontología fenomenológica de *El ser y la nada*, en las biografías escritas desde el psicoanálisis existencial y en el marxismo existencialista de la *Crítica de la razón dialéctica*. Sólo

⁸⁵ Flajoliet, *La première philosophie de Sartre*, 85.

⁸⁶ TE, 62 [71], 64 [69].

⁸⁷ TE, 45 [51].

recientemente la literatura especializada comenzó a dar la atención debida a la idea sartriana de lo mágico, en especial, los trabajos de intérpretes belgas como Gautier Dassonneville, Grégory Cormann, Vincent de Coorbyter, entre otros. Trataremos con mayor detenimiento este concepto en la última sección de este capítulo. Para no desviarnos ahora de nuestra exposición, nos delimitaremos por el momento a señalar que, en *La trascendencia del Ego*, la procesión del yo es mágica, ya que establece un vínculo *irracional e irreal* con sus supuestas creaciones: siendo este por naturaleza pasivo e inerte, se muestra falazmente en el contexto de una reflexión impura como fundamento espontáneo y poiético de los estados, las acciones y las cualidades psíquicas. En realidad, el ego es una pseudo espontaneidad, esto es, “una espontaneidad bastarda y degradada, que conserva mágicamente su potencia creadora al mismo tiempo que se hace pasiva”.⁸⁸ La relación entre dos pasividades, por ejemplo, la emanación de un estado desde el yo, debe comprenderse según Sartre en el sentido de una “participación”⁸⁹. La participación, veremos pronto, es un concepto de la antropología de Lucien Lévy-Bruhl para explicar la singularidad de la mentalidad prelógica de los pueblos “primitivos” con los que tomaron contacto los europeos en América, África y Asia durante la colonización. Repararemos en que nuestro filósofo rescata esta idea para su psicología fenomenológica y la universaliza para dar cuenta de la experiencia fenoménica de lo mágico de la cual participan también los miembros de las sociedades “civilizadas”. Por otro lado, la naturaleza contradictoria del ego reside en que es una amalgama ilegítima entre los modos de ser de las cosas del mundo y de la conciencia. El dualismo ontológico que el joven fenomenólogo exhibe en sus ensayos tempranos prohíbe esta unión: “[e]s una ley ontológica que no haya sino dos tipos de existencia: la existencia como cosa del mundo y la existencia como conciencia”.⁹⁰ Por esta razón, las entidades en el universo sartriano que ostentan características ontológicas mixtas del para sí y el en sí son instaladas siempre en el terreno de lo mágico. Es el caso patente del ego. En último lugar, la brujería del Ego está asociada con el hecho de que constantemente engatusa o hechiza (*envoûter*) la conciencia, la vuelve presa de un engaño cuyo origen está a fin de cuentas en ella misma.⁹¹

Si circunscribiéramos nuestra opinión únicamente a lo visto hasta ahora, debiéramos dictaminar que la concepción sartriana del ego es netamente peyorativa. Fruto de la alienación de la

⁸⁸ TE, 56 [63-4].

⁸⁹ TE, 58 [65].

⁹⁰ Llion, 102 [126].

⁹¹ “Todo ocurre pues como si la conciencia constituyese al Ego como una falsa representación de sí misma, como si ella, se hipnotizara sobre este Ego que ella ha constituido, se absorbiera en él, como si lo convirtiera en su salvaguardia y su ley” (TE, 76 [82]).

espontaneidad de la conciencia trascendental en la ocasión de una reflexión impura, el ego es un espejo deformante que nos devuelve una imagen evanescente y falaz de nosotros mismos. Es precisamente en estos términos cómo debe interpretarse la sentencia de Rimbaud invocada en el texto: “Yo es un otro [*Je est un autre*]”. Curiosamente, la primera figura de la alteridad de la filosofía sartriana es el yo y en su primera teorización de 1936 pareciera no tener ningún vínculo con los otros en cuanto trascendencias ajenas. En efecto, él es un producto exclusivo de la reflexión cómplice de la conciencia en el intento de ella de aprehenderse como una cosa. A partir de *El ser y la nada*, esto cambia: la imagen del espejo pasa a estar moldeada primero por la mirada de los otros, o, mejor dicho, la primera superficie reflejante donde nos podemos ver con nitidez son los otros sujetos que coexisten con nosotros. Por el momento, no obstante, la enajenación es una actividad que surge de uno mismo y tiene una connotación marcadamente negativa.

Ahora bien, cometeríamos un grave error si no contempláramos de igual manera la caracterización positiva que Sartre ofrece de nuestra naturaleza yoica en la conclusión del ensayo. Pues, el análisis fenomenológico muestra que la existencia del yo pareciera ser una consecuencia de la salida de la conciencia de sí hacia el mundo, más allá de que se manifieste materialmente en la reflexión, pues yo y mundo son *contemporáneos* y *tienen las mismas características esenciales*.⁹² El yo no es un habitante de la conciencia, sino del mundo: se capta, por ende, en medio de los demás entes mundanos. Tiene una dimensión corporal, aunque no queda bien claro en el ensayo la relación que se construye entre el cuerpo y el ego. Sartre afirma que el cuerpo puede hacer de “símbolo visible y tangible para el yo”,⁹³ pero no da más precisiones al respecto. Nosotros debemos suponer que el ego está entrelazado con los demás fenómenos físicos de la naturaleza que interactúan entre sí: es un yo psicofísico. Por ello, en cuanto tal, se halla *en peligro* en un universo repleto de cosas que pueden hacerle daño, e incluso exterminarlo. Además, como veremos, no está sólo: convive con otros en un mismo plano de realidad. Contra el idealismo del espiritualismo francés y en respuesta a las críticas de los materialistas marxistas que denunciaban en la fenomenología un nuevo idealismo, Sartre advierte que hay una realidad mundana del yo. Esta justamente sería el punto de partida para fundar filosóficamente, nada más y nada menos, “una moral y una política absolutamente positiva”.⁹⁴ En suma, todas estas especificaciones nos hacen pensar que el ego sartriano no es exclusivamente un vector de alienación en su faceta de pseudo espontaneidad y sustrato ilusorio

⁹² TE, 79 [86].

⁹³ TE, 63 [72].

⁹⁴ TE, 80 [87].

de los estados psíquicos, sino también la persona humana comprendida como conciencia empírica, encarnada, mundanizada y, en definitiva, humanizada.

Sartre declara al principio del escrito que su estudio demuestra que “el yo no aparece más que al nivel de la humanidad”.⁹⁵ En nuestra opinión, que la conciencia irreflexiva sea autónoma no significa que un sujeto puede existir sin yo o, en otras palabras, que pueda morar para siempre en la dimensión anónima de la trascendencia. Incluso en el caso de que nunca practique la reflexión, de que sea un Narciso que se ha sorteado el cumplimiento de la profecía de Tiresias, siempre tendrá a su disposición la capacidad de mirarse a sí mismo en el espejo (es la garantía kantiana, como dice Sartre), donde su yo lo aguarda paciente con todos sus respectivos predicados físicos y psíquicos. Es que el ego, pese a su naturaleza metaestable y falaz, es tan real como los objetos espaciotemporales y las esencias matemáticas. No hay que tomarlo como un ente ficticio, en el sentido de un producto; tampoco es *necesariamente* falso.⁹⁶ Su apariencia engañadora no se debe a que es un invento de la imaginación que no tiene arraigo en la realidad, sino simplemente a que la reflexión cómplice lo ofrece como creador poético de los estados y las acciones, ocultando así a la conciencia su propia espontaneidad. Si abandonáramos la existencia del yo al plano de la irrealidad, con él arrastraríamos el compromiso de la conciencia con el mundo; destruiríamos, como dice Sartre, la distinción “entre lo posible y lo real, entre la apariencia y el ser, entre lo querido y lo soportado”.⁹⁷ Es que el ego es subjetividad mundanizada, vuelta finita y en situación. Se trata de la persona humana.

IV. La imaginación: la nihilización de la realidad por la conciencia

Antes de abordar las ideas de la intersubjetividad de Sartre, es necesario concluir nuestra presentación general de su psicología fenomenológica con la exposición de los estudios maduros sobre lo imaginario y las emociones. Los ensayos *Lo imaginario* y *Bosquejo de una teoría de las emociones* coronan el proyecto filosófico gestado en Berlín y hacen de bisagra para el advenimiento de la ontología fenomenológica de *El ser y la nada*. Su relevancia reside en que en ellos está la formulación de una nueva concepción de la conciencia, el ser humano y el mundo

⁹⁵ TE, 17 [19].

⁹⁶ Recientemente Lior Levy ha defendido esta hipótesis del estatus imaginario y ficticio del Ego, aunque paralelamente sostiene que es una creación significativa con una presencia genuina en la vida humana. En nuestra opinión, la defensa de esta idea sólo es posible con la aplicación *après coup* de la teoría ricoeuriana de la identidad y el papel de la narrativa, lo cual desvirtúa algunos propósitos originales de Sartre. Cf. Lior Levy, “Reflection, Memory and Selfhood in Jean-Paul Sartre’s Early Philosophy”, *Sartre Studies International* 19, n.º 2 (2013): 97-111.

⁹⁷ TE, 76 [82].

cuyos ejes centrales son los conceptos de nihilización y situación. Por una parte, el tratamiento de los actos de imaginación conduce al descubrimiento de que la conciencia es primariamente nihilización de la realidad, puesto que la captación del objeto imaginario pone en clara evidencia el poder de negación y superación de lo real que detenta el sujeto que imagina; por otra parte, la investigación sobre las emociones constata que la persona humana es conciencia encarnada y situada en un mundo, el cual consiste en una red itineraria de objetos con significaciones prácticas, un universo cuya adversidad a los propósitos y deseos del individuo es motivo en ciertas circunstancias para adoptar una actitud emocional, mediada necesariamente por el cuerpo, que resignifica mágicamente en su conjunto el campo práctico. Expongamos a continuación estas nuevas dimensiones del pensamiento temprano de Sartre con detenimiento.

Que el acto imaginativo revela el poder constituyente, aislante y nihilizador de la conciencia debe tomarse como la conclusión de un estudio de Sartre de largos años acerca de la imagen, estudio que se remonta a su época de estudiante en la calle d'Ulm. Ya hemos comentado previamente al pasar que en 1926-7 escribió bajo la dirección de Delacroix una tesis titulada *L'image dans la vie psychologique : rôle et nature*. En el dictamen de su defensa, el joven pensador obtuvo la mención *Très Bien* y casi diez años después, descubrimiento de la fenomenología alemana de por medio, fue convocado por su antiguo director para redactar un libro a propósito del mismo tema. La obra formaría parte de la colección "Nouvelle Encyclopédie philosophique" organizada por Delacroix y publicada por Félix Alcan. Sartre entonces entregó un manuscrito del cual el editor sólo conservó la primera parte y en 1936 salió a la luz el libro *La imaginación*. Esta obra consiste principalmente en una crítica de lo que allí se denomina la *metafísica ingenua de la imagen*, una teoría errada que "consiste en transformar la imagen en una copia de la cosa, existiendo ella misma como cosa".⁹⁸ Esta creencia falsa es sostenida tanto por las grandes doctrinas metafísicas modernas (Descartes, Spinoza, Hume, Leibniz) como por las teorías psicológicas contemporáneas (Taine, Ribot, Bergson, los miembros de la escuela de Wurzburg). El opúsculo finaliza con un cuarto capítulo programático intitulado "Husserl". Allí el autor ofrece una breve introducción del método fenomenológico y menciona su proyecto de construir una "psicología fenomenológica" que fije "las esencias del plano intramundano", es decir, de los fenómenos estudiados por la psicología empírica, tal como la fenomenología pura lo hace en el plano trascendental.⁹⁹ A la psicología fenomenológica le incumbiría el estudio de la imagen en cuanto acto de la conciencia que anima intencionalmente un contenido hylético, sea este de naturaleza física (un cuadro) o mental (una representación psíquica). Ahora bien, la otra

⁹⁸ Lion, 9 [4].

⁹⁹ Lion, 115 [142-3].

parte del manuscrito, que podríamos considerar la *pars construens* de la teoría sartriana de la imagen, aparece posteriormente con modificaciones en 1940 de la mano de Gallimard con el título *Lo imaginario: psicología fenomenológica de lo imaginario*.¹⁰⁰ El subtítulo del libro no deja duda sobre su estatus de secuela con respecto al anterior, aunque en sus últimas páginas sobrepasa los límites de la empresa psicofenomenológica como veremos.

En la primera parte de *Lo imaginario*, el autor se propone descifrar por medio del procedimiento fenomenológico “la estructura intencional de la imagen”, es decir, el *εἶδος* detrás de toda imagen fáctica, empírica, positiva, etc. Este procedimiento involucra, según las palabras del autor, “producir imágenes en nosotros, reflexionar sobre ellas, describirlas, es decir, tratar de determinar y de situar sus características distintivas”.¹⁰¹ La descripción reflexiva de la esencia de la imagen desemboca en la atribución de sus cuatro rasgos primarios: a saber, (1) ser conciencia intencional, (2) ofrecer una cuasiobservación del objeto, (3) constituir el objeto como una nada y (4) originarse espontáneamente. A partir de esta cuádruple caracterización Sartre da su definición de la imagen: a saber, “un acto que trata de alcanzar [*vise*] en su corporalidad a un objeto ausente o inexistente, a través de un contenido físico o psíquico que no se da propiamente, sino a título de *representante* analógico del objeto considerado [*l’objet visé*]”.¹⁰² La imaginación, por lo tanto, se revela como un género de vivencias intencionales que se distingue netamente de otras, como, por ejemplo, la intelección conceptual y la percepción intuitiva.

En su abierta disputa con la psicología asociacionista de origen británico, que concebía la imagen como una percepción débil (v.g. Edward Titchener), Sartre expresa su opinión de que imaginación y percepción son actos distintos y radicalmente opuestos, principio que vuelve a defender expresamente en *El ser y la nada*: “no podemos [...] percibir e imaginar a la vez; ha de ser una cosa o la otra”.¹⁰³ En primer lugar, la percepción aprehende su objeto en carne y hueso, o en persona (*leibhaft*), como enseña Husserl; en cambio, la imaginación es un intento inacabado de alcanzarlo en su corporalidad recurriendo a un *analogon* que presta su materialidad a la

¹⁰⁰ Cabe señalar que la primera parte de *Lo imaginario* intitulada “Lo cierto” había aparecido previamente a la versión de Gallimard en forma de artículo en la *Revue de métaphysique et de morale* durante el mes de octubre de 1938: Jean-Paul Sartre, “Structure intentionnelle de l’image”, *Revue de métaphysique et de morale* 45, n.º 4 (octubre de 1938): 543-609.

¹⁰¹ Irio, 14 [17].

¹⁰² Irio, 36 [46]. Trad. modificada.

¹⁰³ SN, 286-7 [298]. La oposición entre imaginación y percepción es una de las expresiones del pensamiento antinómico de Sartre en sus obras de la década del treinta y del cuarenta. Ya mencionamos previamente la antinomia entre ser en sí y ser para sí. En el próximo capítulo, analizaremos la contraposición entre otro-objeto y otro-sujeto de la doctrina de la mirada en *El ser y la nada*.

intención. En segundo lugar, el objeto de la percepción desborda la conciencia que se tiene de él por su riqueza intrínseca (la infinidad de sus escorzos intuidos y vacíos) y extrínseca (el sinnúmero de relaciones que tiene o puede tener con otros entes del mundo); por el contrario, el de la imaginación tiene un estatus precario, aparece dissociado del conjunto de la realidad habitando un plano del ser independiente y jamás ofrece algo nuevo o inesperado a aquello que coloca en él la intención constitutiva de la conciencia. Por ejemplo, la conciencia no aprende el número de las columnas del Panteón imaginado, a diferencia de cuando cuenta las columnas del real, puesto que en el primer caso el total está definido de antemano por la intención imaginante. Por último, la conciencia perceptiva es en cierto punto pasividad, puesto que lo dado en el fenómeno impone su contenido a la intención subjetiva, mientras que la conciencia imaginante es por completo espontánea y creativa, ya que ella es el único fundamento de la irrealidad del objeto.

Sartre busca gracias a su definición fenomenológica de la imagen terminar con la distinción fuerte en psicología entre imágenes materiales y mentales, puesto que ambos géneros a fin de cuentas comparten los mismos rasgos esenciales. De aquí que la segunda sección de la primera parte se llame “La familia de la imagen” y presente un inventario de los distintos tipos de imágenes que existen y sus diferencias específicas (v.g. retratos, caricaturas, imitaciones, dibujos, imágenes hipnagógicas, imágenes mentales). La segunda parte de ensayo está dedicada al análisis del *analogon* de la imagen mental, el cual detenta una particular complejidad en el universo de lo imaginario por invocar en calidad de soporte analógico, no a objetos físicos, sino a sensaciones afectivas y kinestésicas. En la tercera parte, el autor indaga sobre la finalidad simbólica de la imagen en el marco de su relación con el pensamiento, en especial, su función de ser una “encarnación del pensamiento irreflexivo.”¹⁰⁴

En la conclusión de la cuarta y última parte del libro denominada “La vida imaginaria” Sartre inaugura su visión de la conciencia como nihilización. Esta sección excede con creces el análisis psicofenomenológico y se aventura hacia una *metafísica de la conciencia imaginante* –expresión que el autor usa con cierta reserva. La metafísica de la imaginación tiene como punto de partida la siguiente pregunta: “qué tiene que ser una conciencia para poder imaginar”.¹⁰⁵ Se trata de una indagación regresiva que desde la descripción eidética de la estructura de los actos empíricos de la imaginación se eleva hacia el problema ontológico de las condiciones *a priori* que la conciencia debe cumplir para producir lo imaginario. Notemos aquí la presencia de

¹⁰⁴ Irió, 169 [216].

¹⁰⁵ Irió, 265 [345].

Heidegger, consecuencia de las lecturas de nuestro pensador de las traducciones de Corbin. La respuesta a la pregunta metafísica toma como hilo conductor el hecho de que la conciencia imaginante aprehende su correlato objetivo, esto es, la cosa imaginada, como algo irreal o una nada. En efecto, la tesis del acto de imaginación pone al objeto, o bien como ausente (v.g. mi amigo Pedro que está en Berlín y no conmigo en París), o bien como inexistente (v.g. un centauro). Esto resulta posible porque la actividad imaginativa es, como dijimos en un comienzo, “constituyente, aisladora y nihilizante”.¹⁰⁶ Al ingresar al café en busca de Pedro y no hallarlo, la imagen de mi amigo ausente que viene a mi mente presupone la negación de la plenitud presente del bar con las personas y los objetos que actualmente lo colman. Imaginar un centauro implica crear un animal mitológico que no existe y para ello hace falta negarlo de la vasta fauna de la naturaleza real. Negatividad y creatividad son los dos componentes esenciales de la imaginación. Estos también están presentes en la contemplación estética de la obra de arte. “La belleza”, afirma Sartre, “es un valor que nunca se podría aplicar más que a lo imaginario y que conlleva la nihilización del mundo en su estructura esencial”.¹⁰⁷ El objeto artístico es necesariamente irreal e imaginario, según la teoría estética sartriana, cuyos principios son bosquejados en este texto. Aprender el retrato de Carlos VIII, la obra de *Hamlet* o la Sinfonía nº 7 de Beethoven requiere despegarse del contenido crudo percibido del soporte analógico (i.e. el lienzo pintado, la puesta en escena y las actuaciones, la interpretación de la orquesta) para intentar sin éxito definitivo alcanzar corporalmente el objeto estético que supera lo simplemente dado en el presente. En suma, la contemplación estética es una conciencia que se sumerge y se deja encantar por lo imaginario. En fin, la respuesta de Sartre a la pregunta metafísica de qué debe ser una conciencia para poder imaginar se halla sintetizada en la siguiente cita:

Para que una conciencia pueda imaginar, es necesario que escape al mundo por su misma naturaleza, es necesario que pueda extraer de ella misma una posición de retroceso [*recul*] respecto del mundo. En una palabra, es necesario que sea libre. Así, la tesis de irrealidad nos entrega la posibilidad de negación como su condición, ahora bien, esto no es posible sino por la “nihilización [*néantisation*]” del mundo como totalidad y esta nihilización se revela a nosotros como siendo el reverso de la misma libertad de la conciencia.¹⁰⁸

¹⁰⁶ Irio 267 [384]. Trad. modificada.

¹⁰⁷ Irio, 285 [371].

¹⁰⁸ Irio, 272 [353]. La traducción de la cita es nuestra. Sin embargo, la paginación en español remite a la edición española de Losada por si acaso los lectores desean contrastarla. Téngase en cuenta que la traducción de Manuel Lamana de este fragmento tiene serios errores y omisiones que la vuelven infructuosa.

La imaginación en Sartre no es una facultad empírica entre otras que puede agregarse o quitarse analíticamente a la conciencia a voluntad, sino su modo de ser más propio, pues surge espontáneamente como nihilización de la realidad y, por ello mismo, representa a la par la libertad trascendental del sujeto. La negación del mundo es también un retroceso ante la dimensión de positividad e inercia en la que se inscriben los entes en sí. De este modo, el camino hacia la ontología de *El ser y la nada* se prefigura en el horizonte. No obstante, como demuestra Christopher Lapierre, cabe notar que la imaginación pierde su primacía en el ensayo de 1943 como vector de nihilización en detrimento de la estructura de la ipseidad, del deseo y de la acción.¹⁰⁹ Aun así, con *Lo imaginario*, Sartre cierra lo que llamaremos aquí *la triple nihilidad de la subjetividad*, que representará parte de la base axiomática de su ontología fenomenológica. La triple nihilidad determina que la conciencia surge de la nada, es nada y trae la nada al ser. Efectivamente, en nuestra interpretación del artículo de “La intencionalidad”, hemos visto que la conciencia es un *estallido* mediante el cual sale espontáneamente de sí misma y va al encuentro del ser del mundo. De ahí que su existencia sea *causa sui*, aunque contingente e injustificada. En *La trascendencia del ego*, hemos aprendido que no goza de ningún contenido inmanente. Rechaza *ipso facto* el modo de ser de la sustancia: está vacía y se mantiene traslúcida en sus vivencias irreflexivas. Por último, la conclusión de *Lo imaginario* enseña que la misma realidad del mundo es nihilizada por la conciencia imaginante. Lo real entendido como el plano de la identidad, la presencia, la positividad y la inercia de la existencia se le ofrece a la subjetividad humana fundido con la posibilidad de negarlo y producir lo irreal: “toda situación concreta y real de la conciencia en el mundo está preñada de imaginario en tanto que siempre se presenta como superación de lo real”.¹¹⁰ Y esto se debe a que la nihilización de la imaginación es condición de la constitución del mundo como totalidad desde un punto de vista situacional, es la condición del *In-der-Welt-sein* de Heidegger.

El tópico de la creatividad como característica esencial de la conciencia o de la realidad humana volverá a aparecer con fuerza en los cuadernos manuscritos de moral de los años 1947-8. En la tercera parte de este trabajo veremos que la ética existencialista de Sartre postula que la libertad humana es libertad para crear una obra en el plano de ser gracias a la asistencia de los otros sujetos. La obra, en especial, la obra de arte literario, es uno mismo en la dimensión

¹⁰⁹ Cf. Christopher Lapierre, “De l’imaginaire au désir : itinéraire dans l’œuvre sartrienne de 1936 à 1943”, *Études sartriennes*, n.º 19 (2015): 121-65.

¹¹⁰ Irió, 275 [358].

objetiva de las cosas y como don gratuito que se ofrece los otros en busca de que nos ayuden a co-crearla y reconozcan nuestra irreducible singularidad en ella misma.

V. Las emociones: la dimensión afectiva y corporal de la conciencia

El último de los temas cardinales de estudio de la psicología fenomenológica sartriana de la década del treinta es la conciencia emocional teorizada en el *Bosquejo de la teoría de las emociones*. Esta breve obra de apenas cincuenta y dos páginas fue publicada en la editorial Hermann por Jean Cavallès en el mes de diciembre de 1939. Se trata del único retoño que conservamos de *La Psyché*, el extenso tratado sobre la afectividad que Sartre preparaba antes del estallido de la guerra y que cancela a causa de los escollos que comenzaba a entrever en la perspectiva husserliana, además de su apremio por terminar de escribir su colección de relatos cortos *El muro*. La Introducción del *Bosquejo* pone en evidencia que la teoría de las emociones está inscrita en un programa mucho más ambicioso: a saber, la elaboración de una antropología filosófica. Esta novedosa disciplina prefigurada en el texto tendría una base fenomenológica y su principal propósito consistiría en “definir la esencia y la condición humana”.¹¹¹ Más precisamente, su objeto sería el humano *en su facticidad*, esto es, en su existencia contingente y concreta, que alcanza una multitud de situaciones: en el café, en familia, en la guerra, etc. Se encargaría, en palabras del filósofo, de “elucidar primero las nociones de hombre, de mundo, de ser-en-el-mundo, de situación”.¹¹² En este respecto debemos distinguirla de la fenomenología pura, pues se circunscribe al análisis eidético y apriorístico de la conciencia trascendental. Asimismo, se diferencia de la psicología fenomenológica, debido a que aborda al sujeto humano como *totalidad sintética*, de tal modo que sobrepasa el estudio analítico y separado de cada clase distintiva de fenómenos psíquicos (v.g. la imagen, la emoción, etc.).

En el siguiente cuadro se sintetizan las distintas disciplinas y sus respectivos objetos de estudio que conformarían el “sistema” filosófico que Sartre tenía en mente en la década del treinta:

¹¹¹ BTE, 11 [4].

¹¹² BTE, 30 [12].

DISCIPLINA	OBJETO DE ESTUDIO
Fenomenología pura	La conciencia trascendental en cuanto espontaneidad absoluta. Las leyes apriorísticas de sus vivencias intencionales.
Psicología fenomenológica	La conciencia empírica en cuanto sujeto psicofísico, es decir, un yo. Sus facultades psíquicas: imaginación, emociones, etc.
Antropología fenomenológica	La realidad humana en situación en cuanto ser-en-el-mundo.

Hay que advertir que las tres disciplinas no estudian un objeto de estudio distinto en cada caso, sino el mismo, pero desde una perspectiva distinta, abstrayendo o incorporando alguna dimensión de su ser. El orden, sin embargo, pareciera ser progresivo, en el sentido de que la antropología fenomenológica conserva las lecciones aportadas por la psicología fenomenológica y, a su vez, esta última se construye desde la base de las tesis de la fenomenología pura. Asimismo, el camino es una tendencia “hacia lo concreto”, tomando la expresión del título libro de Jean Wahl que Sartre tomaría como lema en ese tiempo: de la conciencia trascendental hacia la persona humana en su existencia cotidiana en el mundo.

Con respecto a la propuesta de una antropología filosófica en el *Bosquejo*, no resulta difícil notar el impacto de la segunda lectura de *Ser y tiempo* en Sartre, en particular, el contenido de los párrafos nueve, diez y once, donde se presenta la analítica del *Dasein* y la delimitación de esta con las ciencias humanas positivas. No obstante, a diferencia de Heidegger, nuestro pensador no ve ningún inconveniente en llamar *antropología* a la comprensión global de la *réalité-humaine*.¹¹³ Cormman lee esta decisión como una muestra de la filiación del *Bosquejo* respecto de la etnología francesa, sobre todo las ideas de Marcel Mauss sobre el hombre total y su propuesta de un abordaje fisio-psico-sociológico de los fenómenos humanos.¹¹⁴ Independientemente de la cuestión de influencias, Sartre deja en claro en el *Bosquejo* la necesidad de contar con una antropología que sirva de unidad a todas las ciencias del hombre, particularmente, a la psicología moderna, la cual desde su fundación naufraga en un mar de estudios diversos e inconexos acerca de hechos empíricos heteróclitos. Según nuestro autor,

¹¹³ El término “*réalité-humaine*” traduce el vocablo heideggeriano “*Dasein*”. Aquí, como en otros casos, Sartre sigue la tradición inaugurada por Corbin.

¹¹⁴ Véase Grégory Cormann, “*Émotion et réalité chez Sartre: Remarques à propos d’une anthropologie philosophique originale*”, *Bulletin d’Analyse Phénoménologique* 8, n.º 1 (Actes 5) (2012): 286-302.

prueba de ello es el extrañamiento que causa leer un tratado de psicología de la época, como el célebre tratado de Dumas, donde se pasa sin solución de continuidad de un capítulo consagrado a los estudios gestálticos sobre la ilusión estroboscópica a otro abocado al complejo de inferioridad adleriano.¹¹⁵ Según Sartre, los psicólogos pierden de vista que todo hecho psíquico, como la emoción, remite en última instancia a la realidad humana total, su fuente de significación última.

Al igual que los otros ensayos que ya analizamos, el *Bosquejo* se divide argumentativamente en una parte destructiva y otra constructiva. Los primeros dos capítulos despliegan una revisión crítica de algunas de las principales teorías psicológicas acerca de las emociones. Sin detenernos demasiado en cada una, la lista comprende: en primer lugar, la teoría periférica de James, que afirma que las emociones son la manifestación consciente de alteraciones fisiológicas; en segundo lugar, la teoría de Janet, que asevera que las emociones, por un lado, son conductas de desadaptación o fracaso que emergen ante una tarea difícil a resolver y, por otro, son energía psíquica nerviosa que fue desviada de las vías normales de las conductas superiores; en tercer lugar, la posición de Henri Wallon, complementaria a la anterior de Janet, que postula la existencia de un circuito nervioso primitivo, cuya génesis se remonta a la infancia, pero que se conserva virtualmente en la vida adulta y se activa mediante las conductas emotivas para canalizar la energía psíquica; en tercer lugar, la teoría de la escuela de la Gestalt (sobre todo las conclusiones de los experimentos de Tamara Dembo), que explica la emoción como una conducta simplificada y brusca producida en razón de la reorganización adaptativa del campo práctico ante un problema sin solución; en último lugar, la teoría psicoanalítica freudiana, que, pese a llevarse cierto mérito por el reconocimiento de la naturaleza simbólica de los hechos psíquicos, coloca erróneamente la fuente de significación en un supuesto inconsciente y establece una relación de causalidad mecánica en las instancias simbólicas que unen el

¹¹⁵ Es claro que Sartre tiene muy en consideración el *Tratado de psicología* de Dumas al momento de redactar el *Bosquejo*. En primer lugar, la denuncia de heterogeneidad de la psicología parece ser una referencia implícita a este tratado, cuyo primer tomo fue publicado en 1923 y que luego fue renombrado *Nuevo tratado de psicología* con la adición de ocho volúmenes entre 1930 y 1949. Como afirman Carroy, Ohayon y Plas en su *Histoire de la psychologie en France*, la obra dirigida por Dumas goza de una extraordinaria heterogeneidad. Según sus propias palabras: “No presentan ninguna unidad, ni teórica ni metodológica, y los desacuerdos entre los autores son mucho más numerosos que sus convergencias [...]”. Lejos de presentar una síntesis de los logros de la disciplina y hacer aparecer su unidad, estos tratados evidencian su estallido y sus conflictos actuales y potenciales (Jacqueline CARROY, Annick OHAYON, y Régine PLAS, *Histoire de la psychologie en France: XIXe-XXe siècles*, Grands Repères (París: La Découvert, 2016), 2496-2504.). Por otro lado, las críticas de Sartre contra las teorías psicológicas de las emociones, en especial aquellas que conciernen a la doctrina periférica de James, podrían estar retomando la presentación crítica que hace Dumas en el capítulo II “La expresión de las emociones” del libro III del primer tomo del tratado.

significado (v.g. una emoción de aversión) y lo significativo (v.g. un complejo sexual). Más allá de sus diferencias y sus problemas particulares, Sartre considera en suma que todas estas propuestas psicológicas brindan aportes rescatables; sin embargo, fallan irremediablemente en dar cuenta del *quid* de la emoción desde el momento en que se posicionan en una perspectiva naturalista y positivista: interpretan el hecho empírico de la emoción en términos de un desorden corporal o psíquico de naturaleza externa, inerte y pasiva.

La sección constructiva del *Bosquejo* corresponde a la exposición de la teoría fenomenológica de la emoción en el tercer y último capítulo. Allí nuestro fenomenólogo define la emoción como un tipo de conciencia intencional e irreflexiva que aprehende íntegramente el mundo bajo la modalidad de lo mágico y es acompañada por alteraciones corporales que representan la seriedad dóxica ante este orden mágico. Como indicaban los psicólogos, la conciencia emocionante, *la mayoría de las veces*, surge en situaciones en que el sujeto afronta una tarea imposible o incluso muy difícil de resolver desde una actitud práctica.¹¹⁶ Esto motiva a la conciencia a transformar su modo de habitar el mundo. El autor distingue dos formas diferentes en que la conciencia *es-en-el-mundo* según si opta o bien la por acción o bien por la emoción:

La conciencia puede “ser-en-el-Mundo” de dos maneras diferentes. El mundo puede aparecérselo como un *complexus* organizado de utensilios tales que si se quiere provocar un determinado efecto es preciso actuar sobre determinados elementos del *complexus* [...] Pero el mundo también puede aparecérselo como una totalidad no-utensilio, o sea, modificable sin intermediario y en grandes masas. En ese caso, las clases del mundo actuarán inmediatamente sobre la conciencia; se le presentan *sin distancia* [...] Este aspecto del mundo es totalmente coherente: es el mundo *mágico*. Denominamos *emoción* a una brusca caída de la conciencia en lo mágico.¹¹⁷

Antes que nada, advirtamos que en esta cita el mundo no es considerado el *ob-iectum*, que etimológicamente se entiende como aquello que yace frente a mí, es decir, una mera

¹¹⁶ Sartre advierte que en ocasiones particulares las emociones y la transformación mágica del mundo pueden surgir de improviso sin estar mediadas por las dificultades de una situación del mundo de la acción. En el ensayo, ofrece el ejemplo del horror que se padece ante la aparición súbita de un rostro sonriente fantasmal en el vidrio de la ventana (BTE, [45]). A propósito de esto, la crítica anglosajona ha discutido sobre si este ejemplo no representa una contradicción de la definición inicial de la emoción comprendida como conciencia mágica que aparece ante la impotencia de tomar una postura determinista y pragmática ante el mundo. Para una presentación general de este debate, véase: Andreas Elpidorou, “Horror, Fear, and the Sartrean Account of Emotions: Sartre on emotions”, *The Southern Journal of Philosophy* 54 (1 de junio de 2016): 209-25, <https://doi.org/10.1111/sjp.12169>.

¹¹⁷ BTE, 123-4 [48-9]. Trad. modificada.

contemplación sensorial o intelectual por parte de la conciencia, sino el hábitat dentro del cual ella vive con todos sus deseos, sus necesidades y sus actos. Sartre usa el concepto alemán *Umwelt*, acuñado originariamente por el biólogo Jakob von Uexküll, pero luego muy explotado por la escuela fenomenológica husserliana y heideggeriana, para referirse al mundo circundante o entorno en el que el individuo humano existe de una manera familiar, previo a toda teorización científica o filosófica de este mismo. Veremos más adelante que los otros sujetos también integran este mundo de la vida cotidiana y nuestra comprensión de sus existencias no puede ser extirpada de su situación vivida sin un empobrecimiento de su ser, tal como hace, verbigracia, el idealismo al reducir al prójimo a una mera representación mental.

Ahora bien, una de las dos capas existenciales o maneras de manifestarse del *Umwelt* al sujeto humano es aquella llamada en el ensayo *mundo-actuado* (*monde-agi*). En esta el individuo se desenvuelve de modo práctico, racional y efectivo. Emprende distintas acciones arregladas según un esquema lógico de medios/causas y fines/consecuencias para cumplir sus designios: si se quiere X, hay que hacer primero Y. A su vez, los actos efectuados tienen como consecuencia una modificación real del mundo. Su efectividad depende del uso apropiado de las cosas en calidad de utensilios y la obediencia a las leyes causales deterministas que las rigen. Así pues, si quiero comer un racimo de uvas que está fuera de mi alcance, debo encontrar una manera de llegar a la parte elevada de la vid y arrancar el racimo con mis propias manos. En caso de que las uvas no estén maduras, tendré que esperar el tiempo que corresponda. Según Sartre, el mundo actuado se debe interpretar como una suerte de *complexus*, esto es, una totalidad en constante cambio constituida por exigencias, posibilidades y útiles a partir de las intenciones personales de cada uno. Invocando un concepto acuñado por el psicólogo Kurt Lewin, el autor del *Bosquejo* sostiene que el espacio del mundo-actuado está ordenado de forma *hodológica* (del griego *ὁδός*: “camino”, “itinerario”). Su contenido está definido por los distintos cursos de acción posibles que trazamos durante la realización de nuestros planes. La estación de metro Place d’Italie no sólo está ubicada en la parte sudeste de París, sino que, supongamos, está a un poco más de doscientos metros del estudio donde vive mi amigo Pedro, en frente de la oficina postal donde usualmente deposito mis cartas, al lado de la tabaquería donde compro mis cigarrillos, etc. Así pues, los objetos y sus lugares no tienen una carga significativa neutra, como sucede con el espacio euclidiano de la geometría, en el cual el contenido es intrascendente en comparación con las coordenadas posicionales. El espacio existencial, al contrario, está colmado de caminos actuales y virtuales que remiten a mi vida y, asimismo, a mis capacidades corporales para operar sobre lo real. En la segunda parte de nuestro trabajo ampliaremos este tratamiento del *Umwelt*

cuando toque el turno de exponer el concepto de cuerpo existido o cuerpo para sí de *El ser y la nada*.

Uno de los rasgos principales del mundo-actuado señalado en el *Bosquejo* es su dificultad. Este presenta situaciones que vivenciamos como irresolubles desde un tipo de conducta práctico-racional. Las exigencias que no somos capaces de resolver ni de eludir son ocasiones para la aparición de la conciencia emocionante, caracterizada por una transformación brusca del mundo actuado en mundo mágico. En esta dimensión mágica de los seres, los fenómenos no están reglados por procesos deterministas causales, tampoco respetan los principios lógicos, como la no contradicción; al contrario, se muestran sujetos a poderes de actuación inmediata y a distancia que ignoran la serie causal natural y la ley de identidad del pensamiento racional. Por otro lado, las propiedades que la conciencia emotiva atribuye al mundo mágico son irreales y los procesos que en este suceden son ineficaces, puesto que ella no se involucra con la estructura real de las cosas.

Tomemos por ejemplo lo que Sartre clasifica *miedo pasivo*. Una bestia feroz aparece en mi camino y me asecha. No creo tener chances de huir. Siento miedo y me desmayo. ¿Cómo explica el fenomenólogo este suceso?

[A]l no poder evitar el peligro por las vías normales y los encadenamientos deterministas, lo he negado. Quise nihilizarlo [*J'ai voulu l'anéantir*]. La urgencia del peligro ha servido de motivo para una intención nihilizante [*intention annihilante*] que dispuso a una conducta mágica.¹¹⁸

Notemos que la nihilización trascendental que identificamos como condición de la imaginación vuelve a encontrarse en las emociones. La conciencia niega el campo práctico para tornarlo campo mágico. Semejante transformación sólo es inteligible desde la situación, desde el enraizamiento de la conciencia en el mundo. De ahí que la emoción no sea bien entendida si se la asume abstractamente como un mecanismo automático ante estímulos externos descontextualizados. El miedo pasivo es un *intento* por eliminar un peligro inminente por una evasión de tipo mágica: me desmayo con fin de hacer desaparecer por completo la amenaza, aunque de hecho siga estando presente ante mí.

¹¹⁸ BTE, 92 [35]. Trad. modificada.

Como adelantamos anteriormente, la noción de magia que tiene en mente nuestro filósofo proviene de las teorías antropológicas de comienzos del siglo XIX, especialmente de las ideas de Lévy-Bruhl acerca de la relación prelógica de participación en la mentalidad primitiva. En el siguiente párrafo abordamos este tema en profundidad. Por ahora prestemos atención al papel del cuerpo como medio de encantamiento (*moyen d'incantation*) y sostén de la seriedad (*le sérieux*) de la conciencia emocional. En el estado emotivo, como insisten en notar los médicos, fisiólogos y psicólogos, el cuerpo sufre alteraciones. En el caso del miedo *activo*, que en lugar de la parálisis o el desfallecimiento se manifiesta en la huida, se vivencian lo siguiente: aumentan las palpitaciones, se comienza a transpirar, la respiración se acelera, entre otros cambios menos obvios. Según el *Bosquejo*, todas estas conmociones fisiológicas son la fuente de la creencia de las significaciones mágicas provistas por la conciencia emocional: hacen que ella quede cautiva, encantada por sus propias creaciones. Si el miedo es la aniquilación mágica de una amenaza que nos acecha, sólo es creíble porque todo el cuerpo está involucrado en la emoción. De ahí que la presencia de tales alteraciones fisiológicas sea el criterio para distinguir una verdadera emoción de otra falsa (no creída y no padecida), como es el caso de las emociones representadas por los actores en el teatro. La emoción, dice Sartre, es “una actuación [*un jeu*] en la que creemos” y “el trastorno [*le bouleversement*] del cuerpo no es sino la creencia vivida de la conciencia, en tanto que vista desde el exterior”.¹¹⁹ Ante la falta de recursos para resolver un problema de manera práctica, la conciencia espontánea se vuelca a lo único que queda a su disposición para hacer frente a la situación, aunque los resultados terminen siendo irreales e ineficaces: a saber, el propio cuerpo. Esto no debe entenderse como una decisión voluntaria: no es el caso aquí que se decida tener tal o cual emoción en un momento determinado. La conciencia emotiva es espontánea e irreflexiva, pero no deliberada. Por ello, el filósofo la asemeja a las conciencias del dormir, del sueño y de la histeria. Más allá de ello, advertimos que el cuerpo tiene una *eficacia simbólica* en la significación del mundo.

Para finalizar, uno de los aportes claves del *Bosquejo* con respecto a la maduración del pensamiento sartriano es que los análisis de la emoción parten de la premisa de que la conciencia trascendental está siempre encarnada y situada en un mundo circundante donde descubre en las cosas mismas sus posibilidades y finalidades. En comparación con los ensayos previos, este texto desarrolla más que ningún otro el fenómeno de humanización y mundanización de la subjetividad. Ya hemos señalado que aquí está en marcha el paso de una fenomenología pura y una psicología fenomenológica a una antropología de la realidad humana.

¹¹⁹ BTE, 88 [34], 108 [42]. Traducción modificada.

Ahora bien, un hecho significativo que no debemos pasar por alto es que el devenir en conciencia emocional se describe en términos de una degradación, tal como sucedía también con la egologización en *La trascendencia del ego*. “Así”, afirma Sartre, “el origen de la emoción es una degradación espontánea y vivida de la conciencia frente al mundo”.¹²⁰ Esto nos vuelve a poner en un apuro incómodo. ¿Acaso la degradación emocional es un acontecimiento negativo que le sucede a la conciencia trascendental? ¿Las emociones son factores de alienación que trastocan falazmente la auténtica naturaleza de la conciencia y del mundo? ¿Hay que liberarse de la captividad del universo mágico de la emoción? A propósito de estos interrogantes, Alievtina Hervy en su artículo “Émotion et aliénation” advierte sobre los peligros de una lectura idealista que supone que a través de la emoción la conciencia busca huir del mundo y replegarse sobre sí en cuanto único poder constituyente y autónomo. En realidad, según Hervy, “[l]a emoción sartriana constituye tal vez la ocasión más privilegiada para la conciencia de descubrir el sentido de su facticidad: la libertad tiene sus límites y su terreno es siempre el del mundo”.¹²¹ En este punto estamos de acuerdo. *Degradación* aquí significa *finitización, encarnación, mundanización y humanización* de la espontaneidad absoluta e infinita. Sartre sigue adherido al esquema antinómico que distingue entre la espontaneidad absoluta (i.e. la conciencia trascendental) y persona empírica (el yo psicofísico). Como veremos más adelante, este esquema empieza a problematizarse a partir de la ontología fenomenológica de *El ser y la nada*.

VI. La brujería original de la realidad humana: una universalización de la categoría antropológica de la magia

La categoría de la magia en Sartre resulta enigmática. Aparece fugazmente en los textos filosóficos y no cuenta con un tratamiento dedicado que la defina con precisión. Da la impresión de ser *prima facie* un concepto tan sólo marginal e irrelevante. Sin embargo, no se tarda mucho en descubrir que tiene una intrigante omnipresencia en el *corpus* y que es imprescindible para ciertos momentos de la teoría. Por ejemplo, los ensayos tempranos enseñan que lo mágico incumbe al mundo psíquico del ego, al irreal de la imaginación, al irracional de las emociones y, en estrecha relación con nuestro tema de investigación, “rige las relaciones intersíquicas de los hombres en sociedad y más precisamente nuestra percepción de los demás”.¹²² De este modo,

¹²⁰ BTE, 108 [42].

¹²¹ Alievtina Hervy, “Émotion et aliénation”, *Études sartriennes*, Repenser l’ “Esquisse d’une théorie des émotions”, 17/18 (2014): 19.

¹²² BTE, 116 [45-6].

anuda todos los grandes temas de la psicología fenomenológica de los años treinta formando una trama oculta apenas visible.

En los últimos años han salido a la luz algunos trabajos críticos que han abordado este tema tradicionalmente desatendido. Entre ellos se destaca la original y muy completa tesis doctoral de Dassonneville titulada “De la magie au *magique*. Conscience, réalité-humaine et être-dans-le-monde chez Sartre (1927-1948)”.¹²³ Este trabajo defendido en 2016 y aún hoy inédito toma distancia de las opiniones de Coorebyter, quien ha aseverado que lo mágico no es un tema privilegiado del sartrismo e incluso que su sentido en el campo de la intersubjetividad resulta la mayoría de las veces de índole despreciativa, peyorativa y alienante.¹²⁴ Dassonneville, en cambio, sigue la línea interpretativa de Cormann, quien sostiene que la magia en Sartre constituye un recurso clave en la elaboración de una antropología fenomenológica de la afectividad.¹²⁵ Nuestra reconstrucción de la visión sartriana de lo mágico se apoya en gran medida en los resultados de Dassonneville.

En primer lugar, Sartre toma prestado el concepto de magia de la disciplina de la etnología que a comienzos del siglo XX florecía en Europa (sobre todo, Francia y Gran Bretaña) durante la implementación definitiva y triunfal del sistema colonial. Se trataba de un tema destacado en la investigación de las por entonces llamadas *sociedades primitivas, salvajes* o *arcaicas* de los continentes de América, Asia, África y Oceanía. En esa época tienen lugar, por el lado de la escuela anglosajona, la teoría sobre el animismo de Edward Tylor y de la magia simpática de James Frazer; y, por el lado de la francesa, las investigaciones sobre el mana de Henri Hubert y

¹²³ Gautier Dassonneville, “De la magie au magique. Conscience, réalité-humaine et être-dans-le-monde chez Sartre (1927-1948).” (Thèses de doctorat, Liège/Lille, Université de Liège - Univeristé de Lille 3, 2016), <http://www.theses.fr/2016LIL30004>. A pesar de que la tesis doctoral de Dassonneville aún no ha sido publicada, algunos de sus puntos más importantes se pueden encontrar en los siguientes artículos del autor. Véase: Gautier Dassonneville, “Du topos à la contre-topique. Cartographie du magique comme champ opératoire de la phénoménologie sartrienne”, *Methodos. Savoirs et textes*, n.º 15 (junio de 2015), <https://doi.org/10.4000/methodos.4208>. Véase también: Gautier Dassonneville, “La categoría sartriana de lo mágico entre psicología filosófica y fenomenología existencial”, trad. Jorge Lucero y Alan Savignano 9 (octubre de 2019): 34-57.

¹²⁴ “Para muchos comentaristas, en efecto, Sartre *saluda* en el mundo mágico un punto intermedio [*un entre-deux*] inexplorado que él pretendería restablecer en sus derechos. De hecho, lo mágico se inscribe en la universalidad fenomenal del sentido prohibido a partir del *Cuaderno Depuis, La náusea* y *La intencionalidad*; en diferentes textos, Sartre milita por el reconocimiento de los tipos de ser descuidados por el racionalismo científico y filosófico. Pero esto no permite erigir lo mágico en tema privilegiado del sartrismo o en principio director del análisis del para-otro en *El ser y la nada*”. Más adelante: “el estudio del para-otro en *El ser y la nada* no se inspira casi nada en lo mágico, y de manera general las referencias a la magia son de orden peyorativas. Sartre toma en primer lugar la magia como vector de ilusión o alienación [...]” (Coorebyter, *Sartre, face à la phénoménologie: Autour de “L’intentionnalité” et de “La transcendance de l’Ego”*, 485.).

¹²⁵ Cf. Cormann, “Émotion et réalité chez Sartre”.

Mauss, y la doctrina de la mentalidad primitiva y la ley mística de participación de Lévy-Bruhl. El pensamiento mágico de los pueblos aborígenes registrado por los exploradores y colonizadores europeos era entendido por los etnólogos como *lo otro* de la racionalidad. De este modo, la figura del primitivo se aunaba a menudo en las ciencias con la del niño y el loco, otros tipos de sujetos prerracionales o directamente irracionales. Según Frédéric Keck, esta concepción representaba un *topos* de la literatura de la sociología y la antropología de gabinete de comienzo del siglo XX (Émile Durkheim, Mauss, Lévy-Bruhl). Pierde vigor a partir de 1930 gracias a las críticas que Claude Lévi-Strauss formula en *Las estructuras elementales del parentesco*.¹²⁶ Ahora bien, según Dasseville, Sartre se movía dentro de este paradigma cuando elabora su noción fenomenológica y existencial de la magia. Como muchos otros artistas, escritores y psicoanalistas contemporáneos, Sartre se vio atraído por la ola de estudios del primitivismo y creyó encontrar encubiertos en la mentalidad del *hombre civilizado*, cuya figura paradigmática es el ingeniero, los mismos fenómenos de naturaleza mágica que en las sociedades indígenas. Beauvoir cuenta al respecto:

Sartre revisaba cuidadosamente todos los pensamientos prelógicos que abundaban en nuestro mundo civilizado. Si repudiaba el racionalismo de los ingenieros, era en nombre de una forma más justa de inteligibilidad; pero, superponiendo a la lógica y a las matemáticas las supervivencias de una mentalidad mágica, la sociedad no hacía más que manifestar su desprecio por la verdad.¹²⁷

Sartre consideraba que la hechicería y la magia son una dimensión existencial universal de la realidad humana, indiferentemente del sistema cultural o el desarrollo técnico de tal o cual sociedad concreta. Veremos que hay una operación de extrapolación por parte de Sartre de los resultados de las investigaciones de la antropología positiva a su proyecto de antropología filosófica. Esta no será la última vez que lo haga. En la tercera parte de esta tesis veremos cómo Sartre en su moral ontológica toma el concepto etnológico de don, sobre todo a partir de la interpretación de Mauss en *Ensayo sobre el don* de las ceremonias del *Potlatch* en América del Norte y el *Kula* en las Islas Trobriand de la Melanesia, para explicar las categorías morales de reconocimiento, generosidad y alienación para toda la realidad humana.

¹²⁶ Cf. Frédéric Keck, "Le primitif et le mystique chez Lévy-Bruhl, Bergson et Bataille", *Methodos*, n.º 3 (2003): 137-57, <https://doi.org/10.4000/methodos.111>.

¹²⁷ Beauvoir, *La plenitud de la vida.*, 144.

En lo que respecta a la magia, el pensamiento de nuestro joven fenomenólogo se nutre particularmente de las ideas de Lévy-Bruhl acerca de que las representaciones y las prácticas de poblaciones aborígenes se rigen por la ley prelógica de la participación, definida por la presencia de fuerzas invisibles, la causalidad inmediata y la ausencia del principio de no-contradicción. Por este motivo, nos corresponde ahora reponer brevemente algunas de las afirmaciones de *Las funciones mentales de las sociedades inferiores* (1910) y *La mentalidad primitiva* (1922), dos obras del antropólogo que tuvieron una impresionante repercusión en su tiempo.

En *Las funciones mentales en las sociedades inferiores*, Lévy-Bruhl formula la hipótesis de que las sociedades primitivas tienen una mentalidad mística que se opone a la mentalidad positiva y racional de las sociedades civilizadas de origen mediterráneo. El término *mentalidad* aquí denota un sistema de representaciones de origen social que organiza *a priori* la percepción, el razonamiento, la sensibilidad y la acción de los miembros de una comunidad. La mentalidad es un hecho social en el sentido puntual asignado por la sociología de Durkheim en *Las reglas del método sociológico*: “modos de actuar, de pensar y de sentir que presentan la propiedad notable de que existen por fuera de las conciencias individuales [...], dotados de un poder imperativo y coercitivo”.¹²⁸ Por otro lado, el hecho social es producto de la adaptación de las necesidades de un grupo humano frente al medio y se trasmite de generación en generación por la enseñanza de costumbres y saberes. Las estructuras mentales del individuo están supeditadas al sistema cultural colectivo. También la teoría de la magia bosquejada por Hubert y Mauss, discípulos estrechos de Durkheim, trataba la magia como un elemento del sistema de hechos sociales y de tradición.

Lévy-Bruhl sostiene un relativismo social que involucra la existencia de diversas mentalidades de los conjuntos étnicos en su comprensión y actuación del medio. La mentalidad de los primitivos, en particular, se caracteriza por su naturaleza mística, esto es, “la creencia en fuerzas, influencias, acciones imperceptibles a los sentidos, y, sin embargo, reales”.¹²⁹ Por ello, su mundo está compuesto por entidades sobrenaturales, como fuerzas invisibles, espíritus, almas, mana, fantasmas, etc. En este universo místico los seres naturales (personas, animales y cosas inanimadas) y los seres mágicos interactúan entre sí por medio de un tipo de causalidad regida por aquello que el antropólogo denomina la *ley de participación*. En *La mentalidad primitiva*, el

¹²⁸ Émile Durkheim, *Las reglas del método sociológico*, trad. Ernestina de Champourcín (México: Fondo de Cultura Económica, 2001), 39.

¹²⁹ Lucien Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Sixième Édition (París: Alcan, 1922), 30, <http://archive.org/details/lesfonctionsme00lv>.

autor explica con las siguientes palabras la diferencia del pensamiento causal entre los civilizados y los primitivos.

El enlace causal, tal como nosotros la entendemos, une los fenómenos en el tiempo, de una forma necesaria, y los condiciona de tal manera que se colocan en series irreversibles. Además, las series de causas y efectos se prolongan y se entremezclan hasta el infinito [...].

Para la mentalidad primitiva, pasa algo bien distinto. Todo, o casi todo lo que sucede, lo relaciona [...] con la influencia de potencias ocultas o místicas (hechiceros, muertos, espíritus, etc.). Al hacerlo, obedece, sin duda, al mismo instinto mental que nosotros. Pero en lugar de que, para nosotros, la causa y el efecto se den ambos en el tiempo y casi siempre en el espacio, la mentalidad primitiva admite a cada instante que uno solo de los dos términos es percibido; el otro pertenece al conjunto de series invisibles y no perceptibles.¹³⁰

Vemos que la mente civilizada concatena hechos empíricos a partir de un principio causal mecánico y determinista, el cual establece un enlace necesario de sucesión entre la causa y el efecto. Estos dos elementos a su vez forman parte de una cadena infinita donde cada eslabón cumple su función de mediación y no puede ser suprimido sin más. Así, en la física newtoniana el movimiento de un objeto es ininteligible hasta que se toman en cuenta todas las fuerzas anteriores y concomitantes que se hallan en juego. Al contrario, la mentalidad primitiva establece una causalidad por participación según la cual un elemento inobservable de naturaleza mística produce de manera inmediata un efecto en un fenómeno natural perceptible. No es posible en este caso ubicar con precisión en el espacio y en el tiempo el acontecimiento causal.¹³¹ Si tomamos un ejemplo de Lévy-Bruhl, las tribus bantúes de África creen que los espíritus de sus antepasados pueden traer *Kombro* (i.e. hambre y guerra) si ellas no cumplen fielmente con las tradiciones.¹³² Los espíritus son invisibles e intangibles, pero pueden actuar sobre las personas. Por otra parte, las entidades que componen la ontología de los primitivos no están sujetas al principio de no contradicción de la lógica occidental que las culturas mediterráneas han inventado. El antropólogo afirma que “los objetos, los seres, los fenómenos

¹³⁰ Lucien Lévy-Bruhl, *La mentalité primitive* (Paris: Alcan, 1922), 86.

¹³¹ Hubert y Mauss también distinguían entre dos tipos de eficacia causal, una técnica y otra mágica. En su ensayo afirman: “En las técnicas, el efecto se concibe como producido mecánicamente. Se sabe que resulta directamente de la coordinación de los gestos, de las máquinas y de los agentes físicos. Se lo ve inmediatamente luego de la causa; los productos son homogéneos con los medios: el chorro hace salir la lanza y la cocción se hace con fuego” (Henri Hubert y Marcel Mauss, “Esquisse d’une théorie générale de la magie”, *L’Année sociologique* VII (marzo de 1902): 15.).

¹³² Cf. Lévy-Bruhl, *La mentalité primitive*, 81.

pueden ser, de una manera incomprensible para nosotros, a la vez ellos mismos y otra cosa que ellos mismos”.¹³³ Así, en otro ejemplo etnográfico que usa Lévy-Bruhl, los miembros de la tribu de los Bororó en Brasil creían que ellos eran araras rojos (i.e. una especie particular de loros), pues lo consideraban su animal totémico. Este vínculo no era una representación metafórica sino una genuina identificación. Los Bororó se veían a sí mismos tanto hombres como araras, participaban de manera mística del ser de las aves tropicales.¹³⁴ La ausencia de un principio racional de no-contradicción demuestra que la mentalidad mística es *prelógica* en comparación a las reglas de razonamiento que subyacen en la visión científica del mundo civilizado.

Ahora bien, nosotros afirmamos que el concepto de magia en Sartre está tomado sin modificaciones sustanciales de la teoría de Lévy-Bruhl acerca de la mentalidad mística y la ley de participación. En efecto, lo mágico sartriano es el reino de los fenómenos ambiguos y contradictorios, que establecen relaciones causales no deterministas, no positivamente observables e inmediatas entre sí. No obstante, debemos marcar una importante diferencia: Sartre no cree que la magia sea exclusiva de las estructuras mentales de los miembros de las sociedades primitivas, sino que se trata de una estructura existencial universal de la realidad humana. Para él, existe una magia o brujería originales, que se manifiesta en varias de las vivencias por medio de las cuales la conciencia aprehende los objetos del mundo: por ejemplo, en la reflexión, la imaginación, la emoción y la percepción del otro. La dificultad en reconocer esta mística original para las personas civilizadas se debe a que se halla velada por superestructuras racionales. Una suerte de prejuicio intelectualista de la sociedad moderna de ingenieros se encarga de ocultar el hecho de que el universo también está repleto de elementos y relaciones mágicas. De ahí que Sartre diga lo siguiente en el *Bosquejo de una teoría de las emociones*:

¿Qué ocurre cuando se derrumban las superestructuras trabajosamente edificadas por la razón y el hombre se halla de repente sumido nuevamente en la magia original? Resulta fácil de adivinar: la conciencia aprehende lo mágico como mágico, lo vive con fuerza como tal. Las categorías de lo “extraño”, de lo “inquietante”, etc., designan lo mágico en tanto que es vivido por la conciencia, en tanto que solicita a la conciencia que lo viva.¹³⁵

¹³³ Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, 77.

¹³⁴ Lévy-Bruhl, 77-78.

¹³⁵ BTE, 117 [46]. Trad. modificada.

Lo mágico, por lo tanto, surge originalmente en la relación que la conciencia establece con el mundo y los otros sujetos. La psicología fenomenológica pone al descubierto la presencia de la magia original en algunas de sus diversas manifestaciones psíquicas. Hagamos un repaso rápido. En *La trascendencia del ego*, Sartre declara que “es necesario hablar de las relaciones del yo con la conciencia en términos exclusivamente mágicos”.¹³⁶ Semejante condición se establece a partir de la naturaleza irracional del ego, pues se nos manifiesta a la vez como activo y pasivo, absoluto y relativo, original y derivado, trascendental y trascendente, etc. Hemos visto anteriormente que en la reflexión impura lo tomamos falazmente como principio poiético espontáneo de las vivencias, las acciones, los estados y las cualidades, cuando, en realidad, es una pseudoespontaneidad en contraste con la conciencia irreflexiva. El vínculo poiético entre dos pasividades, en el cual una crea espontáneamente a la otra (v.g. el ego se da como productor de un estado psíquico y, a su vez, el estado, como fuente de una vivencia) es, dice Sartre, “el fondo mismo de la brujería, es el sentido profundo de la ‘participación’”.¹³⁷ Nótese que aquí el lenguaje lévy-bruhliano. Ahora bien, el ego en su pseudoespontaneidad queda hechizado o embrujado (*envouté*) por sus supuestas creaciones: todo nuevo estado lo determina a través de un tipo de efecto retroactivo. Esto también se comprende como una relación de participación.

Asimismo, el autor declara en *Lo imaginario* que “el acto de imaginación es un acto mágico”.¹³⁸ En particular, aduce que la imaginación permite poseer un objeto del pensamiento o del deseo sin tenerlo en realidad. Recordemos que la imagen es un acto intencional que busca sin éxito alcanzar un objeto irreal a través de un contenido analógico. Sartre afirma que hay algo imperioso e infantil en la conciencia imaginante, porque rechaza la distancia y las dificultades del mundo real –al igual que la conciencia emocional. Uno de los ejemplos que da Sartre es el de la imagen-retrato del rey Carlos VIII: “la relación que propone la conciencia, en la actitud imaginante, entre el retrato y el original es precisamente mágica”.¹³⁹ En la contemplación del retrato creemos ver al mismísimo Carlos VIII en persona y no consideramos a un nivel irreflexivo que se trate de una pintura creada por un artista. La persona del rey está *encarnada* en tal combinación de tintes sobre el lienzo; entre copia y original surge una relación de emanación. Resulta sumamente sugerente la comparación que en este contexto establece Sartre con las conductas de los primitivos:

¹³⁶ TE, 45 [51].

¹³⁷ TE, 58 [64].

¹³⁸ Irio 187 [239].

¹³⁹ Irio, 42 [53]. Trad. modificada.

Es lo que explica la actitud de los primitivos frente a sus retratos, así como ciertas prácticas de la magia negra (la efigie de cera que se traspasa con una aguja, los bisontes heridos que se pintan en las paredes para que la caza sea fructífera). Por lo demás, no se trata de un modo de pensamiento desaparecido hoy en día. Entre nosotros, la estructura de la imagen es irracional y, aquí como en todas partes, nos hemos limitado a hacer construcciones racionales basadas en fundamentos prelógicos.¹⁴⁰

Nuevamente aquí está la idea de una magia original que subyace a las construcciones racionales y no se distingue sustancialmente de la magia ritual de las culturas indígenas. Tal como decía Lévy-Bruhl, el objeto mágico tiene propiedades prelógicas y establece relaciones prelógicas con los demás objetos. En el caso del retrato del rey, la pintura es y no es Carlos VIII. Por ende, no rige para la imagen el principio de no contradicción que había formalizado Aristóteles en su *Metafísica*. Lo mismo vale para la imagen mental y todas las demás clases de imágenes. Según Sartre, el sueño y la lectura literaria son casos sobresalientes, porque el mundo mágico y el literario “se dan como totalmente mágicos”.¹⁴¹ Efectivamente, cuando leemos una novela o soñamos mientras dormimos, la conciencia se sumerge profundamente en sus universos imaginarios, de tal modo que su anclaje en la realidad, su ser-en-el-mundo, resulta empobrecido. Además, la conciencia queda embrujada por su propia espontaneidad, esto es, se descubre presa de sus propias creaciones como si fuesen autónomas. La tesis de irrealidad que constituye la conciencia de imagen se debilita, aunque nunca por completo, pero lo suficiente para que el sentido de lo real se empobrezca y el límite entre realidad e imaginación se desdibuje. El mismo fenómeno sucede en ciertas enfermedades mentales, como la esquizofrenia y sus alucinaciones. Sólo que en los casos patológicos la conciencia por algún motivo fisiológico o psicológico ha perdido la posibilidad de salir de la actitud imaginante, posibilidad que sí está presente en el sueño y la lectura.

Es sin duda en el *Bosquejo de una teoría de las emociones* que la categoría de lo mágico pasa a primer plano. “No hay que creer”, dice allí Sartre, “que lo mágico es una cualidad efímera que situamos sobre el mundo a merced de nuestros humores. Existe una estructura existencial del mundo que es mágica”.¹⁴² Uno de los contextos en que esta estructura existencial sale a la luz es la adopción de la emoción por la conciencia ante la presencia de una tarea ineludible e

¹⁴⁰ *Ídem*.

¹⁴¹ Irió, 254 [326].

¹⁴² BTE, 115 [45]. La cita de la traducción al español está aquí corregida, puesto que la versión de Ascheroff comete una intromisión grave cuando introduce una negación ausente en el original. La traductora traduce “No existe una estructura existencial del mundo que sea mágica”, cuando el original reza “Il y a une structure existentielle du monde qui est magique”.

irresoluble dentro de la estructura del mundo-actuado. No volveremos a explayarnos sobre este asunto que tratamos en el párrafo anterior. Únicamente señalaremos que en las últimas páginas de este ensayo Sartre anticipa una de las tesis principales de su primera teoría de la intersubjetividad: a saber, que las relaciones intersíquicas y la percepción del otro están regidas por la categoría de lo mágico. La razón reside en el hecho de que captamos al prójimo, no como conciencia trascendental inmanente y espontánea, lo cual por principio es imposible, sino como conciencia degradada y pasivizada en un cuerpo animado, en un rostro expresivo. Aquí Sartre invoca la fórmula de su profesor Alain de que lo mágico es “el espíritu rondando entre las cosas [*l’esprit traînant parmi les choses*]”, fenómeno que desde la metafísica sartriana sólo puede entenderse como una “síntesis irracional de espontaneidad y pasividad”.¹⁴³ Si, como dice en *La imaginación*, es una ley ontológica que no haya sino dos tipos de existencia, la existencia como cosa del mundo (ser en sí) y la existencia como conciencia (ser para sí), el otro percibido por mí se ubica en el umbral paradójico de los dos planos de ser; pues, no se lo puede comprender únicamente en términos de un objeto inerte que se rige por leyes causales deterministas, ni tampoco en términos de una pura espontaneidad que es *causa sui*. Fenoménicamente se ofrece como “una actividad inerte, una conciencia pasivizada”. De ahí que el hombre es siempre un hechicero para el hombre. Volveremos sobre esto al fin de este capítulo en nuestro análisis del artículo “Visages”.

En conclusión, Sartre toma la noción de la magia de los estudios etnológicos de comienzo del siglo XX, en especial de la teoría Lévy-brühliana de la mentalidad primitiva y la ley prelógica de participación. Empero, no la considera un hecho social y cultural exclusivo de las sociedades primitivas, sino una dimensión existencial universal de la realidad humana. En su psicofenomenología explica cómo la magia está involucrada en las operaciones de la reflexión, la imaginación y de las emociones, en la medida que estas lidian con una causalidad no determinista-mecánica, principios prelógicos y fuerzas invisibles que actúan a distancia y de inmediato. Desde el punto de vista ontológico, los fenómenos de naturaleza mágica son aquellos que combinan de una manera inestable y ambigua las características propias del modo de ser en-sí (inercia, pasividad, relatividad, dependencia) con las propias del para-sí (espontaneidad, actividad, libertad, autonomía). En la filosofía de Sartre, veremos, la entidad mágica por excelencia es el ser humano visto externamente. Así pues, yo siempre percibo a otro sujeto originalmente como un hechicero.

¹⁴³ BTE, 116 [46].

Capítulo III: Los abordajes tempranos de la intersubjetividad

Hasta aquí hemos reconstruido a partir de un análisis de sus obras filosóficas de la década de 1930 el proyecto de Sartre por una psicología fenomenológica. Repasemos rápidamente las ideas principales de esta apuesta filosófica. Ante todo, la conciencia se define por la intencionalidad y a su vez esta es comprendida en términos de una espontánea salida de la conciencia al encuentro del mundo. El mundo se manifiesta ante la conciencia con una presencia ontológica innegable, pese a que a causa de su fenomenicidad también se da como algo relativo a la conciencia. Esto vale igualmente en sentido inverso: la existencia de la conciencia es dependiente del ser del mundo. Sucede que el modo de ser de la conciencia es único: no es una cosa sustancial, sino un inagotable movimiento de huida hacia algo radicalmente distinto de ella misma. La fuga de sí es la esencia de la aprehensión intencional de los objetos, pues nuestro filósofo ha aprendido de Husserl que la conciencia capta objetos de diversas maneras mediante actos intencionales de distintos tipos: percepción, imaginación, emoción, etc. Estos actos constituyen trascendentalmente sus correlatos, es decir, infunden cierto sentido a la materia de la afectividad, lo que Husserl denominó *contenido sensible* en *Investigaciones lógicas* o *contenido hylético* en *Ideas I*. Para Sartre, la operación trascendental-constituyente más importante de la conciencia es la negación o nihilización de lo real, que él pone al descubierto sobre todo en sus investigaciones acerca la imagen. En verdad, se trata de una condición necesaria para cualquier vivencia intencional, es decir, no es exclusiva de la imaginación; pues, la nihilización es el retroceso que requiere hacer la conciencia ante la realidad para percibirla como una totalidad organizada, montar sobre ella una dimensión irreal y mágica, actuar libremente por fuera del encadenamiento causal de los fenómenos de existencia inerte.

Por otra parte, la conciencia también se define principalmente por su característica de *saberse* a sí misma de un modo no posicional, no tético, irreflexivo. Ser conciencia es ser necesariamente consciente *de* sí en tanto que ella está volcada hacia un objeto mundano trascendente. Sartre declara que la conciencia *de* sí es un absoluto, aunque de índole no sustancial, puesto que en su aparecerse se consume todo su ser. Por consecuencia, la conciencia irreflexiva de primer nivel que se vive oblicuamente a sí misma no está involucrada con ningún tipo de instancia egológica, debido a que no necesita echar mano a una representación de sí misma para darse. Pese a lo anterior, existe en ella una tendencia natural a querer contemplarse al modo de una cosa, esto es, una sustancia determinada con sus respectivos atributos más o menos estables y permanentes. Por esta razón, recurre al acto de reflexión cómplice o impura con el fin de verse

reflejada en una versión bastarda y degradada de sí misma que tradicionalmente lleva el nombre de yo. El yo es, por un lado, un representante ilusorio y defectuoso de la conciencia trascendental, producto de una alienación que ella lleva a cabo sobre sí misma. Pero, por otra parte, el yo es la persona humana, esto es, la conciencia situada fácticamente en un mundo natural y social, donde su existencia misma está comprometida incluso hasta el punto de hallarse en peligro. *Hallarse en peligro* significa tener la posibilidad de ser aniquilada en su interacción con el mundo. En fin, el yo es un concepto ambiguo de la fenomenología sartriana: una copia, un farsante, una máscara, pero también un anclaje, un mediador, una identidad.

Volveremos a encontrar estas ambigüedades en las primeras reflexiones sartrianas acerca de la intersubjetividad. El yo del otro no es su conciencia, la cual no se me ofrece jamás en su originalidad, es decir, como conciencia absoluta y espontánea. Sin embargo, es gracias a su yo, el cual es un ente mundano con cualidades expresivas y mágicas, que conozco y comprendo al otro. En las siguientes secciones trataremos la definición temprana del otro por Sartre en términos de una trascendencia visible y un hechicero.

I. La soledad de la(s) conciencia(s) trascendental(es)

Empecemos recuperando una tesis inaugural, aunque sumamente problemática, de la intersubjetividad sartriana que denominaremos de ahora en más la tesis de la soledad de la(s) conciencia(s) trascendental(es). En *La trascendencia del ego*, el autor afirma que la conciencia trascendental es “una totalidad sintética e individual enteramente aislada de las otras totalidades del mismo tipo”.¹⁴⁴ A primera vista, semejante afirmación pareciera ser una clara opción por el solipsismo, dado que una *totalidad enteramente aislada* no establece lazos por fuera de ella misma con otra totalidad distinta. Sin embargo, sabemos que Sartre fue un acérrimo opositor de la doctrina del *solus ipse*, lo que nos lleva a profundizar sobre el sentido preciso de la anterior cita.

Advirtamos, primero, que la tesis aludida se circunscribe a la conciencia trascendental y se formula desde la disciplina de la fenomenología pura: la conciencia aquí es examinada en su carácter de espontaneidad absoluta, no sustancial y anónima. Por lo tanto, la hipótesis no incumbe directamente a la realidad humana, objeto de estudio de la antropología y la psicología fenomenológicas. Nosotros vimos que en el “sistema sartriano” de los años treinta la persona humana es definida como conciencia situada en el mundo y personalizada en un yo psicofísico.

¹⁴⁴ TE, 19 [23].

La conciencia trascendental corresponde a una instancia elemental de la existencia humana que se descubre por medio de la reducción y de la intuición eidética. Ahora bien, sabemos que el modo de ser de la conciencia trascendental no es sino ser conciencia no posicional de sí misma al mismo tiempo que es un estallido de fuga hacia al mundo. Por esta razón, le corresponde el título de *para sí*, pues existe en cada uno de sus instantes apareciéndose a sí misma de una manera prerreflexiva. En esta automanifestación se agota todo su ser, por lo que resultaría absurdo según Sartre atribuirle una complejidad que se halle más allá de su aparición a sí misma. De aquí que sea correcto entenderla como una “interioridad absoluta”.¹⁴⁵ Si recapitamos sobre esta característica desde la cuestión de la intersubjetividad, no es incorrecto decir que yo –Sartre diría que este yo es puramente gramatical dada la anonimidad de la conciencia de primer grado– soy consciente de mí mismo, de mis vivencias subjetivas, pero jamás de aquellas que pertenecen a otras conciencias.

[E]n efecto, una interioridad absoluta no tiene jamás exterioridad. No puede ser concebida más que por sí misma y es por esto por lo que no podemos apresar las conciencias de los otros (por eso solamente y no porque los cuerpos se separen).¹⁴⁶

En otras palabras, yo no soy consciente de cómo otras subjetividades tienen una experiencia original del mundo y se *saben* a sí mismas de manera no tética; no puedo por ningún medio adentrarme en la esfera de su ipseidad, puesto que son, al igual que yo mismo, *interioridades absolutas* y *totalidades aisladas*. De aquí inferimos que la subjetividad en los ensayos tempranos de Sartre conlleva una suerte de encapsulamiento, aunque muy paradójico: mientras que la intencionalidad se comprende como trascendencia en el sentido de una apertura de la conciencia al mundo, el cogito prerreflexivo se entiende como una inmanencia absoluta, esto es, una clausura de sí ante las demás conciencias trascendentales. Esta clausura será puesta en cuestión recién con la elaboración de la teoría de la mirada en *El ser y la nada*, donde ocurre un giro radical en la visión sartriana de la intersubjetividad. En el ensayo de ontología fenomenológica de 1943, en efecto, el autor reconoce que la única manera de evitar el solipsismo es “probar que mi conciencia trascendental, en su ser mismo, es afectada por la existencia extramundana de otras conciencias del mismo tipo”.¹⁴⁷ La definición del modo de ser originario del Otro como negación de mi ipseidad implica considerar que mi subjetividad es por

¹⁴⁵ TE, 21 [24].

¹⁴⁶ TE, 59 [67].

¹⁴⁷ SN, 264 [274].

principio *permeable* y que, de hecho, la ipseidad no está cerrada herméticamente, sino que está expuesta *a la intemperie*, siempre al alcance de la percepción y el pensamiento de los otros.

Cabe notar que la tesis de la soledad de la(s) conciencia(s) trascendental(es) y sus respectivos problemas son una herencia del subjetivismo cartesiano que Sartre adopta como punto de partida para su filosofía.¹⁴⁸ En efecto, la certeza del *cogito* que Descartes descubre durante sus meditaciones es personal, individual y privada. La intuición de la propia existencia sólo vale para uno mismo, razón por la cual el *cogito* está formulado en primera persona.¹⁴⁹ Sólo gracias a la garantía divina el solipsismo es superado en las *Meditaciones metafísicas* y se recupera la certeza de la existencia de otras sustancias pensantes. Sin embargo, esto no quita que la evidencia de mi propia existencia sea radicalmente distinta a la de los demás, según la jerarquía epistémica de las ideas según su claridad y distinción: el modo en que conozco mi yo, en cuanto que cosa que duda, que entiende, que afirma, que niega, que quiere, que no quiere, que imagina también, y que siente, es profundamente diferente del modo en que conozco el yo de los otros. Hay un hiato originario e infranqueable entre las almas de las personas en la filosofía del sujeto inaugurada por Descartes en la modernidad: un hiato que lo largo de los años ha tenido distintas propuestas alternativas para su subsanación. En efecto, volvemos a encontrar la misma problemática *mutatis mutandi* en la fenomenología husserliana, que es asimismo una filosofía del sujeto; no por nada Husserl rebautiza su doctrina con el nombre de *neocartesianismo* o *cartesianismo radical* en las conferencias de la Sorbona de 1929. El fenomenólogo alemán afirma que el curso de vivencias inmanentes que es mi conciencia se me ofrece intuitivamente con una evidencia apodíctica y originaria; en cambio, las vivencias ajenas no me son accesibles en carne y hueso (*leibhaft*), es decir, no puedo vivir intuitivamente, como si fuese desde adentro, la manera en que otro sujeto percibe un objeto, recuerda un evento de su pasado, siente el movimiento de su propio cuerpo, etc. Esto no quiere decir que su subjetividad me sea por completo incognoscible: soy capaz de aprehender los avatares de su vida interior de manera empática. Aportamos más adelante una exposición de la empatía husserliana como acto

¹⁴⁸ En la entrevista filmada de Astruc y Contat de 1972, un Sartre entrado en años dice: “El ‘soy entonces pienso’, no, ‘pienso entonces soy’ de Descartes ciertamente siempre ha sido y es mi pensamiento filosófico esencial...”. A lo que Jean Pouillon sagazmente agrega luego: “El lapsus es significativo, sin embargo” (Sartre, Contat, y Astruc, *Sartre: un film réalisé par Alexandre Astruc y Michel Contat*, 85.).

¹⁴⁹ Esta es la posición que defiende Mario Caimi en la introducción de su traducción del *Discurso del método* ante el dilema de considerar al yo pensante de Descartes como universal o singular. Allí afirma: “La intuición de mi existencia en la intuición de mi pensamiento no es la intuición de un hecho universal, sino la intuición válida sólo para mí, de mi propio pensar y de mi propia existencia. El pensante cartesiano no dice ‘*cogitatur*’, sino ‘*cogito*’, yo pienso. Aquí ‘atiendo sólo a lo que experimento de mí mismo’” (René Descartes, *Discurso del método. Edición Bilingüe. Traducción, notas e introducción por Mario Caimi.*, trad. Mario Caimi (Buenos Aires: Colihue, 2004), LV.).

aperceptivo de la alteridad en la segunda parte de este trabajo; por ahora nos es suficiente indicar que en Husserl jamás puede haber una intuición originaria de la conciencia ajena. “Si ocurriera esto”, advierte en *Meditaciones cartesianas*, “si lo esencialmente propio del otro fuera accesible de modo directo, sería entonces mera parte no independiente de lo propio de mí mismo y, en fin, él mismo y yo mismo seríamos uno”.¹⁵⁰ Dicho de otra forma, la intersubjetividad supone una separación de principio que hace que el otro sea otro y no una parte de mí mismo. En este punto Sartre pareciera acordar plenamente con su maestro, oponiéndose dentro de la corriente fenomenológica a la tesis de Max Scheler en *Esencia y formas de la empatía* acerca de una conciencia supraindividual de la cual se separarían las conciencias individuales y, asimismo, a la futura tesis de Merleau-Ponty en *Fenomenología de la percepción* acerca de una intercorporalidad de la cual participan todos los cuerpos individuales, la cual de cierta forma se inscribe en la tradición scheleriana. En *La trascendencia del ego*, Sartre afirma en sintonía con Husserl: “Yo no puedo *concebir* la conciencia de Pedro sin hacer de ella un objeto (puesto que yo no la concibo como siendo *mi conciencia*). No puedo concebirla porque debería pensarla como interioridad pura y trascendencia *a la vez*, lo cual es imposible”.¹⁵¹ De este modo, el otro está excluido de la inmanencia pura que es la conciencia, cuyos caracteres esenciales son la individualidad y la soledad trascendentales.

Antes de pasar al tratamiento de la naturaleza yoica de los otros, que corresponde al modo de ser fenoménico y cognoscible de las trascendencias ajenas, permitámonos señalar algunas de las derivaciones ulteriores de la tesis de la soledad de las conciencias en la filosofía sartriana. Pues, aunque la teoría de la mirada y el ser-para-otro representa, como recientemente afirmamos, una superación de la tesis aludida, no significa una completa abolición: subsiste bajo la forma de resabios en ideas no sólo ontológicas y epistemológicas, sino también éticas, sociales, políticas, etc. En primer lugar, la soledad de la conciencia pasa a fundirse durante el período de la guerra con la matriz existencialista que nuestro filósofo acoge de sus relecturas de *Ser y tiempo* de Heidegger, su incursión en *El concepto de la angustia* de Kierkegaard y sus reflexiones acerca de la libertad del ser humano. Como mi conciencia de sí, mi libertad es algo que me incumbe sólo a mí, pese a que la realizo en medio de un mundo social donde se convive junto a otros sujetos libres y la presencia de ellos representa un ineludible condicionamiento de mi acción. Asimismo, no puedo imputar la responsabilidad de mi elección a los otros; cada uno tiene a su cargo el proyecto existencial que es (o, mejor dicho, que se hace ser). Esta es una de

¹⁵⁰ Edmund Husserl, *Meditaciones cartesianas*, trad. Miguel García-Baró López y José Gaos (México: Fondo de Cultura Económica, 2005), 156.

¹⁵¹ TE, 71 [77].

las razones de por qué la angustia y el desamparo son la tonalidad afectiva de una existencia auténtica, esto es, de una vida que se lleva a cabo desde la plena conciencia de su condición existencial. En segundo lugar, la separación originaria de las conciencias es uno de los argumentos que el francés esgrime contra las filosofías e ideologías que postulan una instancia de orden supraindividual, sea esta ontológica, ética o política, al interior de la cual la autonomía del sujeto individual se licua en calidad de elemento derivado y dependiente. La sustancia divina de Spinoza, el Espíritu Absoluto de Georg W. F. Hegel y la Historia de los comunistas marxistas son algunas de las figuras que nuestro filósofo denuncia como constructos ilusorios que se montan sobre el sacrificio del individuo y la negación de la contingencia de su existencia. Así pues, el individualismo tanto ontológico como moral que Sartre defiende durante la década del cuarenta puede interpretarse parcialmente como un resabio de su concepción de la conciencia trascendental de los años treinta. Cabe añadir, por último, que este individualismo desde su formulación es tan problemático como la tesis de la soledad de las conciencias: una soledad inmanente definida por la apertura y un individualismo definido por el compromiso social alejan a nuestro autor de posiciones solipsistas y egoístas. En sus obras tardías, la temática de la relación dialéctica entre lo universal y lo singular, el medio materio-social y el individuo, pasa a ocupar un primer plano con la invención del concepto de *lo universal singular* y la reinención del concepto de *la vivencia (le vécu)*. Ambos en conjunto pretenden dar cuenta de manera íntegra de la existencia de una persona humana como creativa interiorización y exteriorización de la situación material, social e histórica. En el primer tomo de *El idiota de la familia*, Sartre comienza advirtiéndolo: “Ocurre que un hombre nunca es un individuo; más valdría llamarlo un universal singular: totalizado y por eso mismo universalizado por su época, la retotaliza al reproducirse en ella como singularidad”.¹⁵² Como se ve, esta problemática lo acompaña a lo largo de toda su vida.

II. El otro es un yo: inversión de la sentencia de Rimbaud

Expuesta la tesis de la soledad de la(s) conciencia(s), es necesario insistir en que Sartre en absoluto creía que la naturaleza inmanente de la subjetividad implicara una reclusión solipsista de sí. Por el contrario, es un hecho innegable que los otros existen y que los descubro en mi mundo circundante, donde habitamos conjuntamente sin retener ningún privilegio de propiedad. Para él, hay una naturaleza fenoménica y mundana de la trascendencia de los otros:

¹⁵² IF, 9 [7].

ellos poseen un rostro que percibo con claridad, cuyo sentido es “ser la trascendencia visible”.¹⁵³ En esta misma dirección, Sartre sostiene que la realidad psíquica de los demás no es un oscuro misterio para mí, sino que se presta a una comprensión directa, intuitiva, hermenéutica y empática. Comprendo un estado anímico del otro (v.g. un estado de melancolía) cuando interpreto sus conductas corporales y su discurso como expresiones de tal o cual estado (v.g. mi amigo llora y dice que extraña su vida de antaño). Es de igual modo innegable que los otros tienen una vida independiente de la mía, con sus respectivos proyectos y fines que no necesariamente coinciden con los míos. Por lo tanto, si me está vedado por principio que el otro se me dé en su interioridad absoluta concienal, no sucede lo mismo con su vida en cuanto sujeto psicofísico, que me es ajena pero ordinariamente comprendo sin demasiado esfuerzo. Como ya hemos dicho, nuestro filósofo defiende cierto optimismo terenciano. Esta confianza se apoya teóricamente en la siguiente consideración: según los primeros ensayos de Sartre, el otro para mí es primariamente un *yo*, esto es, se me da fenoménicamente, no como conciencia en su originalidad, sino como conciencia *degradada*. En *La trascendencia del ego*, nuestro autor a modo de ilustración afirma:

[U]na mímica expresiva y fina puede entregarnos la “Erlebnis” de nuestro interlocutor con todo su sentido, todos sus matices, toda su frescura. Pero nos la entrega *degradada*, es decir, pasiva. Estamos de este modo rodeados de objetos mágicos que guardan como un recuerdo de la espontaneidad de la conciencia aun siendo objetos del mundo. He aquí la causa de que el hombre es siempre un brujo para el hombre.¹⁵⁴

¿Por qué Sartre dice *degradada*? Hasta el momento sólo determinamos que el ego propio era una versión hipostasiada de mi conciencia trascendental. He aquí que lo mismo sucede con el ego extraño. La respuesta yace en el hecho de que el prójimo aparece, por un lado, como cuerpo, cosa en sí, ente material del universo fisicoquímico, sumido en el mar de la inercia y la pasividad, como sostienen la fisiología y la psicología naturalista, pero, por otro lado, ese cuerpo se da a la vez como animado espontáneamente por una conciencia intencional, y es en este sentido que se dice comúnmente que goza de un espíritu, un alma, una mente, etc. Sartre tilda la mímica expresiva del otro como una aparición degradada de su conciencia, porque ella no se ofrece allí en su pura espontaneidad, sino como una combinación difusa de espontaneidad y pasividad.

¹⁵³ V, [564].

¹⁵⁴ TE, 57-8 [64].

Esta mixtura es lo que establece la complejidad mágica del otro: el espíritu rondando entre las cosas. Nótese que la experiencia del otro exige una revisión de la exégesis dualista de la ontología sartriana, según la cual los planos de ser del para-sí y el en-sí no se pueden bajo ningún contexto aunar.

Por lo tanto, el tratamiento de la alteridad en el primer Sartre parte, entendemos nosotros, de la inversión de la sentencia de Rimbaud: el reconocimiento de que para mí *el otro es un yo*. Advertamos que el yo del otro es un habitante del mundo, a diferencia de su conciencia espontánea y trascendental, que se ubica en un plano extramundano. Esta dualidad de la existencia del otro perdura en *El ser y la nada* en la distinción entre el otro-sujeto y el otro-objeto, como veremos en la segunda parte. Sartre considera que a partir de su dimensión yoica formo un conocimiento acerca del otro, cuya certeza se mantiene en el nivel de lo probable. Puedo equivocarme al tratar de adivinar qué es lo que siente otro sujeto en determinada situación. Sin embargo, este nivel de certeza no es distinto del que alcanzo de cualquier otro objeto del mundo, más aún, no se distingue del que tengo de mi propio yo. Recordemos ahora que en *La trascendencia del Ego* nuestro autor sostiene que la expulsión del propio *ego* del campo trascendental era la clave para suprimir la amenaza solipsista en la fenomenología.¹⁵⁵ Él consideraba que al admitir el carácter prepersonal de la conciencia quedan abolidos por el mismo acto los privilegios del sujeto en el conocimiento de sí mismo. ¿Por qué? Justamente porque el propio *ego* pasa a ser un habitante del mundo “como el Ego del otro”.¹⁵⁶ Si el *ego* no forma parte de la conciencia de sí, no está material o formalmente en el seno de las *Erlebnisse*, entonces es un objeto mundano y trascendente del cual jamás podemos alcanzar una evidencia apodíctica o segura; al contrario, de él nos formamos un conocimiento meramente hipotético, sujeto a error, al igual que sucede justamente con el de los otros. La equiparación epistemológica de los *yoes* es la clave en el primer Sartre para la refutación del solipsismo.

¹⁵⁵ En *El ser y la nada* confiesa que esta solución es insuficiente. Transcribimos a continuación la cita completa: “En otro tiempo creí poder evitar el solipsismo negando la existencia del ‘Ego’ trascendental de Husserl. Suponía entonces que ya no quedaba nada en mi conciencia que tuviera privilegio alguno con respecto al prójimo, ya que la había vaciado de su sujeto. Pero, en realidad, aunque sigo persuadido de que la hipótesis de un sujeto trascendental es inútil y nefasta, su abandono no hace avanzar ni un paso la cuestión de la existencia del prójimo. Pues aun sí, además del Ego empírico, no hubiera *nada más* que la conciencia *de* ese Ego, es decir, un campo trascendental sin sujeto, ello no quitaría que mi afirmación del prójimo postulara y reclamara la existencia allende el mundo de un campo trascendental así; en consecuencia, la única manera de evitar el solipsismo sería, también en este caso, probar que mi conciencia trascendental, en su ser mismo, es afectada por la existencia de otras conciencias del mismo tipo” (SN, 264 [274]).

¹⁵⁶ TE, 11 [13].

A pesar de su igualación, existen obvias diferencias que no debemos pasar por alto entre el yo ajeno y el propio. Una de ellas es el modo o la vía por la cual se conoce cada uno de ellos. Esto está relacionado con las metodologías de la investigación psicológica. En el caso del yo personal, hemos visto anteriormente que yo capto mis estados, cualidades y acciones psíquicas por medio de una reflexión impura o cómplice. En el ámbito científico esta reflexión puede ser reglada y controlada a fuerza de un método estricto de instrucciones, órdenes e informes. Es lo que sucedió con la invención del método introspectivo que se practica en los laboratorios de psicología alemana de Wundt y sus seguidores críticos de la Escuela de Wurzburg. En el caso del yo ajeno, la percepción de sus comportamientos externos es la vía por la cual conocemos su vida anímica, dado que la reflexión es una actividad exclusiva *de la perspectiva de primera persona (the first-person perspective)*, según la expresión de uso corriente hoy en los medios académicos anglosajones. Intuyo por medio del comportamiento corporal el estado anímico que está atravesando una persona, puesto que sus gestos son captados por mí como expresiones de su vida psíquica. Los conductistas, aunque rechacen la hipótesis de un alma o una mente, se apoyan quiéranlo o no en esta premisa, según Sartre. Por lo demás, él considera que ambos métodos, el reflexivo-inductivo y el observacional-conductual, no presentan diferencias relevantes para establecer una jerarquía entre ellos. Para él, existe una “identidad profunda de todos los métodos psicológicos”.¹⁵⁷ Supuestamente esta identidad iba a ser tratada en *La Psyché*, pero, como sabemos, la obra no llegó a ser terminada y hoy sus manuscritos permanecen perdidos. Empero, Sartre ha dejado en claro en *La trascendencia del ego* que no hay distinción epistemológica sustancial entre el estado dado por la reflexión y el mismo estado captado externamente:

[S]i Pedro y Pablo hablan los dos del amor de Pedro, por ejemplo, no es cierto que uno hable en ciego y por analogía sobre lo que el otro apresa plenamente. Los dos hablan de la misma cosa: la alcanzan sin duda por procesos diferentes, pero ambos son igualmente intuitivos. Y el sentimiento de Pedro no es más *cierto* para Pedro que para Pablo [...] 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 adecuada. Si es así, no queda nada más “de impenetrable” en Pedro, que no sea su conciencia misma. Pero esta lo es *radicalmente*.¹⁵⁸

¹⁵⁷ TE, 48, nota 4 [54, note d].

¹⁵⁸ TE, 70 [76-87].

Así pues, la intuición interna y la externa del amor de Pedro gozan por igual de una evidencia intuitiva. La única diferencia que señala el autor es que la aprehensión externa de un estado anímico puede ser menos clara que la captación interna. Pero esta distinción no pareciera ser muy relevantes, de tal suerte que podemos aseverar que Sartre se opone a la opinión popular de que tenemos un acceso privilegiado a nuestros estados psíquicos. Esta idea volverá a aparecer en la construcción y la puesta en práctica del psicoanálisis existencial, el cual se apoya implícitamente en la premisa de que en ciertas situaciones particulares somos capaces de comprender al otro mejor de lo que él se comprende a sí mismo, y viceversa. Por otra parte, la cita anterior pone al descubierto una tercera vía de conocimiento del otro, en la cual el autor no profundiza, a saber, la comunicación por medio del lenguaje: “si Pedro y Pablo *hablan* los dos del amor de Pedro”. No cabe duda de que por el discurso lingüístico nos enteramos en gran medida de lo que sucede internamente en los otros, incluso en nosotros mismos. Lamentablemente, nuestro pensador no aborda en sus textos tempranos el lenguaje y su función en el entendimiento de los otros. Habrá que esperar a *El ser y la nada*, donde declara que el ser-para-otro es originalmente lenguaje, o a *¿Qué es la literatura?*, donde afirma que la palabra es una acción en el mundo y una invocación a la libertad del otro.

En fin, la vida psíquica en Sartre ha dejado de ser privada y se ha vuelto pública, está expuesta al alcance de todos. Conozco al otro tan bien –o tan mal– como me conozco a mí mismo. Según un famoso pasaje de *La trascendencia del Ego*: “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”.¹⁵⁹ Pero hay que aclarar lo siguiente: lo que se vuelve accesible de Pedro no es el curso de vivencias de la absoluta espontaneidad no-sustancial de la conciencia, sino su yo psicofísico, cuya dimensión corporal sirve de “símbolo visible y tangible para el yo”.¹⁶⁰ Así pues, debemos decir, invirtiendo la frase rimbaudiana: *el otro es un yo*. Y este yo es una conciencia degradada a la pasividad del mundo objetivo, una síntesis ideal de cualidades, estados y acciones psíquicas, un ente mundano, un cuerpo animado, un espíritu rondando entre las cosas y un brujo; en definitiva, una persona humana.

III. La comprensión de los otros: el concepto jaspersiano de *Verstehen*

Según nuestra lectura, Sartre sostiene que percibimos los estados psíquicos de los demás sujetos de forma directa: veo *literalmente* la ira de alguien en los gestos del rostro en los movimientos

¹⁵⁹ TE, 71 [76-7].

¹⁶⁰ TE, 66.

deliberados e involuntarios del resto del cuerpo. Es falso que yo tenga primero una mera representación del estado anímico ajeno y es incorrecto suponer aquí la intervención de un razonamiento teórico para formar tal representación. Nuestro filósofo se oponía a la hipótesis de que la comprensión de la vida psíquica ajena está mediada por una suerte de inferencia racional de tipo analógico. Esta idea data del siglo XIX y fue conocida bajo el nombre de la teoría del razonamiento por analogía. John Stuart Mill fue quien aportó su primera formulación en su obra *An examination of Sir William Hamilton's philosophy* de 1865.¹⁶¹ A comienzos del siglo XX contaba con un número no pequeño de adeptos en el campo filosófico y psicológico, pero su notoriedad comenzó a menguar con el avance de las décadas. Según esta doctrina, el conocimiento de la realidad psíquica de los otros supone la práctica por parte del sujeto de una inferencia lógica que tiene las siguientes etapas o premisas. En primer lugar, percibo en otra persona un tipo de comportamiento externo. Por ejemplo, contemplo que Pedro está inquieto, tiene el rostro contraído, el ceño fruncido, las manos en puño y habla con un tono alto y grave. En segundo lugar, recuerdo que en mi experiencia personal un comportamiento externo de esa índole era causado por un tipo de estado mental particular, en nuestro caso, la ira. En tercer lugar, supongo que, si mi conducta corporal y la del otro en juego son similares, entonces ambas tienen que ser ocasionadas por causas internas similares. De ahí que pueda deducir analógicamente que Pedro está colérico, proyectando sobre su persona mi experiencia interna pasada. Esta inferencia era considerada por los adeptos de la doctrina una actividad por esencia intelectual, que ordinariamente se ejecuta de manera automática e inadvertida a causa de del hábito. Karsten Stueber ha ofrecido el siguiente esquema formal de la inferencia por analogía:

- i.) Otra persona *X* manifiesta la conducta de tipo *B*.
- ii.) En mi caso la conducta de tipo *B* es causada por el estado mental de tipo *M*.
- iii.) Dado que la conducta externa de tipo *B* de *X* y mía es similar, debe tener causas mentales internas similares. (Pues, se asume que las otras personas y yo somos psicológicamente similares en el sentido relevante).
En conclusión: La conducta de la otra persona (la conducta de *X*) es causada por un estado mental de tipo *M*.¹⁶²

¹⁶¹ John Stuart Mill, *An examination of Sir William Hamilton's philosophy* (Londres: Longman, Green & Co., 1865), 190-91.

¹⁶² Karsten Stueber, "Empathy", en *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta, Fall 2019 (Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2019), <https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/empathy/>.

La doctrina de la inferencia por analogía fue duramente atacada por la escuela fenomenológica, en especial, por filósofos como Theodor Lipps, Edith Stein, Scheler y Husserl, quienes en su lugar proponían como alternativa una teoría de la empatía (*Einfühlung*).¹⁶³ La empatía era definida por ellos como un tipo de vivencia intencional antepredicativa, es decir, prelógica, que nos ofrece, ya sea perceptiva (Lipps, Scheler) o bien aperceptivamente (Stein, Husserl), la vida subjetiva interna de los otros. Sin duda, Sartre supo ser aquí también buen discípulo de los fenomenólogos alemanes en lo que concierne a las críticas contra el razonamiento por analogía. Tempranamente, en *La trascendencia del ego*, nuestro pensador arremete contra la doctrina decimonónica:

La comprensión psicológica se hacía por analogía. La fenomenología en cambio nos ha enseñado que los *estados* son objetos, que un sentimiento en tanto tal (un amor o un odio) es un objeto trascendente que no podría contraerse en la unidad de interioridad de una “conciencia”.¹⁶⁴

En el artículo “Visages” de 1939, que analizaremos con más detalle unas páginas más adelante, Sartre se mofa de los psicólogos que explican por una inferencia analógica el modo en que captamos los sentimientos ajenos.

[U]sted ha aprendido poco a poco, dicen los psicólogos, a recolectar los indicios e interpretarlos. Conoce el rostro del prójimo por comparación con el suyo. Ha observado a menudo que, en la cólera, por ejemplo, contrae los músculos superciliares y que la sangre subía a sus mejillas. Cuando encuentra en el prójimo esos superciliares fruncidos y esas mejillas encendidas, concluye que está irritado; eso es todo.¹⁶⁵

¹⁶³ El término alemán “*Eingühlung*” fue traducido tempranamente al inglés por Edward Tichener en *Lectures on the Experimental Psychology of the Thought-Processes* (1909) como “*empathy*”, teniendo como referencia el vocablo griego “*ἐμπάθεια*”. En español actualmente se sigue la tradición de Tichener al usar “*empatía*”, aunque también se lo puede hallar traducido como “*endopatía*” e “*impatía*”.

¹⁶⁴ TE, 70 [75-6].

¹⁶⁵ V, 561.

Asimismo, en *El ser y la nada*, volvemos a encontrar un embiste contra esta teoría de los psicólogos y la reproducción de uno de los argumentos clásicos principales de la fenomenología contra aquella, a saber, la petición de principios de la existencia otras subjetividades:

[L]a psicología realista y positiva del siglo XIX, dando por concedida la existencia de mi prójimo, se preocupa exclusivamente de establecer los medios que tengo para conocer esa existencia y descifrar sobre el cuerpo los matices de una conciencia que me es extraña. [...] La hipótesis que mejor da razón de sus comportamientos es la de una conciencia análoga a la mía, cuyas diferentes emociones refleja su cuerpo. Queda por explicar *cómo* establecemos esta hipótesis: se nos dirá ora que por analogía con lo que sé de mí mismo, ora que la experiencia nos enseña a descifrar, por ejemplo, la coloración súbita de un rostro como preanuncio de golpes y de gritos furiosos. Se reconocerá de buen grado que estos procedimientos sólo pueden darnos del prójimo un conocimiento *probable*: todavía sigue siendo probable que el prójimo no sea sino un cuerpo. Si los animales son máquinas, ¿por qué no lo habría de ser también el hombre que veo pasar por la calle?¹⁶⁶

Según el autor, entonces, la doctrina de la inferencia analógica no escaparía de los argumentos del solipsismo, debido a que la atribución inferencial de cualidades psíquicas al objeto físico que es el cuerpo del otro dispone solamente de una certeza probable, inductiva y empírica. Por más alta que fuese el índice de probabilidad, no aporta una certeza indudable de que el otro es propiamente una subjetividad diferente a la mía. La solución de Sartre en el ensayo de ontología fenomenológica del 43 será demostrar que la relación originaria con el otro no es de orden epistémico, sino vivencial y existencial. Esto implica que nuestro modo de ser-para-otro, no es un conocimiento particular que formamos, sino un acontecimiento ontológico que nos atraviesa y nos configura en lo más profundo de nuestro ser. Pero aún no es el momento de tratar este asunto. Nos corresponde, en cambio, exponer una de las principales fuentes de donde Sartre toma la idea de que los estados psíquicos ajenos son captados directa, intuitiva y sintéticamente: a saber, la *Psicopatología general* de Jaspers.

En 1927, mientras aún era estudiante de la ENS, Sartre tomó contacto con la obra *Allgemeine Psychopathologie* del psiquiatra y filósofo alemán, cuya primera edición data de 1913. Por

¹⁶⁶ SN, 253 [262]. Stein, a quien Sartre –cabe aclarar igualmente– nunca nombra, dice en su tesis doctoral, *Sobre el problema de la empatía*, algo muy parecido a lo que afirma Sartre en esta cita. “Y si en las otras teorías pudimos probar que no conducen al fenómeno ‘experiencia de la conciencia ajena’, aquí [en la teoría de la inferencia por analogía] vemos el hecho todavía más notable de que este fenómeno es simplemente ignorado. Según esta teoría (naturalmente, no opino que sus representantes hayan creído esto de hecho), en torno nuestro no vemos otra cosa que cuerpos físicos sin alma y sin vida.” (Edith Stein, *Sobre el problema de la empatía*, trad. José Luis Caballero Bono (Madrid: Trotta, 2003), 43.).

pedido de su profesor Delacroix, Sartre y Nizan se ocuparon de revisar el manuscrito y participaron en la prueba de galera de la traducción francesa de la obra hecha por Alfred Kastler y Jean Mendousse. *Psychopathologie générale* fue publicada en 1928 por la editorial Alcan. Es moneda corriente desestimar, incluso obviar, la impronta que dejó Jaspers en el joven Sartre durante sus labores de corrección. Anterior a la charla con Aron y al viaje de estudios a Berlín, el texto de Jaspers representa el primer encuentro que nuestro filósofo tuvo con el movimiento fenomenológico. La definición jaspersiana de la fenomenología como método para la “descripción de las vivencias (*Erlebnisse*) y de los estados psíquicos, de su diferenciación y de su establecimiento” yace en la base del temprano proyecto sartriano de una psicología fenomenológica.¹⁶⁷ Además, la psicopatología jaspersiana era una clara alternativa a la psicología mórbida francesa de Ribot y Charcot, la cual se caracterizaba, como dijimos previamente, por su acentuada orientación naturalista y fisiologista a la hora de indicar las causas de las enfermedades mentales.

Como de costumbre, Beauvoir ha dejado registrado en sus memorias de la importancia del descubrimiento de las ideas Jaspers para su compañero:

A la psicología analítica y polvorienta que enseñaban en la Sorbona, [Sartre] deseaba oponer una *comprensión* concreta y, por lo tanto, sintética de los individuos. Esa comprensión la había encontrado en Jaspers, cuyo tratado de *Psicopatología* escrito en 1913 había sido traducido en 1927; con Nizan había corregido las pruebas del texto francés. Jaspers oponía a la explicación causal utilizada en las ciencias, otro tipo de pensamiento que no descansaba sobre ningún principio universal, pero que capta relaciones singulares por intuiciones más afectivas que racionales y de una irrefutable evidencia; lo definía y lo justificaba a partir de la fenomenología. Sartre ignoraba todo de esa filosofía, pero había retenido la idea de comprensión y trataba de aplicarla.¹⁶⁸

Sartre encontró esa “comprensión concreta” que anhelaba en el concepto de *Verstehen*, sobre todo en su aplicación jaspersiana para el estudio de los padecimientos mentales. Este término técnico nace del proyecto epistemológico germánico de finales del siglo XIX de dar autonomía y estatus de ciencia a la Historia y, más en general, a las *Geisteswissenschaften* (literalmente *ciencias del espíritu*, pero se suele traducir por *Humanidades*). Johann G. Droysen y Wilhelm Dilthey introdujeron por entonces la distinción terminológica entre *Erklären* y *Verstehen* para

¹⁶⁷ Cf. Karl Jaspers, *Psicopatología general*, trad. Roberto O. Saubidet (Buenos Aires: Beta, 1977), 42-44.

¹⁶⁸ Beauvoir, *La plenitud de la vida.*, 48.

distinguir entre el método de las ciencias de la naturaleza y el de las ciencias humanas. Las primeras dan cuenta de los fenómenos naturales recurriendo a explicaciones causales y nomológicas, mientras que las segundas dan cuenta de los fenómenos humanos apelando a explicaciones finalistas e interpretativas. Los teóricos pioneros de la *Verstehen* se basaron en la tradición hermenéutica de Friedrich Schleiermacher y August Boeckh. La psicopatología de Jaspers adscribe a esta corriente que postulaba cierto dualismo metodológico. Según el psiquiatra, los hechos psicológicos pueden ser comprendidos de dos formas: mediante la explicación (*Erklären*) ellos son entendidos según leyes y reglas obtenidas inductivamente de asociaciones causales y cuantificables, a la manera en que la física y la química dan razón de los sucesos de la naturaleza; en cambio, mediante la comprensión (*Verstehen*), ellos son entendidos en su singularidad a partir de una intuición hermenéutica y empática. Explicitemos a continuación algunas de las características principales de esta facultad tanto intelectual como emocional.

Primero, la comprensión tiene como objeto las manifestaciones de la vida psíquica interna, esto es, la expresión, las acciones, las palabras y las obras del sujeto. Estos fenómenos son empíricos y objetivos, dado que cualquiera puede sensorialmente percibirlos e incluso registrarlos en informes, fotografías y todo tipo de grabaciones.¹⁶⁹ Segundo, la comprensión es una interpretación (*Deutung*) de estos hechos como símbolos de la vida psíquica, una exteriorización de las vivencias inmanentes que son íntimas y privadas del individuo. Por ello, el autor de *Psicopatología general* dice que “[v]emos inmediatamente en la forma (*Gestalt*) y el movimiento una manifestación de la esencia o del temple psíquico (*eine Erscheinung seelischen Wesens oder seelischer Stimmung*)”.¹⁷⁰ Cabe decir que la interpretación es indisoluble de la percepción de los datos sensoriales: no suceden de manera separada, sino en conjunto, inmediatamente, sin necesidad de recurrir a una operación intelectual como la deducción por analogía de Mill. Sin embargo, su inmediatez no vuelve infalible la interpretación, pues esta siempre está sujeta a error. Además, es posible formar una nueva comprensión distinta, incluso opuesta a la original, a partir del mismo contenido empírico objetivo. Tercero, la comprensión es una suerte de empatía (*Einfühlung*), entendiéndola fenomenológicamente como una visión de lo psíquico extraño desde adentro (*von innen*), poniéndonos –valga la expresión– *en los zapatos del otro*, a diferencia de la visión desde afuera (*von aussen*) de las ciencias naturales o de la psicología no

¹⁶⁹ Jaspers reconoce tres clases principales de manifestaciones de expresión (*Ausdruckerscheinungen*) en su *Psicopatología*: la fisionomía, la mímica y la grafología. Un dato curioso: Beauvoir cuenta que, luego de leer a Jaspers, “[Sartre] creí en la grafología y aun más en la fisionomía; sobre mi rostro, el de mi hermana y el de nuestros amigos se entregó a interpretaciones que tomaba muy en serio” (Beauvoir, 48.)

¹⁷⁰ Jaspers, *Psicopatología general*, 320.

comprensiva. Para Jaspers, la comprensión empática es lo que posibilita la psicología misma en cuanto tal. Cuarto, las relaciones psíquicas desde la comprensión genética no están asociadas causalmente y rara vez pueden traducirse inductivamente a reglas o leyes universales y cuantificativas. Para el pensador alemán, se tratan de relaciones de tipo ideal, evidentes en sí mismas, que no conducen a teorías, sino que son una pauta con la que pueden ser medidos los sucesos particulares y reconocidos como comprensibles en mayor o menor. Quinto, la comprensión se realiza siempre dentro del círculo hermenéutico. Recuperando el concepto de Schleiermacher, Jaspers considera que la comprensión tiene lugar en un ida y vuelta enriquecedor de uno o varios hechos singulares y aislados al conjunto de la totalidad. Una comprensión que se restrinja a un elemento aislado termina siendo pobre y abstracta, pues cada elemento cobra sentido a partir de sus relaciones recíprocas con los restantes miembros del todo. Así, la comprensión es una actividad sintética, no analítica. Dada esta situación, se la debe tomar como un proceso interminable, siempre incompleto: las ramificaciones de las relaciones entre los hechos psíquicos son prácticamente infinitas e incluso pueden ser resignificadas con cada nuevo intento de comprensión. Por último, en Jaspers la comprensión tiene sus límites y existe un dominio de lo incomprensible: no todo lo que le sucede anímicamente a los otros puede ser comprendido. Por ejemplo, el psiquiatra no puede aprehender empáticamente algunas de las vivencias de un enfermo esquizofrénico por carecer de una experiencia original de las mismas. Además de ciertas patologías mentales agudas, son incomprensibles asimismo la existencia (*Dasein*) y la libertad de la existencia (*der Freiheit Existenz*).¹⁷¹

En varios lugares de su obra Sartre expresa su adhesión a la teoría de la *Verstehen*. Por ejemplo, en los *Cahiers pour une morale*, da cuenta de la distinción terminológica inaugurada por Droysen y Dilthey cuando hace alusión a lo que denomina allí *el problema de la comprensión*. Allí dice: “explicar [*expliquer*] es esclarecer por las causas, comprender [*comprendre*] es esclarecer por los fines”.¹⁷² De qué manera la opresión familiar engendra la hipocresía del sujeto es algo que sólo puede explicarse según nuestro autor por una operación de comprensión que revele el vínculo no causal (es decir, no mecánico, no determinista, no generalizable por inducción, etc.) entre los dos sucesos, tal como proponía Jaspers en su *Psicopatología general*. Por otra parte, en el *Bosquejo de una teoría de las emociones*, Sartre denuncia que el psicoanálisis cae en la “contradicción profunda” de “presentar a la vez un lazo de causalidad y un lazo de comprensión entre los fenómenos que estudia”, pues ambos tipos de conexiones son “incompatibles”.¹⁷³ Y,

¹⁷¹ Cf. Jaspers, 416-17.

¹⁷² CPM, 286.

¹⁷³ BTE 71-2 [28].

en el tratamiento del cuerpo del otro en cuanto objeto psíquico por excelencia en *El ser y la nada*, la impronta de la *Verstehen* en su versión jaspersiana es incuestionable:

El carácter del prójimo, en efecto, se da inmediatamente a la intuición como conjunto sintético. Esto no significa que podamos en seguida *describirlo*. Requerirá tiempo hacer aparecer estructuras diferenciadas, explicitar ciertos datos que hemos captado inmediatamente de modo afectivo, transformar esa indistinción global que es el cuerpo ajeno en forma organizada. Podremos equivocarnos, y será lícito también recurrir a conocimientos generales y discursivos (leyes empíricas o estadísticamente establecidas acerca de otros sujetos) para *interpretar* lo que vemos. Pero, de todos modos, no se trata sino de explicitar y organizar, con vistas a la previsión y a la acción, el contenido de nuestra intuición primera. Es, sin duda alguna, lo que quieren decir quienes repiten que “la primera impresión no engaña”. Desde el primer encuentro, en efecto, el prójimo se da íntegra e inmediatamente, sin velo ni misterio. Conocer es, en este caso, comprender, desarrollar y apreciar.¹⁷⁴

En esta cita detectamos casi todos los elementos que componen la teoría de la comprensión de Jaspers: un acto de carácter intuitivo, sintético, holístico e interpretativo que toma las manifestaciones del cuerpo como exteriorización objetiva del carácter psíquico del otro. El único ingrediente que llamativamente está ausente es la naturaleza empática del acto comprensivo, lo que podría explicarse señalando que Sartre siempre fue muy reticente con el uso de la noción de *Einfühlung*, puesto que la consideraba, a partir de la formulación husserliana, un modo de presentificación o aparcepción del otro. Para él, resultaba absurdo pensar que el otro sujeto no se da intuitivamente por medio de su cuerpo. El pensamiento de que el alma es *un cofrecito cerrado* decanta peligrosamente en el idealismo y, por ende, también en el solipsismo. Por otro lado, el francés no veía una diferencia relevante entre la doctrina del razonamiento por analogía y las “teorías más modernas de la *Einfühlung*, de la *simpatía* y de las *formas*”.¹⁷⁵ Pareciera que para él la empatía jamás deja de ser una duplicación de mi yo en el otro, sin importar los sofisticados recaudos que algunos de sus defensores toman ante esta crítica. Volveremos sobre esto en la siguiente parte de esta tesis. Por ahora ha sido suficiente con poner en evidencia la adopción vía Jaspers por parte de Sartre del concepto alemán de *Verstehen* con el propósito de dar cuenta del modo en que comprendemos la vida psíquica de otros sujetos, interpretando las conductas corporales ajenas como expresiones inmediatas (esto es, la cara visible y pública) de los estados anímicos. Ahora bien, en Sartre tal

¹⁷⁴ SN, 376 [390].

¹⁷⁵ Cf. SN, 253-4 [263].

comprensión tiene la peculiaridad de involucrarse inexorablemente con la dimensión mágica de la existencia que expusimos algunas páginas atrás, pues, recordemos, las relaciones intersíquicas y la percepción de los demás están regidas por la categoría de lo mágico. A continuación, trataremos acerca de la naturaleza bruja del otro a partir del análisis de un texto de Sartre poco abordado por la crítica, a saber, el artículo “Visages”.

IV. “Visages”: un análisis fenomenológico de los rostros humanos

“[E]l hombre”, afirma Sartre, “es siempre un hechicero para el hombre y el mundo social es ante todo mágico”.¹⁷⁶ Esta sentencia se muestra oscura cuando no se tienen en cuenta los aportes de los conceptos de magia participativa de la etnología levy-bruhliana y de comprensión empática de la psicopatología jaspersiana. Justamente, en los primeros ensayos de nuestro filósofo acontece una suerte de maridaje de estas dos nociones. El hombre es un hechicero, porque no puede ser explicado según las leyes deterministas y causales a las cuales recurren las ciencias naturales; al contrario, para la realidad humana es necesario apelar a una comprensión intuitiva, sintética y empática, del orden de lo afectivo, que establece relaciones prelógicas y mágicas al interior de mundo humano. Para dar un ejemplo, no es posible predecir los motivos de una traición política de la misma manera que descubrimos las fuerzas que actúan en la trayectoria parabólica de un proyectil. La primera, un acto humano, implica una interpretación que parte de los fines, es decir, de eventos futuros que aún no existen, pero que determinan la acción; mientras que la segunda se logra a partir del listado de todas las causas anteriores y concomitantes. Si adoptamos el vocabulario alemán, la *Verstehen* comprende una inversión del orden temporal en contraste con la *Erklären*. En el análisis del sistema móvil-acción-fin de *El ser y la nada*, Sartre lo dice claramente: “concebimos el acto comprensivo como una vuelta del futuro hacia el presente”.¹⁷⁷ El fin de la acción, que corresponderá a la dimensión ex-stática del futuro, es el elemento fundamental de la configuración del campo pragmático-temporal según la temporalidad existencial. Asimismo, en el primer tomo de la *Crítica de la razón dialéctica*, afirma: “el movimiento de la comprensión intraperceptiva se hace, pues, invirtiendo la simple aprehensión de lo inanimado: el presente se comprende a partir el futuro, el momento singular a partir de la operación entera, es decir, el detalle a partir de la totalidad”.¹⁷⁸ Por otra parte, la comprensión de los otros supone asimismo la creencia de una acción y una dimensión de la existencia de orden mágico. Así, los motivos y las consecuencias del amor son imposibles de

¹⁷⁶ BTE, 116 [46].

¹⁷⁷ SN, 484 [503].

¹⁷⁸ CRD, I, 256 [183].

inteligir enteramente por la mera reconstrucción de un encadenamiento causal de hechos positivos. Cuando estamos enamorados, por ejemplo, el ser amado y la red de objetos del mundo que están asociadas a él (v.g. sus pertenencias, los sitios que frecuenta, sus lazos sociales, etc.) ostentan esa causalidad participativa que teorizó Lévy-Bruhl para la mentalidad mística de los primitivos. Esa sortija que me regaló tiempo atrás mi amante es un talismán que me da fuerzas o me causa los peores de los pesares. El amado actúa así de inmediato y a distancia, por fuera de los principios la lógica y la física. La percepción del otro excede los límites de la explicación racional y causal del ser. En los *Cahiers pour une morale*, Sartre dice al respecto:

La serie causal es infinita; Ser puro, jamás no-Ser. Orientada hacia el equilibrio (degradación de la energía). Para que un *fin* surja, hace falta que un existente escape a la causalidad y al Ser al concebir un fin [...]. El otro es un pequeño sistema de determinismo cerrado donde cada estado está rigurosamente ocasionado por el estado precedente y que en sí mismo busca el equilibrio (detención del movimiento), pero que está al mismo tiempo orientado en el otro sentido (no-degradación, sino producción de un fin), causalidad rigurosa y caricatura coagulada de finalidad.¹⁷⁹

Volvemos a hallar aquí la ambigüedad del fenómeno de la alteridad: por una parte, causalidad rigurosa y, por otra, caricatura degradada de finalidad. En nuestra opinión, esta ambigüedad ontológica es el fundamento de la constitución mágica del otro. Para entender mejor esta complejidad singular, debemos ahora abordar un artículo poco conocido de Sartre escrito en 1939 y titulado “Visages”, donde el asunto ocupa una posición central. Este artículo fue publicado originariamente en el número doble 5-6 de la revista parisina *Verve* junto a otro también de su autoría, “Portraits officiels”. Ambos tuvieron varias reediciones posteriores.¹⁸⁰

La revista *Verve* fue fundada en 1936 por el célebre crítico de arte y editor de origen griego Tériade (Efstratios Eleftheriadis) y dejó de publicarse luego de veinticuatro años de circulación. Se trataba de una importante publicación modernista de arte y literatura en la que contribuyeron grandes figuras de la escena artística y literaria. Algunos de sus números poseían consignas temáticas a la que se plegaban sus colaboradores. En el caso del 5-6 el tema elegido

¹⁷⁹ CPM, 58.

¹⁸⁰ “Visages” de Sartre tuvo varias reediciones luego de su salida en *Verve*. Hubo una traducción al inglés bajo el título “Faces” para la versión británica de la revista, que salió a la venta el mismo año que la francesa. Luego vuelve a publicarse en 1948 junto con “Portraits officiels” en calidad de prefacio de un libro de ilustraciones del pintor y fotógrafo Wols (Alfred Otto Wolfgang Schulze) publicado por el editor Pierre Seghers. Por último, el texto fue rescatado por Contat y Rybalka y se puede consultar en la sección de “Apéndices” de *Les écrits de Sartre*.

fue la figura humana. Por ello, Aristide Maillol entregó una ilustración de dos mujeres desnudas danzando para la portada del número. Luego, el contenido se compone por una serie de litografías producidas por Constantin Guys, Georges Braque, Georges Rouault, entre otros; una selección de fotografías tomadas por André Disdéri y Herbert List; y finalmente un conjunto de textos escritos por Paul Valéry, André Gide, Pierre Reverdy y Sartre.

“Visages” es uno de los textos más hermosos de Sartre, pues despliega la particular destreza del autor para comunicar un conjunto de ideas filosóficas por medio de un sublime estilo literario. Con respecto al formato, el artículo ostenta una gran similitud con aquel de “Una idea fundamental de la fenomenología de Husserl: la intencionalidad”, donde el autor despliega un lenguaje acentuadamente metafórico. En este último la conciencia intencional se define por una serie de imágenes (v.g. “un torbellino”, “un estallido”, “un gran viento”). El propósito principal de “Visages” es brindar una descripción fenomenológica de la percepción del rostro humano.¹⁸¹ La descripción conduce a la afirmación de que el rostro es el elemento más importante de la figura humana, ya que constituye la sede primordial de la expresión de la subjetividad. Esto no implica que su sentido pueda captarse desentendiéndolo del resto del cuerpo: “[e]l rostro, límite extremo del cuerpo humano, debe comprenderse a partir del cuerpo”.¹⁸² A su vez, no es posible aprehender el sentido del cuerpo sin tomar en consideración el medio dentro del cual vive y que este conoce por medio de sus órganos sensoriales, en especial, la visión: el “rostro está en todas partes, existe tan lejos como su mirada puede llevarlo”.¹⁸³

El punto neurálgico del texto es sin duda la definición del rostro como trascendencia visible. Del rostro percibimos la emanación de la trascendencia del otro, que se esparce por el mundo hacia zonas lejanas y deja a su paso vetas de su presencia en los objetos que alcanzó. Aquí debemos interpretar la palabra *trascendencia* en su acepción propiamente sartriana, es decir, como “esa propiedad que tiene el espíritu de superar [*dépasser*] y superar toda cosa; de escaparse de sí para perderse allí, fuera de sí, sin importar donde, pero fuera”.¹⁸⁴ Así pues, el rostro es la manifestación original de la conciencia en el mundo, del espontáneo absoluto no sustancial,

¹⁸¹ De esta manera, Sartre es uno de los pioneros en la disciplina en tomar el rostro como fenómeno de estudio privilegiado, adelantándose al abordaje de Lévinas en *Totalidad e infinito* (1961). Sin embargo, el tratamiento de Sartre es tan escueto y su interés por los rostros desaparece tan rápidamente en sus escritos posteriores que una equiparación con las reflexiones éticas del pensador franco-lituano resultaría desmedida. Con esto no queremos decir que un trabajo comparativo entre ambas filosofías del rostro está condenado de antemano al fracaso. Nada de eso. Lo que quedemos humildemente señalar es que esta labor debería partir del reconocimiento de la diferente centralidad que el fenómeno del rostro tiene en uno y otro pensador.

¹⁸² V, 562.

¹⁸³ V, 563.

¹⁸⁴ V, 564.

pero en su dimensión corporal. Por otro lado, el rostro es, ante todo, un fenómeno de la alteridad, pues lo descubrimos en nuestra percepción de otros sujetos. La intuición del rostro ajeno no es sólo ni principalmente la formación de una imagen de su cara y fisonomía, sino la reconfiguración total de mi mundo circundante (*Umwelt*), de las significaciones y relaciones que hay entre los objetos. Esta reconfiguración –pocos años después Sartre optará por *desintegración*, añadiendo una carga claramente negativa al fenómeno– es ocasionada por la aparición del otro y su imposición de una serie de finalidades extrañas para mí en mi entorno. “Visages” preanuncia la célebre tesis sartriana de que el otro es un centro hemorrágico interno del mundo. No obstante, nótese que en el artículo de 1939 está por completo ausente el tono pesimista del ensayo de 1943, el cual nace de la experiencia vital de Sartre en la Segunda Guerra Mundial, como indicamos en la introducción general de esta tesis.

Siguiendo la comparación con la ontología fenomenológica que Sartre elabora durante los años del conflicto bélico en Europa, una diferencia muy relevante para nuestro estudio reside en que se hable en “Visages” de una trascendencia *visible*. En *El ser y la nada*, el otro en su originalidad es, por así decirlo, invisible. *Invisible* quiere decir en ese contexto *transfenoménico* y *extramundano*. En efecto, el ser-para-otro se identifica con la vivencia afectiva de *ser mirado*, esto es, la negación de la propia ipseidad, nuestra conversión en objeto por y para otra trascendencia extraña. La experiencia intersubjetiva de ser mirado está disociada de la corporalidad del otro. De ahí la infame frase de Sartre que ha dado tanto para discutir: “lo que nos mira nunca son *ojos*, sino el prójimo como sujeto”.¹⁸⁵ En la segunda parte de este trabajo discutiremos la problemática de la supuesta incorporeidad de la trascendencia de la mirada. Por ahora retengamos que en “Visages”, al contrario de *El ser y la nada*, la trascendencia ajena está fuertemente arraigada al cuerpo, al rostro, a los órganos sensoriales, a los movimientos, incluso a los objetos del entorno. Todavía no hay aquí una disociación fuerte de lo que Sartre va a llamar el otro-sujeto y el otro-objeto.¹⁸⁶ En 1939 Sartre describe la trascendencia ajena como una superación de toda cosa y una reconfiguración de mi *Umwelt*. No dice nada acerca de que el otro es negación de mi ipseidad. Sin duda, el trascender de la conciencia ajena implica una nihilización de lo real que ella realiza, según las lecciones de *Lo imaginario*. Sin embargo, esa negación en “Visages” pareciera recaer solamente sobre el mundo, no sobre mi propia subjetividad.

¹⁸⁵ SN, 304 [316].

¹⁸⁶ De hecho, la sección del ensayo donde se analiza al otro-objeto y el cuerpo del otro en *El ser y la nada* parecieran ser un desarrollo más extenso de las tesis presentadas por primera vez en el artículo de la revista *Verve*.

Con el fin de justificar las hipótesis exegéticas recién expuestas, vale la pena a continuación llevar a cabo un análisis de “Visages” por medio de la transcripción y el comentario de algunas citas del mismo texto. Nos tomaremos la licencia de hacer transcripciones más extensas de lo que acostumbramos, debido al desconocimiento general que existe del texto. El artículo comienza con una exposición de la diferencia que existe entre la “sociedad” de las estatuas y la de los seres humanos.

En una Sociedad de estatuas nos aburriríamos sobremanera, pero viviríamos según la justicia y la razón: las estatuas son cuerpos sin rostros; cuerpos ciegos y sordos, sin miedo y sin ira, únicamente preocupados por obedecer las leyes de lo justo, es decir, del equilibrio y del movimiento.¹⁸⁷

Las estatuas hacen aquí de alegoría de los entes en sí según la división de planos de la metafísica sartriana. Recordemos que, junto con la opacidad, la identidad y la atemporalidad, Sartre atribuya al ser-en-sí el carácter de *macizo* en la introducción de *El ser y la nada*. En el caso de las estatuas, estamos frente a objetos macizos de material pétreo o metálico que en ocasiones manifiestan una apariencia humana concedida por el escultor y, por ello, al contemplarlas nos remiten imaginariamente a la dimensión de la humanidad. Por ejemplo, la estatua del rey Carlomagno en las afueras de Notre-Dame de Paris no es simplemente un bloque esculpido de bronce, sino la imagen (o, más precisamente, el *analogon* de la imagen) de quien fuese alguna vez rey de los francos y primer Emperador del Sacro Imperio Romano Germánico. Ahora bien, lo propio de las estatuas es estar sumidas en una eterna quietud y desconocer el tiempo de la vida. Las estatuas que representan un sujeto humano son sólo simulacros de cuerpos: carecen de sensaciones, emociones y son indiferentes a su entorno. El horror de Laocconte y sus hijos en el Vaticano es igual de frío e impasible que el mármol antes de ser moldeado. Asimismo, las partes que componen una estatua no gozan de la jerarquía de las formas que constituyen un organismo, por lo que son indiferentes las unas de las otras al igual que las secciones de una columna dórica. Es justamente a causa de semejante inmutabilidad que ejercen sobre nosotros cierto atractivo platónico, pues están inmersas para siempre en el equilibrio de la inercia; se hallan sujetas sin excepción a las reglas de “la justicia y la razón”, satiriza Sartre. Ellas ofrecen la

¹⁸⁷ V, 560.

imagen de una sociedad perfecta sin alteraciones ni conflicto, y por ello mismo hartamente aburrida.¹⁸⁸

Ahora bien, en oposición a la de las estatuas, la sociedad de los hombres está marcada por el fetichismo, el erotismo y la violencia. Además, en ella son los rostros quienes gobiernan indiscutidamente:

En las sociedades de hombres, los rostros reinan. El cuerpo es siervo, se lo envuelve, se lo disfraza, su función es llevar, como una mula, una reliquia cérea. Un cuerpo así enalbardado, que entra con su precioso fardo en una sala cerrada donde están reunidos hombres, es toda una procesión. Avanza, transportando sobre sus espaldas, en el borde de su cuello, el objeto tabú; lo gira y lo vuelve a girar, lo hace ver; los otros hombres le echan una mirada furtiva y bajan la vista. Una mujer va detrás, su rostro es un altar erótico, se lo ha sobrecargado con víctimas muertas, frutas, flores, aves masacradas; sobre sus mejillas, sobre sus labios se ha trazado signos rojos. Sociedad de rostros, sociedad de brujos. Para comprender la guerra y la injusticia y nuestros oscuros ardores y el sadismo y los grandes terrores, es necesario volver a estos ídolos redondos que se pasean por las calles sobre cuerpos esclavizados o, a veces, en los tiempos de cólera, en la punta de las picas.¹⁸⁹

El rostro es el centro de la figura humana y tiene un efecto hechizante en todos aquellos que lo observan. El segundo párrafo del artículo revela que la distinción entre las estatuas y los hombres era una suerte de prelude a una crítica contra la psicología naturalista, en aquel entonces blanco predilecto de denuncia de nuestro filósofo. Veremos que los psicólogos son quienes insisten en hacer del ser humano estatuas vivientes de comportamiento mecánico, como las creaciones de Dédalo:

He aquí aquello que niegan los psicólogos: solamente están a gusto en medio de lo inerte, han hecho del hombre una mecánica y del rostro un tragabolas articulado. Asimismo, prueban lo que anticipan, puesto que han inventado la sonrisa eléctrica. Basta con elegir un desempleado de buena voluntad o, mejor aún, un loco

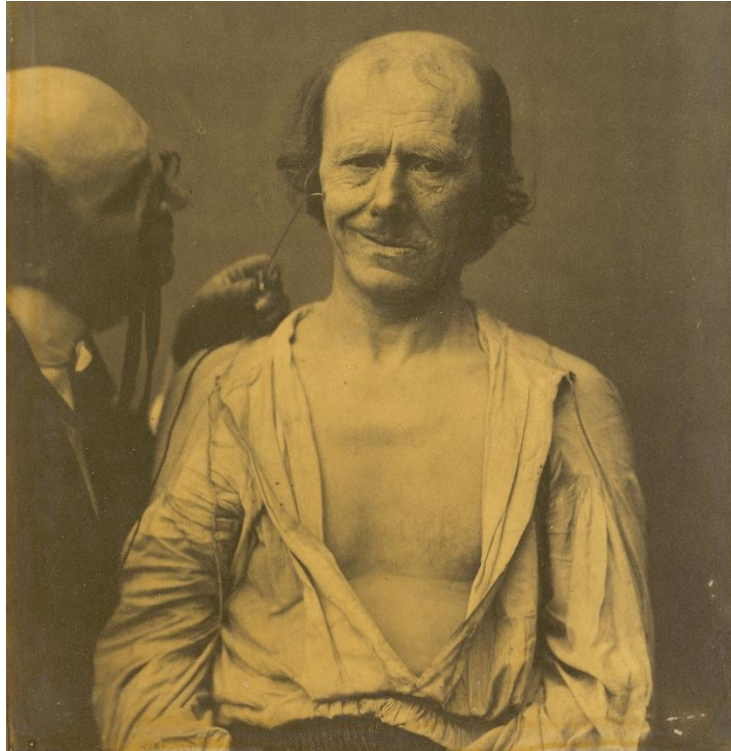
¹⁸⁸ Acá hay un tópico recurrente del pensamiento sartriano. Las reflexiones sobre las estatuas de “Visages” evoca aquellas de “Portraits officiels” acerca del retrato de Napoléon Bonaparte y de igual modo aquellas del protagonista de *La náusea* en el Museo de Bouville frente a las pinturas colgadas de la elite de la historia bouvillesa. En ese episodio de la novela, el protagonista medita sobre cómo la existencia efímera y contingente de las grandes personalidades de la historia de Bouville pareciera haber sido justificada *post mortem* a través la obra de arte que es su retrato. La mirada trazada en la tela aparenta conservar el poder que tenía cuando su portador estaba vivo, pero, en realidad, está allí petrificada para la eternidad por la intención del pintor, quien pretendió plasmar en la imagen algunos rasgos morales y sociales del modelo (v.g. la realeza en un retrato del Emperador Napoleón según “Portraits officiels”).

¹⁸⁹ V, 560.

hospitalizado gratuitamente en un asilo; se excita con delicadeza su nervio facial mediante una corriente de bajo voltaje; la comisura de los labios se levanta un poco; el paciente sonríe. Todo esto es indiscutible, existen informes de la experiencia, cálculos y fotografías: está probado entonces que los juegos de la fisionomía son una suma de pequeños estremecimientos mecánicos. Queda explicar por qué la figura humana nos emociona; pero ello va de suyo; usted ha aprendido poco a poco, dicen los psicólogos, a recolectar los indicios e interpretarlos. Conoce el rostro del prójimo por comparación con el suyo. Han observado a menudo que, en la cólera, por ejemplo, contraen los músculos superciliares y que la sangre subía a sus mejillas. Cuando encuentra en el prójimo esos superciliares fruncidos y esas mejillas encendidas, concluyen que él está irritado; eso es todo.¹⁹⁰

Sartre apunta sus armas contra la interpretación naturalista de los estudios experimentales de Guillaume Duchenne de Boulogne (1806-1875) y le teoría de la inferencia por analogía como explicación de nuestro conocimiento de la vida psíquica de los otros. Duchenne fue un neurólogo francés del siglo XIX, auténtico precursor en su área, quien adquirió renombre por sus experimentos en electrofisiología. La electrofisiología es el estudio de las propiedades eléctricas de las células. Duchenne estaba interesado en descubrir la función de la electricidad en la red de neuronas del sistema nervioso. Llevó a cabo una serie de experimentos, registrados luego en su libro *De l'Électrisation localisée et de son application à la physiologie et à la thérapeutique* (1855), en los cuales aplicaba una corriente eléctrica de poco voltaje en zonas localizadas del rostro para provocar una serie de movimientos involuntarios en los sujetos de prueba (quienes, como destaca Sartre, eran reclutados entre los desempleados y los internados en clínicas psiquiátricas). Con la estimulación por electricidad se podía recrear un amplio espectro de expresiones y gestos en el individuo, entre ellos una *sonrisa eléctrica*.

¹⁹⁰ V, 560-1.



Guillaume Duchenne de Boulogne realizando experimentos de electro-estimulación facial.

Los ensayos de Duchenne fueron considerados en el siglo XIX y comienzos del XX una prueba sólida a favor del modelo naturalista en psicología. Hemos dicho ya que este modelo defendido en Francia por Ribot y sus discípulos proponía estudiar los fenómenos psíquicos siguiendo los principios y la metodología de las ciencias naturales. La mente era considerada un objeto natural, cuyo complejo mecanismo causal podía descubrirse plenamente con el avance del saber científico. Para alcanzar ese conocimiento, había que rechazar *a priori* toda hipótesis metafísica (la creencia en el alma, el espíritu, etc.) y restringirse a la simple observación y la experimentación controlada de los fenómenos positivos. Los hechos psíquicos, como los estados internos de conciencia, se consideraban sucesos automatizados en una cadena de causas y efectos. Con el avance de las ciencias, se tenía la esperanza de eventualmente poder asociar punto por punto la causalidad psíquica con la fisiológica (y a su turno con la fisicoquímica), pues se creía en un riguroso paralelismo entre el mecanismo de la mente y el mecanismo del sistema nervioso.

En la segunda parte de la última cita, Sartre alude al razonamiento por analogía, el cual considera como la teoría estándar de los psicólogos para explicar el conocimiento de la vida anímica de los otros. Hemos presentado en el parágrafo anterior la frontal oposición de Sartre a esta doctrina

y su opción por la *Verthehen* jasperiana como alternativa teórica. La continuación del texto ciertamente refuerza nuestra lectura:

La desdicha es que yo no veo mi rostro –o, al menos, no de inmediato. Lo llevo delante de mí como una confidencia que ignoro y, al contrario, son los otros rostros los que me enseñan el mío. Y, además, la figura humana es indivisible: observe a aquel furioso que se calma; sus labios se ablandan, una sonrisa se hincha como una gota de agua por debajo de esa cara sombría. ¿Hablará usted de perturbaciones locales? ¿Considerará hacer la suma? Sólo los labios se movieron, pero todo el rostro sonrió. Y luego incluso la cólera y la alegría no son acontecimientos invisibles del alma que yo presumiría solamente a partir de los signos; habitan el rostro como este verde rojizo habita en el centro del follaje. Para percibir el verde de un follaje o la tristeza de una boca amarga, no se necesita del aprendizaje.¹⁹¹

El rostro humano se aprehende de manera inmediata y total sin necesidad de una operación intelectual que proyecte una realidad psíquica en un cuerpo a raíz de las similitudes de este con el propio. Esta idea se revela absurda desde el instante que admitimos que primeramente conocemos los rostros de los otros antes que el nuestro. No llevo conmigo a toda hora un espejo que me enseñe qué ademanes adopto cuando estoy congojado, irritado, alegre: mi rostro es *una confidencia que ignoro*. Sin embargo, la inferencia por analogía presupone que contamos con un conjunto de representaciones exteriores y objetivas de nosotros mismos en los momentos que atravesamos ciertos estados de ánimo. Este saber resulta necesario para llevar a cabo la comparación de la postura corporal del otro y la mía, y de ahí deducir de las similitudes físicas identificadas una correspondencia psíquica. El problema reside en que tal presuposición invierte el orden epistemológico en que verdaderamente suceden las cosas. La realidad, dice Sartre, es que conocemos el rostro de los otros primero y directamente, mientras que tenemos noticias del propio secundaria e indirectamente. Los fenomenólogos alemanes han insistido en esta presunción falaz de la teoría de la inferencia analógica. Además, nuestro filósofo sostiene que los estados psíquicos ajenos no están escondidos al interior del cuerpo, como si este fuera un cofre que guarda el alma en calidad de secreto inaccesible desde afuera, sino que las sensaciones, los pensamientos y las emociones *habitan* en la misma figura de los otros. Como ya hemos dicho, los fenómenos psíquicos en Sartre son públicos. Ahora bien, este habitar de lo psíquico en lo fisiológico es *el espíritu rondando entre las cosas*, como decía Alain que es una de las maneras que Sartre entiende la magia. En “Visages”, Sartre retoma el tema de que los otros

¹⁹¹ V, 561.

y sus rostros son captados como entidades mágicas en el sentido que la antropología asigna a esta propiedad.

Es cierto que un rostro es *también* una cosa: puedo tomarlo entre mis dedos, soportar el gran peso cálido de un rostro que amo, puedo arrugar mejillas como si fueran una tela, desgarrar labios como si fueran pétalos, romper un cráneo como un jarrón. Pero no es sola ni *primeramente* una cosa. Se llaman mágicos a estos objetos inertes, hueso, cráneo, estatuilla, pata de conejo, anquilosados por completo en su rutina silenciosa y que no obstante tienen las virtudes de un espíritu. Así son los rostros: fetiches naturales. Voy a intentar describirlos como seres absolutamente nuevos, fingiendo que no sé nada de ellos, ni siquiera que pertenecen a las almas. Ruego que no se tome por metáforas las consideraciones que siguen. Yo digo lo que veo, simplemente.¹⁹²

Los rostros son una región de la brujería originaria. Las sociedades civilizadas con su pensamiento ilustrado demuestran repulsión a reconocer esta dimensión afectiva y prelógica de la existencia humana. Sólo logran divisarla desde lejos como característica exclusiva de la mentalidad de los pueblos primitivos, o también de la mentalidad de cierto tipo especial de individuos (v.g. el místico, el niño, el enfermo mental). Sin embargo, la magia es un elemento siempre presente de cualquier vida humana. Es necesario deshacerse de todo prejuicio intelectualista para captarla en su originalidad. Por ello, el autor nos invita a adoptar una actitud fenomenológica, cuyo primer paso es una suerte de *epojé* por la cual nos desentendemos de lo que ya sabemos hasta ahora acerca de los rostros. A partir de la suspensión de los saberes previos, nos ponemos en condiciones para describir *simplemente lo que vemos*, como si lo hiciéramos con ojos vírgenes. “Yo digo lo que veo, simplemente” nos remite tanto a la fenomenología husserliana como a la teoría sartriana del hombre solo. Por un lado, representa una apelación al cumplimiento del *principio de todos los principios* del § 24 de *Ideas I*, según el cual hay que tomar lo que se ofrece a la intuición tal como se da y en los límites en que se da. Esto es uno de los requisitos que garantizan un comienzo absoluto para la investigación. Por otro lado, refiere a una de las virtudes de los taumaturgos de *Légende de la vérité* (i.e. el escritor, el artista y el filósofo), quienes desconfían de las verdades del vulgo y de las ciencias, y únicamente otorgan crédito a –precisamente– lo que ven por sí mismo.¹⁹³

¹⁹² Ídem.

¹⁹³ Beauvoir cuenta sobre las ideas contenidas en *Légende de la vérité*: “[Sartre] reservaba sus simpatías para los taumaturgos que, excluidos de la Ciudad, de su lógica, de sus matemáticas, vagan solitarios por

Luego de estas indicaciones propedéuticas, Sartre pasa a definir los rostros como trascendencia visible por medio de su método personal de emprender un análisis filosófico a partir de una escena de la vida cotidiana.

Estoy solo en una habitación cerrada, sumergido en el presente. Mi futuro es invisible, lo imagino vagamente allá del lado de los muebles, la mesa, las paredes, todas estas siniestras indolencias que me lo encubren. Alguien entra, trayéndome su rostro: todo cambia. En medio de estas estalactitas que cuelgan en el presente, el rostro, vivo y figón, está siempre por delante de mi mirada, se anticipa a mil fines particulares, hacia el deslizamiento disimulado de un guiño, hacia el fin de una sonrisa. [...]. Un poco de futuro entró en la pieza, una bruma de futuro rodea el rostro: *su* futuro. Una muy pequeña bruma, justo con que llenar el hueco de mis manos. Pero no puedo ver las figuras de los hombres sino a través de su futuro. Y esto, el futuro *visible*, es ya la magia.¹⁹⁴

La aparición de otra persona en el espacio donde estoy es el repentino desvelamiento del tiempo viviente del otro, el cual es distinto a mi propio tiempo y al tiempo sin vida y universal de la física. La temporalidad viviente se destaca por abrir la dimensión del futuro en el mundo. El futuro está constituido por todos los fines que persigue una persona humana en cuanto proyecto. El punto clave del párrafo anterior reside en la afirmación de que el futuro de los otros es visible, es decir, yo lo descubro no sólo en los gestos de su cuerpo o las palabras de su discurso, sino también en medio del mundo, entre los objetos que componen mi *Umwelt*. En el *Bosquejo de una teoría de las emociones*, vimos que nuestro filósofo considera que el espacio del mundo circundante es de orden hodológico. Esto significa que este no es un continente de coordenadas indiferentes las unas con las otras, sino una red de itinerarios que se propagan y representan posibles acciones que podemos tomar para alcanzar nuestros fines. El espacio, por ende, está orientado según las necesidades y deseos subjetivos. Ahora bien, como adelantamos, mi encuentro con otro sujeto conlleva la reorganización de mi entorno a un nivel tanto temporal como espacial, puesto que aquel impone de modo espontáneo, sin necesidad de proponérselo deliberadamente, sus propias distancias y expectativas. Tiene este poder de transformar el mundo, porque su cuerpo no se mantiene indiferente a los demás entes, sino que es, por así decirlo, permeable: “Un cuerpo [no] es una forma cerrada, absorbe el universo como un papel

los lugares salvajes y para conocer las cosas sólo creen lo que ven sus ojos. Por lo tanto sólo concedía al artista, al escritor, al filósofo, a los que llamaba ‘los hombres solos’, el privilegio de captar la realidad al vuelo [*sur le vif*]” (Beauvoir, *La plenitud de la vida.*, 51.).

¹⁹⁴ V, 562.

secante absorbe la tinta”.¹⁹⁵ Esto se vuelve bien patente cuando descubrimos la mirada del otro, que no son sus ojos en cuanto objetos orgánicos de donde emerge la visión, sino su poder de apropiarse un sector del mundo a distancia e impregnarlo de sí mismo. Esto es lo que justifica que la mirada entre los demás sentidos sea “la nobleza de los rostros”.¹⁹⁶ El objeto mirado por el otro es objeto que ha sufrido una transmutación: pasa a tener esa capa de sentido que primeramente se me escapa porque fue constituida por el otro.

He aquí una esfera de marfil, sobre la mesa, y luego, allí, un sillón. Entre estos dos inertes, miles de caminos son igualmente posibles, es decir que no hay camino en absoluto, sino solamente una diseminación infinita de otros inertes; si me apetece juntarlos en una ruta que trazo en el aire con la punta de mi dedo, esta ruta, a medida que la trazo, se pulveriza: un camino sólo existe en movimiento. Cuando considero, en este momento, estas dos otras esferas, los ojos de mi amigo, noto primero que hay de modo similar entre ellas y el sillón un millar de caminos posibles: esto significa que mi amigo no mira; en relación con el sillón sus ojos son todavía cosas. Pero sucede entonces que las dos esferas giran en sus órbitas, que los ojos se convierten en mirada. Un camino se abre de golpe en la pieza, un camino *sin movimiento*, el más corto, el más rígido. El sillón, por encima de un amontonamiento de masas inertes, sin abandonar su lugar, está inmediatamente presente a esos ojos. Esta presencia instantánea a los ojos-mirada, aun cuando permanece a veinte pasos de los ojos-cosas, yo la percibo *sobre* el sillón, como una alteración profunda de su naturaleza. De inmediato, reposapiés, canapés, sofás, divanes se acomodan en ronda alrededor de mí. Ahora el salón está descentrado; a merced de estos ojos extranjeros los muebles y los adornos por turnos se animan por una rapidez centrífuga e inmóvil, se vacían por detrás y de costado, se aligeran de cualidades que incluso yo no les suponía, que nunca veré, de las cuales sé ahora que estaban allí, en ellos, densas y comprimidas, que estas las lastaban, que esperaban la mirada de otro para nacer. Comienzo a comprender que la *cara* de mi amigo, tibia y rosada contra el respaldo de la silla, no es la totalidad de su *rostro*: es solamente el núcleo. Su rostro es el deslizamiento fijado del mobiliario; su rostro está en todas partes, existe tan lejos como su mirada pueda llevarlo. Y sus ojos, a su vez, si los contemplo, bien veo que no están enterrados allí en la cara, con la serenidad de perlas de ágata: son creados en cada instante por aquello que ellos miran, tienen su sentido y su cumplimiento fuera de sí mismos, detrás de mí, por encima de mi cabeza o a mis pies.¹⁹⁷

¹⁹⁵ V, 562-3. El texto original reza: “Une corps est une forme close, il absorbe l’univers comme un buvard absorbe l’encre”. Es posible que aquí haya una errata y falte una negación a la primera proposición, pues, si no, esta resulta contradictoria con la siguiente y con el resto del artículo. Nos hemos tomado la licencia de agregarla entre corchetes.

¹⁹⁶ V, 563.

¹⁹⁷ V, 563-4.

El poder del otro de descentrar el espacio y los objetos que lo atestan es una manifestación de la brujería primitiva. A su vez, la brujería primitiva no es sino la expresión del modo de ser trascendencia del otro, esto es, el producto de su actividad de superar la inercia del Ser y escaparse hacia el futuro, hacia una serie de finalidades que impone libremente sobre las cosas. Aunque no podemos tener una intuición de la trascendencia del otro en sí, en cuanto que pura espontaneidad no-sustancial, sí accedemos a su versión degradada, mundana, visible, que es su rostro. Sin demasiada dificultad comprendemos ese rostro como el centro de donde emana un sinfín de intenciones sobre el entorno. Lo comprendemos porque nosotros también somos una conciencia trascendental y una persona humana. Varios años después Sartre hablará en la *Crítica de la razón dialéctica* de un reconocimiento recíproco y un proyecto permanente de comunicación entre las praxis individuales que está presupuesto en cualquier configuración social de las relaciones interpersonales, inclusive en prácticas alienantes y opresivas.¹⁹⁸ Pese a su distancia, los dos textos son un claro ejemplo del principio terenciano según el cual ningún asunto humano es por completo incomprensible.

En conclusión, “Visages” es un sumario poético y filosófico de las ideas sobre la intersubjetividad y la alteridad que Sartre se formó en el marco de su psicología fenomenológica de los años previos a la guerra. Su estudio nos pareció imprescindible, dado que anticipa muchas de las tesis que el autor elaborará más hondamente en *El ser y la nada*, en su doctrina de la mirada y el ser-para-otro. Pero tengamos en mente que esta anticipación, aunque prodigiosa, es también exigua. Veremos en la siguiente parte que la concepción madura de Sartre sobre el fenómeno intersubjetivo implica algunas consideraciones *sui generis*, que surgen en parte de su vivencia personal de los horrores de la guerra y su redescubrimiento de Hegel por medio de Beauvoir. En el centro del nuevo abordaje de la alteridad encontraremos, pues, la afirmación de que la existencia del otro es fundamentalmente una experiencia trascendental, fáctica y contingente de alienación de mí mismo.

¹⁹⁸ Cf. CRD, “De las relaciones humanas como mediación entre los distintos sectores de la materialidad”, 249-279 [179-199].

Parte II: La intersubjetividad según la ontología fenomenológica de *El ser y la nada*

Introducción

Hemos visto hasta aquí que Sartre definió al otro como trascendencia visible y hechicero en sus estudios de psicología fenomenológica. Con esto quería decir que el fenómeno del otro en cuanto objeto percibido se me ofrece de modo muy diferente a las cosas naturales. Su conducta escapa al movimiento mecánico e inerte. Sucede que aprehendo al otro desde afuera como una espontaneidad encarnada que establece una relación mágica con el mundo, esto es, una relación ni lógica ni causal: él crea a distancia significaciones y finalidades sobre el entorno que disputan con mi propia configuración espacial. Hemos concluido en el capítulo anterior que el otro representa una descentralización o de-soberanización de mi conciencia como único principio constituyente del mundo. Estas primeras ideas de Sartre acerca de la intersubjetividad estaban elaboradas de modo sucinto y secundario, pues gozaban de una relevancia menor en comparación con las investigaciones a propósito de la intencionalidad, la conciencia, el ego, la imaginación y las emociones.

La intersubjetividad cobra una importancia inmensa a partir de la aparición de *El ser y la nada*. Escrito en los convulsivos años de la Segunda Guerra Mundial, el ensayo publicado en 1943 consagra una de sus cuatro partes a la noción del ser-para-otro, que en conjunto con las del ser-para-sí y el ser-en-sí conforma la tríada de las grandes categorías de la ontología fenomenológica sartriana. Nuestro filósofo comparte allí un novedoso tratamiento del tema que se ha vuelto un hito en la historia de la filosofía: el otro es definido originalmente como mirada y, a su vez, la mirada se determina en términos de la alienación de la conciencia y el conflicto de las relaciones humanas. Si en sus trabajos de los años treinta destacaba un optimismo terenciano a propósito de la comprensión del otro, en *El ser y la nada* prevalece un tono pesimista acerca de las relaciones interpersonales –lo cual no significa que la cuestión de la comprensión haya sido abandonada. Esto se contrasta de manera evidente en los modos de denominación del Otro en el texto: ladrón, tirano, amenaza, peligro, etc.

En nuestra opinión, la obra expone en este aspecto puntual las cicatrices de su nacimiento, puesto que se trata de un ensayo filosófico elaborado durante la movilización, la invasión, el cautiverio, la ocupación y la resistencia, experiencias límites que Sartre vivió durante la guerra. Como dice nuestro autor en *¿Qué es la literatura?*, “cada afecto [del individuo], como, desde

luego, cualquier otra forma de su vida psíquica, *manifiesta* su situación social”.¹⁹⁹ Entonces, cabe preguntarse si el sentimiento permanente de malestar que modela afectivamente mi experiencia de la mirada del Otro expresa más bien una coyuntura social en vez de una estructura ontológica originaria, tal como dijimos en la Introducción General. Sería un error no tomar en cuenta estas consideraciones históricas y biográficas que justifican la desesperanza general de *El ser y la nada* sintetizada en la sentencia “el hombre es una pasión inútil”. ¿Acaso la distinción disciplinaria entre ontología y ética es suficiente para explicar la decisión del autor de dejar para otra obra, además de no adelantar prácticamente nada de su contenido, la moral de liberación y salvación que supera la situación agonística prometida en una nota al pie del texto? Sólo años después, en los manuscritos éticos de 1947-8, retoma las reflexiones sobre un modo no conflictivo de vincularse con los otros a partir de una conversión radical de los individuos hacia la autenticidad. Ahí nos enteramos de lo siguiente: “Sadismo y Masoquismo son la Revelación del Otro. Sólo tienen sentido antes de la conversión –como, asimismo, la lucha de las conciencias”.²⁰⁰ Por lo demás, la posteridad ha asignado a la doctrina del ser-para-otro en su formulación de 1943 el lugar de visión definitiva de Sartre acerca de la otredad, de modo tal que los estudios posteriores en los cuales son revisadas las premisas pesimistas de la ontología fenomenológica han quedado desatendidos y ensombrecidos. La célebre línea de diálogo de Garcin en *A puerta cerrada* “el infierno son los otros” se ha convertido en el apotegma de la intersubjetividad sartriana.

Más allá de los comentarios anteriores asociados al contexto de producción y de recepción, la doctrina del ser-para-otro manifiesta una gran complejidad que puede conducir a malinterpretaciones. Si la alienación y el conflicto son las nociones centrales de la teoría, es necesario comprenderlas en su justo sentido. Hay que evitar ver en la alienación un fenómeno de orden personal que consistiría en un simple “no sentirse uno mismo” en la vida laboral, familiar, cultural, etc., o bien contemplar el conflicto como una lucha disimulada por el dominio político. En este capítulo veremos que en *El ser y la nada* la alienación originalmente denota la objetivación de mi ipseidad a causa de la mirada del otro y el conflicto refiere a mis tentativas malogradas de reintegración o apropiación de mi ser-para-otro en la búsqueda imposible de realizar el valor, esto es, llegar a ser un absoluto subjetivo y sustancial. Estas tesis son presentadas a continuación a la luz de nuestras propias claves de interpretación: a saber, en la filosofía sartriana el otro es el responsable de los procesos de de-soberanización y mundanización de la propia conciencia. Ambos procesos sintetizan la ambivalencia que nuestro

¹⁹⁹ S II, 17 [22].

²⁰⁰ CPM, 26.

filósofo identifica en la experiencia de la otredad. Ser mirado significa perder y ganar a la vez: por un lado, pierdo la creencia de ser el único legislador trascendental del sentido del ser y, por otro, gano una nueva visión de mi dimensión fáctica y corporal de ente en medio del mundo.

La siguiente parte es un análisis interpretativo de la doctrina sartriana del ser-para-otro de la ontología fenomenológica. Está dividido en dos secciones. La primera aborda las convergencias y divergencias de Sartre con las teorías de la intersubjetividad de otros pensadores. Comenzamos por recuperar la importancia de Beauvoir en la elaboración del concepto de la mirada. Veremos cómo ella llama la atención a su compañero sobre el hecho de que la alteridad no sólo debe ser explicada desde su dimensión objetiva sino también desde su lado subjetivo. Es necesario hacer un giro de la perspectiva de análisis: del “yo percibo al otro” hacia “el otro me percibe a mí”. El prójimo es primero un sujeto para el cual yo soy algo relativo e inesencial. Esta tesis es trabajada por la escritora en su primera novela *La invitada*, cuyas intuiciones filosóficas son retomadas por Sartre en la teoría del para-otro. Luego, continuamos con la reconstrucción de las críticas de *El ser y la nada* a las filosofías de la intersubjetividad que no son capaces de dar una solución definitiva al escollo solipsista. Por una parte, damos cuenta de las posiciones antagónicas e insuficientes del realismo y del idealismo. Retomando viejas discusiones con la psicología naturalista y el espiritualismo crítico, nuestro autor rechaza concebir al otro como un objeto natural del mundo material o un concepto trascendental organizador de la experiencia. Por otro parte, abordamos las teorías modernas de Husserl, Hegel y Heidegger. Cada discusión individual con los filósofos alemanes tiene la función dentro del ensayo de delimitar de manera negativa ciertas características principales de la alteridad en una tarea de tamizado. Contra Husserl, Sartre dirá que el otro no es un enriquecimiento sino un déficit en la constitución objetiva de mi mundo; contra Hegel, que no hay posibilidad de una reconciliación de la separación de las conciencias en una unidad supraindividual mediante el saber y el reconocimiento pleno; contra Heidegger, que el conflicto es más originario que la relación de convivencia con los otros.

La segunda sección es una reconstrucción de los temas que conforman el concepto del ser-para-otro: la vergüenza, la dualidad entre ser-visto y ver-a-otro, la corporalidad, los tipos de relaciones humanas conflictivos, el nosotros, etc. A lo largo de esta parte pondremos el énfasis en ciertas tesis heurísticas que en nuestra opinión son centrales para la inteligibilidad de los temas recién aludidos. Entre ellas está la afirmación de que el ser-para-sí goza de cierta autonomía ontológica respecto del ser-para-otro. Es *selbstständig*, como gusta decir Sartre. Esto se asocia al principio de la soledad trascendental de la(s) conciencia(s) mencionado en el capítulo

anterior. El otro no forma parte de mí mismo: alteridad e ipseidad se contraponen de modo tajante. Pero esto no significa una victoria del solipsismo. Sartre insiste en la autonomía de las subjetividades, porque, para él, la aparición del otro es un puro acontecimiento irreductible a las estructuras primarias del para-sí que modifica de una vez para siempre mi relación con el ser y conmigo mismo. La presencia del otro en el mundo es una “necesidad de hecho” para la conciencia. Un corolario de esta premisa es que la sociedad es una construcción que se erige a partir de la totalidad destotalizada que forma el conjunto de las existencias individuales originalmente separadas. Dicho de otra manera, el ser social no es algo que está dado de antemano, no es un dato ontológico, sólo aparece en calidad de objeto por la intervención del tercero que amontona al otro y a mí mismo en un conjunto de miembros equivalentes y solidarios. Esto es el nos-objeto. Por otra parte, la sensación de formar parte de una subjetividad de orden superior es en realidad un fenómeno psicológico efecto de la sincronización de tareas compartidas con los demás. Esto es el nosotros-sujeto. Pese a que la intención filosófica pareciera ser una renuncia a la búsqueda de una entidad colectiva definitiva, podemos interpretar en la elaboración de estas cuestiones la convicción de que toda actitud moral que reconozca plenamente la cuasi-totalidad de la realidad humana debe respetar la autonomía del otro, puesto que su libertad individual es inasimilable a mi libertad.

Veremos, por último, que la intersubjetividad de *El ser y la nada* está marcada por un fuerte esquema dicotómico y antitético. La raíz de este esquema está en la separación de las dos caras de la otredad: la mirada (i.e. otro-sujeto) y el rostro (i.e. otro-objeto). Sartre manifiesta en varios lugares del ensayo que estas dos facetas son opuestas y no pueden darse al mismo tiempo: o bien tengo una experiencia inmanente y patética del otro como mirada trascendental y no-temática que me objetiva, o bien poseo una experiencia trascendente y objetiva del otro como conciencia encarnada en un cuerpo en medio del mundo. El *dictum* es: “Ha de ser una cosa o la otra”. Pero, además, resulta importante considerar que el esquema antitético desde nuestra lectura está configurado por la propiedad gestáltica de la metaestabilidad: las dos dimensiones existen en un circuito incesante donde cada uno lleva al otro de forma alternada. Por así decirlo, ninguno por sí solo es autosuficiente. La mirada de pronto es reconducida a la persona concreta que con sus ojos me mira; el rostro por momentos se desvanece en la trascendencia intangible que me apresa como cosa mirada. Esta alternancia es el fundamento de las relaciones concretas con el otro. Nosotros señalaremos que Sartre en *El ser y la nada* únicamente se encarga de describir los tipos de relaciones interpersonales inauténticas, es decir, aquellos marcados por la búsqueda de la satisfacción del deseo ontológico de ser en-sí-para-sí. Tomaremos al amor y al deseo como los modelos paradigmáticos de las dos actitudes primitivas de mala fe ante los otros.

Estas actitudes son las tentativas de apropiarse del otro o bien por su faceta de trascendencia o bien por la de facticidad. Lo curioso es que el amor y el deseo son empresas adulteradas, puesto que en ambas uno puede ver el entrelazamiento de las dos actitudes primitivas antitéticas. Esto es una muestra de que el esquema antinómico quiebra constantemente sus propios límites subsistiendo sólo de manera inestable.

Capítulo I: El otro según los otros: influencias y discusiones de Sartre con otros pensadores alrededor de la cuestión de la intersubjetividad

I. El problema beauvoiriano: el escándalo de la conciencia del otro en *La invitada*

En agosto de 1943, un mes después de que Sartre publicara *El ser y la nada*, sale a la luz la primera novela de Beauvoir, *La invitada*. En ella se narra la historia del fracaso del proyecto de formar un *ménage à trois* de Françoise Miquel, Pierre Labrousse y Xavière Pagès.²⁰¹ Al comienzo del relato Françoise y Pierre son una pareja públicamente abierta unida desde hace más de diez años. Tienen a su cargo una compañía teatral en París. Él es actor y director; ella, guionista. El conflicto de la trama se genera cuando la pareja toma bajo su tutela y manutención a Xavière, quien es una adolescente oriunda de Rouen de carácter volátil, caprichoso y egocéntrico. La incorporación de la joven se vuelve con el tiempo un cataclismo para Françoise. Comienza por perderle afecto a la muchacha por su comportamiento infantil e irresponsable. Pierre, al contrario, se obsesiona con ella y se desvive para ganar su cariño. La tensión llega a su ápice cuando Françoise siente seriamente amenazada la unidad simbiótica que tenía con Pierre. Se suele leer este drama psicológicamente como una representación de los celos en las relaciones amorosas, o bien existencialmente como una puesta en escena exacerbada del desafío que constituye para la conciencia reconocer de manera plena la existencia de otra con valores y fines diferentes.²⁰² A nosotros nos interesará la segunda interpretación. El relato concluye trágicamente con el asesinato de Xavière por parte de Françoise, cumpliendo a modo de profecía la cita de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel que hace de epígrafe del libro: “cada conciencia persigue la muerte de la otra”.

²⁰¹ La trama está basada en una experiencia personal de la autora: a saber, el intento a mediados de los años treinta de construir una relación poliamorosa con Sartre y Olga Kosakievicz, una exalumna francesa de Beauvoir, a quien ella dedica la obra y con quien mantuvo una sólida amistad el resto de su vida.

²⁰² Cf. Elizabeth Fallaize, *The Novels of Simone de Beauvoir* (London: Routledge, 1988), 25-43; Hazel Estella Barnes, *The Literature of Possibility; a Study in Humanistic Existentialism* (Lincoln: University of Nebraska Press, 1967), 121-36.

A lo largo de la novela el lector halla con un buen número de reflexiones filosóficas que Beauvoir pone en boca de sus personajes. Por ejemplo, en las primeras páginas Françoise le comenta lo siguiente a su colega y amigo Gelbert:

Uno no puede hacerse a la idea de que las demás personas son conciencias que sienten por dentro como se siente uno mismo —dijo Françoise—. Cuando uno entrevé eso, me parece que es aterrador: uno tiene la impresión de no ser más que una imagen en la cabeza de algún otro. Pero eso no ocurre casi nunca, y nunca por completo.²⁰³

Françoise confiesa que le genera horror pensar que desde el punto de vista de otra persona ella es una simple imagen. Lo horrífico radica en cierta degradación que se sufre al reconocer este hecho: de creerse el sujeto del pensamiento del que hablaba Descartes, uno pasa a comprenderse como una idea cualquiera en el inventario mental del otro. Así, el otro es una suerte de escándalo para la conciencia. Salta a la vista que la autora alude al mismo hecho del cual da cuenta la noción sartriana del ser-para-otro. Sartre enseña en *El ser y la nada* que “el prójimo es ante todo para mí el ser para el cual soy objeto”.²⁰⁴ La afirmación se puede tomar como una paráfrasis del comentario de Françoise. Ahora bien, esta coincidencia despierta una serie de interrogantes a propósito del origen de esta intuición. ¿Acaso Beauvoir ha querido poner en boca de su heroína la idea filosófica de Sartre? O bien, al contrario, ¿fue Sartre quien ha querido otorgar un fundamento filosófico a la revelación que Beauvoir comunica a través de la ficción?

En las décadas del ochenta y del noventa una serie de estudios beauvoirianos del ámbito anglosajón han defendido la hipótesis de que muchas de las tesis filosóficas de *El ser y la nada* se encuentran preanunciadas en *La invitada*. Aunque, como hemos señalado, la publicación de la novela fue posterior a la del ensayo, se debe considerar que su confección data de muchos años atrás, de hecho, los primeros bocetos son de 1936, de tal suerte que no es disparatado suponer cierta primicia en el tratamiento de Beauvoir de ciertos temas filosóficos. Recordemos que al igual que su compañero ella estaba convencida de que la literatura era un medio apropiado para indagar y comunicar ideas filosóficas. Los defensores más radicales a favor de la primicia beauvoiriana fueron el matrimonio Fullbrook, quienes en su libro *Simone de Beauvoir*

²⁰³ Simone de Beauvoir y Silvina Bullrich, *La Invitada* (Barcelona: Edhasa, 2006), 19-20. Fue modificado el nombre de la protagonista por su versión francesa.

²⁰⁴ SN, 298 [309].

and *Jean-Paul Sartre: The Remaking of a Twentieth-Century Legend* defienden que “las principales ideas detrás de *El ser y la nada* estaban completamente desarrolladas por Beauvoir y adoptadas por Sartre incluso antes de que comenzara su famoso estudio”.²⁰⁵ Margaret Simons, en cambio, toma una posición más matizada: según ella no todas las tesis centrales del ensayo sartriano están en la novela, pero sí algunas muy importantes.²⁰⁶ Más allá de sus diferencias, estos estudios comparten el objetivo común de reivindicar la originalidad filosófica de Beauvoir en contra de la vieja interpretación sexista de la *Grande Sartreuse*, según la cual la autora de *La invitada* y *El segundo sexo* no tenía “madera” de filósofa y era un mero epígono de su compañero.²⁰⁷

En nuestra opinión, la mayoría de las veces resulta complejo, incluso imposible, establecer con precisión las líneas de influencia entre dos intelectuales tan prolíferos que unieron sus vidas desde su juventud y cuyo intercambio intelectual desde entonces tuvo lugar de manera íntima y cotidiana. La unión Beauvoir-Sartre es un acontecimiento verdaderamente excepcional en la historia del pensamiento. Dicho esto, cabe admitir que a propósito del problema de la conciencia del otro estamos ante una de las escasas ocasiones en que podemos señalar una primicia ideológica en la pareja existencialista. Todo parece indicar que fue Beauvoir quien comenzó a interesarse sobre la cuestión. En efecto, ella misma afirma lo siguiente en una entrevista del 13 de marzo de 1979 conducida por Simons y Jessica Benjamin:

Jessica Benjamin: Entonces cuando usted escribió en *La invitada* que Françoise dice que lo que realmente le molesta acerca de Xavière es el hecho de que debe enfrentar en ella otra conciencia. Esa no es una idea que particularmente apareció porque Sartre estuviese pensando en eso, o ¿fue algo que usted estaba pensando?

Simone de Beauvoir: ¡Fui yo quien pensó sobre eso! ¡En absoluto fue Sartre!

JB: Así que es una idea que, me parece, surge más tarde en el trabajo *de él*.

SdB: Ah, ¡tal vez!... (Carcajada). En todo caso, ese problema era mi problema. El problema de la conciencia del Otro, ese era mi problema.²⁰⁸

²⁰⁵ Kate Fullbrook y Edward Fullbrook, *Simone de Beauvoir and Jean-Paul Sartre: the remaking of a twentieth-century legend* (Nueva York, NW: BasicBooks, 1994), 3.)

²⁰⁶ Margaret A. Simons, *Beauvoir and The second sex: feminism, race, and the origins of existentialism* (Lanham, Md: Rowman & Littlefield Publishers, 1999).

²⁰⁷ La *Grande Sartreuse* fue el mote peyorativo con el que fue bautizado Beauvoir por medios franceses durante la posguerra. Cf. Simone de Beauvoir, *La force des choses* (París: Gallimard, 1963), 58.

²⁰⁸ Simons, *Beauvoir and The second sex*, 10.

Así pues, la problemática acerca de cómo hacemos frente a la conciencia del otro, en cuanto subjetividad libre cuyo proyecto existencial no se subordina inmediatamente al mío, es originalmente beauvoiriano. Este asunto parece haber obsesionado a la pensadora feminista desde muy pronto en su vida. Simons rastrea su tratamiento hasta su diario juvenil de estudiante universitaria.²⁰⁹ En *La plenitud de la vida*, Beauvoir confiesa que el tema la seguía apasionando incluso luego de haber terminado su *opera prima*.²¹⁰ Y, en efecto, su célebre obra ensayística *El segundo sexo* toma justamente como uno de sus ejes teóricos principales la asociación histórica y cultural entre la feminidad y la otredad. En la introducción del texto declara: “La mujer se determina y se diferencia con respecto al hombre, y no a la inversa; ella es inesencial frente a lo esencial. Él es el Sujeto, es el Absoluto: ella es la Alteridad”.²¹¹

Hazel Barnes, especialista en la pareja existencialista y traductora de *El ser y la nada* al inglés, ha afirmado que *La invitada* aparenta ilustrar, a través del drama protagonizado sus personajes primarios y secundarios, los tipos de relaciones concretas ante el prójimo que Sartre teoriza en la Tercera Parte de *El ser y la nada* (i.e. el amor y el odio, el sadismo y el masoquismo).²¹² Esto no significa que la teoría del ser-para-otro estuviese *por completo* ya en la novela de Beauvoir, como sostienen los Fullbrook. Debemos tener en cuenta que un texto de ficción, por más contenido filosófico que tuviese, y más allá de que pueda catalogarse bajo el género de *literatura metafísica*, es algo muy distinto a un ensayo filosófico.²¹³ Hay sin duda alguna un hiato entre el acto de narración de una historia y el de exposición argumentativa de una teoría. No obstante, es cierto que los dos textos abordan a su modo el mismo problema filosófico, esto es, la conciencia de los otros, dentro de las mismas claves de comprensión. Esto cobra sentido si suponemos que Beauvoir contribuyó sustancialmente a las ideas de Sartre sobre el ser-para-otro. No debemos pasar por alto la modalidad de trabajo cooperativo de la pareja existencialista, algo realmente sin parangón en la historia, como mencionamos antes. En la entrevista filmada de Contat y Astruc, Beauvoir pone en palabras la singular modalidad de trabajo del dúo intelectual:

²⁰⁹ Cf. Margaret A. Simons, “Beauvoir’s Early Philosophy: The 1927 Diary (1988)”, en *Beauvoir and The second sex: feminism, race, and the origins of existentialism* (Lanham, Md: Rowman & Littlefield Publishers, 1999), 41-54.

²¹⁰ Beauvoir, *La plenitud de la vida*, 587.

²¹¹ Simone de Beauvoir, *El segundo sexo*, trad. Alicia Martorell (Madrid: Cátedra : Universitat de València, 2017), 50.

²¹² Barnes, *The Literature of Possibility; a Study in Humanistic Existentialism*, 122.

²¹³ “Literatura metafísica” es como llama Merleau-Ponty al género de la novela *La invitada* de Beauvoir, cuyo drama no es primariamente de naturaleza psicológica sino metafísica. Véase: Maurice Merleau-Ponty, “Le roman et la métaphysique”, en *Sens et non-sens* (París: Nagel, 1966), 45-71.

CONTAT (a Sartre y Simone de Beauvoir): ¿Cómo se ayudan mutuamente en su trabajo de escritores?

SIMONE DE BEAUVOIR: Bien, se trata básicamente de hacer una crítica de lo que cada uno ha escrito. Quiero decir, nunca publico algo sin antes haber mostrado a Sartre el manuscrito y muy rara vez él no hace lo mismo. Nos mostramos mutuamente lo que escribimos y en seguida discutimos juntos sobre ello, criticando al otro por lo común con gran severidad, incluso a veces brutalidad. Y siempre tenemos en cuenta lo que el otro nos ha dicho, incluso si al principio hay resistencias, porque generalmente el hecho de estar tan cerca y al mismo tiempo con suficiente distancia, puesto que uno mismo no es el escritor, otorga una mirada crítica muy válida. Entonces, ocurre que Sartre o yo defendemos algo punto por punto frente a la crítica del otro, pero es raro que no terminemos cediendo.²¹⁴



"Simone de Beauvoir et Jean-Paul Sartre, Paris" (1963). Fotografía de Gisèle Freund. Restauración de colores luego de la digitalización. Derechos: Freund/IMEC/Fonds MCC.

El trabajo codo a codo de Sartre y Beauvoir quedó registrado en los gruesos tomos que recopilan las cartas intercambiadas entre ellos desde los años veinte hasta los sesenta.²¹⁵ Gracias al registro epistolar tenemos noticia de que fue ella quien enseñó a su compañero la gran

²¹⁴ Sartre, Contat, y Astruc, *Sartre: un film réalisé par Alexandre Astruc y Michel Contat*, 113-14.

²¹⁵ Sartre, *Lettre au Castor*, 1983; Jean-Paul Sartre, *Lettre au Castor et à quelques autres. Édition établie, présentée et annotée par Simone de Beauvoir*, nrf, vol. 2 (1940-1963), 2 vols. (París: Gallimard, 1983); Simone de Beauvoir, *Lettres à Sartre. Édition établie, présentée et annotée par Sylve le Bon de Beauvoir*, vol. 1 (1930-1939), 2 vols., nrf (París: Gallimard, 1990); Simone de Beauvoir, *Lettres à Sartre. Édition établie, présentée et annotée par Sylve le Bon de Beauvoir*, vol. 2 (1940-1963), 2 vols., nrf (París: Gallimard, 1990).

importancia de la doctrina de Hegel acerca de la conciencia de sí y la lucha por el reconocimiento. En medio de la ocupación de París, estando Sartre prisionero en un campo de detención alemán, Beauvoir emprende por su cuenta un estudio de la filosofía hegeliana. En una carta fechada el 11 de julio de 1940, cuenta a su compañero:

Leo Hegel tres horas por día en la [Biblioteca] Nacional con la esperanza de comprenderlo y de ofrecerle a usted una vasta exposición [...]. Usted sabe, es terriblemente difícil, Hegel, pero extremadamente interesante y usted tiene que conocerlo, se asemeja a su propia filosofía de la nada. Disfruto leerlo con la intención justamente de exponérselo.²¹⁶

Así pues, Beauvoir toma por entonces conocimiento directo de la *Fenomenología del espíritu* y luego la *Lógica*. En otra carta del 14 de julio, informa a su compañero que descubrió una frase de la *Fenomenología* que serviría maravillosamente de epígrafe para su novela, *La invitada*, cuya redacción hasta el momento se hallaba atascada. La frase es, por supuesto, aquella del capítulo de la conciencia de sí que declara que cada conciencia persigue la muerte de la otra. “De golpe”, escribe Beauvoir, “sentí un breve momento de calor intelectual, tuve ganas de hacer filosofía, de conversar con usted y de retomar mi novela”.²¹⁷ Estas cartas indican que Sartre desconocía en gran medida el pensamiento de Hegel antes de su liberación. En efecto, en la entrevista con Contat de 1971 confiesa que hacia 1939 “conocía mal” al pensador prusiano, a quien comienza a estudiar seriamente recién después del fin de la guerra, gracias a la traducción y el comentario de Jean Hyppolite.²¹⁸ En cambio, acabamos de ver que Beauvoir empezó a estudiarlo anteriormente, en 1940, y que una de sus intenciones era darle lecciones a su compañero cuando fuese liberado y volviese a París.

Por otra parte, es llamativo que en los ensayos de psicología fenomenológica que Sartre publica en la década del treinta no esté presente la teoría de la mirada y del ser-para-otro. Se objetará que en “Visages” se aborda el fenómeno de descentralización de mi entorno a causa de la aparición del otro. Es cierto. Empero, la descentralización en ese artículo previo a la elaboración de la ontología fenomenológica no estaba asociada a la caída de la conciencia a la objetividad,

²¹⁶ Beauvoir, *Lettres à Sartre*. 1, 1990, 2 (1940-1963):153, 155.

²¹⁷ Beauvoir, 2 (1940-1963):173.

²¹⁸ “[H]acia 1939 me encontré asimilando muchas cosas de Hegel, que no conocía bien: no tomé realmente contacto con Hegel hasta después de la guerra, gracias a la traducción de Hippolyte y su comentario” (Jean-Paul Sartre, *Situations: Politique et autobiographie*, vol. X (París: Gallimard, 1976), 110.)

es decir, la alienación de la ipseidad. Asimismo, en los *Diarios de guerra* no aparecen mencionadas la vergüenza, la mirada, la lucha de las conciencias, ni casi ninguno de los elementos principales de la intersubjetividad de *El ser y la nada*. Esto hace suponer que nuestro filósofo comienza a pensar en ello posteriormente a su liberación del campo de detención, su regreso a la París ocupada y su reencuentro con Beauvoir.

La doctrina del para-otro de 1943 representa en Sartre una novedad sin igual en comparación con sus trabajos previos. En ella hay una suerte de revolución copernicana en la visión de la alteridad: la atención se traslada de la comprensión intuitiva y empática del otro a partir del cuerpo y sus conductas a la vivencia inmanente y afectiva de la alienación de mi conciencia a causa de la mirada de los demás. La segunda experiencia pasa a considerarse más originaria, condición de posibilidad de la primera. El otro deja de ser entendido desde la clave del ser *percipi* para serlo desde la del *percipens*.²¹⁹

En definitiva, consideramos que Beauvoir tuvo un papel inestimable en la elaboración de la doctrina del ser-para-otro por Sartre. Este hecho es con frecuencia omitido y únicamente mencionado en los estudios beauvoirianos. No obstante, es fundamental para cualquier análisis de la intersubjetividad sartriana. Las conversaciones con su compañera durante la redacción de *La invitada* hicieron que nuestro filósofo prestara atención por primera vez al hecho de que la presencia del otro en el mundo conlleva para la conciencia un proceso que llamaremos *desoberanización*. Alienación y de-soberanización son los conceptos claves del abordaje de la otredad en *El ser y la nada*. El primero hace alusión a la metamorfosis del sujeto en objeto, del ser para-sí en ser-en-sí o de persona en cosa a causa de la mirada del otro. El segundo refiere al descubrimiento de que yo no soy el único principio de revelación, significación y justificación del ser. Mi conciencia no es soberana del mundo, puesto que existo junto a otras subjetividades que ponen en entredicho mis fantasías de supremacía. La mirada de los otros es un recordatorio de mi finitud y mi contingencia (i.e. mi ser-en-el-mundo), de que solamente soy un punto de vista entre muchos del ser trascendente y no una conciencia universal que lo contempla desde una posición de sobrevuelo. La desoberanización está estrechamente asociada al pluralismo y el perspectivismo en la intersubjetividad sartriana. Por un lado, existimos con otros cuyas libertades son autónomas, es decir, no dependen en principio de mi arbitrio; por otro lado, cada

²¹⁹ A propósito de esto Rudolf Bernet sostiene que *El ser y la nada* representa una contribución decisiva en el análisis fenomenológico de la intersubjetividad, puesto que el ensayo muestra que el otro habita ya dentro de mis más profundos secretos bien antes de aparecer bajo una forma reconocible en el ámbito fenoménico, o de prestarse a sí mismo a la constitución trascendental (Rudolf Bernet, "The Phenomenon of the Gaze in Merleau-Ponty and Lacan"; *Chiasmi International* 1 (1999): 105-18, <https://doi.org/10.5840/chiasmi1999128>).

uno de nosotros es un punto de vista único e irremplazable del Ser. Veremos mucho más adelante que en los *Cahiers pour une morale* la autoatribución inauténtica de derechos de soberanía sobre los otros por medio del espíritu de seriedad y la mala fe se considera la causa de la violencia y la opresión entre los sujetos.

II. Las teorías clásicas de la intersubjetividad: realismo e idealismo

Hemos establecido recién que la teoría de la intersubjetividad en *El ser y la nada* retoma la lección beauvoiriana a propósito de que la existencia del otro es un *escándalo* para la conciencia, ya que pone en entredicho mi ilusión de soberanía subjetiva. En un comienzo el ser-para-sí puede considerarse la única fuente de valor y significación del ser-en-sí: el mundo no sería otra cosa que el producto de la nihilización y la trascendencia del ser por la nada que yo soy. Sin embargo, la existencia de otros sujetos impide que esta fantasía perdure. Hay otras conciencias absolutas para las cuales yo soy algo relativo. Sus miradas ponen al descubierto la facticidad de mi existencia: me recuerdan que yo soy un ser *ahí*, un ente finito en medio de otros entes, una conciencia que se halla encarnada en un cuerpo y situada en un entorno del mundo. Esta intuición es conceptualmente desarrollada en la Tercera Parte de *El ser y la nada* a partir del análisis fenomenológico de la vergüenza en cuanto vivencia inmediata, irreflexiva y afectiva. Las indagaciones sobre las estructuras esenciales de la vergüenza conducen a la definición ontológica del otro en términos de negación radical y externa de mi ipseidad, vivida como alienación. Pero, previamente a la exposición del concepto de la mirada, nos hallamos en el ensayo con un estado de la cuestión acerca de cómo distintas doctrinas de la intersubjetividad hicieron frente a la cuestión solipsista, es decir, cómo intentaron demostrar que no estoy solo en el ser y existen conmigo otros sujetos. Nos referimos puntalmente al capítulo que lleva por título “Escollo del solipsismo”, donde Sartre pasa revista, por un lado, a las “teorías clásicas” del realismo y del idealismo y, por otro, a las “teorías modernas” de Husserl, Hegel y Heidegger. La división entre clásicas y modernas tiene que ver con que las primeras comienzan por “considerar al yo y al prójimo como dos sustancias separadas” y luego indagan una unión externa entre ambas, mientras que las segundas buscan “en el seno mismo de las conciencias un nexo fundamental y trascendente con respecto al prójimo”.²²⁰

Expongamos a continuación la propuesta y los problemas del primer grupo, cuyas posiciones antagónicas fallan por igual y terminan presas de un círculo vicioso sin salida. Los nombres de *realismo* y el *idealismo* bajo la pluma de Sartre hacen alusión a posiciones filosóficas opuestas

²²⁰ SN, 262 [271].

acerca de la relación entre la conciencia y el ser. Ya hemos discurrecido sobre esto en la primera parte de esta tesis. Recordemos que el realismo es la concepción que toma a la conciencia como una cosa natural del mundo, mientras que el idealismo es aquella que entiende la realidad como un producto del espíritu. A menudo nuestro autor tiene en mente ciertas doctrinas puntuales del ámbito psicológico y filosófico en cuanto representantes de estas concepciones. Por un lado, el realismo en esta sección de *El ser y la nada* corresponde a la “psicología realista y positivista del siglo XIX”, esto es, la psicología fisiológica inaugurada en Francia por Taine y Ribot. Ya hemos destacado que esta psicología toma como modelo la metodología experimental de las ciencias naturales para la obtención de datos positivos del reino de lo psíquico. Su investigación se da bajo el supuesto del paralelismo psicofisiológico según el cual a todo hecho psíquico le corresponde uno fisiológico. Este paralelismo depende de una visión organicista y mecanicista de la mente. Por otro lado, el idealismo usualmente es representado por el idealismo espiritualista francés, en especial, la filosofía de Brunschvicg. Su carácter distintivo es la afirmación de que el ser es definido por el pensamiento. Sin embargo, en esta sección del ensayo Sartre hace alusión a Kant o, más precisamente, a “una perspectiva de un kantismo riguroso”. Según esta doctrina la metafísica es reducida a la teoría del conocimiento y el ser es reducido al conocimiento que se tiene de él.

El realismo se enfrenta al problema de que la conciencia no es dada a la intuición como otros tipos de entes reales. El punto de partida realista es entonces una escisión de tipo cartesiana entre la sustancia física y la sustancia pensante, entre el cuerpo y el alma del otro. El segundo elemento del compuesto es por principio una ausencia: percibimos un cuerpo y sus comportamientos, pero no accedemos a sus estados psíquicos internos y privados, que estarían secretamente guardados, como dice Sartre, en el “pequeño cofre cerrado” de su cerebro. De aquí que para explicar el conocimiento de la subjetividad ajena el realismo deba recurrir a procesos indirectos como la teoría del razonamiento analógico. Ya hemos hablado de esta teoría originalmente formulada por Stuart Mill, quien no por nada es uno de los principales teóricos sobre los que se apoyaba la psicología positiva francesa de fines del siglo XIX y comienzos del XX. Según la explicación del razonamiento por analogía, nuestro saber de la vida psíquica de los otros es deducido a partir de los signos corporales (v.g. mímicas, actos, conductas) que remitirían a otra mente similar a la mía. Este modelo fue fuertemente rechazado por los fenomenólogos alemanes (Lipps, Scheler, Stein, Husserl). En *El ser y la nada* Sartre señala dos grandes defectos de la teoría de la inferencia analógica, retomando las críticas de sus trabajos de psicología fenomenológica de los años treinta: por un lado, sólo ofrece un *conocimiento probable* del otro en contra de un conocimiento cierto. ¿Qué garantía definitiva me da un

argumento inductivo acerca de que estoy enfrente de un cuerpo consciente en lugar de un autómeta? Esto representa un problema para nuestro filósofo, puesto que la metodología de su ontofenología se propone poner al descubierto la certeza indudable que tenemos de la existencia del otro, única manera de desterrar para siempre la amenaza solipsista. Por el otro, reduce la conciencia ajena a una representación; por ende, cae paradójicamente en una posición idealista de la alteridad. “Si el cuerpo es un objeto real que actúa realmente sobre la sustancia pensante”, razona Sartre, “el prójimo se convierte en pura representación, cuyo *esse* es un simple *percipi*”.²²¹ Paradojamente, entonces, el realismo desemboca en el idealismo.

El idealismo, por su parte, comienza por considerar al otro en cuanto representación o, mejor dicho, una serie de representaciones que conforman un sistema coherente unitario de mi propia experiencia. Esta unidad de representaciones se debe bastar por sí misma, ya que la posición crítica kantiana que ilustra aquí el idealismo según Sartre desecha toda realidad nouménica que explique una génesis trascendental de estas representaciones. “El prójimo es un fenómeno que remite a otros fenómenos”.²²² El problema reside en que la serie de fenómenos que es el otro no es algo que se acomode armónicamente a mi sistema de representaciones, sino, todo lo contrario, tiene un efecto disruptivo respecto de mi experiencia. Como ya estableció Sartre en “Visages”, la aparición del prójimo en mi entorno altera por completo mi organización del mundo, pues él es esencialmente “la negación radical de mi experiencia”. Así pues, el idealista queda preso de una disyuntiva: o bien desecha el concepto del otro en la constitución de la propia experiencia, o bien presupone la existencia real del otro según una comunicación extra-empírica entre las conciencias; dicho de otra forma, sea que cae en el solipsismo, sea que debe aceptar una tesis realista. En definitiva, Sartre piensa que el realismo y el idealismo forman parte de una dialéctica trunca que da vueltas en círculos; el fracaso de cada una de sus propuestas particulares los deposita en la orilla de la teoría opuesta. Por este motivo, se vuelve a lo que denomina *las teorías modernas* de la intersubjetividad en la búsqueda de una solución del escollo solipsista.

III. Las teorías modernas de la intersubjetividad: Husserl, Hegel y Heidegger

i. Husserl: la constitución intersubjetiva del mundo

El realismo y el idealismo fracasan por igual al no superar la amenaza del solipsismo: ninguna ofrece un modelo explicativo que dé cuenta de mi certeza de que el otro existe y de que su

²²¹ SN, 254 [260].

²²² SN, 255 [264]

existencia está involucrada necesaria e íntimamente con la mía. Ante esta decepción de las posiciones clásicas Sartre se vuelve hacia las teorías modernas de la intersubjetividad, las cuales buscan explicitar algún tipo de conexión interna entre los sujetos. Comienza por Husserl y su tesis de que la objetividad del mundo está constituida trascendentalmente de manera intersubjetiva.

Según Sartre, el fundador de la fenomenología entendía que el mundo y los fenómenos que lo componen no son una experiencia privada sino pública. El sistema de apariciones que representa un *noema* aprendido por mi acto de percepción comprende toda una serie de referencias a otras percepciones ajenas. Un objeto espacial, como, por ejemplo, la Torre Eiffel, se me da escorzado a partir de un punto de vista definido por la locación de mi cuerpo: contemplo la torre desde la Plaza del Trocadero, pero, al mismo tiempo, el monumento también se me aparece como actualmente percibido o posible de ser percibido por una persona que aprecia un perfil diferente desde otro punto de vista, quizás alguien que está sentado en un banco del Campo de Marte. Sucede que el objeto siempre es más de lo que yo aprehendo, tiene un excedente que escapa a la esfera de las vivencias primordiales del yo trascendental; representa un índice de remisiones a múltiples experiencias ajenas que yo sólo puedo conocer de manera aperceptiva. La concordancia entre las experiencias de distintos yoes es el fundamento de la objetividad del mundo. En *Lógica formal y lógica trascendental* Husserl afirma lo siguiente:

[E]l mundo es mundo de todos nosotros; en cuanto mundo objetivo, tiene, en su sentido propio, la forma categorial de “ente verdadero una vez por todas”, no sólo para mí sino para cualquiera [...]. *Experiencia del mundo* en cuanto experiencia constituyente no significa tan sólo mi experiencia enteramente privada, sino una *experiencia comunitaria*; conforme a su sentido, el mundo es uno y el mismo: a su experiencia tenemos acceso por principio todos nosotros, sobre él todos nosotros podemos ponernos de acuerdo por “intercambio” y comunicación de nuestras experiencias; del mismo modo, la comprobación ‘objetiva’ se basa también en el acuerdo recíproco y en su crítica.²²³

Sartre señala en *El ser y la nada* que el carácter intersubjetivo de la experiencia que Husserl teoriza se atestigua especialmente en la red instrumental que es el mundo en su dimensión existencial práctica. Un útil que utilizo como medio para realizar cierto fin está implícitamente

²²³ Edmund Husserl, *Lógica formal y lógica trascendental: Ensayo de una crítica de la razón lógica*, trad. Luis Villoro (México: Centro de Estudios Filosóficos (U.A.M.), 1962), 247.

asociado a otros individuos: por ejemplo, un martillo que utilizo para reparar una parte de mi casa remite al fabricante de la herramienta, a su inventor, a otros potenciales usuarios, etc. No hay cosa en el universo que se descubra como *absolutamente mía y de nadie más*. Esto es lo que explica Heidegger en su estudio del carácter de la co-existencia (*Mitdasein*) en su exposición de la mundanidad en cuanto totalidad de útiles (*Zeugganzheit*). Como de costumbre, Sartre enriquece aquí las reflexiones de Husserl apelando a ideas que son más bien de Heidegger.

Más allá del sincretismo mencionado, el punto importante que nuestro pensador rescata de la fenomenología husserliana es que según ella “la experiencia se interpreta a la luz del concepto del *otro*”.²²⁴ Esto resulta un claro avance al desafío solipsista en relación con las teorías clásicas y su tratamiento cosista de la otredad: el otro no es un simple objeto material del mundo o la mera unidad de una serie de representaciones del sistema epistémico de mi experiencia, sino una fuente trascendental y constituyente de significación de la cual emergen una infinidad de sentidos del mundo que descubro incrustados en mi propia experiencia individual.

Ahora bien, Sartre objeta que este importante descubrimiento se ve opacado por la orientación idealista de la fenomenología de Husserl. En la primera parte de esta tesis hemos afirmado que Sartre deja de ser fiel a la doctrina de su maestro en los últimos años de la década del treinta. Algunas de las razones se encuentran explicitadas en el ensayo de 1943, donde la doctrina husserliana es tildada lisa y llanamente de idealista. El método de la fenomenología trascendental reduce el *esse* al *percipi*. El ser para Husserl se identifica con la serie de sus apariciones (i.e. el fenómeno del ser) y está desligado de cualquier tipo de instancia que esté más allá del ámbito fenoménico (i.e. el ser del fenómeno). La *epojé* según *Ideas I* suspende o pone en paréntesis el juicio de la actitud natural acerca de la existencia independiente y trascendente de la realidad. La subjetividad trascendental y sus vivencias es el residuo de la reducción, la realidad pasa a ser considerada estrictamente en su carácter de *factum* fenoménico y la tarea del fenomenólogo es descubrir el modo en que aquella se constituye de modo trascendental a partir de los elementos inmanentes de la conciencia. Según Sartre, esta interdicción del método de ir más allá de lo que se da, hacer el salto del fenómeno de ser al ser del fenómeno, resulta injustificada. De ahí las severas palabras que lanza contra su antiguo maestro: Husserl prefirió quedarse “temerosamente en el plano de la descripción funcional” y,

²²⁴ SN, 262 [272].

por ello mismo, le correspondería mejor la etiqueta de “fenomenista” en lugar de “fenomenólogo”.²²⁵

Otro punto de discrepancia entre Husserl y Sartre en el asunto que ahora nos incumbe es que para este último el principal fundamento intersubjetivo de la objetividad del mundo no radica en el hecho de que el otro enriquezca la esfera de mi experiencia trascendental primordial agregando una serie de capas de sentidos, sino, todo lo contrario, en el hecho de que el otro se me aparezca primero como un elemento desintegrador de mi experiencia del mundo. Como ya hemos dicho, esta idea fue elaborada en un principio en el artículo de “Visages”, donde el autor daba cuenta de la reorganización espacial e instrumental de los objetos de mi entorno ante la aparición corporal de otra persona. En *El ser y la nada* el tema se retoma a partir de un examen del fenómeno de la mirada y la definición del otro como *hemorragia intramundana*.²²⁶ Por esta razón, Sartre afirma en oposición a Husserl: “la presencia del prójimo en su mirada-que mira no podría contribuir a reforzar el mundo, sino, al contrario, lo desmundaniza, pues hace justamente que el mundo se me escape”.²²⁷ Para nuestro autor, entonces, la fuga del mundo hacia otra trascendencia es una indiscutible prueba de que el ser y el otro no son una creación del para-sí y que además tampoco podrían ser recuperados en una unidad asimiladora y sintética del saber tal como pretende el idealismo. Adelantemos que la tesis del otro en cuanto déficit de mi mundo será revisada posteriormente en textos como *¿Qué es la literatura?* y *Cahiers pour une morale*. La filosofía del don que atesoran estos escritos de la posguerra reinterpreta el papel de las otras conciencias como responsables de darle realidad, profundidad y riqueza a mi obra creada y a través de ella a mí mismo. La distancia con Husserl parece así acortarse. Veremos estos temas en la tercera parte de este trabajo.

Antes de concluir con las críticas de *El ser y la nada* contra la intersubjetividad husserliana, cabe señalar a modo de excursus que Sartre poseía un conocimiento limitado de la teoría del alter ego y la comunidad intermonádica de su maestro alemán. Nuestro filósofo menciona en su ensayo que aquel pretendió refutar el solipsismo en *Meditaciones cartesianas* y en *Lógica formal y lógica trascendental*. Sin embargo, a pesar de nombrar explícitamente las dos obras, parece ignorar por completo el contenido de la primera y dedicarse exclusivamente al de la segunda. En el libro sobre lógica la teoría de la intersubjetividad husserliana está presentada de manera

²²⁵ A continuación, la cita completa: “Husserl [...] se mantuvo temerosamente en el plano de la descripción funcional. Por eso no fue nunca más allá de la pura descripción de la apariencia en tanto que tal, se encerró en el cogito, y merece ser llamado, pese a sus protestas, fenomenista más bien que fenomenólogo; además, su fenomenismo roza en todo instante el idealismo kantiano” (SN, 107 [109]).

²²⁶ SN, 319 [332].

²²⁷ SN, 300 [311].

escueta en los párrafos §§ 94-96, donde el autor ensaya una repuesta a la posible objeción de que su fenomenología sea una doctrina solipsista. Esta impugnación puede surgir al iniciado en filosofía al no poder conciliar los hechos de que, por un lado, el mundo objetivo está constituido intersubjetivamente y, por otro, yo soy en cuanto subjetividad trascendental el fundamento primordial de todo sentido intencional. A decir verdad, el problema no se resuelve satisfactoriamente en esta obra, donde el autor da unas pocas indicaciones de cómo el yo psicofísico propio sirve de referencia para la constitución del otro dentro de la esfera de lo propiamente mío (*Eigensphäre*) y a partir de él se llega a explicar el surgimiento de una comunidad que tiene como correlato un mundo objetivo y único. El tema concluye con una significativa nota al pie de página, la nota número dos del §96, donde Husserl afirma que durante sus lecciones de Gotinga en el semestre de invierno de 1910-11 elaboró “los puntos capitales para resolver el problema de la intersubjetividad y de la superación del solipsismo”.²²⁸ Estos puntos fueron en parte expuestos en *Meditaciones cartesianas*.

Es entonces en la Quinta Meditación de las *Meditaciones* donde Husserl expone su célebre teoría de la empatía (*Einfühlung*) que viene a resolver el problema de la donación óptico-noemática del alter ego. Esta teoría “co-fundamenta” justamente la teoría trascendental del mundo objetivo esbozada en *Lógica formal y lógica trascendental*. El fenomenólogo asevera que la empatía es el acto de apercepción (*Apperception*) o presentificación (*Vergegenwärtigung*) responsable de aprehender intencionalmente al otro como *noema*. La empatía no es acto de percepción, pues no tiene un acceso directo y original de la vida interior de los otros, es decir, sus propias vivencias del flujo de la conciencia. Está fundada en el nivel más elemental sobre la transferencia pasiva de parificación (*Paruung*) del sentido de mi corporalidad viviente (*Leiblichkeit*) al cuerpo físico (*Körper*) del otro que percibo como cosa del mundo.²²⁹ De aquí que Husserl diga que el otro es una *modificación intencional* de mí mismo, pues yo hago de modelo constructivo para la vida psicofísica y trascendental del otro.

²²⁸ Husserl, *Lógica formal y lógica trascendental*, 254.

²²⁹ La teoría de la empatía husserliana es mucho más compleja de lo expuesto aquí. En realidad, es una temática que Husserl aborda desde muy temprano y se va enriqueciendo a lo largo de los años. Manuscritos redactados entre 1905-10, editados póstumamente en 1973 por Iso Kern en los tomos XIII, XIV y XV de *Husserliana*, registran que Husserl comienza a examinar el tema a partir del examen de la teoría de la empatía instintiva de Lipps expuesta en *Leitfaden der Psychologie* (1903). Para un tratamiento más amplio de este asunto, véase el siguiente artículo de mi autoría: Alan Patricio Savignano, “Contribuciones al estudio de la teoría de la empatía de Husserl en textos póstumos”, *Areté* 31, n.º 2 (4 de noviembre de 2019): 451-80, <https://doi.org/10.18800/arete.201902.008>.

Por virtud de la constitución de su sentido como ‘modificación intencional’ de mi yo primeramente objetivado, de mi mundo primordial, surge necesariamente el otro en tanto que, fenomenológicamente ‘modificación’ de mi yo mismo (el cual, por su parte, recibe el carácter de ‘mío’ mediante la parificación que necesariamente se produce y hace de contraste. [...]). En otras palabras: en mi mónada se constituye aprepresentativamente otra mónada.²³⁰

Que la parificación se dé pasivamente quiere decir que ocurre sin una intervención activa del yo despierto, es decir, sin un acto explícito y voluntario. Las similitudes externas entre el cuerpo del otro y el propio motivan la transferencia de sentido. En niveles superiores la imaginación juega un papel fundamental en la verificación intuitiva de la referencia vacía de la apercepción y la constitución de capas de sentido superiores del alter ego, como la vida psíquica, espiritual y cultural.

Sartre mantiene un mutismo total acerca de todo esto en *El ser y la nada*. La hipótesis más simple que explica este silencio es que ignoraba el contenido de la Quinta Meditación. Esto explicaría que la teoría de la empatía sólo es nombrada en la discusión con el realismo y es considerada una versión más compleja del razonamiento por analogía. Esta opinión de nuestro filósofo resulta sumamente polémica: para por alto el gran esfuerzo de Husserl y otros fenomenólogos por demostrar que la apercepción empática no es una inferencia intelectual. Por otro lado, la doctrina husserliana de la empatía se inscribe en lo que hoy se conoce entre los intérpretes por la perspectiva genética del método fenomenológico, anunciada justamente en las *Meditaciones*, aunque elaborada sobre todo en textos póstumos que datan de 1917. Se trata de una etapa avanzada del pensamiento de Husserl que va más allá del análisis estático de *Ideas* / al afirmar que la conciencia y sus correlatos son el resultado de un proceso de génesis temporal y pasivo.²³¹ No creemos estar equivocados si aseveramos que Sartre no conoció el enfoque genético husserliano, cuyos tópicos principales (v.g. profundación (*Urstifung*), síntesis pasivas, asociación, sedimentación, habitualidades, etc.) nunca son tratados por él. En lo que respecta a Sartre, quizá resulte conveniente traer a colación aquí nuevamente su respuesta a la pregunta de Contat sobre qué leyó de Husserl en Berlín: “Ideas, sólo Ideas”.

²³⁰ Husserl, *Meditaciones cartesianas*, 163.

²³¹ Véase Andrés Miguel Osswald, “1.1. Fenomenología genética y el descubrimiento de la pasividad”, en *La fundamentación pasiva de la experiencia: Un estudio sobre la fenomenología de Edmund Husserl*, Primera edición, Filosofía UC 03 (Madrid, España: Plaza y Valdés Editores, 2016), 35-43.

ii. Hegel: la conciencia de sí y el reconocimiento del otro

Hegel tiene un lugar destacado entre los tres filósofos alemanes con quienes discute Sartre en *El ser y la nada* a propósito del asunto de la intersubjetividad. Su doctrina de la dependencia entre la conciencia de sí y el otro parece dejar fuera de juego de una vez por todas al solipsismo. “La intuición genial de Hegel”, afirma nuestro autor, “consiste así en hacerme depender del otro *en mi ser*”.²³² En el capítulo cuarto de la conciencia de sí de la *Fenomenología del espíritu*, el filósofo prusiano afirma que la conciencia de uno mismo está constituida intrínsecamente por el otro: el otro es el no-yo que *define* mi yo, es decir, establece un límite que me determina de forma esencial. Yo soy yo porque no soy otro o, en otras palabras, la mismidad está positivamente determinada por la negación de la otredad. Como le gusta señalar a Sartre, Hegel fue quien descubrió invirtiendo la fórmula original de Spinoza que toda negación es determinación. En el camino dialéctico de la experiencia de la conciencia hacia el saber absoluto, cuyo destino final es la identificación de la certeza subjetiva y la verdad objetiva, el reconocimiento de las conciencias de sí representa la aparición del espíritu (*der Geist*). El reconocimiento es el modo en que mi conciencia de sí pasa de ser simple certeza subjetiva a verdad objetiva gracias a que el otro me reconoce en cuanto tal.

Sartre adopta una doble actitud ante la doctrina de Hegel. Por un lado, está de acuerdo con que toda determinación, él entiende aquí todo conocimiento objetivo de uno mismo, proviene del otro, puesto que es una negación absoluta de mi ipseidad y es gracias a su mirada que yo gano la dimensión de en-sí. Por ende, es cierto que el yo es un producto de la mediación intersubjetiva. Por otro lado, descalifica el optimismo ontológico y epistemológico del sistema idealista en el marco del cual Hegel malinterpreta esta evidencia. Contra el idealismo Sartre esgrime los principios de la fenomenología y del existencialismo. El punto de partida es el modo en que la conciencia se vive a sí misma en su existencia individual, no una conciencia universal de sobrevuelo que ocupe el lugar de la Totalidad y lo Absoluto. La evidencia subjetiva demuestra que la conciencia de sí no es una relación epistémica sino vivencial-existencial y, por lo tanto, se diferencia del conocimiento de sí. Al reconocermelo el otro me devuelve una representación hipostasiada y degradada de mí mismo. Es el Yo sustancia del psiquismo. Esta imagen de mí que completaría el juicio formal del “yo soy yo” no puede por principio coincidir con el modo en que yo me vivo a mí mismo en el cogitro prerreflexivo. El reconocimiento completo y mutuo es una empresa fácticamente imposible como veremos en breve. Pero, antes de eso sería conveniente

²³² SN, 266 [276].

detenernos un momento en la experiencia personal y el contexto intelectual en los cuales se inscribe esta crítica sartriana dadas las confusiones que proliferan al respecto.

Ya hemos indicado que Beauvoir cumplió un papel capital en la atención que presta Sartre a Hegel luego de su liberación de su cautiverio y su regreso a París en el curso de la Segunda Guerra Mundial. El estudio de ella en la Biblioteca Nacional en 1939 de la *Fenomenología* y la *Lógica* marcan un momento bisagra, pues precedentemente la pareja desconocía casi por completo la filosofía idealista del prusiano.²³³ En la entrevista filmada de Contat y Astruc, ambos declaran que mientras eran estudiantes de la ENS y la Sorbona no habían aprendido nada sobre Hegel, debido a que este estaba expresamente excluido de las lecciones de los profesores de las instituciones.²³⁴ En sus charlas con Gerassi, Sartre cuenta que Lachelier, quien estaba a cargo del programa de *agrégation*, había amenazado con un aplazo automático para cualquier alumno que decidiese hacer una disertación sobre Hegel.²³⁵ En la misma línea, Louis Althusser comenta que Brunschvicg en sus clases tomaba a Hegel por un “retrasado mental”.²³⁶ Estas anécdotas exhiben el antihegelianismo predominante en la academia francesa de las primeras décadas del siglo XX.

Así pues, Sartre se mantuvo ajeno a lo que Jarczyk & Labarrière denominan “el gran período del hegelianismo francés”, que va de 1907 a 1941 y en el cual florecieron los estudios hegelianos en Francia gracias a introductores como Koyré, Jean Wahl y Alexandre Kojève.²³⁷ Es recién en 1945 cuando nuestro autor se suma tardíamente a este movimiento. En efecto, en ese año emprende la lectura completa de la *Fenomenología del espíritu* en la traducción de Hyppolite.²³⁸ Esta lectura fue acompañada por la de los dos recientes comentarios más importantes de la obra. El primero, *Génesis y estructura de la Fenomenología del espíritu de Hegel* (1946) del mismo Hyppolyte; el segundo, *Introducción a la lectura de Hegel* (1947), un libro editado por Raymond Queneau de los cursos que Kojève dictó sobre sobre la *Fenomenología del espíritu* en la École des Hautes Études entre 1933 y 1939, acompañados por algunos artículos adicionales. Todo indica que previo a eso Sartre no sabía demasiado de los textos hegelianos. En todo caso, los

²³³ Coorebyter comparte esta opinión en un excelente artículo breve consagrado a determinar las fechas exactas en que Sartre leyó distintos escritos de Hegel. Véase Vincent de Coorebyter, “Quand et comment Sartre a-t-il découvert Hegel?”, *Bulletin d'information du Groupe d'études sartriennes* 11 (1998): 84-85.

²³⁴ Cf. Sartre, Contat, y Astruc, *Sartre: un film réalisé par Alexandre Astruc y Michel Contat*, 37-38.

²³⁵ Gerassi y Sartre, *Talking with Sartre*, 53.

²³⁶ Louis Althusser, “Sobre la relación de Marx con Hegel”, en *Hegel y el pensamiento moderno* (Madrid: Siglo XXI, 1970), 93.

²³⁷ Gwendoline Jarczyk y Pierre-Jean Labarrière, *De Kojève à Hegel: cent cinquante ans de pensée hégélienne en France* (París: Aubier-Montaigne, 1987).

²³⁸ Cf. S X, 25-6 [110]; Gerassi y Sartre, *Talking with Sartre*, 254.

conocía fragmentariamente a partir de *Morceaux choisis de Hegel*, una compilación de dos tomos publicada en 1939 con textos seleccionados y traducidos al francés por Henri Lefebvre y Norbert Guterman. Adviértase que las citas y referencias en *El ser y la nada* a los escritos de Hegel provienen en gran medida de esa colección.

Un punto en el que debemos detenernos, puesto que involucra infortunadamente un error recurrente en la literatura crítica del tema, es el lugar de la interpretación de Kojève de la *Fenomenología del espíritu* en *El ser y la nada*. Algunos comentaristas sostienen que la concepción conflictiva de las relaciones intersubjetivas en la obra de Sartre está literalmente tomada del seminario del profesor franco-ruso y su interpretación de la lucha a muerte entre las autoconciencias por el reconocimiento y el estadio fenomenológico-dialéctico de dominación y servidumbre.²³⁹ Para nosotros, esta tesis resulta discutible, incluso improbable, si evaluamos el asunto atentamente tanto desde el punto de vista biográfico como desde el conceptual.

Antes que nada, hay que subrayar a causa de las confusiones que todavía hoy pululan que Sartre no asistió a los cursos de Kojève en la École des Hautes Études.²⁴⁰ No formó parte del grupo de intelectuales conformado por George Bataille, Queneau, Hyppolite, Aron, Merleau-Ponty, Roger Caillois, Jacques Lacan, entre otros, quienes fueron a escuchar la serie de clases de aquel profesor de origen ruso que darían origen al fenómeno cultural del hegelianismo de izquierda.²⁴¹ La única manera en que Sartre haya tomado conocimiento de las tesis originales que allí se dieron a conocer es a través de conversaciones con colegas o de la lectura del comentario del capítulo IV de la *Fenomenología* que Kojève publica en forma de artículo en enero de 1939 en la revista *Measure*, el cual sería luego reproducido por Queneau como texto de apertura de la *Introducción a la lectura de Hegel*. Pero, esta hipótesis no tiene un sostén firme, porque no existe ningún registro de que semejante lectura haya sucedido. Por otra parte, desde el punto de vista

²³⁹ Cf. Virginia Domínguez López, "Hegel y Sartre a través de la mediación de Kojève.", *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 13, n.º Extra (1 de enero de 1996): 159-72; William Ralph Schroeder, *Sartre and his Predecessors: The Self and the Other* (Londres; Boston: Routledge & Kegan Paul, 1984), 58; Robert R. Williams, *Recognition: Fichte and Hegel on the Other* (Albany: State Univ. of New York Press, 1992), 285-308.

²⁴⁰ A propósito de esto, viene a nuestra mente la opinión de Alain Renaut, quien en *Sartre, le dernier philosophe* comenta que Sartre durante los años treinta fue el hombre de las oportunidades perdidas, pues pasó por alto algunos hitos de la intelectualidad francesa: además de no asistir al curso de Kojève, no leyó en el momento de su publicación la primera traducción al francés en 1931 de *Qu'est-ce que la métaphysique ?* de Heidegger (publicada en el mismo número de *Bifur* que tiene *Légende de la vérité*) y no estuvo presente en las conferencias en la Sorbona de Husserl en febrero de 1939. Cf. Alain Renaut, *Sartre, le dernier philosophe* (París: Grasset, 1993), 75.

²⁴¹ Cf. Patrick Riley, "Introduction to the Reading of Alexandre Kojève", *Political Theory* 9, n.º 1 (1981): 5-48, <https://doi.org/10.1177/009059178100900102>.

conceptual, las principales tesis heurísticas de Kojève de la *Fenomenología* están por completo ausentes en *El ser y la nada*. No hay nada en el ensayo sartriano sobre los temas de la antropogénesis, la diferencia entre el deseo animal y el deseo humano, el deseo del deseo, la lucha por el prestigio, el arriesgar la vida por el reconocimiento de la propia persona, la angustia ante la muerte, el trabajo formativo del esclavo, la interpretación sociohistórica marxista del reconocimiento, la idea del fin de la historia con el Imperio Napoleónico y el Estado moderno, etc. Por encima de todo, es llamativo que Sartre no otorgue mucha importancia a la dialéctica del amo y del esclavo, que para Kojève representaba la clave exegética de toda la *Fenomenología*. Si analizamos con atención la reconstrucción que hace Sartre del concepto de reconocimiento de la *Fenomenología* en la sección de “Husserl, Hegel, Heidegger”, advertiremos que la dialéctica del esclavo y el amo no resulta relevante para él y por eso decide explícitamente no perder tiempo analizándola.²⁴² En suma, todas estas consideraciones apuntan a la hipótesis de que Kojève no tuvo una influencia *directa* en Sartre a la hora de escribir *El ser y la nada*. Si hay similitudes entre ambos pensamientos, sobre todo si consideramos la exposición de este último sobre las relaciones concretas con el otro, deberán ser entendidas más bien como paralelismos en lugar de una neta influencia.²⁴³

Hechas estas aclaraciones biográficas, regresemos a los desacuerdos de Sartre con la visión hegeliana de la intersubjetividad. En su ensayo nuestro autor denuncia un doble optimismo tanto epistemológico como ontológico. A propósito del optimismo epistemológico, Hegel cree que se puede llegar a un reconocimiento mutuo y total entre los sujetos, dado que el otro me reconocería tal como yo soy para mí mismo y yo haría lo mismo con él a su vez. Si yo me pienso a mí mismo como una persona honrada, esta certeza que en primera instancia es privada y subjetiva quedaría objetivamente constatada por mí gracias al reconocimiento de mi honradez por parte de los otros. Sartre señala que Hegel aborda el reconocimiento intersubjetivo desde el plano del conocimiento, de modo tal que aquel resta valor al tratamiento del deseo o la apetencia (*Begierde*) del objeto autónomo viviente y el aspecto político de la lucha por la vida en la dialéctica del señor y el siervo en la *Fenomenología del espíritu*. Ahora bien, según el existencialista francés, la complejidad misma de las conciencias en cuanto ipseidades y el modo

²⁴² “Así aparece la famosa relación ‘Amo-esclavo’ que había de influir tan profundamente en Marx. *No vamos a entrar en los detalles*” (SN, 266 [276]). La cursiva es nuestra.

²⁴³ En esta misma línea, Maximiliano Cladakis habla de “paralelismo notorio”, no de influjo, entre Kojève y Sartre a propósito de considerar la libertad como negatividad radical y la dimensión intersubjetiva como conflicto. Este tipo de abordaje de la relación entre ambos filósofos nos resulta muy atinado. Cf. Maximiliano Basilio Cladakis, “Negatividad e intersubjetividad. La dimensión originaria del conflicto en Kojève y en Sartre”, *Ideas y Valores* 66, n.º 165 (1 de septiembre de 2017), <https://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v66n165.55320>.

en que se da el fenómeno del otro en cuanto mirada imposibilitan la empresa del reconocimiento mencionada. Hay un hiato inconmensurable entre cómo me vivo a mí mismo desde adentro y cómo me aprehende el otro desde afuera. Yo soy originalmente conciencia intencional del mundo al mismo tiempo que conciencia (de) sí según la estructura reflejo-reflejante de la ipseidad. El otro, en cambio, no puede captarme sino como un objeto que se le aparece a él en cuanto sujeto. Las parejas reflejo-reflejante y sujeto-objeto no son equiparables: la primera configura la esfera inmanente y cierta de las *Erlebnisse* del *cogito* prerreflexivo; la segunda, la esfera trascendente y probable del conocimiento de la mirada del otro y la posterior reflexión acerca del yo. Por estas razones dice: “el prójimo no es *para sí* tal como se me aparece, y yo no me aparezco a mí mismo como soy *para otro*”.²⁴⁴

Según el ejemplo anterior, yo soy honrado en el modo de no ser lo que soy y ser lo que no soy, o, en otras palabras, en la existencia ek-stática por la cual pongo entre mis posibilidades futuras actos que realizan el valor de honradez; en cambio, desde el punto de vista del otro yo soy honrado en el modo de una sustancia determinada por un carácter. Hay entre los dos modos un desfase que no puede ser saldado por el reconocimiento hegeliano, el cual supone que el otro me entrega la verdad objetiva de mi certeza subjetiva de mí mismo y yo hago con él lo propio. Pero el para-sí es incognoscible tanto para el otro como para sí mismo.

Hegel afirma que el *cogito* está fundado en la alteridad y el reconocimiento ajeno. Como ya dijimos, advierte que el juicio “yo soy yo” implica la exclusión de todo lo otro que no soy yo y que la fórmula queda verificada gracias al reconocimiento de mi conciencia de mí mismo por parte del otro. Sartre sostiene, en contraposición, que la ipseidad es por principio *selbständig*, esto es, existe de manera autónoma sin depender del reconocimiento del otro. Esto significa que es posible imaginar una para-sí que no esté atravesado por un para-otro. En la sección siguiente dedicada a las críticas del ser-con heideggeriano, veremos que nuestro autor califica el modo del ser para-otro como una *necesidad de hecho*. Con esta expresión quiere decir que la presencia del otro es un acontecimiento contingente en la vida del para-sí, no es una estructura ontológica que se deduce de su propio modo de ser. Pero, más allá de su carácter fáctico, el hecho de que existan otras trascendencias como yo modifica para siempre mi relación con el mundo y conmigo mismo. La presencia del otro inaugura el plano antropológico por encima del ontológico, dentro del cual, vale añadir, está contenida la esfera de la ética.

²⁴⁴ SN, 271 [281].

A propósito del optimismo ontológico, Hegel comete la soberbia de evaluar el reconocimiento desde el punto de vista de la Totalidad o lo Absoluto. “Para él, en efecto, la verdad es la verdad del Todo”.²⁴⁵ Esta adopción de un pensamiento de sobrevuelo determina que las conciencias singulares son meros momentos del todo, partes no autónomas y dependientes que existen e interactúan entre sí gracias a la mediación del Espíritu. Según Sartre, este punto de vista es injustificable, porque trasgrede los límites del cogito, que son infranqueables como enseña la metodología de la fenomenología de índole husserliana, y los límites de la existencia singular propia, que son insuperables tal como explica el existencialismo de Kierkegaard.

Para Sartre, el punto de vista de lo Absoluto resulta quimérico: la certeza de que el otro me reconozca tal como yo me comprendo a mí mismo y que ambos seamos miembros orgánicos de una entidad supraindividual nunca puede darse, porque yo no soy capaz de abandonar mi contingente punto de vista. En tono mordaz, Sartre comenta: “[Hegel] ha olvidado su propia conciencia; él es el Todo, y, en este sentido, si resuelve tan fácilmente el problema de las conciencias, es porque para él no ha habido nunca verdadero problema a este respecto”.²⁴⁶ En conclusión, la intuición genial de Hegel pierde valor al formar parte de un sistema filosófico idealista que no puede dar cuenta del auténtico sentido fenomenológico y existencial de su descubrimiento.²⁴⁷

iii. Heidegger: el *Mitsein* como condición de la existencia

Luego de examinar las propuestas de Husserl y de Hegel, Sartre prosigue con la doctrina del *Mitsein* (*ser-con/estar-con*) que Heidegger formula en *Ser y tiempo*. El *ser-con* denota principalmente el hecho de que la existencia no es una aventura individual sino colectiva: el

²⁴⁵ SN, 271 [282].

²⁴⁶ SN, 272 [282].

²⁴⁷ En los *Cahiers pour un morale*, hay una excelente nota donde Sartre revisa el papel falaz del reconocimiento en la concepción teleológica y dialéctica de la historia de Hegel que ilustra retrospectivamente muy bien las denuncias formuladas en *El ser y la nada* contra los optimismos del idealista con respecto a la intersubjetividad: “Reconocimiento por los otros (como individuos). ¿Quién le da cualidad para reconocerse? Mi reconocimiento de ellos. Reconocimiento recíproco. Pero, como ellos sólo tienen el derecho que yo les presto y yo no tengo otro derecho que aquel que ellos me prestan, el conjunto no puede ser reconocido y cae en la subjetividad injustificable. G. para hacerse valorar por mí me lleva al absoluto. Así, mis juicios sobre ella (que ella sabe favorables) serán oráculos. Pero, precisamente, es ella la que hace oráculos. Al igual que es ella quien niega todo valor a aquellos [juicios] que P. formula sobre ella. Este reconocimiento recíproco es un juego de espejos, que consiste al fin y al cabo en una mentira. Sucede que se trata de un sucedáneo histórico del reconocimiento por un tercero absoluto que es Dios. El reconocimiento debe ser sin reciprocidad; un testigo absoluto, definición por él mismo del bien y del mal, debe justificarme reconociéndome. Este testigo muerto, se intenta remplazarlo por el juego de prestidigitación de los reconocimientos recíprocos. Pero, se trata solamente de la rapidez del juego “reflejo-reflejante” que impide ver su carácter ilusorio” (CPM, 76). El reconocimiento recíproco y total es imposible y su postulación es un intento de reemplazar a Dios como sujeto absoluto que garantiza la concordancia entre mi conciencia del otro y la conciencia que el otro tiene de mí.

Dasein existe desde un comienzo junto con otros *Dasein*; su vida cotidiana tiene lugar dentro de la convivencia social. La teoría heideggeriana es a primera vista promisoría, porque entiende la intersubjetividad como una relación de ser y de codependencia entre los seres humanos. Esta relación no está mediada por el conocimiento como el caso de las filosofías de Hegel y Husserl, sino que incumbe primariamente al modo de habitar el mundo del existente humano según las claves del cuidado (*Sorge*), la ocupación (*Besorgen*) y la solicitud (*Fürsorge*). Por esta razón, Heidegger se alejaría de las soluciones idealistas del escollo del solipsismo. Por otra parte, la analítica ontológica del *Dasein* abre una nueva perspectiva de las relaciones interpersonales: el modelo del *ser-para* otro, que toma como principio el reconocimiento del otro por mí o de mí por el otro en el encuentro frente a frente, se ve reemplazado por el modelo del *ser-junto-al* otro, cuyo punto de partida es la inmersión de los individuos en la colectividad por medio de vínculos de solidaridad y cooperación –vínculos no necesariamente voluntarios sino predados.

Ahora bien, según Sartre, Heidegger se equivoca en *Ser y tiempo* al pensar el *Mitsein* como si fuese una característica ontológica primera, esencial y universal del *Dasein*. La postulación de una naturaleza o un *a priori* intersubjetivos de la realidad humana es una suposición infundada que revive los peligros del idealismo, debido a que, según la interpretación sartriana del *Mitsein*, la otredad en su facticidad ya estaría incorporada en el ser de la ipseidad de la conciencia, con anterioridad a toda experiencia empírica y óptica con otros existentes humanos de carne y hueso. “Uno se encuentra con el prójimo, y no lo constituye”, sostiene Sartre.²⁴⁸ La presencia existencial del Otro es un hecho originariamente contingente para la conciencia, más allá de que este acaecimiento trastoque de una vez y para siempre su modo de existir. Este acontecimiento es justamente la alienación de la ipseidad por la mirada y la inauguración del conflicto interpersonal. Veremos a continuación que la discusión con Heidegger desemboca en dos tesis importantes de *El ser y la nada*: en primer lugar, la determinación del ser-para-otro como una *necesidad de hecho*; en segundo lugar, la resignificación del *Mitsein* como una experiencia de orden psicológico y subjetivo, de ninguna manera ontológico, que la conciencia tiene cuando participa de un conjunto humano que realiza tareas compartidas en el marco de una situación común.

Reconstruyamos la doctrina del *Mitsein* tal como está formulada en *Ser y tiempo* con vistas a poder interpretar cabalmente en qué puntos decide distanciarse Sartre de Heidegger en lo que concierne a la cuestión de la intersubjetividad. En el capítulo cuarto de *Ser y tiempo* dedicado a las nociones de *Mitsein* y *das Man*, el filósofo alemán afirma que el ser en el mundo (*In-der-*

²⁴⁸ SN, 278 [289].

Welt-sein) del *Dasein* comprende necesariamente un ser-con otros (*Mitsein mit anderen*). La convivencia con otros se constata en la configuración de la mundicidad (*Weltmässigkeit*) del *Dasein*, visto que los entes de mi entorno (*Umwelt*) están referidos a otros *Dasein* además del *Dasein* que soy yo mismo. Según el ejemplo ya mencionado más arriba, el uso de una herramienta, como un martillo, implica fabricantes, otros posibles usuarios, etc. Así pues, el mundo es esencialmente co-mundo (*Mitwelt*) y la interconexión con los otros es una condición existencial (*existenzial*) del *Dasein*, es decir, un *a priori* de su existencialidad. Resulta un error tomar al *Dasein* por una subjetividad ensimismada que primero está relacionada sólo consigo misma y luego establece de manera secundaria un vínculo con otros, como suponen, por ejemplo, las filosofías del *cogito* de Descartes y Husserl –y de cierto modo también la de Sartre. “[E]l *Dasein*”, declara Heidegger, “es en sí mismo esencialmente co-estar [*Mitsein*]”.²⁴⁹

Los otros en calidad de cohabitantes del mundo no se nos hacen presentes originalmente bajo el modo de seres disponibles a la mano (*Zuhandensein*), ni tampoco bajo el modo de seres que simplemente están ahí a la vista (*Vorhandensein*). En otras palabras, el vínculo originario que funda el *Mitsein* no es ni la utilización ni la contemplación. El otro es *Dasein* al igual que yo y, por ende, su modo de ser propio es el cuidado (*Sorge*): esto significa que su ser es un anticiparse-a-sí-estando-ya-en-(el-mundo-) en-medio-de (el ente que comparece dentro del mundo) [*Sich-vorweg-schon-sein-in-(derWelt-) als Sein-bei (innerweltlich begegnendem Seienden)*]. Esto conduce a que la relación primaria que se establece entre los *Dasein* es de *solicitud* (*Fürsorge*). La solicitud es una modalidad del cuidado que consiste en el trato de asistencia mutua entre los existentes humanos proyectados en el mundo. El enfermo solicita sanación; el niño, crianza; el trabajador, un par de manos extras; el escritor, lectores; y otras incontables actividades que sólo existen dentro de una sociabilidad predada. Así pues, la solicitud está presupuesta en todas las relaciones intersubjetivas, puesto que es la base de estas mismas. La trama subyacente de solidaridad es anterior al establecimiento de vínculos de amistad o enemistad, atención o indiferencia, dominación o apoyo. La configuración de una de estas actitudes concretas y ópticas antes que otra depende del grado de respeto (*Rücksicht*) e indulgencia (*Nachsicht*) que se establezca entre los individuos.

Hemos de señalar, por último, que el modo corriente del *Mitsein* es la participación anónima e indistinta del individuo en la comunidad. “El *Dasein* cotidiano”, dice Heidegger, “extrae la interpretación preontológica de su ser del modo de ser inmediato del uno [*das Man*] [...]”; y un

²⁴⁹ Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, trad. Jorge Eduardo Rivera Cruchaga (Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1997), 145.

poco más adelante: “El *modo propio de ser-sí-mismo* no consiste en un estado excepcional de un sujeto, desprendido del uno, sino que *es una modificación existencial del uno entendido como un existencial esencial*”.²⁵⁰ En nuestra ocupación rutinaria no nos distinguimos esencialmente de los demás, pues ellos no se presentan como diferentes a nosotros mismos en un sentido ontológicamente relevante. El autor de *Ser y tiempo* señala que por lo habitual nos percibimos como intercambiables en relación con otros, esto es, consideramos que podríamos ocupar su lugar y cumplir sus funciones sin dificultades. Nos vemos a nosotros mismos como uno más del montón, visto que las conductas en la vida en común se reproducen y se imitan amalgamando las diferencias de los individuos. Así pues, las posibilidades del *Dasein* están subyugadas por los designios de la muchedumbre: hacemos lo que *se suele hacer*, decimos lo que *se suele decir*, etc. En este sentido llevamos en primer lugar una existencia inauténtica o impropia (*uneigentlich*). Evitamos hacernos cargo de nuestro ser como poder-ser desde el estado de arrojados en el mundo huyendo hacia una existencia impersonal, que en el ensayo se denomina *das Man* y que se suele traducir al español por los pronombres impersonales *uno* o *se*. Advertamos que el *Das Man* no es un modo de existencia accidental o excepcional, propiedad exclusiva de un conjunto de individuos susceptible a la opinión ajena, sino, al contrario, se trata del modo de existencia de la situación cotidiana o medianidad (*Durchschnittlichkeit*). El *Das Man*, en definitiva, es parte de la condición *existencial* del *Dasein*.

Hasta aquí la teoría del *Mitsein* en sus lineamientos generales. Ahora regresemos a *El ser y la nada*. No es nuestra intención hacer una reconstrucción analítica y pormenorizada de las objeciones allí desplegadas, sino más bien identificar el desacuerdo fundamental entre ambos fenomenólogos alrededor del ser intersubjetivo.²⁵¹ Principalmente, Sartre acusa a Heidegger hacer del *Mitsein* una unión necesaria y natural entre las conciencias, anterior a todo encuentro óntico, singular y fáctico con el otro. En su opinión, el concepto heideggeriano disimula un apriorismo de corte kantiano. De ahí que escriba: “Decir que *la realidad humana* [...] ‘es-con’ por su estructura ontológica, equivale a decir que es-con por naturaleza, o sea a título esencial y universal”.²⁵² Esta crítica es algo injusta. La identificación entre las categorías de la *Crítica de la razón pura* y los existenciales en *Ser y tiempo* implican forzar maliciosamente una analogía que Heidegger sugiere con fines prominentemente ilustrativos. En verdad, el *Mitsein* en cuanto *a priori* existencial se descubre a partir del análisis fenomenológico y hermenéutico de la

²⁵⁰ Heidegger, 154.

²⁵¹ Para un análisis detallado de las objeciones de Sartre al concepto *Mitsein* de Heidegger véase: Schroeder, *Sartre and his predecessors*, 123-73.

²⁵² SN, 276 [286].

facticidad del *Dasein*, es decir, es una estructura invariable de la comprensión pre-teórica que el *Dasein* tiene de su ser en su vida cotidiana. Sartre conoce la diferencia entre Kant y Heidegger, entre el apriorismo categórico y el fenomenológico, pero decide pasarla por alto con el propósito de reforzar una de sus convicciones acérrimas acerca de la intersubjetividad: a saber, que las relaciones con los otros no están establecidas de antemano, previamente al encuentro óptico, como así tampoco forman parte de una instancia supraindividual preexistente. La presencia del otro en su ontología fenomenológica es descripta como un puro acontecimiento en la existencia del para-sí, sin basamento o preanuncios en sus estructuras ontológicas inmediatas. Dicho de otra manera, el ser de la conciencia no comprende de suyo, ni actual ni virtualmente, el ser de los otros; la otredad es un fenómeno *sui generis*.

En relación con lo anterior, hay en el ensayo *El ser y la nada* una cita muy reveladora. Sartre imagina en cierto momento el escenario contrafactual de una conciencia solipsista. “Quizás”, escribe, “no sería imposible concebir un Para-sí totalmente libre de todo Para-otro, que existiera sin sospechar siquiera la posibilidad de ser un objeto. Sólo que este Para-sí no sería ‘hombre’”.²⁵³ Así pues, es posible concebir idealmente un para-sí que de alguna manera sea por completo inmune a la mirada. ¿En qué figura está pensando Sartre aquí? ¿En los niños salvajes como el joven de Aveyron? ¿O tal vez sería un sujeto que padece un cuadro grave de lo que ahora la psiquiatría califica de trastorno del espectro autista? No está claro qué es lo que tiene en mente nuestro autor. Lo que es seguro es que esta conjetura surge de la creencia de que los modos ontológicos del para-sí y del para-otro no se comprenden mutuamente, por lo cual es posible imaginar un para-sí solipsista. Sin embargo, conviene detenerse en la última frase de la cita: el para-sí solipsista que imaginamos no sería un ser humano. La presencia del otro primero como mirada alienante trascendental y luego como cuerpo fáctico percibido es un elemento constituyente de la realidad humana. Ser humano implica que *de hecho* existen otros de mi misma condición, de quienes tengo consciencia desde el instante de mi nacimiento, incluso los descubro como habiendo existido antes de mi venida al ser, generaciones enteras que se remontan al misterioso origen antropológico.²⁵⁴ Es el mismo *cogito* el que revela la existencia de los otros, pues la conciencia prerreflexiva y no temática de mí mismo está atravesada de hecho por la mirada del otro que me aliena en en-sí. Por eso, Sartre sostiene que el lazo

²⁵³ SN, 309 [322].

²⁵⁴ Esta idea vuelve a ser enunciada en una nota de los *Cahiers*: “Desde el momento en que hay pluralidad de Otros hay sociedad. La Sociedad es la primera concreción que hace pasar de la ontología a la antropología. Es tan absurdo suponer que hay *hombres* sin sociedad que suponer hombres sin lenguaje. La realidad humana surge en medio de los otros. Esto se traduce antropológicamente por el hombre existe en sociedad. Y su relación original con la sociedad es que no puede por completo fundirse en ella ni por completo sobrepasarla” (CPM, 124).

inmanente entre la ipseidad y la alteridad no es una *necesidad de esencia*, sino una *necesidad de hecho*.

Pues —y éste será el nuevo provecho que habremos obtenido del examen crítico de la doctrina heideggeriana— la existencia del prójimo tiene la naturaleza de un hecho contingente e irreductible. Uno *se encuentra* con el prójimo, y no lo constituye. Y si este hecho ha de aparecernos, empero, bajo el ángulo de la necesidad, no podría ser con la necesidad propia de las “condiciones de posibilidad de nuestra experiencia”, o, si se prefiere, con la necesidad ontológica: la necesidad de la existencia del prójimo debe ser, si es que la hay, una “necesidad contingente”, es decir, *una necesidad de hecho* del mismo tipo que aquella con la que el *cogito* se impone.²⁵⁵

El tópico de la alteridad se cruza con la idea temprana de la contingencia de la existencia, con la náusea. La presencia original del otro se me da como un *hecho* contingente e injustificable, no como una *condición existencial*. Una consecuencia de esto es que no hay sociabilidad garantizada antes de las interacciones concretas entre los individuos. El escenario original y básico de la intersubjetividad es el *vis-à-vis* de ipseidades libres y autónomas que se encuentran. Como veremos más adelante, este encuentro inaugura el conflicto circular de la objetivación de las conciencias. Es al interior de ese conflicto que las asociaciones de cooperación, solidaridad y asistencia nacen. “La existencia del otro precede a la comunión con el otro”, podríamos decir parafraseando el apotegma de la célebre conferencia de 1945 “la existencia precede a la esencia”.

Por otra parte, Sartre advierte que existen experiencias en las cuales nos sentimos parte de una subjetividad colectiva de orden superior. Los soldados que marchan en fila con paso sincronizado, los trabajadores de una fábrica que trabajan de manera conjunta y secuencial en la cadena de montaje. Estas experiencias son el fundamento de la noción del nosotros-sujeto. Dejaremos para más adelante la noción contrapuesta del nos-objeto que nace de la objetivación del otro y de mí mismo por un tercero que nos mira a ambos en calidad de miembros equivalentes comprometidos en una situación. En ciertas ocasiones mi yo está incorporado en un nosotros, forma parte de un conjunto de individuos que adquiere una identidad colectiva de naturaleza subjetiva, la cual pareciera poder por sí misma sentir, pensar y actuar. “Nosotros, los obreros, nos sentimos explotados, creemos que el salario es injusto y decidimos tomar la fábrica”. Sartre advierte, empero, que no hay que confundir el nosotros-sujeto con un

²⁵⁵ SN, 278 [289].

entrelazamiento real de los para-sí, dado que estos continúan radicalmente separados incluso en estos contextos. Las experiencias del nosotros son en realidad “de orden psicológico y no ontológico”.²⁵⁶ Esto quiere decir que la impresión de fundirse en el colectivo, de sentirse en medio de los otros, es un acontecimiento *subjetivo* en el sentido de privado, inestable y efímero. Alguien puede formar parte de un grupo que realiza un trabajo común, captar lateralmente el ritmo que emerge de la sincronía y sentir que se pierde en una existencia impersonal. Pero no necesariamente todos los miembros del conjunto pasan por la misma experiencia, ni la atraviesan en el mismo momento, ni tampoco la pueden sostener indefinidamente. El nosotros-sujeto es, según Sartre, una tregua provisoria constituida en el seno del conflicto, pero no una solución definitiva. En medio de la marcha un obrero está harto de las medidas de lucha del sindicato, ve a sus camaradas como ilusos al creer que conseguirán algo, no se siente parte del movimiento trabajador. La oposición siempre sigue subyaciendo en el fondo de las asociaciones colectivas, porque las conciencias son *selbständig* y sus lazos con los demás se destacan por su fragilidad.

Por último, la experiencia más general del nosotros-sujeto descrita en *El ser y la nada* es la inscripción anónima del individuo a la comunidad por la mediación de los artefactos. Sartre reconoce que en el uso cotidiano de objetos manufacturados nuestra individualidad parece desvanecerse. Sucede que yo manejo el complejo de utensilios comunes como un usuario cualquiera. Tomo el autobús como todo el mundo: esperando en la parada, pagando el boleto, tocando el timbre para bajar. Me vivo a mí mismo como una trascendencia cualquiera en estas operaciones rutinarias donde cumplo con los imperativos hipotéticos o instrucciones de uso de objetos creados por otras personas y que se hallan disponibles para quien quiera en el mundo social. Hay aquí una recuperación del *das Man* de *Ser y tiempo*, sólo que este ha perdido su estatus de modo de ser originario de la existencialidad del *Dasein* y se ha vuelto un hecho empírico y psicológico sin estatus ontológico. Esto tendrá algunas consecuencias relevantes en la concepción de la inautenticidad y la autenticidad. Para el francés, la cuestión de dejar el estado de aborto en el *das Man* para encontrarse a sí mismo como poder-ser-sí-mismo a causa de la angustia ante la muerte de uno mismo no es central en el pasaje de la primera a la segunda. Más bien, la clave está en la renuncia del deseo ontológico de llegar a ser en-sí-para-sí, que en ciertos casos conlleva correlativamente la superación de la alienación social y psicológica que un sujeto sufre de mano de los otros durante procesos de socialización. Retomaremos esto en la tercera parte de la tesis.

²⁵⁶ SN, 448 [465].

Capítulo II: La doctrina sartriana del ser-para-otro

Luego de la reposición de los desacuerdos de Sartre con las teorías clásicas (realismo e idealismo) y modernas (Husserl, Hegel y Heidegger) sobre la intersubjetividad, es hora de abordar las premisas de su propia doctrina del ser-para-otro en *El ser y la nada*. Pero esta tarea amerita previamente detenernos en el tratamiento ontofenomenológico de la conciencia singular, de su modo de ser para-sí. Esto se debe a que el para-otro se monta sobre el para-sí como una nueva característica de su facticidad existencial. Por lo tanto, en la siguiente sección nos abocaremos a exponer el modo de ser de la conciencia, abstraída de su relación con las otras conciencias, según sus dimensiones ontológicas esenciales de ipseidad, nihilización, trascendencia y temporalidad. A partir de esta exposición estaremos en condiciones de entender la definición primaria del otro como mirada, esto es, como alienación de mí mismo, y su constitución secundaria de conciencia encarnada y mundana de la cual emerge aquella mirada.

I. Los rasgos ontológicos de la conciencia: ipseidad, nihilización, trascendencia y temporalidad

En *El ser y la nada* Sartre retoma el análisis de la conciencia desde una ontología fenomenológica. La nueva disciplina tiene por objetivo poner en manifiesto las estructuras generales de ser del vínculo intencional entre la conciencia y los fenómenos. Una de sus primeras tareas es la delimitación de dos regiones del ser que son “absolutamente diversas y separadas”: el ser del *percipere* y el ser del *percipi*. El ser del *percipere* corresponde a la conciencia y se denomina ser-para-sí; en cambio, el ser del *percipi* corresponde a los fenómenos y se denomina ser-en-sí. El ensayo comienza estableciendo una antítesis ontológica que inaugura el drama existencial de la realidad humana en cuanto proyecto imposible de reconciliación de las dos regiones. Veremos a lo largo del capítulo que la ambivalencia es una forma constante de configuración de los diversos niveles ontológicos, inclusive el para-sí y el para-otro. Ahora bien, lo propio del ser-para-sí es su carácter de *ipseidad*. El término de *ipseidad* es un neologismo que Sartre toma de la traducción que Corbin hace de la palabra alemana *Selbstheit* en los textos heideggerianos. En *El ser y la nada* el término de *ipseidad* refiere principalmente al hecho de que la conciencia existe remitiéndose a sí misma, es decir, siendo consciente (de) sí en su vínculo intencional con el mundo. Yo soy consciente (de) mí mismo en cada acto que realizo sin necesidad de tomarme como objeto temático de una reflexión. Este hecho en el ensayo lleva asimismo el nombre de cogito prerreflexivo. Si cuento los cigarrillos

que me quedan en la cigarrera, sé que soy yo quien cuenta y descubre que sólo quedan doce. Pero este “saberse a sí mismo” no es un acto de conocimiento más allá de lo que sugiere el verbo. En la conferencia titulada “Conciencia de sí y conocimiento de sí” impartida el 2 de junio de 1947 ante la Sociedad Francesa de Filosofía, nuestro filósofo declaraba: “La conciencia no-tética se alcanza a sí misma sin recurrir a lo discursivo y a sus implicaciones, porque, en efecto, ella es conciencia, pero es necesario no confundirla con un conocimiento”.²⁵⁷ Se trata, por ende, de una conciencia oblicua y preobjetiva que es parte integrante de toda vivencia. Para evitar confusiones con un acto de reflexión el filósofo sugiere poner entre paréntesis la partícula genitiva en la expresión *conciencia (de) sí*. La conciencia no-tética (de) sí es el modo de ser *presencia ante sí* de la conciencia o, en otros términos, la inmediata y simple autodonación de ella misma. La creencia de que tengo doce cigarrillos en la cigarrera es justamente conciencia (de) creencia. No puede en absoluto no serlo, pues, si no lo fuera, la vivencia terminaría absurdamente siendo un acto inconsciente.

Una de las grandes novedades de la ontología fenomenológica es la afirmación de que la ipseidad o presencia ante sí está atravesada necesariamente por una escisión, una negación o una *nada* que impide la realización de la utópica identidad unitaria del *sí*. Previamente, en *Lo imaginario*, la negatividad o nihilidad aparecía como una condición de la conciencia imaginante en tanto que esta implica un retroceso ante la positividad de la realidad del mundo. En cambio, la nada aludida en el título del ensayo reside en el corazón mismo de la subjetividad. La conciencia se da a sí misma en el cogito prerreflexivo desdoblándose en dos elementos denominados *lo reflejante (le réfléchissant)* y *lo reflejo (le reflet)*, que no pueden por principio coincidir plenamente entre sí, debido a que esto excluiría la posibilidad de establecer la relación de presencia de uno frente al otro. La identidad está reservada al ser en-sí del fenómeno, *el ser que es lo que es*, sin ninguna fisura que permita abrir una relación de remisión de sí como sucede con la conciencia. Por otro lado, lo reflejante y lo reflejo del para-sí no deben diferir por completo, ya que la mismidad es el lazo de dependencia que los mantiene unidos. La ipseidad, por ende, conlleva una síntesis ambivalente e inestable entre la identidad y la alteridad. En su ensayo Sartre señala:

[E]l sujeto no puede ser sí, pues la coincidencia consigo mismo hace, según hemos visto, que el *sí* desaparezca. Pero tampoco puede *no ser sí*, ya que el *sí* es indicación del sujeto mismo. El *sí* representa, pues, una distancia ideal en la inmanencia del sujeto con relación a él mismo; una manera de *no ser su propia coincidencia*, de

²⁵⁷ CC, 359 [149-50].

hurtarse a la identidad al mismo tiempo que la pone como unidad; en suma, una manera de ser en equilibrio perpetuamente inestable entre la identidad como cohesión absoluta sin traza de diversidad, y la unidad como síntesis de una multiplicidad. Es lo que llamamos la *presencia ante sí*.²⁵⁸

En el seno del para-sí existe una fisura ínfima e insaturable que le permite a la conciencia ser testigo de ella misma. La ipseidad es representada metafóricamente como un juego de espejos por su estructura evanescente del reflejo-reflejante. El juego especular se puede expresar del siguiente modo: la creencia es conciencia (de) creencia, en el sentido de que uno es consciente (de) sí mismo mientras sostiene una creencia, pero, al mismo tiempo, la conciencia (de) creencia no es creencia, en otro sentido distinto de que aquella no se identifica perfectamente con esta última, sino que se diferencia lo suficiente para presentarse ante sí. La creencia es aquí sólo un ejemplo de la ley general de existencia de la conciencia: “La presencia del para-sí al ser *como totalidad* proviene de que el para-sí ha de ser, en el modo de ser lo que no es y de no ser lo que es, su propia totalidad como totalidad destotalizada”.²⁵⁹ El ser-para-sí es una unidad cuyos elementos constitutivos existen en un esfuerzo inacabable de segregación, y, por ello mismo, “en su ser está en cuestión su ser en tanto que este ser implica un ser diferente de él mismo”.²⁶⁰ Sartre asocia el tema de la ipseidad con el concepto de cuidado (*Sorge*) de *Ser y Tiempo* de Heidegger. El desfasaje entre lo reflejo y lo reflejante abre el campo de la libertad, dado que está en las propias manos del existente humano el proyecto de búsqueda de su propio ser, tal como veremos más adelante.

Volveremos a encontrar la expresión recién aludida de *totalidad destotalizada* en el abordaje de la intersubjetividad. En efecto, la realidad humana entendida como el conjunto de todos los existentes individuales (en términos especistas, la *humanidad*) es una unidad que constantemente está en proceso de dispersión en sus partículas elementales. El vínculo entre las partes no está sostenido por ninguna instancia supraindividual totalitaria, como suponían Spinoza, Hegel y otros filósofos, sino paradójicamente por la misma negatividad que hace que el otro y yo mismo seamos sujetos absolutamente distintos. Cabe notar además que la naturaleza diaspórica intrínseca del para-sí se radicaliza aún más cuando se tiene en consideración su dimensión de para-otro, pues la estructura básica reflejo-reflejante de la conciencia padece una alienación adicional a partir de la mirada de los otros.

²⁵⁸ SN, 110 [113].

²⁵⁹ SN, 211 [217].

²⁶⁰ SN, 32 [29].

Ahora bien, la descripción de la ipseidad conduce al descubrimiento de que el para-sí es originalmente falta y nihilización del ser. La falta radica en la imposibilidad de alcanzar la plena identidad consigo mismo. Esta compleción ontológica está reservada exclusivamente a la región del ser-en-sí, el ser transfenoménico del *percipi* o directamente el *ser* a secas, que en las primeras páginas del ensayo es caracterizado por los predicados de pleno, positivo, opaco, macizo y atemporal. Algunos futuros lectores como Hans-Georg Gadamer dirán que se trata de una caracterización netamente parmenídea.²⁶¹ No obstante, hay que sumar la propiedad no-parmenídea de contingente, concepto central que Sartre había tratado anteriormente en su novela *La náusea*. El ser es lo que es, sin un fundamento último que lo justifique. La integridad del ser-en-sí es el ideal del movimiento existencial del para-sí y de su proyecto primario de autofundación: la búsqueda de la conciencia por que lo reflejo y lo reflejante devengan uno y lo mismo. Esta síntesis quimérica y fantasmal que asedia (*hanter* en el original) la vida de la subjetividad cobra el nombre de *valor*. El individuo es originalmente un proyecto personal de realizar el valor, de volverse en-sí-para-sí o llegar a ser Dios. Bajo la pluma de Sartre la noción de *Dios* posee dos significados posibles. En relación con el valor, Dios es “el ideal de una conciencia que fuera fundamento de su propio ser-en-sí por la pura conciencia que tomaría de sí misma”.²⁶² Pero en otros lugares del texto *Dios* denota una hipóstasis hiperbólica de la mirada del otro, es decir, una trascendencia ajena omnisciente capaz de atravesarme de punta a punta y conocer hasta los rincones más íntimos de mi ser subjetivo.

El valor es irrealizable, porque el para-sí está constituido por una negatividad inmanente. Esta negatividad que yace en el seno de la presencia ante sí se identifica con el concepto de nihilización del ser. El para-sí es negación del ser fáctico, de ser plenamente esto o aquello. “Es como si”, afirma Sartre, “para liberar la afirmación *de sí* del seno del ser, fuera necesaria una descomprensión de ser”.²⁶³ La misma lección se deduce del análisis fenomenológico de actitudes humanas como la interrogación o la destrucción: la realidad humana es quien trae la nada al ser, produciendo negatidades (*négatités*) al interior del mundo (v.g. la ausencia de mi amigo Pedro en el bar o las ruinas de una ciudad bombardeada). Vemos cómo en *El ser y la nada* se profundiza la tesis precursora de *Lo imaginario* acerca de que la nihilización provenía del poder de la conciencia imaginante para negar la realidad y constituir la imagen de manera espontánea:

²⁶¹ Cf. Hans-Georg Gadamer, “El ser y la nada (J. P. Sartre) (1989)”, en *El giro hermenéutico*, trad. Arturo Parada, Colección Teorema Serie mayor (Madrid: Cátedra, 1998), 47-48.

²⁶² SN, 589 [612].

²⁶³ SN, 34 [32].

ahora no se trata sólo, o especialmente, de la función trascendental de la imaginación de la conciencia, sino del modo originario de ser para sí.²⁶⁴

Sartre denomina *trascendencia* al acto ontológico fundacional de nihilización del en sí por el para sí. La trascendencia es lo que da origen al mundo, entendido en términos de la manifestación intuitiva del ser para la conciencia bajo el modo de una totalidad sintética de fenómenos determinados. En el capítulo de “La trascendencia”, el autor señala que la aparición de un *esto* (un objeto cualquiera, por ejemplo, un árbol) implica la negación tanto de mí mismo en relación con el esto (yo no soy este árbol) y del esto en relación con el fondo indiferenciado de ser (este árbol no es el ser, sino un ente). El mundo está constituido entonces por la cualidad de *miidad* (*moiité*): al ser el resultado de un acto totalizador de negación cuyo origen soy yo mismo en cuanto ipseidad, el mundo se presenta originariamente como *mío*. En *El ser y la nada* el autor afirma: “todo develamiento de un carácter positivo del ser es la contrapartida de una determinación ontológica del para-sí en su ser como negatividad pura”;²⁶⁵ y en los *Cahiers pour une moral*: “El mundo soy yo en la dimensión del No-yo”.²⁶⁶ Así pues, el universo fenoménico que se presenta ante mi conciencia como mundo está poblado de cosas, personas, exigencias, posibilidades y valores que de cierta manera reflejan mi persona en cuanto proyecto existencial. El espacio, por ejemplo, se ofrece desde la perspectiva de mi cuerpo según el sitio que ocupa, los objetos se dan como útiles u obstáculos según las acciones que deseo realizar, etc. Así pues, entre una conciencia y el mundo tiene lugar entonces una dinámica de co-determinación que en el texto recibe el nombre del *circuito de ipseidad*. Juliette Simont tiene razón al decir que la noción de conciencia de Sartre se vuelve progresivamente más personalista luego de los primeros ensayos, pues la conciencia deja de ser aquel gran viento etéreo impersonal de “La intencionalidad” y *La trascendencia del ego*, se convierte en un proyecto siempre en curso y nunca acabado de personalización en los escritos de vejez como *El idiota de la familia*.²⁶⁷

Las categorías ontológicas que abordamos hasta ahora de presencia ante sí, facticidad, circuito de ipseidad, trascendencia y valor alcanzan su sentido definitivo en el ensayo en el momento

²⁶⁴ A propósito del itinerario que recorre la noción sartriana de la nada desde los trabajos sobre la imaginación de la década del treinta hasta la ontología fenomenológica de los años cuarenta, véase Lapiere, “De l’imaginaire au désir”. En este artículo, el intérprete aventura unas encarecedoras hipótesis exegéticas acerca de que el plano de lo imaginario pierde valor en *El ser y la nada* al dejar de ser expresión de la libertad y transformarse en signo de la impotencia y de la incapacidad de adaptarse a las dificultades de lo real en el plano del deseo y la acción.

²⁶⁵ SN, 209 [215].

²⁶⁶ CPM, 510.

²⁶⁷ Cf. Juliette Simont, “Le choix originel : destin et liberté”, *Les Temps Modernes* n° 674-675, n.º 3 (28 de diciembre de 2013): 68-93.

que se revela su naturaleza temporal. Sartre expone en el capítulo de la temporalidad cómo las estructuras inmediatas del para-sí coinciden con las dimensiones ek-státicas del tiempo: la facticidad corresponde al pasado, la presencia ante sí al presente y la trascendencia al futuro. A partir de aquí la realidad humana se comprende como un proyecto hacia un futuro posible irrealizable, arrancándose de su presente, el cual queda conservado como carga en el modo de lo preterido-trascendido (*depassé*).²⁶⁸ Analicemos con detalle lo anterior. El presente es la huida perpetua que la subjetividad emprende en su relación con el ser, en la pura negación interna del en-sí. Esta huida está dirigida a lo que le falta, a una posibilidad que abre la dimensión futura, en la medida que hace surgir un ser que aún no es y que el sujeto vivencia como algo que ha de ser. El porvenir existencial consiste entonces en el conjunto de posibles deseables y realizables organizados por el valor y condicionados por la situación. El pasado es el para-sí devenido en en-sí como consecuencia de la negación del ser fáctico. Se trata del ser superado o trascendido que queda a la zaga como un bagaje histórico imborrable, pues forma parte del modo del en-sí de la condición humana. El pasado implica la progresiva ampliación de la facticidad y la inevitable transformación del para-sí en en-sí. La realidad humana en cuanto temporalidad o historicidad existe en la frontera de dos acontecimientos de orden *metafísico* –esto quiere decir dos eventos que escapan del alcance de la ontofenomenología por ser invivenciables: a saber, el nacimiento y la muerte. El nacimiento es el surgimiento contingente de mi para-sí a la existencia, el momento originario siempre supuesto a lo largo de la vida por el cual surgió de la nada al mundo con tal cuerpo, en tal lugar y tiempo, entre otros sujetos, etc. En el extremo opuesto aguarda la muerte, que, según Sartre, no representa la posibilidad más propia del *Dasein* como decía Heidegger, sino la victoria de la facticidad, un hecho que nos acaece y que nuestra libertad no puede trascender. En este sentido, la muerte está en las antípodas del ser proyecto.

Hasta aquí nuestra reconstrucción de la concepción ontológica de la conciencia en *El ser y la nada*. Hemos identificado sus modos propios de ser ipseidad, nihilización, trascendencia y temporalización. Por supuesto, es posible explayarse más en cada una de estas nociones, pero para nuestros objetivos basta la anterior exposición. Ahora corresponde avanzar hacia el abordaje de la intersubjetividad en el ensayo. El para-sí que soy no existe en soledad, sino con otros para-sí. El proyecto de ser se lleva a cabo ante la presencia del otro. Veremos que en la

²⁶⁸ La expresión “preterido-trascendido” es un neologismo que traduce el participio “*dépassé*” del original. Fue acuñado por Juan Valmar, traductor de la edición canónica de *El ser y la nada* en lengua hispana. Valmar tiene la costumbre de traducir el verbo “*depasser*” simplemente por “trascender”, pero para la sección del pasado se toma la libertad mencionada. Creemos que es un aporte original muy oportuno, porque intenta rescatar que el participio francés de “*depasser*” incluye el término “*passé*” (pasado) y así juega con las connotaciones espaciales y temporales del vocablo.

ontología fenomenológica la otredad es descrita desde una perspectiva pesimista y agonística: en efecto, la mirada del otro es alienación y las relaciones humanas son conflictivas. Como dijimos en la Introducción General, una de las razones del tono lúgubre es que Sartre escribe la obra en los momentos más cruentos de la Segunda Guerra Mundial. El pesimismo comienza destacadamente a menguar en sus escritos posguerra, en particular en los *Cahiers pour une morale*, tema de la tercera y última parte de esta tesis doctoral.

II. Ser visto por el otro: malestar, alienación y limitación

El otro es originalmente definido en *El ser y la nada* en calidad de mirada. La noción de mirada denota la experiencia íntima, patética y concreta que tengo de la alienación de mi ser para-sí en un en-sí por la existencia de otros para-sí. El *ser-visto* es la “relación fundamental” que entablo con el otro, dice Sartre. Se trata del mismo hecho que causa terror a Françoise en *La invitada*: para otra persona yo sólo soy una imagen en su cabeza, es decir, algo del orden de lo inesencial y lo relativo. Esta revelación se da de bruces con la creencia de que uno es la única fuente subjetiva de sentidos y valores. Por ello, el reconocimiento de la presencia del otro es un fenómeno de desoberanización de mi subjetividad. A causa del otro sufro una caída abrupta a la objetividad: de no ser lo que soy y ser lo que no soy según la ley de la existencia del para-sí me convierto en una cosa determinada con características fijas para un punto de vista externo.

La primera reacción emocional ante este acontecimiento es el malestar: me siento degradado ante al otro que me aprehende como *percipi* en lugar de *percipiens*. Hay un patente tono pesimista en la descripción del modo de ser intersubjetivo en el ensayo de 1943. La mirada se vive como un estado de vulnerabilidad y sometimiento. Sería un error aislar este pesimismo del contexto de producción del ensayo: el estallido de una nueva guerra mundial, la invasión de Francia por Alemania, la sensación de derrota ante al fascismo, el cautiverio de Sartre en el campo de detención de prisioneros y luego la intolerable cotidianeidad en una París ocupada. El ambiente de la época era sin duda propicio para que la peligrosidad del vivir con los otros emerja con ímpetu en la reflexión filosófica.

En “La República del silencio”, un texto publicado en *Lettres françaises* el 9 de septiembre de 1944, un mes luego de la liberación, Sartre hace alusión a la vigilancia incesante que sufrían los franceses por los ocupantes nazis:

Habíamos perdido todos nuestros derechos y, ante todo, el de hablar; diariamente nos insultaban en la cara y debíamos callar; nos deportaban en masa, como trabajadores, como judíos, como prisioneros políticos; por todas partes, en las paredes, en los diarios, en la pantalla, veíamos el inmundo y mustio rostro que nuestros opresores querían darnos a nosotros mismos: a causa de todo ello éramos libres.²⁶⁹

Por supuesto, el autor vincula al final de la cita esta sobrexposición de la mirada opresora con el descubrimiento repentino de la libertad y el compromiso como fundamentos de los actos de resistencia, incluso de los más nimios gestos rebeldes. La configuración agonística de las relaciones sociales atesora también el germen de su anulación y la posibilidad de una convivencia de sujetos libres que no entablan vínculos de dominación ni opresión, sino de generosidad y cooperación. Este *ethos* de paz involucra la superación de la inautenticidad por una reflexión pura y no cómplice (i.e. el abandono de la mala fe, el espíritu de seriedad, el deseo de ser sustancia), pero estas cuestiones quedan fuera de *El ser y la nada*. En efecto, en la última nota al pie de la Primera Parte del ensayo, Sartre aclara que la descripción de la autenticidad no incumbe a la ontología fenomenológica.²⁷⁰ Luego, en el apartado final de “Perspectivas morales”, deposita la promesa de una futura obra ética donde se abordará la posibilidad de una realidad humana auténtica que elige la libertad como valor último de su proyecto. Este nuevo ensayo se apoyaría en los resultados de la ontología fenomenológica y el método del psicoanálisis existencial. Examinaremos en profundidad qué fue de la tentativa inconclusa de Sartre a finales de los años cuarenta por redactar una ética existencialista en la siguiente y última parte de nuestra tesis.

Dijimos que la mirada es la quintaesencia del ser del otro. Todas las configuraciones superiores y más complejas de mis relaciones con el otro se ensamblan sobre mi experiencia primordial de ser visto. Por ende, que yo perciba al otro como un objeto, que lo capte como un cuerpo consciente situado en el mundo, que lo comprenda como persona humana con un proyecto existencial único, que establezca con él vínculos de amor u odio, dominación o sumisión, deseo o indiferencia, etc., todos estos fenómenos intersubjetivos cobran sentido a partir de que el otro es para mí primeramente subjetividad trascendental que me mira bajo la forma de una exterioridad trascendente. *Mirarme* quiere decir aquí *alienarme*. Adviértase que para Sartre el

²⁶⁹ S, III, 11 [11].

²⁷⁰ Cf. SN, 104, nota 9 [106, note 1].

otro en su faceta de pura mirada expone ciertas características peculiares: se me hace presente en calidad de sujeto sin identidad definible y situado allende el mundo. Dice Sartre al respecto:

[E]n tanto que me experimento como mirado, se realiza para mí una presencia transmudana del prójimo: el otro me mira, no en tanto que está “en medio” de *mi* mundo, sino en tanto que viene hacia el mundo y hacia mí con toda su trascendencia, en tanto que no está separado de mí por ninguna distancia, por ningún objeto del mundo, ni real ni ideal, por ningún cuerpo del mundo, sino por su sola naturaleza de prójimo.²⁷¹

La naturaleza del prójimo es ser ante todo pura trascendencia que me petrifica con su mirada medusante degradándome en un objeto en sí que se halla en medio de las cosas. Esta alienación proviene en primera instancia de un no-lugar, se ubica por fuera del universo fenoménico. Durante mi experiencia de ser mirado el otro no se me aparece en calidad de correlato objetivo de un acto intencional, de ente que está a la vista delante de mí o que está a la mano para que yo pueda utilizar como un instrumento. Al contrario, goza de una presencia preobjetiva y transmudana. Asimismo, es presencia prenumérica: el otro que me mira aún no está individualizado en tal o cual persona, no es uno, dos o varios, sino simplemente otro, pura alteridad indeterminada. Bajo la mirada del otro somos como actores que desde el escenario iluminado de un teatro se saben observados por un público que se mantiene en la oscuridad. Sé que están allí, que son testigos de lo que hago y digo, que se forman una opinión acerca de mí, pero no sé quiénes son. El otro original es anónimo. Su aparición bajo la forma de una persona singular identificable implica una transformación radical de su modo de ser mirada, puesto que él debe pasar a ser a su vez objeto mirado por mí. Es decir, es necesario prender las luces de la sala y que los rostros de los espectadores se iluminen. Con estas dos modalidades de la mirada y el rostro del otro Sartre inaugura la antítesis del otro-sujeto y el otro-objeto, antítesis expuesta como esencial e irreductible. No es posible al mismo tiempo tomar conciencia de ser mirado y captar la mirada a partir de la percepción del otro, “ha de ser una cosa o la otra”.²⁷² Este esquema antitético trae una serie de importantes problemas que abordaremos en lo que resta de esta segunda parte de esa tesis.

La siguiente tabla expone las parejas de opuestos que comprende el ser-para-otro en sus dos modos posibles, a saber, el ser visto por el otro (i.e. la mirada) y el ver al otro (i.e. el rostro).

²⁷¹ SN, 297 [309].

²⁷² SN, 286 [298].

Esquema de los dos modos antitéticos del ser-para-otro

Mirada (otro-sujeto)	Rostro (otro-objeto)
Para-sí	En-sí
Trascendencia	Facticidad
Espontaneidad	Inercia
Libertad	Esclavitud
Autonomía	Heteronomía
Conciencia	Cuerpo
Ser transfenoménico	Fenómeno del ser en el mundo
Invisible	Visible
Hacer	Ser
Acción	Pasión
Posibles	Probables

Ahora bien, Sartre formula su teoría de la mirada a partir principalmente del análisis ontofenomenológico de la vergüenza. Este análisis consiste en una suerte de reflexión eidética de las condiciones necesarias de este tipo de vivencia. La vergüenza se revela como una vivencia de naturaleza afectiva en la cual presiento la trascendencia del otro en mi conciencia irreflexiva de un yo alienado. Este yo que soy no puedo por principio captarlo ni controlarlo directamente, porque está en posesión del otro. La vergüenza, por ende, es una experiencia destacada de la mirada entre otros tipos de vivencias que poseen un origen intersubjetivo. Lo mismo puede decirse del orgullo, que exhibe la misma estructura de la vergüenza, aunque tiene una carga valorativa invertida.

La vergüenza o el orgullo me revelan la mirada del prójimo, y a mí mismo en el extremo de esa mirada; me hacen *vivir*, no *conocer*, la situación de mirado. Pero la vergüenza [...] es vergüenza de *sí*, es *reconocimiento* de que efectivamente *soy* ese objeto que otro mira y juzga.²⁷³

La experiencia de la vergüenza es ilustrada en el texto por la célebre escena del fisgón, que reconstruimos a continuación. Husmeo por el ojo de la cerradura de una puerta para enterarme de lo que ocurre en la habitación de al lado. De pronto siento ruidos y creo que alguien está detrás de mí. Quienquiera que sea, me atraparía *in fraganti* en mi condición de fisgón. Me volteo y descubro que es una falsa alarma: no había nadie a mis espaldas. Sin embargo, es cierto que en el ínterin entre la sospecha y la verificación ha surgido en mí el sentimiento de la vergüenza.²⁷⁴ Previamente a los sonidos que me hicieron girar la cabeza, yo me encontraba volcado por completo a la contemplación de la escena del cuarto contiguo en el modo de conciencia perceptiva de la habitación, que era, a su vez, conciencia prerreflexiva (de) percepción. Como sabemos de *La trascendencia del ego*, no hay ningún yo que habite la conciencia primaria de mundo en el nivel primario de las *Erlebnisse*. Pero he aquí que unos ruidos extraños fueron motivo para que me vuelva *consciente (de)* una imagen indeterminada pero vergonzosa de mí mismo, es decir, de un yo objeto. Sartre señala que esto no es un salto repentino a una actitud reflexiva, sino un reconocimiento espontáneo de que *para otro* soy un mirón. Esto podría conducir eventualmente a una tentativa deliberada por mi parte de querer conocer, con vistas a reapropiarme, ese yo que soy sin ser su fundamento constituyente. Este proceso es secundario y posterior: implica un acto de respuesta ante la relación fundamental de ser mirado por el otro y la pretensión de aprisionar la trascendencia de la mirada en la naturaleza objetiva del otro, en tanto que este es, además de mirada, un sujeto empírico en el mundo. Por lo común, no obstante, nos mantenemos en una aprehensión lateral y vacía de nuestro yo alienado.

²⁷³ SN, 289 [300].

²⁷⁴ Gabriele Taylor, quien es retomada más recientemente por Dan Zahavi, ha señalado que Sartre no aborda con suficiente amplitud los distintos tipos de vergüenza que existen. Esto es cierto. Hay diversas clases de experiencias a las que asignamos el nombre de *vergüenza*. No es lo mismo, por ejemplo, la vergüenza del pudor y la de la humillación. Sin embargo, debemos aclarar que el objetivo de Sartre no era dar una lista exhaustiva de los distintos géneros de vergüenza, ni de los distintos sentimientos y actitudes que podemos adoptar ante los otros, sino tomar un caso representativo de las reacciones originarias ante la mirada. En general, la crítica ha sobredimensionado la función del análisis de la vergüenza en *El ser y la nada* tomándola como sinónimo del ser-para-otro. En realidad, se trata sólo de una experiencia paradigmática para la exposición del modo de ser intersubjetivo. Cf. Gabriele Taylor, *Pride, shame, and guilt: emotions of self-assessment* (Oxford [Oxfordshire] : New York: Clarendon Press ; Oxford University Press, 1985), 59.); Dan Zahavi, "Shame and the exposed self", en *Reading Sartre: On Phenomenology and Existentialism*, ed. Jonathan Webber (Abingdon ; New York: Routledge, 2010), 217.

Nuestro filósofo hace uso de los términos *reconocer* y *reconocimiento*, que se muestran en la cita anterior, para referirse al tipo de percatación de naturaleza afectiva y no-temática que tenemos del surgimiento del yo mirado.²⁷⁵ Debe quedar claro que el reconocimiento se opone al conocimiento en la medida en que este último es una intención de captar intuitiva y posicionalmente la representación que el otro se hace de mí. Esta intención supone emprender una reflexión del yo alienado que soy y cuyo fundamento está por fuera de mí mismo.

Un aspecto importante por destacar de la anterior escena del figón es que allí la vergüenza se da sin la actual presencia física de otro sujeto que me observa. Esto no es ningún detalle o hecho casual. Sartre quiere dejar en claro que la aparición de un testigo no debe confundirse con la mirada: aquella es más bien una ocasión de actualización de esta. En efecto, el modo de ser-para-otro se define inicialmente como la *posibilidad* de ser mirado por los otros. Si analizamos el ejemplo con más detenimiento, advertimos que antes de crearme observado por otra persona en una situación vergonzosa, mi yo alienado ya existía, ya estaba dado, aunque de modo implícito e indeterminado: yo era un figón, apareciera alguien o no. Y resulta así porque, *si hubiera aparecido* alguien, me *habría atrapado* espiando furtivamente. De ahí que la mirada esté vigente siempre, en cuanto *posibilidad*, incluso en ausencia física de los otros. De hecho, la ausencia, como dice Sartre, es un modo de la presencia fundamental del otro: que Pedro no se encuentre en el café donde acordamos una cita es una de las maneras en que Pedro puede existir para mí.

La mirada tiene lugar debido a que los otros en un sentido general existen; es decir, yo no me encuentro solo en el mundo, sino que coexisto con otras trascendencias humanas. El hecho de que otros existan es la razón por la cual debo lidiar con una versión hipostasiada de mi ser-para-sí, independientemente de que la conozca de hecho. “Si hay otro”, afirma Sartre, “quienquiera que fuere, dondequiera que esté, cualquiera que fueren sus relaciones conmigo, sin que actúe siquiera sobre mí sino por el puro surgimiento de su ser, tengo un afuera, tengo una *naturaleza*”.²⁷⁶ Esta cita es capital, debido a que explica que la existencia del otro, que difiere del encuentro ocasional con alguien, modifica radicalmente la relación que entablo con el mundo y conmigo mismo, en la medida que el otro es por principio negación de mí mismo. La

²⁷⁵ En su análisis Theunissen también destaca este uso particular de Sartre del término “reconocimiento”: “A fin de ser capaz de observarme como un objeto, tengo que recibirme, por decirlo así, de las manos del otro, tengo que recibirme como el objeto que soy para el otro. Sartre caracteriza el acto de esta aceptación como ‘reconocimiento’ [*Anerkennung*]” (Michael Theunissen, “La repetición destructiva de la teoría husserliana en la ontología social de Sartre”, en *El otro: estudios sobre la ontología social contemporánea*, trad. Voet Keyser (de) y Georges Guy (México: Fondo de Cultura Económica, 2013), 238.).

²⁷⁶ SN, 291 [302].

existencia de los otros es un “acaecimiento absoluto” o una “necesidad de hecho”, como explicamos más arriba.

La mirada en Sartre no es de ninguna manera un fenómeno de orden sensorial pese a lo sugerente del término. En principio no está atada a los ojos, entendidos como órganos sensoriales del cuerpo, ni, dicho sea de paso, a ningún otro órgano. “[L]o que nos mira nunca son ojos, sino el otro como sujeto”.²⁷⁷ Estrictamente hablando, entonces, la mirada hace referencia únicamente al reconocimiento afectivo de mi yo alienado. Por ello, es una “pura remisión a mí mismo”.²⁷⁸ Algunos filósofos como Merleau-Ponty interpretan este pasaje y otros similares como prueba de que Sartre desestimaba la naturaleza originalmente somática de la mirada.²⁷⁹ La denuncia se agrava si tomamos en cuenta la ya mencionada división antinómica que nuestro autor hace del otro-sujeto y el otro-objeto. El otro-sujeto es la mirada, es decir, la pura experiencia de degradación de mi ipseidad ante la presencia fáctica trascendental del otro; el otro-objeto es la aprehensión empírica de un individuo humano en su calidad de conciencia encarnada que habita el mundo. ¿Acaso esta diferencia radical y primordial es capaz de sostenerse? ¿Cómo puedo saberme mirado si el agente de la mirada está por fuera del mundo y no tiene un rostro reconocible? ¿Qué es lo que me permite luego vincular esa mirada trascendental con un cuerpo animado si las dos instancias de la alteridad son tan diferentes?

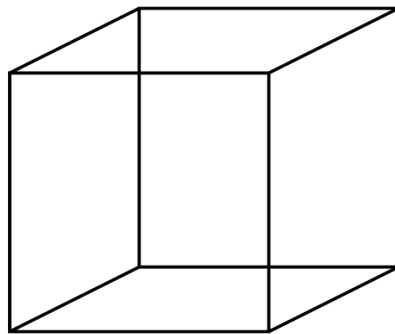
Una posible respuesta a los interrogantes anteriores es la suposición de que el filósofo esté pensando la relación entre el otro-sujeto y el otro-objeto en términos de una relación gestáltica metaestable.²⁸⁰ La metaestabilidad es un concepto acuñado por la Psicología de la Gestalt que denota la propiedad de reversibilidad del sentido de cierto tipo de imágenes que pueden ser percibidas de dos maneras. Un claro ejemplo es el cubo de Louis Albert Necker.

²⁷⁷ SN, 304 [316].

²⁷⁸ SN, 287 [298].

²⁷⁹ En *Lo visible y lo invisible*, Merleau-Ponty se preguntó en relación con las hipótesis de Sartre acerca de la mirada: “si el otro es visión pura, ¿cómo veríamos su visión? Tendríamos que ser él. El otro no puede introducirse en el universo del vidente sino por la fuerza, como un dolor y una catástrofe; surgirá, no ante él, en el espectáculo, sino lateralmente, como cuestionamiento radical. Puesto que sólo es visión pura, el vidente no puede encontrar a otro, que sería cosa vista; si sale de sí, sólo será por una inversión sobre él mismo de la visión; si encuentra al otro, sólo será como su propio ser visto. No hay percepción del otro por mí; bruscamente, mi ubicuidad de vidente es desmentida, me siento visto, y el otro es aquel X allá que no tengo más remedio que pensar para dar cuenta del cuerpo visible que súbitamente siento tener” (Maurice Merleau-Ponty, *Lo visible y lo invisible*, trad. Estela Consigli y Bernard Capdevielle (Buenos Aires: Nueva Visión, 2010), 77.).

²⁸⁰ Claude Gandelmann ha escrito acerca de cómo Sartre se apropia del concepto de metaestabilidad de la Gestalt en *Lo imaginario* para explicar la relación entre la conciencia realizante de la percepción y la conciencia irrealizante de la imaginación. Cf. Claude Gandelmann, “Sartre “métastable””, *Études sartriennes*, n.º 7 (1998): 51-57.



Cubo de Necker

La figura puede verse como si fuera ilusoriamente un cubo de tres dimensiones de dos formas distintas: sea tomando el lado superior derecho como su cara frontal, sea tomando el lado inferior izquierdo como tal. El pasaje de una interpretación perceptiva a otra conlleva *la anulación total* de la anterior, pues requiere para cada cambio una *reorganización total y repentina* de los elementos visuales. No hay punto intermedio en la transformación, ni el proceso puede detenerse a mitad de camino: “ha de ser una cosa o la otra”.

La propiedad psíquica de la metaestabilidad es mencionada en *El ser y la nada* a propósito de la mala fe, de su arte de oscilar entre distintas cualidades existenciales de la realidad humana (v.g. la trascendencia y la facticidad, el para-sí y el para-otro, etc.). Sartre no apela a ella cuando habla de la mirada. Sin embargo, pareciera tenerla en mente cuando describe la transformación del otro en sus dos modalidades ontológicas opuestas. En un momento me siento mirado, sufro la mirada trascendental del otro que me enajena en una cosa; en otro momento miro al otro, lo aprehendo como sujeto empírico que me mira. El otro-sujeto de la mirada y el otro-objeto del rostro, más allá de ser modalidades radicalmente diferentes y estar organizadas en una jerarquía de aparición, se implican mutuamente en una relación de metaestabilidad. La mirada no son los ojos que miran, pero no puede darse sin que existan tales ojos, esto es, por fuera del hecho siempre posible de dirigirme al otro en cuanto cuerpo y comprenderlo como trascendencia visible. A su vez, la corporalidad ajena puede en cualquier momento disimularse en mi vivencia inmanente de alienación, como en los momentos que siento vergüenza de mí mismo. Las dos modalidades antitéticas de la alteridad tienen lugar en un circuito incesante que impide la autarquía de cada una por sí sola. Volveremos sobre esto más adelante.

Con la mirada nace una imagen de mí mismo como persona con determinadas características físicas, psíquicas, sociales y culturales. Soy joven, adulto o viejo, bello o feo, inteligente, mediocre o ignorante; soy desempleado, obrero o burgués; soy ciudadano, residente, inmigrante ilegal; soy cristiano, judío, musulmán; soy varón, mujer, cissexual, transgénero; entre otros incontables predicados que pueden atribuírseme. Esta representación me compete, porque es justamente *sobre mí*, pero al mismo tiempo me es ajena, ya que es el otro quien me otorga esta dimensión de ser. Existe, entonces, escapándose de mí. Esto da lugar a una nueva escisión de mi ipseidad, un nuevo ek-stasis de mi existencia aún más intenso que las estructuras inmediatas del para-sí.

Desde *El ser y la nada* Sartre sostiene de manera concluyente que es gracias al otro que existe el yo. Los demás sujetos son “la condición necesaria de todo pensamiento que yo intente formar sobre mí mismo”.²⁸¹ La reflexión cómplice que funda el reino del psiquismo está necesitada del intermediario del otro sin el cual sus tentativas quedarían estériles al ofrecer meramente un objeto evanescente. El origen intersubjetivo del material de la reflexión es de hecho la clave de la prueba ontológica *ad absurdum* de la existencia de los otros en el ensayo, la cual tiene formalmente la misma estructura argumentativa que la prueba ontológica de la transfenomenicidad del ser de la Introducción. Una versión sintética del argumento es la siguiente. Yo apercibo una representación yoica de mí mismo en cuanto entidad psicofísica que goza de una serie de rasgos más o menos estables o, dicho de otro modo, un *carácter* personal. La génesis de esta representación no puede radicar en mi conciencia, puesto que el modo de ser ipseidad y nihilización de ella hace fracasar todo intento de captarme en el registro del en-sí. Por ende, deben existir otros sujetos cuya existencia implica necesariamente el surgimiento de una imagen alienada de mí mismo. Esta es una de las respuestas de Sartre al escollo del solipsismo. Cabe señalar que, aunque formulemos la prueba en términos de un razonamiento lógico, la certeza de la existencia de los otros es ante todo una certeza apodíctica antepredicativa de orden vivencial-afectiva para nuestro filósofo.

Es una novedad en el pensamiento sartriano la hipótesis de que la mirada de los otros es una condición necesaria para el ejercicio de la reflexión de sí. En *La trascendencia del ego*, en efecto, Sartre había definido el yo como un metaobjeto psíquico de caracteres ambiguos: a la vez espontáneo e inerte, activo y pasivo, trascendente e inmanente. El yo aparecía únicamente en el contexto de una reflexión impura o cómplice. Este objeto inestable e incompleto era una versión degradada de la espontaneidad irreflexiva de la conciencia trascendental. Emergía desde

²⁸¹ SN, 299 [310].

el momento en que ella pretendía captarse bajo el modo de ser de las cosas. Así, la reflexión tomaba una perspectiva cognitiva y objetivante de las vivencias inmediatas y las organizaba sintéticamente según cualidades, estados y actos psíquicos de la persona. La persona humana era el ego entendido como unidad noemática y horizontal de todos los componentes psíquicos. En fin, la doctrina del ego de la psicología fenomenológica de los años treinta no suponía que aquel tuviese un origen intersubjetivo, es decir, que su formación requiriese de la mediación de otros sujetos. A partir de *El ser y la nada*, en cambio, Sartre establece que la reflexión es una empresa imposible de realizar plenamente para una supuesta conciencia solipsista. Es reinterpretada como un novedoso esfuerzo de la ipseidad por recuperarse a sí misma en la unión especular de lo reflexivo y lo reflexionado, luego de sobrellevar el fracaso de lograr la identidad de lo reflejante y lo reflejado del modo de ser ipseidad. Este esfuerzo, que el autor denomina un segundo ek-stasis del para-sí, consiste en captarse a sí mismo como objeto en un proceso de orden introspectivo: “yo soy tal como me pienso”. En este sentido involucra un proceso tanto de objetivación como de interiorización. Quiero conocerme y para ello me dirijo hacia mi interioridad psíquica. En los textos de la década del treinta, la decepción de la reflexión residía principalmente en que lo reflexionado, el *yo* como cuasiobjeto psíquico, era una mera hipóstasis falaz de la conciencia irreflexiva. La espontaneidad de la conciencia primaria no podía conocerse, simplemente era vivida. Esto sigue siendo cierto para el ensayo de 1943. No obstante, Sartre añade otra razón de la impotencia del para-sí para exteriorizarse en un objeto interno y reabsorberse por medio de este: dice justamente que la reflexión fracasa porque se queda a mitad de camino entre “la existencia del para-sí puro y simple y la existencia para otro”.²⁸²

En *A puerta cerrada*, una obra teatral escrita por Sartre durante el otoño de 1943 y estrenada el 27 de mayo de 1944 en el teatro Vieux-Colombier de París, el personaje de Estelle entra en pánico al percatarse de que no hay espejos en el salón Segundo Imperio donde pasará la eternidad junto con Garcin e Inés. Ella que es joven, hermosa y coqueta no podrá retocar su maquillaje o arreglarse el peinado a falta de un espejo. En un momento le confiesa a Inés: “Me siento rara. (Se palpa) ¿A usted no le hace ese efecto? Cuando no me veo, es inútil que me palpe; me pregunto si existo de verdad”.²⁸³ La certeza de su propia existencia es sacudida por la falta de una superficie reflejante que le devuelva su imagen, como si su ser se hubiese devaluado de algún modo. Pero Inés, quien se siente sexualmente atraída Estelle, sale a su rescate: “¿Quiere

²⁸² SN, 185 [189-90].

²⁸³ PC, 28 [105].

que le sirva de espejo? Yo la veo. Toda entera”. De esta manera, la belleza de Estelle queda a salvo por la mirada de Inés.



Escena de *A puerta cerrada* (1962), adaptación cinematográfica argentina dirigida por Pedro Escudero, interpretada por los actores Duilio Marzio, Inés Ledesma y María Aurelia Bissuti.

Esta escena ilustra la idea filosófica de que son los otros quienes pueden ofrecernos una representación objetiva de nosotros mismos, puesto que, en realidad, ellos son los responsables de que semejante representación exista. Un espejo sería incluso insuficiente para que Estelle se sienta hermosa, si este atributo no estuviera sostenido por el juicio de Inés o Garcin.

En general, *A puerta cerrada* se interpreta como una teatralización de la filosofía de Sartre acerca de que la intersubjetividad tiene un carácter conflictivo y las relaciones interpersonales son catastróficas. “El infierno son los otros” es la célebre frase del Garcin que pasa a la posteridad. Sin embargo, en una introducción de 1965 a una versión en vinilo de la pieza para el sello *Deutsche Gramophon*, nuestro dramaturgo aclara que las palabras del protagonista fueron generalmente malinterpretadas. Su intención era expresar que los otros pueden ser un infierno porque la conciencia que tengo de mí mismo depende profundamente de ellos.

“El infierno son los otros” ha sido siempre mal comprendida. Se creyó que yo quería decir con ello que nuestras relaciones con los otros estaban siempre envenenadas, que eran siempre relaciones infernales. Ahora bien, es completamente otra cosa lo que yo quiero decir. Yo quiero decir que, si las relaciones con los otros son retorcidas, viciadas, entonces el otro no puede ser más que el infierno. ¿Por qué? Porque los otros son, en el fondo, aquello que hay más importante en nosotros mismos, para nuestra propia conciencia de nosotros mismos.²⁸⁴

En sintonía con la tesis que postulamos en la Introducción general de este trabajo, Sartre advierte que la clave de lectura del conflicto resulta un obstáculo para alcanzar un sentido más profundo en *A puerta cerrada*. Lo mismo sucede, agregamos, con *El ser y la nada*. Más allá de del infierno representado por tres personajes viles e inauténticos yace la idea nuclear de que los otros son el fundamento de “aquello que hay más importante en nosotros mismos”, de cómo nos vemos en cuanto personas humanas inscriptas en una sociedad.

Ahora bien, ser mi propio ser para otro es el ideal de la reflexión. Cuando buscamos captarnos como un *yo* o una *persona*, aspiramos a tomar el punto de vista que poseen los demás sobre nosotros mismos. Necesitamos escindirnos de un modo más radical que lo que permite la estructura reflejo-reflejante de la ipseidad para vernos desde afuera; buscamos ocupar al mismo tiempo el lugar del artista actuando sobre la tarima y del espectador sentado en la butaca. Esto resulta imposible. La reflexión es un esfuerzo fútil del para-sí para ser otro permaneciendo el mismo. Sólo por medio de la mala fe se llega a creer –a medias– en la identidad entre lo reflexivo y lo reflexionado. Además, el afán por alcanzar el estatus ontológico de en-sí-para-sí mediante la mirada ajena conduce a las conductas conflictivas de dominación y sumisión en las relaciones interpersonales. La ética existencialista que Sartre intentará elaborar en sus cuadernos de 1947-8 proponen llevar una existencia libre del ego, considerado un intermediario abusivo entre la conciencia y el mundo. La vida auténtica es aquella que supera la egolatría y decide perderse en el mundo, en la obra y en los otros. Veremos esto en la tercera parte de la tesis.

En último lugar, debemos abordar en esta sección la cuestión de que la experiencia de la alienación intersubjetiva no incumbe únicamente a la esfera de lo afectivo y de la representación, sino también alcanza la de la práctica o la acción de la existencia humana. Mi yo alienado por la mirada del otro representa un *límite* de hecho para mi libertad: “este ser no es mi posible, no está siempre en cuestión en el seno de mi libertad; es, al contrario, el límite de

²⁸⁴ La cita se halla retomada en Michel Contat y Michel Rybalka, “44/47 Huis clos, pièce en un acte”, en *Les écrits de Sartre* (París: Gallimard, 1970), 101.).

mi libertad, su 'otra cara' [son 'dessous']".²⁸⁵ Sartre únicamente habla de un auténtico límite de la trascendencia del para-sí en *El ser y la nada* cuando aborda el tema de la otredad. Cuando examina, en cambio, los entes en sí que componen una situación práctica, dice que estos representan un coeficiente de adversidad para el éxito de mis empresas, pero, sin embargo, sus sentidos de ser están determinados de antemano por la elección original de los valores y los fines de mi proyecto existencial. Un peñasco que se me revela como "demasiado difícil de escalar" sólo adopta este sentido a partir de mi decisión previa de escalarlo, dado que originalmente lo constituyó bajo la forma de peldaño escalable. El peldaño podría presentarse como un simple paisaje indiferente para otra persona sin ningún interés en el alpinismo. Nótese que la función constituyente y trascendental del para-sí no significa que la libertad no esté condicionada por la configuración de la situación. La postulación de un fin revela bajo cierto aspecto y desde cierta perspectiva la irreductible facticidad del ser en sí, cuya autonomía ontológica se vuelve una resistencia para los deseos empíricos de la persona humana. Otro para-sí no es fundamentalmente un *obstáculo* sino un *límite*. "Capto la mirada del otro en el propio seno de mi *acto*, como solidificación y alienación de mis posibilidades".²⁸⁶ Mis acciones en presencia del otro están limitadas externamente, pues el prójimo pone en disputa mi dominio de la situación. El entorno práctico se vuelve un campo de tensiones entre libertades enfrentadas que pretenden adaptarlo en beneficio de sus propósitos personales.

En el texto el autor ofrece algunos ejemplos sobre todo de circunstancias bélicas –lo cual abona, dicho de paso, nuestra hipótesis general de que el tono agonístico de la doctrina sartriana de la intersubjetividad de 1943 estaba fuertemente marcado por las experiencias de la guerra. Busco refugio en un rincón oscuro, pero mi decisión de esconderme está restringida por la posibilidad de mi perseguidor de iluminar el escondite con una linterna; no soy capaz de moverme con libertad frente a un centinela que aprieta con una mano un arma en su bolsillo y con la otra intenta alcanzar una campanilla de alarma. Aclaremos, empero, que no es menester entablar relaciones de enemistad con el otro para sufrir la degradación de mi campo práctico. Yo tomo conciencia de la pura presencia del otro como mi conversión en cosa en medio de las cosas, en útil-medio para fines ajenos y en actor de una serie de hechos probables cuya realización se puede calcular externamente según mi carácter y las condiciones de mi situación fáctica. La mirada por sí misma, sea en un contexto de paz o de guerra, conlleva *la muerte de mis posibilidades*, dice Sartre en tono dramático. Esta muerte hay que entenderla como una expresión del fenómeno de desoberanización de mi conciencia a partir de la existencia de los

²⁸⁵ SN, 290 [301].

²⁸⁶ SN, 291 [302].

otros. Ya no soy el único dueño de mis finalidades, sino que estas están condicionadas por la presencia de otras subjetividades libres que habitan el mundo junto a mí y cuyos anhelos pueden ir en dirección contraria a los míos.

Los análisis de *El ser y la nada* a propósito de las consecuencias negativas de la mirada del otro en la dimensión práctica de la existencia se centran puntualmente en la devaluación de la agencia del sujeto. Las posibilidades de mi proyecto son aniquiladas o sus chances de éxito se ven disminuidas a causa de la mediación de los otros. En obras posteriores de Sartre contrastamos dos importantes cambios al respecto de este punto. En primer lugar, escritos de la primera década de la posguerra, como *Cahiers pour une morale*, *¿Qué es la literatura?*, *Verdad y existencia*, entre otros, tratan, por así decirlo, el lado positivo del ser-para-otro. En efecto, la realización de la libertad como valor último de la existencia, la creación de la obra literaria y la revelación del ser como mundo fenoménico son tareas que tienen como condición necesaria la fundación de relaciones de convivencia, asistencia y colaboración entre los individuos. Estas relaciones se construyen sobre la mirada, que es un hecho básico de la existencia, sólo que esta debe ser asumida en cuanto tal para la donación voluntaria de mí mismo al otro. Generosidad y don son los conceptos morales fundamentales de la ética de la libertad que Sartre intenta elaborar a fines de los años cuarenta. En segundo lugar, los primeros estudios de psicoanálisis existenciales que Sartre emprende luego del fin de la guerra estudian cómo el proyecto existencial libremente elegido por el sujeto está condicionado socialmente desde la infancia por la imposición de una serie de valores y normas morales que los niños adoptan como propias. Además de la alienación ontológica, existe una alienación histórica, social y psicológica que es el fundamento de por qué la libertad está hipotecada cuando surge al mundo y cae en la complicidad de los valores de un grupo dominante opresor sostenidos por el espíritu de seriedad.

III. Ver al otro: objetivación, encarnación y comprensión

Establecimos que la experiencia de ser visto es la presencia original del otro para mí. El otro paradójicamente se me hace presente sin mostrarse, sin estar en persona frente a mí. Existe primero como una entidad trascendental, preobjetiva, extramundana, antehistórica y prenumérica; es en concreto la condición necesaria de la vivencia patética y concreta de la alienación de mi ser para sí. Sin embargo, la experiencia íntima de cosificación y desoberanización de uno mismo a causa de la existencia de los otros no es la única forma de manifestación de la alteridad en *El ser y la nada*. Los otros se revelan en una segunda instancia

bajo el aspecto de cuerpos conscientes situados en el mundo, personas con una identidad y un proyecto de vida únicos, incluso como simples hechos empíricos susceptibles de un estudio positivo, causalista y determinista, como sucede en ciertas investigaciones de las ciencias humanas. Este modo de aprehensión del otro tiene como origen un intento de mi parte por liberarme de su mirada medusante redireccionándola al individuo de carne y hueso que me mira. Es decir, soy yo ahora el que toma la iniciativa en la pugna por quién constituye a quién. La transfiguración del otro-sujeto en otro-objeto implica hacer que el otro se muestre en su dimensión fáctica, corporal y objetiva. Veremos más adelante que gracias a este develamiento objetivo del prójimo puedo tomar dos nuevas actitudes diferentes ante él: o bien intento reducirlo a un puro en-sí inerte y pasivo para manipularlo como si fuese una cosa, o bien lo reconozco en cuanto realidad humana, es decir, como un proyecto existencial que busca realizarse en su situación del mundo persiguiendo una serie de fines y valores elegidos de manera autónoma. La lectura de *El ser y la nada* deja la impresión de que sólo existe la primera de estas alternativas en las relaciones interpersonales. Es en los manuscritos de *Cahiers pour une morale* donde hay un tratamiento dedicado a la comprensión del otro como libertad en situación con quien co-revelo y co-creo el ser.

A pesar de que el otro-objeto es una dimensión ontológica fundamental del otro-sujeto, Sartre insiste en que siempre aparece ulteriormente a partir de mi esfuerzo por ocultarme de su mirada. Por ello, se trata de una *estructura secundaria* de la otredad.

[L]a aparición del cuerpo ajeno no es, pues, el encuentro primero, sino, por el contrario, un mero episodio de mis relaciones con el prójimo y, más especialmente, de lo que hemos denominado la objetivación del otro; o si se quiere, el prójimo existe para mí primero y lo capto en su cuerpo *después*; el cuerpo ajeno es para mí una estructura secundaria.²⁸⁷

Mientras que la mirada es una estructura trascendental que se mantiene vigente en cada momento de mi vida, pues es la vivencia afectiva perenne de que tengo un yo alienado que no me pertenece, la objetivación del otro, al contrario, es un evento episódico cuyo origen está en mi decisión de aprisionar su trascendencia en su facticidad concreta. En *A puerta cerrada*, por ejemplo, Garcin medita si acaso se comportó como un cobarde cuando desertó durante la guerra. Aunque trate de convencerse de que se hizo un acto noble, siente grabada la cobardía

²⁸⁷ SN, 366 [379].

sobre la piel como si fuese un estigma imborrable. ¿Qué le impide tener una conciencia limpia? La mirada de los otros, quienes lo juzgan de una manera diferente a su propio parecer. Ahora bien, en el universo social en miniatura representado por la sala Segundo Imperio de la obra de teatro, Estelle e Inès son las únicas juezas a quienes Garcin puede apelar para alcanzar su redención. Es a ellas a quienes se dirige al final de la obra cuando la puerta se abre y decide que el trío debe permanecer en el cuarto, pues guarda la esperanza de que ellas, sus únicos testigos, reconsideren como heroicos sus actos de cobardía con el paso del tiempo. En particular, le dice a Inès: “A ti es a quien debo convencer : eres de mi raza. ¿Te imaginabas que me iría ? No podía dejarte aquí, triunfante, con todos esos pensamientos en la cabeza; todos esos pensamientos que me conciernen”.²⁸⁸ De pronto, la mirada trascendental, el estigma de la cobardía, se revela en la figura de Inès, una mujer singular que era empleada en el Correo, que tuvo un *affaire* con una tal Florence, la esposa de su primo, y cuyas artimañas condujeron a los cónyuges al suicidio. Quizás ella, ella que conoce de primera mano qué es hacer el mal, quien es, como dice Garcin, “de su propia raza”, podría redimirlo de pecados.

Entendemos que la defensa ante la mirada tiene como contraparte la revelación del rostro ajeno. El rostro es una noción que remite al artículo de “Visages” analizado en la primera parte de nuestro trabajo. A decir verdad, este concepto no aparece en el vocabulario técnico de *El ser y la nada*, pero aquí lo usaremos de todas maneras para designar específicamente la dimensión de la facticidad, la corporalidad y la personalidad del otro. Ahora bien, la distinción entre la mirada y el rostro hace resurgir la pregunta acerca del vínculo entre los modos de ser antinómicos del otro-sujeto y el otro-objeto. Sartre señala en varios lugares del texto que se trata de dos modos de ser radicalmente opuestos de la otredad, pero también interdependientes. La interdependencia, que hace poco tratamos de dilucidar a partir de la propiedad gestáltica de la metaestabilidad, es lo que impide leer la antinomia como un nuevo dualismo de corte cartesiano que delimitaría en el otro una realidad espiritual y otra material. En especial, la teoría de la corporalidad en la ontología fenomenológica resulta indispensable para dilucidar el vínculo genuino entre la mirada y el rostro. “El ser-para-sí”, dice Sartre, “debe ser íntegramente cuerpo e íntegramente conciencia” y, un poco más adelante, “el ser-para-otro es íntegramente cuerpo”.²⁸⁹ Estas afirmaciones nos obligan a reconsiderar algunos puntos formulados anteriormente. Dijimos que la mirada no son los ojos que miran. Sin embargo, ahora debemos entender que aquella no podría darse sin ellos, si tomamos la expresión de *los ojos* como una figura sinécdoque del rostro y, a su vez, este último como sinécdoque del cuerpo

²⁸⁸ PC, 54 [125]

²⁸⁹ SN, 332 [344-5].

sintiente y actuante. Dicho con más claridad: no hay mirada sin cuerpo, pues la trascendencia del otro nunca se halla dissociada de su facticidad.

La ontología fenomenológica establece que el cuerpo se concibe de tres maneras distintas: como cuerpo para sí, cuerpo para otro y cuerpo del otro. El cuerpo para sí es mi cuerpo tal como lo vivencio de modo no temático desde adentro en su calidad de afectividad pura y medio instrumental primigenio; el cuerpo para otro es la representación cosificada de mi cuerpo tal como es mirado desde afuera por los otros sujetos que no son yo y del cual me entero por medio del discurso; por último, el cuerpo del otro es mi percepción del prójimo en su dimensión ontológica objetiva, factual y mundana. Las últimas dos concepciones del cuerpo son sustancialmente idénticas: la diferencia radica en que del pasaje de una a otra se invierte el punto de vista de la descripción del fenómeno, de la perspectiva del otro sobre mi cuerpo me traslado a mi propia perspectiva sobre el cuerpo del otro.

El modo más distintivo y originario de la corporalidad es el cuerpo para-sí, que también podemos llamar *cuerpo existido*. En primer lugar, este consiste en la experiencia inmanente y prerreflexiva que tengo de mi propio cuerpo como la textura misma de mi conciencia en su movimiento de trascenderse hacia el ser. Aquello que afirma Sartre en el ensayo de la experiencia del dolor corporal aplica sin dificultades a la totalidad del cuerpo:

[E]s la textura misma de la conciencia en tanto que ésta trasciende esa textura hacia sus posibilidades propias; es la manera en que la conciencia *existe* espontáneamente y en el modo no-tético; es lo que ella *constituye* tética pero implícitamente como punto de vista sobre el mundo.²⁹⁰

El cuerpo existido es, por lo tanto, la individuación de la existencia del para-sí en el mundo, su encarnación en un organismo material que se siente a sí mismo, que es consciente de su entorno y cuyos rasgos fácticos son en cierto sentido contingentes. A propósito de esto último, Sartre había expuesto en *La náusea* su doctrina de que la existencia misma es contingente. No hay un fundamento absoluto de que haya ser en vez de nada, ni razón última de por qué yo soy en lugar de no ser. Yo existo y punto. Esta existencia contingente está configurada por elementos igualmente azarosos: el nacimiento, la raza, la clase, la nacionalidad, la estructura fisiológica, el carácter y el pasado histórico son algunas de las configuraciones que asumo de hecho sin haberlas elegido. Que yo haya nacido en tal lugar y tal época, que pertenezca a tal sociedad o

²⁹⁰ SN, 358 [371].

etnia, que goce de un sexo masculino, femenino o intersexual, que sea miembro de una familia con un patrimonio particular, que tenga una enfermedad congénita, etc., son ejemplos de formas contingentes que adopta la existencia. Estas determinaciones están comprendidas en la noción de cuerpo, el cual se define en *El ser y la nada* en términos de “la forma contingente que la necesidad de mi contingencia toma”.²⁹¹ Así pues, no se existe sin más, sino que se existe necesariamente como cuerpo, aunque la configuración específica que este adopta sea azarosa. La náusea que Roquentin registraba en su diario en términos de una experiencia metafísica es reformulada en la ontología fenomenológica desde un nuevo sentido claramente somático. La náusea es el *sabor de sí*.

La conciencia no cesa de “tener” un cuerpo. La afectividad cenestésica es, entonces, pura captación no-posicional de una contingencia sin color, pura aprehensión de sí como existencia de hecho. Esta captación perpetua por mi para-sí de un sabor insípido y sin distancia que me acompaña hasta en mis esfuerzos por librarme de él, y que es *mi* sabor, es lo que hemos descrito en otro lugar con el nombre de *Náusea*.²⁹²

Ahora bien, esta vivencia somática de la náusea habitualmente se mantiene acallada en nuestra vida cotidiana, porque la conciencia trasciende el cuerpo en calidad de medio instrumental primigenio para percibir y operar sobre el mundo. Su modo de ser ek-stático hace que ella esté dirigida fuera de sí y pase por alto su original afectividad corporal. Al respecto, Sartre afirma: “la conciencia (del) cuerpo es lateral y retrospectiva; el cuerpo es lo descuidado, lo “*silenciado*”, y, sin embargo, aquello que ella *es*; la conciencia, inclusive, no es nada más que cuerpo; el resto es nada y silencio”.²⁹³ Algo similar sucede con la conciencia del signo, aclara Sartre, debido a que el significante debe ser trascendido hacia el significado y la sonoridad o grafía de aquel pasa a ocultarse cuando se concibe el objeto referido. No es posible, entonces, captar el propio cuerpo de manera directa. Su condición habitual consiste en ser el instrumento inadvertido gracias al cual hago uso de las cosas externas como útiles. Sólo en situaciones espaciales, como el surgimiento del dolor, el cuerpo rompe el silencio y nos obliga a tratar de tomar un punto

²⁹¹ SN, 366 [383].

²⁹² SN, 365 [378].

²⁹³ SN, 357 [369-70].

externo sobre él, entenderlo como si fuese el cuerpo de otro o informarnos sobre él por medio del discurso del otro.²⁹⁴

Más adelante veremos que el sabor de sí, cuando se refiere al cuerpo ajeno, cobra el nombre de *carne*. La carne es el otro concebido desde la contingencia pura de su presencia, desde el hecho de que sea tal cuerpo con determinada forma anatómica, una fisionomía particular, una voz de tal tonalidad, que está ahí ante mí. Justamente el deseo como actitud de apropiación del otro en las relaciones personales intenta sin éxito reducir por completo la trascendencia del otro a la carne, la contingencia pura de su presencia ante mí.

Además de representar la facticidad del ser para-sí, el cuerpo existido es sede de la percepción sensible, centro de orientación espacial y medio instrumental de acción. Puedo ver el cielo sobre mí, oler el aroma de las flores a mi alrededor y sentir la humedad del suelo, porque mi cuerpo fáctico con sus respectivos órganos sensitivos es condición del vínculo de trascendencia de mi conciencia hacia el ser. La encarnación de la conciencia es lo que permite que el ser se me revele bajo la forma de mundo, esto es, una totalidad de fenómenos organizados espacialmente según lugares y distancias a partir del punto de vista que yo soy. “[M]i cuerpo”, dice Sartre, “está doquiera en el mundo”.²⁹⁵ La conciencia nunca sobrevuela el mundo, sino que está situada desde un comienzo al interior de él en un punto de vista único e irreductible. La concepción geométrica del espacio como una exterioridad indiferente es una representación abstracta del mundo original existido corporalmente. En sentido estricto, el cuerpo es el punto cero del cual brota un sistema de coordenadas de índole práctico-perceptual. Puesto que existo como cuerpo, algo está aquí cerca o allí lejos, de frente o de espaldas, a tantos metros de otra cosa, etc. Al mismo tiempo, las cosas y sus ubicaciones están organizadas de manera práctica: conforman cursos de acciones posibles que puedo emprender. Mi amigo Pedro vive a diez kilómetros de mi casa de modo tal que si deseo verle debo tomar el subterráneo en la estación de la equina y atravesar distintos barrios de la ciudad para llegar a su hogar. El espacio existido corporalmente es espacio hodológico, dice Sartre, usando un término acuñado por Lewin del cual hemos

²⁹⁴ Recientemente Paula Díaz Romero ha publicado una serie de artículos donde rescata el abordaje fenomenológico de Sartre del dolor, el sufrimiento y la enfermedad del cuerpo desde una perspectiva bioética. Véase: Paula Díaz Romero, “Consideraciones sobre el dolor desde una perspectiva fenomenológica”, *Co-herencia* 12, n.º 23 (diciembre de 2015): 89-106, <https://doi.org/10.17230/co-herencia.12.23.4>; Paula Díaz Romero, “Cuerpo Existido, Cuerpo Situado: reflexiones sobre el cuerpo en la obra de Jean-Paul Sartre”, *Síntesis*, n.º 4 (2013), <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/sintesis/article/view/12221>.

²⁹⁵ SN, 345 [357].

hablado anteriormente: está ordenado por itinerarios trazados debido a mis proyectos personales.²⁹⁶

Volvamos al análisis del otro-objeto. La objetivación de la mirada nos remite al cuerpo del otro. Sartre habla de una *explicitación* de la contingencia del ser del otro cuando se refiere al proceso por el cual yo remito la trascendencia ajena a su facticidad corporal presente. Se me vuelve explícito el *ahí* del *ser-ahí* del otro: ahí está mi amigo Pedro, sentado en un café, leyendo el periódico con las piernas cruzadas y una pipa en la mano, esperando que yo llegue para conversar. Es importante advertir que yo no aprehendo el cuerpo del otro como simple *esto en sí*: “mi percepción del cuerpo ajeno”, afirma Sartre, “es radicalmente diferente de mi percepción de las cosas”.²⁹⁷ Las cosas son de naturaleza pasiva, inerte y relativa, se me dan como útiles u obstáculos para mis propósitos; en cambio, el cuerpo del otro es originariamente una subjetividad consciente y libre que instaura una organización sintética del mundo bajo la forma de una situación. El cuerpo ajeno es un ser significativo y un centro de referencias secundario del mundo. Los objetos tienen capas de sentido que fueron constituidos por los deseos y las posibilidades del otro. La facticidad presente del cuerpo del otro no cesa de escapar hacia el futuro y es en su propio futuro donde hay que ir a buscarlo si deseamos verdaderamente comprenderlo. Pedro sentado en el café está esperando mi llegada. Me citó allí porque quiere contarme algo importante sobre su trabajo. Sonríe y está inquieto, le surgió la oportunidad de un ascenso. Su facticidad se vuelve inteligible a partir de su trascendencia, trascendencia que, empero, capto fijada y localizada en el cuerpo en situación que es Pedro. Las descripciones del otro-objeto y el cuerpo del otro retoman el concepto de trascendencia visible del artículo de “Visages”.

Por otra parte, la percepción del cuerpo del otro conlleva la intuición de su carácter, esto es, un conjunto de cualidades psíquicas que determinan el comportamiento habitual de una persona. Que alguien sea alegre, irascible, melancólico, es un conocimiento que formamos a través de la

²⁹⁶ Un punto que vale la pena mencionar de la teoría sartriana de la corporalidad es su sorprendente confluencia con las ideas del *Leib*, normalmente traducido por *cuerpo propio* o *cuerpo vivido*, que Husserl desarrolla en el segundo tomo póstumo de *Ideas* y Merleau-Ponty recupera en su noción de *corps vivant* en la *Fenomenología de la percepción*. Los tres fenomenólogos acuerdan que nuestro cuerpo no es un objeto constituido como las cosas que percibimos en el mundo. Tiene características exclusivas: sede de las sensaciones cenestésicas, eje central y permanente del campo espacial perceptivo, medio por el cual voluntariamente puedo moverme y actuar, entre otras. Esta confluencia es destacable, porque Sartre no leyó los manuscritos de *Ideas II* conservados por Herman Van Breda en Lovaina y el ensayo de su colega es publicado dos años después de *El ser y la nada*. Cabe advertir que *confluencia* no significa *identidad*: los conceptos de *Leib*, *corps vivant* y *corps pour soi* presentan diferencias importantes sobre las cuales no discurremos aquí.

²⁹⁷ SN, 371 [385].

expresiones corporales y objetivas del otro. El carácter para Sartre es un elemento de la existencia esencialmente *para otro*, esto quiere decir, sólo puede conocerse desde afuera a partir de una perspectiva exterior de uno mismo. La conciencia para sí no conoce su carácter, sino que simplemente lo existe de manera no temática, en el experimentar su propia contingencia. Sólo por una reflexión objetivante, que adopta el punto de vista de los otros, ella puede disponer de una representación de su personalidad o, en otras palabras, una representación egológica de sí misma. Ahora bien, en el ensayo se establece que “[e]l carácter del prójimo se da inmediatamente a la intuición como conjunto sintético”.²⁹⁸ Esto implica dos cuestiones. Por un lado, que cada uno de sus gestos y palabras están comprendidos en una totalidad de naturaleza gestáltica que les da sentido, a saber, su personalidad. El tono suave que Pedro suele usar en sus conversaciones es una expresión de su carácter apacible y sereno. Exactamente lo mismo sucede entre los deseos singulares empíricos y el proyecto existencial. La intención de escribir una novela forma parte de la empresa de alcanzar la inmortalidad a través de la gloria en la literatura. Proyecto y carácter parecen en ocasiones ser dos caras de una misma moneda en el ensayo sartriano: el lado interno-subjetivo y el lado externo-objetivo. Por otro lado, cuando se dice que las conductas *expresan* el carácter, se quiere decir que *son* el carácter mismo. Sartre vuelve a oponerse a la concepción de los psicólogos que consideran las conductas como expresiones observables de estados psíquicos ocultos e inaccesibles de forma directa. En su opinión, el psiquismo no es algo distinto a la corporalidad; en realidad, el cuerpo es “el objeto psíquico por excelencia, el *único objeto psíquico*”.²⁹⁹ El otro se da íntegra e inmediatamente como sujeto psicofísico, no hay que deducirlo en calidad de hipótesis por algún tipo de razonamiento. No obstante, la intuición originaria puede ser objeto de un trabajo hermenéutico de comprensión: los datos captados de forma afectiva e indistinta son plausibles de explicitarse en un proceso de comprensión.

En último lugar, debemos señalar una última característica ontológica del cuerpo del otro que resulta de una importancia inmensa, pese a que Sartre no la desarrolla demasiado en *El ser y la nada*. Nos referimos a que el cuerpo-para-otro es por sí mismo lingüístico.³⁰⁰ En el capítulo “Las relaciones concretas con el otro”, afirma que por *lenguaje* entiende todos los fenómenos de

²⁹⁸ SN, 376 [390].

²⁹⁹ SN, 373 [387].

³⁰⁰ En “El silencio y la conciencia” Samuel Cabanchik aborda el tema del lenguaje en la ontología sartriana a partir del análisis del ensayo “Idea y vuelta” de *Situaciones I* donde Sartre critica la concepción del silencio en la obra literaria de Brice Parain. Cabanchik propone concebir el lenguaje en Sartre como conciencia envasada por el ser-para-otro, tesis que es acorde a nuestros análisis. Véase Samuel Cabanchik, “El silencio de la conciencia”, en Horacio González et al., *Jean-Paul Sartre: actualidad de un pensamiento* (Buenos Aires: Colihue, 2006), 213-21.

expresión y no únicamente la palabra articulada. Esta última es considerada una modalidad secundaria dependiente de factores históricos. Para ser precisos, el lenguaje se identifica con el ser-para-otro en el sentido de que todo acto del otro conlleva una significación que puedo interpretar y, a la inversa, todo acto mío se traduce inevitablemente en un gesto para otro sujeto. Hay comunicación entre las conciencias encarnadas que por medio de su facticidad constituyen significaciones interpretables por los demás sujetos. Esto sucede incluso de modo no deliberado. Todo lo que hago tiene un segundo sentido que no necesariamente he buscado, sino que es aquel que otro constituye al captarme objetivamente. La fuga de mi ser-para-otro es el origen a la vez fáctico y trascendental del lenguaje. Sartre describe como *sagrado* el hecho de que mi comportamiento esté dirigido a una trascendencia más allá del mundo, a la subjetividad ajena.

IV. Amar o desear al otro: dos intentos imposibles de apropiación de la alteridad

El ser-para-otro inaugura un modo de estar-con-el-otro, es decir, un *ethos* que define actitudes y conductas entre las personas. Este *ethos* está signado por el conflicto, el cual Sartre declara el “sentido originario” de la intersubjetividad. El conflicto surge de la imposibilidad de superar la escisión de las conciencias, llegar a ser uno con el otro en una reconciliación ontológica definitiva que supere la totalidad destotalizada. La lucha pareciera ser a primera vista el escenario fatídico de las relaciones humanas: “el infierno son los otros”. Casi no hay mención de una alternativa de convivencia no agonística en *El ser y la nada*, con excepción de una breve nota al pie en la sección de “Las relaciones concretas con el prójimo” que alude a la posibilidad de “una moral de liberación y de salvación” capaz de dejar atrás la pugna luego de una conversión radical. No obstante, este asunto queda fuera del dominio de la ontología fenomenológica, pertenece, empero, al de la ética. En el ensayo de 1943 únicamente se examina el tipo de realidad humana cuyo proyecto existencial está definido por la mala fe y el espíritu de seriedad, proyecto que pone como valor último el ideal imposible de ser en-sí-para-sí o ser Dios. Se trata de un modo de existencia inauténtico y una suerte de actitud natural (Husserl) o de medianidad (Heidegger) de la condición humana, que Sartre eventualmente va a asociar con condiciones históricas y sociales de opresión. La búsqueda del para-sí por ser en-sí es lo que instaura el reinado del infierno en el ámbito de las relaciones interpersonales. Este reino se caracteriza por la exigencia, la violencia y el sometimiento del otro según los *Cahiers*; en *El ser y la nada*, simplemente por el conflicto nacido de la intención de utilizar la trascendencia o la facticidad de los otros para cerrar la fisura ontológica de la ipseidad. Existe otro *ethos* no conflictivo de los vínculos sociales donde no se exige al otro sino se propone. La pura proposición es ofrecerse a otra libertad de manera

generosa como don en un marco de comprensión y reconocimiento. Se trata de una convivencia pacífica donde los sujetos cooperan en la revelación y creación del ser a partir de la realización de la pluralidad de sus proyectos existenciales. Retomaremos esto en detalle cuando nos dediquemos al estudio de los *Cahiers* en la última parte de esta tesis.

La raíz del conflicto en la ontología fenomenológica reside en el hecho de que presencia del otro trastoca radicalmente el vínculo del para-sí y del en-sí desde el instante que la huida del para-sí desde el en-sí hacia el en-sí-para-sí queda petrificada por la mirada ajena. Padezco la alienación de mi ipseidad de forma pasiva, pero inmediatamente tomo una actitud de forma activa con respecto a ella. Debo hacer algo con esa versión alienada de mí que me es expropiada: en líneas generales puedo aceptarla o rechazarla. Estas son las “dos actitudes primitivas” en las cuales se distribuyen las distintas relaciones concretas entre las personas: o bien me decido a asimilar al otro en cuanto trascendencia que me mira, o bien procuro neutralizar su mirada reduciéndolo a su ser fáctico. En la primera actitud se ubican las relaciones del amor, el lenguaje y el masoquismo; en la segunda, la indiferencia, el deseo, el odio y el sadismo. Sartre vuelve a sostener un esquema antitético de posiciones opuestas irreconciliables que no dispone de ningún eslabón intermedio. Es imposible, por ende, conservar la trascendencia del otro si lo apreso en su facticidad e, inversamente, no es posible que él se me dé en su corporalidad objetiva si quiero revelarlo como pura mirada. De nuevo “ha de ser una cosa o la otra”, como sucede con otras parejas de opuestos (v.g. acción y emoción, percepción e imaginación, mirada y rostro). La adopción de una de las actitudes primitivas siempre es provisional, porque ninguna por sí sola es capaz de cumplir el sueño quimérico del valor. Esto hace que constantemente se trueque una por otra. El circuito esté determinado por la propiedad gestáltica de metaestabilidad explicada más arriba. Sin embargo, el asunto no es tan simple como propone Sartre. Cada uno de los proyectos más importantes de apropiación del otro, el amor y el deseo, comprenden por sí mismo momentos de las dos actitudes primitivas de subjetivación y objetivación del otro. El amante quiere imponer un límite a la trascendencia del amado, la consciencia deseante se empasta en su propia carne para apresar al otro en su propia carne. El esquema antitético que explica las relaciones humanas transgrede muchas veces los límites trazados por comportamientos con significaciones ambiguas o, por lo menos, ambivalentes.

La primera actitud de asimilación de mi ser-para-otro implica un esfuerzo por adoptar el punto de vista ajeno sobre mí mismo para fundirme con esa representación objetiva. En el ensayo el amor es el género más representativo y complejo de las relaciones interpersonales que buscan la conquista de la trascendencia del otro y el término de la separación de las consciencias. Por

supuesto, este objetivo es imposible, pero se mantiene en calidad de ideal, como en el mito de la reunión de los sexos de Aristófanes del diálogo de *El banquete*. Según Sartre, el amor es el proyecto de constituir una unión afectuosa definitiva en la que cada uno de los amantes represente para el otro el valor último, absoluto e insuperable de la existencia. “Tú eres mi mundo y yo el tuyo” es lo que se dicen los enamorados. La empresa amorosa reclama un proceso de absolutización de las subjetividades. Mi absolutización me ofrece la garantía de que para el amado dejo de ser un ente contingente, inesencial y relativo: bajo la calidez de su mirada me siento justificado en cuanto centro de su universo. Sartre expresa lo anterior de la siguiente manera:

[S]i el Otro me ama, me convierto en el que no puede ser trascendido, lo que significa que debo ser el fin absoluto; en este sentido, estoy a salvo de la *utensilidad*; mi existencia en medio del mundo se convierte en el exacto correlato de mi trascendencia-para-mí, puesto que mi independencia queda absolutamente salvaguardada. El objeto que el otro debe hacerme ser es un objeto-trascendencia, un centro de referencia absoluto en torno al cual se ordenan como puros *medios* todas las cosas-utensilios del mundo. Al mismo tiempo, como límite absoluto de la libertad, es decir, de la fuente absoluta de todos los valores, estoy protegido contra toda eventual desvalorización; soy el valor absoluto.³⁰¹

En el amor las personas y las cosas por fuera de la pareja carecen de importancia o la obtienen sólo a partir del vínculo amoroso. De ahí que Sartre diga que los amantes buscan la soledad, porque los demás representan un estorbo, incluso un peligro, para la unión simbiótica del amor. En *A puerta cerrada* Estelle le ruega a Garcin que olvide la presencia de Inés para vivir en la mutua adoración. Aclaremos que Sartre se refiere a cierta idea romántica del amor, que desaprueba por inauténtica, debido a que, además de que el amante anhele justificar de mala fe la contingencia de su propia existencia por medio de la mirada del amado, su empresa únicamente es posible mediante la apropiación y el sometimiento del otro. Sartre halla una clara ilustración del verdadero rostro del amor romántico en los personajes Proust de *En busca del tiempo perdido*, como Charles Swann ante Odette de Crécy, como el narrador ante Albertina Simonet. Primero, adulaciones y regalos; luego, dinero y favores; finalmente, la vigilancia celosa de sus actividades y encuentros sociales. A propósito de esto, Sartre escribe en la entrada del martes 27 de febrero de 1940 de su diario de guerra n.º III: “esta forma de amor, que es la más corriente y la más fuerte, el amor que exige la libertad-esclava, el amor que no quiere en el otro

³⁰¹ SN, 393-4 [409].

la libertad más que para violarla, esta forma de amor es totalmente inauténtica”.³⁰² En el amor inauténtico el amante busca al fin y al cabo la subyugación voluntaria del ser amado, debido a que pretende poseer una libertad en cuanto libertad. En este aspecto contrasta con el puro deseo de posesión física. Esto se puede entender de dos formas: primero, el goce sexual del cuerpo del otro no es suficiente, ni siquiera necesario, en el amor. Amor y deseo sexual son proyectos independientes que pueden emprenderse de manera separada, a pesar de que ninguno es autosuficiente para realizar el valor. Segundo, el sometimiento del amado por la fuerza y contra su voluntad no satisface al amante. No quiere un esclavo, sino un ser libre que lo elija por él mismo sin coacciones. No obstante, la empresa amorosa comprende una serie de técnicas de seducción para ganarse el corazón del amado. Hay que atraer al otro: me arreglo, me pongo maquillaje y ropa atractiva, digo cosas ingeniosas, pronuncio halagos y concedo regalos. Hago estas cosas para cautivar la conciencia del otro con mi propia facticidad. Las tentativas de reabsorción de la trascendencia ajena conllevan la predilección por mi dimensión del ser-visto, esto es, mi cuerpo-para-el-otro, puesto que amar es proyecto de hacerse amar.

Ahora bien, la conciencia del amante vive contrariada: por un lado, quiere que el amado lo elija libremente como límite inherente de su trascendencia misma; pero, por otro, quiere que ese límite se dé como necesario e inamovible. Exige una libertad esclava que oculte esa misma esclavitud como algo que no surge de una exigencia sino de un designio espontáneo. La inauténticidad del amor romántico se manifiesta en su mistificación como empresa predestinada e imperecedera. Por otro lado, se trata de un esfuerzo inútil por acabar con la separación radical de las conciencias. El ideal del amor es una fusión de los amantes en la pareja –decimos *pareja*, pero nada impide pensar aquí también en una relación poliamorosa– que al mismo tiempo conserve la independencia de cada uno, la ipseidad de las subjetividades. Nosotros sabemos que esto es imposible. La fragilidad del lazo se traduce anímicamente en un sentimiento de perpetua inseguridad. Nada garantiza que el amado cambie de parecer y decida abandonarme. Esto genera angustia. La angustia del amor está enraizada en la angustia de la libertad. El amante y el amado son libres. No hay ninguna pócima mágica que los mantenga unidos para siempre. El amor auténtico, en lugar de mentirse, reconoce su propia naturaleza de libre proyecto: se caracteriza por la aceptación consciente del riesgo y la angustia.³⁰³

³⁰² DG, 262 [495].

³⁰³ “Así, en el amor mismo, en su corazón, habrá, si es auténtico, este ser o no ser y también una angustia original de que no sea. Y del mismo modo que el amor es querido en el mismo tiempo que es sentido, será necesario que esta angustia también sea querida en la autenticidad como nuestra única defensa contra el futuro” (CPM, 493).

El fracaso del amor puede derivar en la actitud masoquista. En el masoquismo decido entregarme por completo al capricho de la otra subjetividad identificándome plenamente con mi ser-objeto. Así, me hago objeto de deseo del otro y llevo hasta el extremo la experiencia de la vergüenza. “En el límite”, señala Sartre, “proyecto no ser nada más que un *objeto*, es decir, radicalmente un *en-sí*”.³⁰⁴ La conciencia masoquista quiere ser una cosa, pero no cualquier cosa, sino una propiedad del otro. Explota hasta el vicio la estructura ontológica del ser-para-otro de la realidad humana.

La segunda actitud primitiva que surge de la presencia del otro es aquella por la cual intento apropiármelo a través de su facticidad, esto es, su ser cuerpo objetivo que está ahí, en medio del mundo, enteramente visible y palpable para mí. El deseo sexual sin duda sobresale en cuanto figura paradigmática entre las relaciones de apropiación del otro, incluso más que el sadismo. La razón radica en que aquella se aproxima vertiginosamente a realizar la fusión de los cuerpos y de las conciencias, pero sin conseguirlo jamás totalmente. Se trata de una experiencia de los confines de la soledad trascendental. El sadismo, en cambio, se presenta como una especie de desviación del deseo: de mi frustración por no haber alcanzado la unión de las ipseidades en la encarnación recíproca con el otro emprendo la recuperación de la pura traslucidez de mi conciencia e intento hacer que el otro se encarne forzosamente mediante el dolor y la humillación. Sartre afirma: “el sadismo y el masoquismo son los dos escollos del deseo”.³⁰⁵ Esta cita debería echar luz a la jerarquía que existe entre las tres relaciones, pero, a decir verdad, el texto no es suficientemente claro. Lo que no genera dudas es que la apuesta del sádico es una apuesta por la violencia (quizás la violencia del mismo deseo sexual), que Sartre en los *Cahiers* definirá, por una parte, como “la decisión deliberada de alcanzar el fin *por cualquier medio que sea*”, la “afirmación incondicionada de la libertad” y, por otro, el “rechazo de ser mirado”.³⁰⁶ En fin, es conveniente dedicar nuestra atención principalmente al deseo por ser la empresa más arriesgada y vasta de la absorción del otro por vía de su facticidad corporal.

Sartre comienza su exposición distanciándose de las concepciones naturalistas del deseo sexual. Considera que se comete un error cuando se lo comprende únicamente como fenómeno psicofisiológico, puesto que se trata, en realidad, de una estructura ontológica fundamental del ser-para-otro. La presencia de los otros inaugura el reino del deseo, que representa una nueva promesa de comunión de las subjetividades a través de la carne. El filósofo pretende romper las tradicionales asociaciones del deseo con los genitales, el coito y la reproducción. Los órganos

³⁰⁴ SN, 403 [418].

³⁰⁵ SN, 428 [444].

³⁰⁶ CPM, 180, 183, 184.

sexuales y los distintos tipos de actos sexuales son para él expresiones contingentes que adopta la sexualidad original del ser humano según su situación particular, esto es, su sexo biológico, su edad, su estado de salud, su orientación y sus prácticas sexuales, etc. La biología y la psicología erran al reducir el deseo a un hecho interno e inerte de la conciencia que está en correlación con la configuración y el funcionamiento de los órganos sexuales. Pierden de vista su sentido existencial originario, a saber, “el deseo es deseo de apropiación de un cuerpo en tanto que esta apropiación me revela mi cuerpo como carne”.³⁰⁷

El deseo es un modo distintivo de revelación del cuerpo del otro en su dimensión de carne. Cuando deseo a alguien, anhelo poseer su carne. Por eso, realizo ciertas ceremonias de encarnación del otro. Por ejemplo, lo desvisto para que ninguna prenda lo oculte ante mis ojos, lo acaricio queriendo sentir su piel con mis manos, lo penetro o me penetra con el fin de que entremos el uno en el otro. Todos estos gestos sirven para alcanzar la carne que yace bajo el cuerpo en situación del otro. Recordemos que la noción de carne en *El ser y la nada* tiene un sentido preciso: denota la pura facticidad de la existencia de un individuo humano o, en otras palabras, su simple *ser-ahí* abstraído del movimiento ek-stático de la trascendencia. De este modo, la carne tiene un estatus ambivalente debido a que representa a la vez la riqueza de la presencia de nuestro ser-en-sí y la indigencia de nuestro ser-para-sí cuando se ve desligado de la situación y la trascendencia. El deseo de la carne es una tentativa por apresar enteramente al otro en su aspecto fáctico y pasivo, de modo tal que este deje de escapárseme hacia otros rincones lejanos del mundo, hacia sus posibles en el futuro.

Ahora bien, el deseo no es sólo un proceso de encarnación del otro, sino también de mí mismo. La complicidad es una característica intrínseca del deseo. La razón radica en que la carne sólo aparece a la carne. Sartre usa toda una constelación de metáforas para dar cuenta del proceso por el cual la conciencia translúcida del para-sí se encarna en su cuerpo: ella se empasta, se vuelve viscosa, queda enturbiada.³⁰⁸ Así, el deseo es invitación, complicidad y pasión. Uno no puede desear sin hacerse desear, desvestirse sin desvestirse, acariciar sin ser acariciado. Como dijimos más arriba, se trata de una experiencia fronteriza donde las conciencias parecen finalmente entremezclarse mediante rituales mágicos de encarnación. Nótese que en el examen del deseo vuelve aparecer la noción de magia, a la cual Sartre apelaba en los trabajos de

³⁰⁷ SN, 413 [438].

³⁰⁸ “[E]n el deseo hay una tentativa de encarnación de la conciencia (en lo que hace poco llamábamos empastamiento de la conciencia, conciencia turbada, etc.) para realizar la encarnación del Otro” (SN, 415).

psicología fenomenológica como clave interpretativa de los fenómenos ambiguos que comprenden tanto la espontaneidad de la conciencia como la inercia de las cosas.

Como todas las tentativas de fusión de los individuos, el deseo sexual desemboca en fracaso. Esto se debe a que en cualquier momento el trance de la encarnación puede romperse y cada conciencia deseante replegarse sobre sí misma. Esto sucede sobre todo con la aparición del placer, que es definido como “la muerte y el fracaso del deseo”. Sartre afirma que el placer motiva la aparición de una conciencia reflexiva *de* placer, es decir, el intento de que el goce deje de ser simplemente la espontánea textura afectiva de la conciencia y pase a ser un objeto tematizado. La búsqueda deliberada del placer tiene como contracara el olvido de la encarnación del otro y, por consecuencia, de mi propia encarnación. Su cuerpo se vuelve un instrumento a utilizar para alcanzar mi satisfacción y yo me vuelvo el usuario trascendente que saca provecho de ese ente en medio del mundo. Así sucede la ruptura de la reciprocidad de encarnación, el éxtasis efímero dentro del cual los cuerpos aparentaban alcanzar una fusión definitiva por el contacto de sus carnes. El deseo no es posible sino a partir de la separación de las conciencias encarnadas y al final del acto sexual los deseantes vuelven a hallarse solos en tanto que son esencialmente ipseidades separadas por una nada insaturable.

V. Ser con otros: la constitución del nosotros por el tercero

Hasta aquí hemos repuesto casi todas las estructuras ontológicas generales del modo de ser-con en *El ser y la nada*. Queda solamente una última pendiente: la constitución del nos-objeto a partir del tercero. Esta cuestión se despliega en la tercera sección titulada “El ‘ser-con’ (*Mitsein*) y el ‘nosotros’” del capítulo de las relaciones concretas con el prójimo. Ya hemos tratado la experiencia psicológica del nosotros-sujeto en la discusión con Heidegger y su doctrina del *Mitsein*. A diferencia de su contraparte subjetiva, el nos-objeto tiene una importancia ontológica destacada: da cuenta de un nivel mayor de la alienación de la ipseidad y de una igualación con el otro a causa de la mirada del tercero. El modelo binario que Sartre examina en la mayor parte del ensayo de pronto se revela deficitario para dar cuenta del vínculo fundamental con los otros. De ahí que nuestro autor afirme: “en nuestra descripción, no hemos tenido en cuenta el hecho de que mi relación con el Otro aparece sobre el fondo infinito de *mi* relación y de *su* relación con *todos los Otros*, es decir, con la cuasi-totalidad de las conciencias”.³⁰⁹ El ser-para-otro es, en realidad, ser-para-otros en plural. En el esquema básico dual del frente a frente siempre asedia

³⁰⁹ SN, 439 [456].

actual o virtualmente un tercero capaz de captarnos objetivamente al otro y a mí de tal suerte que pasamos a formar parte de un mismo objeto colectivo. La aparición tardía del tercero en el ensayo equivale a un giro teatral en los análisis de la alteridad: su aparición en escena trae consigo la revelación de que la estructura formal de la intersubjetividad es triádica, no binaria. No es casualidad que el infierno de *A puerta cerrada* esté integrado por tres condenados.

El tercero es aquel que puede apresar con su mirada al otro y a mí mismo al mismo tiempo, tomarnos como una unidad y bautizarla con el pronombre de *ellos*. Por ejemplo, entablo una lucha a golpes con Pedro a causa de una disputa en que ambos perdimos los estribos. Yo lo golpeo primero y él luego me golpea. Los papeles de sujeto y objeto, junto a las funciones de actividad y pasividad, se suceden de forma alternada. Pero aparece en el lugar Pablo, quien se ubica desde lejos a observarnos. Él es quien puede enunciar el juicio “ellos se están peleando” y hacer que la riña tenga por primera vez una realidad externa. Pablo hace surgir para él una escena donde Pedro y yo somos “estructuras equivalentes y solidarias”.³¹⁰ Precisemos, por un lado, que esta solidaridad de la que habla Sartre aquí no es de índole moral, según el sentido de una asistencia mutua entre las libertades, sino que posee primariamente una acepción gestáltica: el tercero constituye una situación-forma a partir de la cual los elementos ingredientes ganan el valor de equivalentes. Por otro lado, el surgimiento del nosotros no precisa en calidad de condición necesaria ningún acuerdo explícito o implícito, ni la postulación de un objetivo compartido entre las partes. A propósito de esto último, el nos-objeto se contrapone al grupo en fusión de la *Crítica de la razón dialéctica*, cuya formación espontánea implica que cada miembro del grupo persiga el mismo fin y comparta la misma *praxis* (v.g. la muchedumbre parisina que tomó la Bastilla). El nosotros es constituido simplemente a partir de un tercero que se posiciona por fuera de otros individuos y los asocia bajo una forma colectiva común.

La alienación vivida por el otro y yo a causa del tercero es más radical que la simple mirada del “primer” otro. Un nuevo estrato se añade al yo alienado de la relación binaria. Pedro abatido me ve como un hábil luchador que lo golpea sin descanso, pero Pablo me piensa desde afuera de la contienda como un cobarde abusivo que se mete con alguien más débil. Mi identidad personal se complejiza hasta límites imposibles de adivinar, porque existo junto con una infinidad de sujetos que pueden ocupar el papel de tercero, o incluso el del tercero del tercero, y así indefinidamente. Padezco una fuga infinita de mí mismo que el filósofo describe

³¹⁰ SN, 441 [458].

anímicamente en términos de una “experiencia de humillación y de impotencia”.³¹¹ Es evidente el tono pesimista de la ontología social de *El ser y la nada*, que, recordemos, es un ensayo filosófico escrito durante los años más cruentos de la guerra, en un clima de derrota, sometimiento y persecución.³¹² Las asociaciones humanas no están sostenidas por lazos de fraternidad, amistad, amor, apego, colaboración, etc., sino por la síntesis que efectúan los terceros cuando se contraponen al nosotros. Los comunistas y católicos van a reprocharle a Sartre esta visión pesimista de la sociabilidad, como el existencialista comenta en la conferencia de 1945:

Los unos y los otros nos reprochan haber faltado a la solidaridad humana, considerar que el hombre está aislado, en gran parte, además, porque partimos –dicen los comunistas– de la subjetividad pura, es decir del *yo pienso* cartesiano, y más aún del momento en que el hombre se capta en su soledad, lo que, en consecuencia, nos haría incapaces de volver a la solidaridad con los hombres que están fuera del yo, y que no puedo captar en el *cogito*.³¹³

En nuestro siguiente capítulo veremos los esfuerzos de Sartre luego de la guerra por dar cuenta desde la ética de “la solidaridad humana” a partir del tratamiento de la conversión, la autenticidad y la generosidad.

Por otra parte, el concepto de nos-objeto de *El ser y la nada* es el fundamento de la identidad de los grupos sociales, como, por ejemplo, la conciencia de clase del proletariado. En discusión con el marxismo, Sartre señala que en las sociedades capitalistas industriales no son principalmente las condiciones materiales de trabajo, ni la adhesión a una causa revolucionaria, las razones por las cuales un obrero se ve a sí mismo como miembro de la clase trabajadora; al contrario, es la mirada de la burguesía en calidad de tercero en relación con el conjunto de los obreros la causa de que estos se vivan como un colectivo compuesto por integrantes de características existenciales similares más allá de sus diferencias individuales.

³¹¹ SN, 442 [459].

³¹² También podríamos asociar el malestar de la participación del nosotros-objeto con la teoría del hombre solo que Sartre defendía en su juventud. El hombre solo era el individuo que se oponía a la sociedad por la independencia de su pensamiento, por dar crédito a su inteligencia antes que al saber común y al científico. Este rechazo de la comunidad a favor de la individualidad pareciera haberse conservado en esta sección de *El ser y la nada*. Su liquidación debe buscarse más bien en obras posteriores.

³¹³ EH, 22 [10].

El hecho primero es que el miembro de la colectividad oprimida, que, en cuanto simple persona, está comprometido en conflictos fundamentales con otros miembros de esa misma colectividad (amor, odio, rivalidad de intereses, etc.), capta su condición y la de los demás miembros de esa colectividad como mirada y pensada por unas conciencias que se les escapa. El “amo”, el “señor feudal”, el “burgués” o el “capitalista” aparecen no sólo como poderosos que mandan, sino también, y ante todo, como *terceros*, es decir, aquellos que están por fuera de la comunidad oprimida y *para quienes* esta comunidad existe.³¹⁴

Todo grupo identitario es constituido a partir de otro tercero que se da como excluido y contrapuesto. Podríamos sumar a la clase otras categorías sociales de orden superior, como la nacionalidad, la raza/etnia, el género/sexo, la generación, etc.³¹⁵ En los confines del nos-objeto encontraríamos el concepto de humanidad en cuanto especie. La especie humana no denota lo mismo que las nociones de realidad o condición humana bajo la pluma de Sartre. Estas últimas tienen un sentido inspirado en la analítica existencial del *Dasein* de Heidegger: como dice Sartre en *El existencialismo es un humanismo por condición* del hombre se entiende “el conjunto de los límites a priori que bosquejan su situación fundamental en el universo”.³¹⁶ En cambio, la humanidad apunta a un *εἶδος* esencialista y naturalista del hombre. Él es Espíritu, Razón, Bondad, etc. Sobre este universal los humanismos del Renacimiento y la Ilustración han instituido en el pasado un culto. Ahora bien, la humanidad es un concepto vacío para Sartre, porque para formarse requiere la intervención de un tercero absoluto por fuera de ella que la contemple, una mirada de sobrevuelo que aprehenda a todos los sujetos humanos que han vivido, viven y vivirán. Por supuesto, este tercero absoluto sería Dios, un sujeto trascendental que nos transforma en objeto absoluto sin volverse jamás él mismo objeto para nosotros. Según el ateísmo sartriano, Dios es el concepto del otro hipostasiado llevado hasta su límite. Asimismo, podría ser una subjetividad ni humana ni divina, quizás un animal capaz de objetivizar con su mirada el conjunto de los seres humanos en calidad de totalidad cerrada y adversa. En los cuadernos sobre moral de los años cuarenta, Sartre señala que la idea de humanidad es una “falsa objetividad” que supone poder “juzgar al hombre con los ojos del caballo o de Dios”.³¹⁷ Entonces, ante la inexistencia de Dios o de otra especie con cualidades subjetivas que pueda oponérsenos, lo único que resta es la cuasi-totalidad de las conciencias humanas, cuyas uniones

³¹⁴ SN, 444 [461].

³¹⁵ Encontramos una aplicación de esta idea en *Reflexiones sobre la cuestión judía* cuando Sartre se pregunta sobre la identidad de la comunidad judía en Francia: “El judío es un hombre a quienes los demás hombres consideran judíos: es ésta la verdad simple de donde hay que partir” (RCJ, 64 [74-5]).

³¹⁶ EH, 66 [68].

³¹⁷ CPM, 22.

son inestables, cambiantes y no definitivas. Es decir, la totalidad de los seres humanos está en un proceso de constante destotalización, es una diáspora sin un destino final.

Parte III: la intersubjetividad según la moral ontológica de los

Cahiers pour une morale

Introducción

La última estación del recorrido de nuestra investigación es el estudio ético de la intersubjetividad auténtica según los *Cahiers pour une morale*. Hemos comenzado por mostrar cómo en los ensayos de psicología fenomenológica de los años treinta Sartre inaugura su tratamiento de la otredad a partir de la comprensión intencional del otro en cuanto objeto mágico (hechicero) y trascendencia visible (rostro). Luego avanzamos hacia la exposición de la teoría más completa del ser-para-otro desplegada en *El ser y la nada*, según la cual el otro es el origen trascendental de la alienación del para-sí o, en otras palabras, la mirada responsable de hacerme caer en la dimensión de la objetividad del mundo. Señalamos, además, que en el ensayo de ontología fenomenológica Sartre afirma que el conflicto es una cualidad necesaria de todas las relaciones humanas. El carácter agonístico de los distintos vínculos sociales podría interpretarse en aquel texto como insuperable, si se dejase de lado algunos lacónicos comentarios que el autor enuncia acerca de la posibilidad de otro tipo de intersubjetividad que advendría con el ejercicio de una reflexión pura o no-cómplice y la subsecuente conversión existencial. Así pues, el cuadro de la doctrina sartriana de la intersubjetividad gestada entre las décadas del treinta y el cuarenta, anterior al giro hacia el marxismo de los años posteriores, no estaría completo sin un análisis de las relaciones interpersonales del reino de la moralidad teorizadas en los manuscritos éticos de la posguerra y preanunciada de forma parcial en los diarios de guerra.

Los *Cahiers pour une morale* son una obra póstuma de Sartre publicada en 1983 por la editorial Gallimard. Su edición estuvo a cargo de Arlette Elkäim-Sartre, hija adoptiva del filósofo. Los textos que componen la obra editada provienen de dos cuadernos manuscritos rotulados por el autor "Notas para una moral, Tomo I y Tomo II". Su redacción data de 1947-8. El contenido de los cuadernos es extenso; en la versión editada colman aproximadamente seiscientas páginas. Es importante señalar ante todo que los *Cahiers* son una obra inconclusa, interrumpida por decisión del autor a causa de su decepción a propósito del proyecto inicial. La inconclusión es lamentablemente una constante de todos los intentos en vida de nuestro pensador por confeccionar un ensayo de ética. Los *Cahiers* son considerados el primero de tres intentos de Sartre por elaborar una obra de ética, aquella prometida en las últimas páginas sobre perspectivas morales de *El ser y la nada*. La segunda tentativa tuvo lugar un par de décadas

después y se encuentra expresada en dos conferencias: por un lado, la conferencia que hoy lleva el nombre de “Les racines de l'éthique”, dictada en 1964 durante el simposio “Moral y sociedad” organizado por el Instituto Gramsci en Roma; por otro, la conferencia titulada “Morale et histoire” que nuestro filósofo iba a presentar durante el mes de abril de 1965 en la Universidad de Cornell en los Estados Unidos, pero decidió cancelar como gesto de protesta contra la actuación de Estados Unidos en la Guerra de Vietnam.³¹⁸ El tercer proyecto de una ética quedó registrado en las entrevistas grabadas con Benny Lévy, *alias* de Pierre Victor, durante la década del setenta, las cuales iban a conformar un libro que llevaría el nombre de *Pouvoir et liberté*. Sólo algunos extractos de las entrevistas fueron publicados póstumamente durante el mes de marzo de 1980 en *Le Nouvel Observateur* bajo el título “L'espoir maintenant”, reeditados en formato libro por la editorial Verdier en 1991. Estas entrevistas son objeto de una célebre controversia, puesto que Beauvoir y los miembros principales de *Los tiempos modernos* vieron en ellos el producto de una manipulación por parte de Victor de un Sartre con una salud física y mental muy deteriorada. Por eso, algunos intérpretes los consideran, por así decir, *apócrifos*.³¹⁹

El abandono de los cuadernos para una moral hizo que el texto del cual disponemos hoy sea una monumental colección de anotaciones aforísticas que no siempre disponen de transiciones armónicas entre sí. El libro, de hecho, no cuenta con una genuina división entre capítulos y secciones, si hacemos caso omiso de algunos pocos títulos colocados al vuelo por el autor, seguramente provisionarios, con el único propósito de ser puntos orientativos para una posterior revisión.³²⁰ La sucesión de anotaciones tampoco expresa claramente la ejecución del “Plan de una moral ontológica” que se halla entre las páginas 484 y 487 del segundo cuaderno de la edición de Gallimard. En efecto, el plan aparece muy tarde en el progreso de la escritura y no corresponde punto por punto retrospectivamente con el contenido de las páginas completadas. La falta de un orden claro vuelve su lectura e interpretación un verdadero desafío para nosotros. No es fácil extraer de la obra una teoría integral que pueda reconstruirse de forma precisa. Por esta razón este capítulo es un estudio abierto que intenta sin ser exhaustivo reparar algunas

³¹⁸ Actualmente sólo tenemos acceso a una edición de los textos dactilografiados de la conferencia de Roma hecha por Jean Bourgault y Cormann: Jean-Paul Sartre, “Les racines de l'éthique: Conférence à l'Institut Gramsci, mai 1964”, ed. Grégory Cormann y Jean Bourgault, *Études sartriennes*, n.º 19 (2015): 11-118.

³¹⁹ A propósito de esta controversia, véase Vincent de Coorebyter, “L'espoir maintenant, ou le mythe d'une rupture”, *Les Temps Modernes* 627, n.º 2 (2004): 205-27, <https://doi.org/10.3917/ltm.627.0205>.

³²⁰ Afortunadamente hoy en día contamos con un índice analítico *ad hoc* de los *Cahiers* elaborado por Fabrizio Scanzio, traductor del libro al italiano. Véase: Fabrizio Scanzio, “Table analytique pour les “Cahiers pour une morale””, *Études sartriennes*, n.º 5 (1993): 147-55; Jean-Paul Sartre, “Tavola analitica”, en *Quaderni per una morale*, trad. Fabrizio Scanzio (Sesto San Giovanni: Mimesis, 2019).

elipsis del pensamiento moral sartriano de la segunda mitad de 1940 a partir de un interés centrado en el problema intersubjetivo.

Como venimos de indicar, Sartre decide detener la escritura de los cuadernos en algún momento entre 1948 y 1949. No vuelve a retomarlos durante el resto de su vida, al menos de manera directa. En su entrevista con Michel Sacard para *Oblique* en 1979, califica de “intento fallido” aquella obra por desembocar inesperadamente en una moral idealista.³²¹ Esto coincide con los comentarios que hizo cuatro años atrás a Contat para el semanario *Le Nouvel Observateur*, donde menciona que durante la redacción del segundo cuaderno desembocó en un callejón sin salida (“*je suis tombé sur un bec*”).³²² Beauvoir en *La fuerza de las cosas* menciona el desencanto que su compañero tuvo cuando tomó conciencia antes de interrumpir el proyecto que toda moral “aparece cuando las condiciones técnicas y sociales hacen imposibles las conductas positivas”, puesto que las morales no son más que “un conjunto de trucos idealistas que ayudan a hacer vividero lo que imponen la penuria de recursos y la carencia de técnicas”.³²³ Así pues, la moral se vuelve a los ojos de Sartre a finales de la década del cuarenta un cuento de niños (*une faribole*). Desacreditada la moral, se vuelca a estudios sobre historia y economía. Scanzio indica que la reflexión ética sartriana evoluciona de una concepción escatológica basada en la posibilidad de una conversión que acabe con el reinado de la inautenticidad hacia una genealógica de las morales cuya tarea radica en la deconstrucción de las condiciones técnicas y sociales que dieron origen a la visión alienada que los sujetos tienen de sí mismos.³²⁴ Tal labor está muy bien plasmada en *San Genet* (1952), el ensayo de biografía existencial sobre el escritor, ladrón y homosexual Jean Genet.

Según nuestro parecer, los *Cahiers* gozan de un valor inestimable al interior del *corpus* sartriano, porque allí se presenta aquello que Simont en un artículo suyo ha nombrado “un *Mitsein* o una intersubjetividad positiva, fundada en la materialización estética de las libertades”.³²⁵ Este ser-con-los-otros positivo contrasta con el reinado del infierno donde las relaciones humanas se rigen por el reconocimiento truncado entre las libertades dentro de un sistema social de deberes, derechos y valores que sostiene una desigualdad jerárquica entre las personas. En efecto, el infierno surge de la opresión histórica del hombre por el hombre, distintiva de las

³²¹ Jean-Paul Sartre y Michel Sacard, “Entretien”, *Obliques*, 1979, 14.

³²² S, X, 112 [207].

³²³ Simone de Beauvoir, *La fuerza de las cosas*, trad. Ezequiel de Olaso (Buenos Aires: DeBolsillo, 2011), 236.

³²⁴ Cf. Fabrizio Scanzio, “Pourquoi Sartre n’a-t-il pas terminé sa morale?”, *Daimon: Revista Internacional de Filosofía* 35 (2005): 80 y ss.

³²⁵ Cf. Juliette Simont, “Moral Esthétique, Morale Militante”, *Revue Philosophique De Louvain* 87, n.º 1 (1989): 25, <https://doi.org/10.2143/RPL.87.1.2013469>.

sociedades modernas capitalistas, donde la población se organiza entre amos y siervos según el esquema hegeliano (v.g. burgueses y obreros, blancos y negros, cristianos y judíos, hombres y mujeres, colonos y colonizados, etc.). En este contexto las actitudes sádicas y masoquistas son el marco general de la revelación del otro, pues la intención fundamental de los para-sí es apropiarse de su ser-para-otro en la persecución del ser sustancia. En este escenario intersubjetivo las existencias individuales están turbadas de antemano por la inautenticidad, la seriedad y la mala fe. No obstante, la posibilidad de cada individuo de realizar una conversión hacia la autenticidad deja entrever a título de utopía el fin de la lucha de las miradas y el nacimiento de una sociabilidad solidaria.

La intersubjetividad tramada por libertades conversas se caracteriza principalmente por el hecho de que estas han asumido la gratuidad de la existencia y han tomado plena conciencia de que la misión de la realidad humana es la revelación del ser por la mediación de la obra creada en vez de la apropiación por conductas simbólicas. Asimismo, el sujeto transformado entiende que su obra sólo alcanza plenitud cuando se vuelve un don que se da gratuitamente al otro para que desde su radical alteridad le otorgue realidad y profundidad. Así, la moralidad encuentra a los sujetos creando la obra, el mundo y a sí mismos en la cooperación con los demás, un acontecimiento que implica como condiciones necesarias el reconocimiento y la comprensión recíprocas: por un lado, reconocimiento de que el otro es un proyecto singular y concreto que se hace superando su propia finitud mundana, la fragilidad de su cuerpo en cuanto facticidad de su trascendencia; por otro lado, comprensión de sus acciones y fines desde sus propios valores recurriendo a un acto empático y hermenéutico que me permite captar el sentido íntimo de sus conductas y deseos, los cuales representan simbólicamente su elección original. Este mundo social idílico comprende asimismo como rasgo de la autenticidad el abandono de la egolatría, esto es, el esfuerzo infructífero por coincidir con la imagen psíquica de uno mismo para concretar el en-sí-para-sí. El verdadero yo no es la psique, sino la obra y el don. Como dice Simont, los *Cahiers* dan cuenta de un nuevo modo de ser que luego va a confirmarse años después en el *Flaubert*: a saber, el “en-sí-para-sí-para-otro”. Este en-sí-para-sí-para-otro es el nosotros que escapa del infierno, que a través de la creación y la generosidad establece vínculos de amistad, amor y colaboración en la diáspora original de las conciencias.

Cabe señalar que la moralidad en los *Cahiers* pareciera ser una suerte de utopía histórica casi imposible de alcanzar por el carácter improbable de una conversión simultánea de todos los individuos dentro de una historia de las sociedades humanas marcada por la alienación y la opresión. Pese a su gran improbabilidad, ella persiste en calidad de horizonte último de los actos

humanos que se realiza parcialmente en cada conquista de movimientos de liberación. La moralidad no es un estadio final, sino el ideal imposible que da sentido a sus proyectos de realización: representa una “revolución permanente” dice Sartre en sus notas echando mano a la expresión de León Trotsky. Al final del túnel se vislumbra el reino de los fines, una suerte de *a priori* práctico e ideal como pensaba Kant. Sin embargo, Sartre aclara en contra del prusiano que aquel reino no es jamás algo formal y abstracto, ni tampoco un producto de una razón universal, sino que se bosqueja materialmente en los proyectos colectivos de liberación que nacen en una época histórica determinada y son el fin común de un grupo de individuos concreto. Así, por ejemplo, el catolicismo, el protestantismo y el socialismo son algunas de esos proyectos que apostaron en sus inicios por cambiar el *statu quo* para construir una sociedad igualitaria. Su gestación como idea –*idea* según la definición de *Verdad y existencia* como un proyecto práctico y dinámico de revelación del ser– es el momento del Apocalipsis de la Alienación, el *momento del hombre*, según las palabras de los *Cahiers*. Empero, la dialéctica histórica, que comprende las otras etapas en que una idea se pasiviza al realizarse en su inscripción en el en-sí y se aliena cuando es tomada por los otros, hace que a la creación apocalíptica le suceda una nueva alienación: un nuevo orden emerge del viejo con sus costumbres, sus derechos y deberes. Se trata del *momento del Otro que el hombre*. Los ideales se transforman en dogmas de naturaleza coercitiva, y el movimiento viviente de la creación, la revelación y la verificación de pronto se congela. Como resulta evidente, en estas reflexiones se preanuncian las futuras tesis de la *Crítica de la razón dialéctica* acerca de que la *praxis* se vuelve inerte en su interacción con la materia y los grupos en fusión terminan por serializarse cuando se institucionalizan. Así pues, la moralidad en los *Cahiers* demuestra gozar de un carácter paradójico: es al mismo tiempo *inevitable e imposible*, tal como escribe Sartre en una importante nota al pie de *San Genet*.³²⁶

El siguiente capítulo se divide en dos grandes secciones cuyo punto bisagra radica en la conversión existencial. El sentido de esta organización radica en que la conversión según los *Cahiers* es el umbral a partir del cual se deja atrás el “infierno de las pasiones” descrito en *El ser y la nada* y se vuelve posible una vida intersubjetiva de solidaridad. Comenzaremos por describir todos los componentes que constituyen la existencia preconversa: la inautenticidad, la mala fe, el espíritu de seriedad, la opresión y la alienación en la infancia. Luego, en la segunda sección, nos abocaremos a exponer qué es la conversión y cuáles son los cambios que conlleva respecto de la relación del sujeto consigo mismo, con el mundo y con los otros.

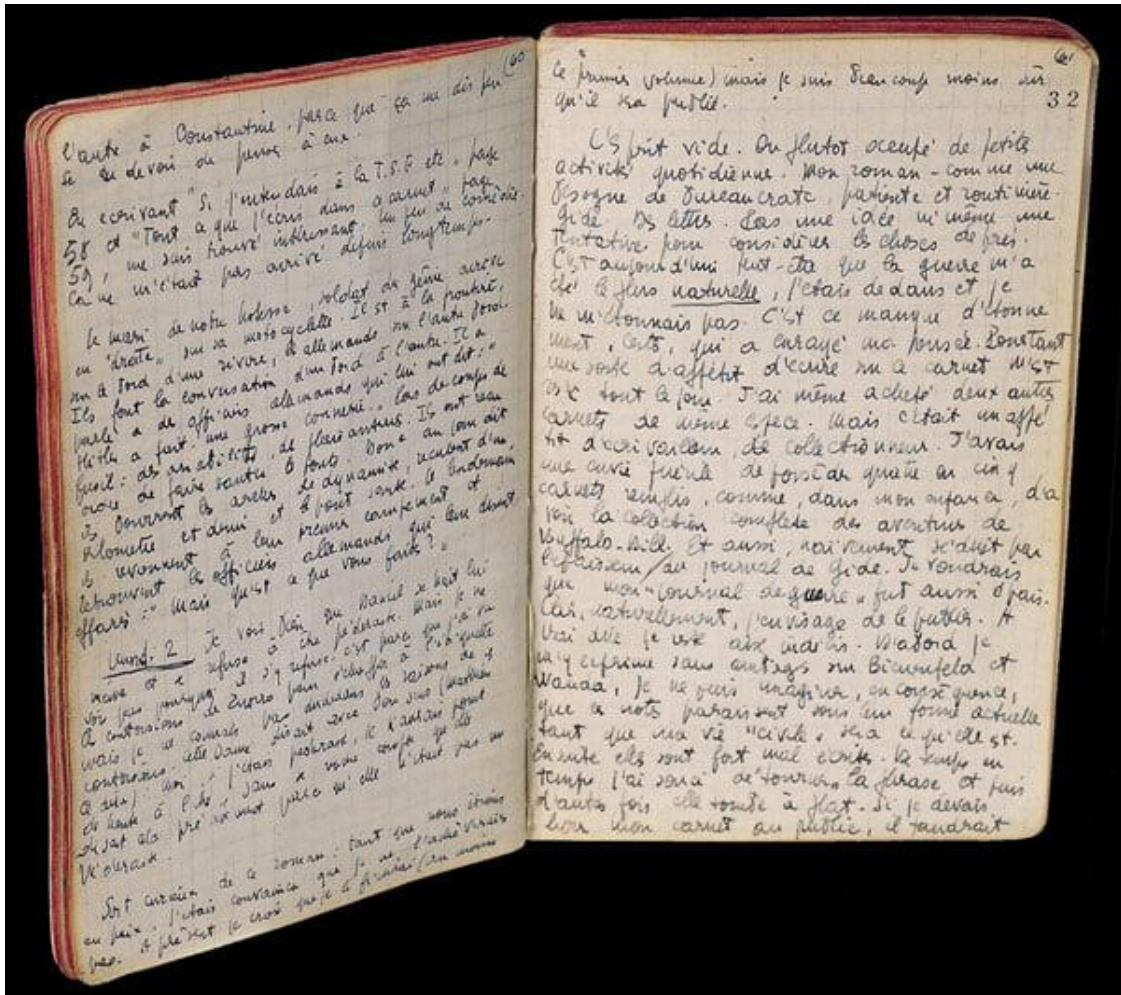
³²⁶ SG, 235 [212].

En pocas palabras, la conversión es una toma de conciencia de orden más práctico que epistémico por el cual el sujeto comprende enteramente su propio modo de ser ek-stático, diaspórico y proyectivo. Esto sucede cuando la reflexión pura o no cómplice trae a la luz la comprensión preontológica que se tiene del propio ser-para-sí, comúnmente encubierta por la mala fe con el propósito de aplacar la angustia existencial. Veremos que por medio de esta metamorfosis integral el individuo acepta la gratuidad de su existencia, la imposibilidad de llevar a cabo el valor, su misión de revelación del ser mediante la creación, su finitud constitutiva (fragilidad, mortalidad, ignorancia original, etc.) y la interdependencia que se teje entre las libertades cuando se reconocen y asisten mutuamente. Debemos entender el verbo *acceptar* de la anterior oración en el sentido de *asumir*, *querer* e incluso *regocijarse*; porque la conversión trae consigo, por un lado, el goce estético del para-sí de revelar el en-sí en la creación del mundo y, por otro, el goce del amor auténtico entre los seres humanos cuando ellos se entregan a los otros generosamente por medio de la obra y para la realización conjunta de la obra. La entrega de uno mismo tiene como contracara la respuesta a la llamada del otro que nos solicita ayuda, sin mediar exigencias o coerción, para el logro de sus fines. Nosotros debemos decidir si lo ayudaremos volviéndonos *ipso facto* guardianes de su facticidad, es decir, de sus defectos y sus incapacidades que constituyen la adversidad del mundo frente a sus anhelos.

Capítulo I: La existencia antes de la conversión

I. Autenticidad e inautenticidad en *Diarios de guerra*

El *ethos* del infierno de los otros tiene como condición la adopción de una existencia inauténtica por parte de los individuos según los *Cahiers*. El tópico de la oposición entre autenticidad e inautenticidad se puede rastrear hasta otros escritos más antiguos de nuestro autor, a saber, los *Diarios de guerra*, que él redacta entre septiembre de 1939 y marzo de 1940 mientras era soldado en la *Drôle de Guerre*. Varias de las páginas de estos diarios editados póstumamente también por Elkaïme-Sartre echan luz al problema moral que une de forma subterránea *El ser y la nada* y *Cahiers pour une morale*.



El tomo 1 (septiembre-octubre 1939) de los Diarios de guerra, primero de los quince cuadernos que Sartre escribió durante su movilización a Alsacia entre septiembre de 1939 y junio de 1940, de los cuales sólo seis fueron conservados.

Es sabido que nuestro filósofo adoptó los conceptos de *authenticité* y *inauthenticité* de Heidegger, en particular de su lectura en 1938 de la traducción hecha por Corbin de *Ser y tiempo*. Heidegger en su analítica ontológica del *Dasein* definía la autenticidad (*Eigentlichkeit*) y la inautenticidad (*Uneigentlichkeit*) como dos alternativas generales de poder-ser del *Dasein*. La disyuntiva tiene su origen en el hecho de que el *Dasein* es siempre mío (*je meines*), es decir que soy yo mismo, y que a partir de esta condición pueda asumirlo propiamente, de suerte tal que me hago responsable del modo de ser pro-yecto de mi existencia, o bien tomarlo impropriadamente, al perderme en el *Das man* subsumiendo mis elecciones particulares a las costumbres sociales de la multitud. Heidegger aclara que las dos opciones son modos de ser *sí mismo* que no representan una distinción ontológica de grado de mayor o menor de ser *Dasein*, ni tampoco implican una valoración moral sobre la vida del individuo.

A diferencia de Heidegger, Sartre reflexiona alrededor de los conceptos de autenticidad e inautenticidad desde un punto de vista claramente moral en sus diarios bélicos: las toma en calidad de norma en el contexto de una autovaloración de su inesperada condición de soldado, comparándola con su pasado de escritor, docente y estudiante. La etapa de su vida juvenil y adulta durante los años de entreguerras es juzgada desde el presente como inauténtica por haber pretendido mantenerse al margen de los acontecimientos históricos de orden político y consagrarse a buscar una salvación individual en la gloria literaria. De esto último escribirá más adelante en su autobiografía *Las palabras* donde da cuenta de los orígenes infantiles de su *neurosis* por la Literatura.

Corresponde indagar qué rasgos asigna originalmente Sartre a la inautenticidad en aquellos diarios, rasgos que luego van a estar presupuestos en el ensayo de 1943 y serán retomados en un análisis más amplio en los manuscritos morales de 1947-8. En principio, la inautenticidad en las cavilaciones incipientes durante la guerra se identifica con: (1) la negación de la situación, (2) el refugio hacia un yo interior, (3) la creencia en una libertad metafísica (4) una actitud estoica ante los avatares de la vida, (5) una tendencia ante el quietismo respecto de la acción, (6) una irresponsabilidad ante los hechos, (7) un dogmatismo en la convicción de las propias opiniones y (8) una vida no espontánea volcada a la reflexión impura o cómplice. Recorramos brevemente estos puntos y tengamos en cuenta que cada uno define por la negativa los elementos de una existencia auténtica, como se ve en la siguiente tabla de doble entrada:

INAUTENTICIDAD	AUTENTICIDAD
Huida de la situación	Asunción de la situación
Refugio en un yo interno	Salida al mundo
Libertad metafísica	Libertad situada
Estoicismo	Existencialismo
Quietismo	Activismo
Irresponsabilidad	Responsabilidad
Dogmatismo	Cuestionamiento de uno mismo
Reflexión impura o cómplice	Reflexión pura o no cómplice
No espontaneidad	Espontaneidad

En los *Diarios* el corte que separa la inautenticidad y la autenticidad radica principalmente en la actitud tomada ante el “ser-en-situación” de la realidad humana. Es por esta razón que Sartre anota:

Ser auténtico es realizar plenamente su ser-en-situación, cualquiera sea esa situación, con la conciencia profunda de que mediante la realización auténtica del ser-en-situación se lleva a la existencia en su plenitud la situación por una parte y la realidad humana por otra.³²⁷

Realizar plenamente la situación es un acto de dos instancias complementarias: por un lado, se toma conciencia lúcida de los acontecimientos que conforman el contexto en que existimos y, por otro, se asume la responsabilidad de contribuir de cierto modo a la realidad del contexto. Clarividencia y compromiso son las dos características distintivas del vuelco a la autenticidad en lo que respecta a la situación. Lo contrario es una opción deliberada por la ignorancia, no querer ver de frente esos eventos que existen por nuestra actividad. En la inautenticidad se trata de ocultar la verdad de que uno participa en los acontecimientos mundiales, como la guerra; negar este arraigo histórico conlleva creer que no se tiene responsabilidad para cambiar la situación. Nuestro autor identifica esta farsa en su camarada Paul, quien se describe a sí mismo como “un civil vestido de militar”, no un combatiente.³²⁸ El equívoco se halla en un proceso de disociación entre su identidad y su situación: Paul quiere convencerse de que las botas, el rifle, las órdenes y las rutinas del campamento no hacen de él un soldado. A fin de cuentas, desea que la guerra no lo defina, no lo cambie respecto de cómo era antes de ella. Su inautenticidad es una huida de la situación y una negación de la historicidad en cuanto que condición existencial del ser humano.

En los *Diarios* la huida inauténtica encuentra su expresión ejemplar en el estoicismo. Sartre cuenta que en su vida previa a la guerra se esforzaba por practicar una moral estoica. Esta determinaba que el individuo debe mantenerse ajeno a los avatares externos, soportarlos con dignidad y ocuparse únicamente de sí mismo. Esto es lo que trataba de llevar a cabo nuestro autor cuando antes de la guerra asumía un apoliticismo –él lo denomina *anarquismo*– respecto de los eventos históricos como la Guerra Civil Española o el gobierno socialista de León Blum en Francia. Estos hechos no debían configurar su vida. Su deseo era volverse un escritor célebre

³²⁷ DG, 62 [244].

³²⁸ DG, 120 [318].

más allá de cualquier circunstancia, incluso si la fama buscada apareciera póstumamente. Los acontecimientos que definen la vida del literato son sólo una fuente de inspiración para la escritura. Al respecto del estoicismo Sartre escribe en el cuaderno N.º 1 de septiembre-octubre de 1939:

Constato que siempre he abordado la moralidad como un *ser* y no como un *hacer*. En suma, una sabiduría, pero de naturaleza existencial. La sabiduría ha consistido siempre en no hacer nada, sino revertir en ciertas situaciones algunas disposiciones interiores; considere usted estas disposiciones interiores como una modificación existencial y tiene prácticamente mi única ambición moral, estoicismo y autenticidad. Estoicismo, porque hay que aguantar, soportar la situación (pero es aún un rechazo, una abstención) – autenticidad, porque hay que estar plenamente en el meollo y así comprender la situación y a mí mismo en situación, esta comprensión que no es sino, por otra parte, una manera –en sí misma más auténtica– de ser en situación.³²⁹

La imperturbabilidad del sabio estoico es el resultado de una serie de autoengaños que tienen como objetivo no comprometerse con la realidad, imaginar que uno puede inmunizarse de los sucesos externos de la historia desde un simple cambio interno de actitud. Así, cualquiera fuese el contexto, ya sea de guerra o de paz, desgracia o bonanza, esclavitud o libertad, siempre cabría la posibilidad de afirmar la inexorabilidad de los acontecimientos, de esas cosas que no dependen de uno mismo, y refugiarse en la serenidad del fuero interno.³³⁰ Al contrario, la admisión auténtica del ser-en-situación conlleva una toma de consciencia de sus peligros, de nuestra condición vulnerable y consecuentemente admite el padecimiento de emociones

³²⁹ DG, [68]. La edición de la traducción en español de los *Diarios* no cuenta con el *Carnet* N.º 1, dado que su hallazgo fue posterior a la elaboración de aquella y hasta el día de hoy no tuvo una actualización.

³³⁰ En “Materialismo y revolución”, Sartre afirmará que la libertad estoica, al igual que toda “libertad metafísica” es un “puro engaño idealista” por medio del cual uno se vuelve cómplice de los sistemas sociales de explotación y opresión. Vale la pena transcribir la cita completa: “La libertad estoica, la libertad cristiana, la libertad bergsoniana no hicieron sino consolidar sus cadenas al tiempo que se las ocultaban. Todas se reducían a cierta libertad *interior* que el hombre podría conservar en cualquier situación. Semejante libertad interior es un puro engaño idealista y sus expositores se guardan de presentarla como la condición necesaria del *acto*. En verdad. No es más que puro disfrute de sí misma. Si Epicteto encadenado no se rebela, ello se debe a que se siente libre, a que goza de su libertad. Por lo tanto, el estado del amo no vale más que el del esclavo: ¿por qué empeñarse en cambiar? En el fondo, esta libertad se reduce a una afirmación más o menos clara de la autonomía del pensamiento, si bien, al conferirle independencia al pensamiento, lo separa de la situación –puesto que lo verdadero es universal podemos pensar la verdad en cualquier caso– y lo separa también de la acción puesto que únicamente depende de nosotros la intención, y el acto, al realizarse, padece la presión de las fuerzas reales del mundo que lo deforman y lo vuelven irreconocible aun a los ojos de su autor. Pensamientos abstractos e intenciones vacías, tal es lo que deja al esclavo bajo el nombre de libertad metafísica” (S III, 125 [196-7]).

negativas, como la angustia y la desesperación. La autenticidad “exige que seamos un poco llorones”, escribe Sartre.³³¹

La angustia y la desesperación no conduce al quietismo, como el existencialista insistirá años después en la conferencia del Club Maintenant de 1945, sino al descubrimiento de que la situación tiene consistencia ontológica debido a los sujetos que la hacen, que su revelación comprende la posibilidad de modificarla por medio de la acción. Es en este sentido que advierte: “Asumir no significa en modo alguno aceptar”, “asumo *para* hacer un uso dado de lo que asumo”, “significa retomar por cuenta propia, reivindicar la responsabilidad”.³³² En *Verdad y existencia*, Sartre volverá a señalar este enlace necesario entre el ejercicio de la libertad y la toma de responsabilidad de los hechos que nos han tocado vivir:

[L]a libertad es asumir *siempre a posteriori* [*après coup*] las propias responsabilidades de aquello que no se ha creado ni querido (este coche me atropella; yo no podía hacer nada; tengo un brazo menos, mi libertad comienza ahí; por asumir esta invalidez que no he creado), pero no puede escapar a su condición.³³³

El *summum* de la realización de la situación radica en quererla como si hubiese sido elegida por uno mismo. Esta máxima exigente encuentra su inspiración en Kierkegaard, a quien nuestro autor había comenzado a leer antes de la guerra. Del mismo modo que, según el filósofo danés, todo individuo asume libremente por su cuenta el pecado de Adán, Sartre declara que “asumimos por nuestra cuenta, con nuestra libertad, la declaración de guerra que fue la culpa de algunos hombres”.³³⁴ Hacer lo contrario conlleva considerar el conflicto bélico como algo “*natural y normal*”. La ética de Sartre se caracteriza por el imperativo de volverse responsable de la situación fáctica de nuestra existencia con el fin de cambiarla por una situación mejor. Así, paradójicamente, el fin de la guerra comienza con la toma de responsabilidad de su estallido. La responsabilización y el *meaculpismo* son una marca distintiva del pensamiento sartriano, identificable claramente luego en obras teatrales como *Las moscas* y en escritos políticos como el prefacio de *Los condenados de la tierra* de Frantz Fanon.

³³¹ DG, 59 [241].

³³² DG, 121 [319].

³³³ VE, 119 [89].

³³⁴ DG, 170 [382].

Como es costumbre en ella, Beauvoir resume excelentemente en sus memorias la moral de autenticidad que su compañero intentaba gestar en esos años:

Su nueva moral, basada sobre la noción de autenticidad y que él se esforzaba por poner en práctica, exigía que el hombre “asumiera” su “situación”; y la única manera de hacerlo era trascenderla comprometiéndose en una acción: cualquier otra actitud era una huida, una pretensión vacía, una máscara fundada sobre la mala fe. Se ve que un cambio serio se había producido en él y también en mí, que me plegué en seguida a su idea; pues nuestro primer cuidado antaño había sido tener nuestra situación a distancia por medio de juegos, engaños, mentiras.³³⁵

El fin de los “juegos, engaños, mentiras” de los que habla Beauvoir está asociado a otra de las notas características de la autenticidad sartriana, a saber, el constante cuestionamiento de sí. La autocomplacencia con las propias opiniones y la imagen de uno mismo es algo propio de la inautenticidad. Es necesario permanecer alerta y desconfiar del acuerdo con uno mismo. De hecho, Sartre define la redacción misma de sus diarios como el ejercicio de una puesta en cuestión de él mismo. Así, la distingue del género de diarios íntimos cultivados por escritores como Henri-Frédéric Amiel y André Gide. Los diarios de Amiel y Gide se caracterizaban por una obstinada práctica introspectiva que busca exponer públicamente todo sentimiento y pensamiento íntimos del autor. Se trata de un ejercicio de egolatría, denunciaba Sartre. Este narcisismo, que puede cobrar la forma de una glorificación de la desgracia (el juego de quien pierde gana), se comprende asimismo ontológicamente como un esfuerzo del para-sí de sustancializarse e identificarse con su propia imagen especular, es decir, un ejercicio de la reflexión impura o cómplice. Por ello, nuestro autor declara: “Me horrorizaban los diarios íntimos y creía que el hombre no está hecho para verse, que siempre debe dirigir la mirada hacia adelante. No he cambiado”.³³⁶ Veremos más adelante que el ser humano se descubre genuinamente en el mundo, en la revelación del ser, no en el reflejo del yo de la psique.

Además del empeñamiento con la propia imagen, la puesta en cuestión de uno mismo es una medida preventiva contra el asentamiento de opiniones dogmáticas. La inautenticidad se identifica con la defensa acrítica e inexorable de una serie de creencias. Este tópico será retomado años después en la definición del error como una detención voluntaria del proceso dinámico de verificación en *Verdad y existencia*. En su tiempo en el ejército, Sartre ve en su

³³⁵ Beauvoir, *La plenitud de la vida.*, 468.

³³⁶ DG, 146 [351-2].

camarada Pieter un claro modelo de esta actitud terca: en su diario llega a llamarlo “el más bello espécimen del racionalismo inauténtico, exactamente del ‘uno’ de Heidegger”.³³⁷ Pieter era un hombre con una gran habilidad para el razonamiento y argumentación, pero que nunca volcaba su inteligencia contra sí mismo. Él sostenía en sus discusiones con Sartre que el carácter de los individuos está enteramente determinado por sus profesiones laborales y que no hay tal cosa como valores sino únicamente hechos positivos. El principal problema que veía nuestro autor en su camarada es que este disfrutaba del “acuerdo de su espíritu consigo mismo” y no parecía tener razones para poner en cuestión sus opiniones.

Pieter demuestra que la inautenticidad pareciera gozar de cierta coherencia interna y sostenerse a lo largo del tiempo sin que aparezca la urgencia por un cambio. Este problema tiene un desarrollo ulterior en la presentación del concepto de mala fe en *El ser y la nada*. Pero en los diarios surge por primera vez una de las principales problemáticas éticas para Sartre en ese entonces: a saber, ¿qué es lo que motiva al individuo a abandonar el estoicismo, la irresponsabilidad, la egolatría? En los *Cahiers* hallamos un último esfuerzo por responder esta pregunta, cuando Sartre dice que la complicidad de la alienación, el fracaso del en-sí-para-sí y de la reflexión cómplice son ocasiones para que una persona emprenda una conversión. No obstante, como defiende Bruce Baugh, la inautenticidad sartriana en muchas ocasiones aparenta ser un estado insuperable, porque, por un lado, según *El ser y la nada*, el proyecto de ser en-sí-para-sí es constitutivo del para-sí en cuanto carencia de ser, y, por otro, según los *Cahiers*, la conversión individual es ineficaz en un contexto histórico y social donde prima la opresión.³³⁸ Estas aporías son quizás uno de los motivos por los que Sartre a finales de los años cuarenta abandona la moral ontológica gestada en los *Diarios de guerra* y desarrollada ampliamente en los *Cahiers*.

Es cierto que la autenticidad se presenta como una condición existencial paradójica desde las primeras exploraciones de 1939-40. Sartre dice que se trata de una actitud casi imposible de *mantener*, al mismo tiempo que la califica de una *transformación total* sin medias tintas: “la autenticidad se consigue en un bloque, se es auténtico o no se es auténtico”.³³⁹ Por ende, la reflexión cuadra con el clásico esquema antitético sartriano de “ha de ser una cosa o la otra” y de estructuras inestables. Ni la autenticidad ni la inautenticidad representan cualidades sustanciales que el sujeto adquiere en un momento dado y de una vez por todas o, en otras

³³⁷ DG, 21 [192].

³³⁸ Cf. Bruce Baugh, “De l’individu à l’histoire : l’authenticité dans les écrits de Sartre”, *Philosophiques* 18, n.º 2 (1991): 101-22, <https://doi.org/10.7202/027154ar>.

³³⁹ DG, 223 [447].

palabras, no perteneces al campo de la *ἔξις* del psiquismo. Son modos de ser que se renuevan en cada momento, dado que se debe adoptar en cada nueva circunstancia de vida e implican una revisión del pasado visto con los nuevos ojos del presente. Además, la autenticidad es una conquista que siempre está en peligro por una nueva resolución de volver a la mala fe. Así, pese a su carácter de absoluta, la condición auténtica se podría definir con la expresión inglesa de un *work in progress*. En los *Cahiers* de 1947-8, la caracterización de la conversión como un proyecto en constante construcción es expresada a través la noción de revolución permanente de Trotsky.

En último lugar, advirtamos que Sartre dice en los *Diarios* que la autenticidad se manifiesta originalmente en el “deseo de autenticidad” y que este deseo nace espontáneamente. Por momentos el filósofo pareciera querer decir que la autenticidad no puede ser la conclusión de deliberaciones discursivas sobre cómo se debe ser y qué se debe hacer. ¿Se trata de una suerte de antiintelectualismo? No queda del todo claro. Durante la guerra Sartre se aflige por no ser él mismo auténtico, dado que, confiesa, “[t]odo lo que siento, sé que lo siento aun antes de sentirlo”.³⁴⁰ Asimismo, se reprocha vivir toda experiencia con el fin último de volcarla en un libro. En contraposición, admira al Castor por ser auténtica “naturalmente” y “sin esfuerzo”. A los dieciocho años, recuerda Sartre, Beauvoir se sentaba en una de las sillas de hierro del Jardín de Luxemburgo, *a espaldas del Museo*, y disfrutaba su mero estar ahí presente, a diferencia de otros estudiantes que al mismo tiempo se desvivían en complejas reflexiones verbalistas sobre la realidad. Estas ideas resultan contradictorias con la afirmación de los *Cahiers* de que la autenticidad adviene luego de una reflexión pura por medio de la cual la persona tematiza de modo problemático su elección originaria, un proceso que implica detener momentáneamente la espontaneidad originaria del proyecto existencial. Los intentos de conciliar lo espontáneo y lo reflexivo de la autenticidad resultan en una serie de problemas que no siempre se resuelven de forma satisfactoria en los ensayos sartrianos de los años treinta y cuarenta.

II. La mala fe: el autoengaño de la conciencia

Como hemos adelantado más arriba, las indagaciones de Sartre en los *Diarios de guerra* sobre la inautenticidad son retomadas en la doctrina de la mala fe de *El ser y la nada*. Esta puede interpretarse como una respuesta a los interrogantes acerca de en qué consiste una existencia inauténtica y cuáles son los fundamentos ontológicos sobre los que se apoya. Según el ensayo de 1943, la mala fe es un autoengaño que el sujeto se hace acerca de su modo de ser injustificable, libre y situado. Este engaño a uno mismo no es diferente desde su aspecto formal

³⁴⁰ DG, 70. [254].

a una mentira, puesto que se afirma como falso algo que es verdadero o verdadero algo que es falso; no obstante, si la examinamos más de cerca, Sartre advierte que estamos ante un género de mentira *sui generis*, porque con la mala fe se da la peculiaridad de que el engañador y el engañado son la misma persona. Lo que nuestro autor llama *mentira* a secas o también *cinismo* es una negación que recae sobre una cuestión de hecho y está dirigida a otros sujetos a quienes se pretende engañar: por ejemplo, Pablo Ibbieta, el protagonista del relato “El Muro”, miente a sus captores falangistas acerca del paradero de Ramon Gris (pese a que su información fuese cierta por puro azar en contra de sus intenciones). Al contrario, la negación de la mala fe se juega en la infraestructura de la propia conciencia al querer uno mismo ocultar o transfigurar algo de lo que es primeramente consciente. Así pues, en los ejemplos del capítulo de “La mala fe”, la mujer coqueta se rehúsa a entrever el deseo detrás de los gestos galantes del hombre que la corteja durante su primera cita; el homosexual que discute con el campeón de la sinceridad está obstinado por ver su identidad sexual como el resultado de hechos externos y contingentes, en vez de un proyecto personal libremente escogido a lo largo de su vida, mientras que su interlocutor insiste en que aquel reconozca la homosexualidad como una determinación esencial de su persona; por último, el mozo de café podría querer olvidar que su profesión es la representación de un papel social que realiza todos los días ante sí y ante los otros, convencerse a sí mismo que él es mozo como “el tintero es tintero” –es decir, bajo el modo del ser-en-sí.

Por supuesto, Sartre no plantea primariamente la mala fe como un problema de origen epistemológico sino moral que secundariamente atañe a una dimensión epistemológica de la existencia. La mala fe es ante todo un *proyecto primitivo* o una *intención primaria* de inautenticidad que atañe a la naturaleza de la fe, de la creencia. Lo propio de la mala fe es conformarse con una evidencia no persuasiva, es decir, no exigir demasiado y quedarse a mitad de camino en la indagación sobre la veracidad de las creencias. En términos de *Verdad y existencia*, la mala fe es una opción por el error entendido como una detención escogida del proceso de revelación del ser. Un ejemplo ilustrativo que se halla en aquel escrito póstumo es la mujer tuberculosa nombrada bajo el pseudónimo T, quien se empecina en no ir al médico y restar importancia a sus padecimientos con el fin de no interpretarlos como síntomas de la enfermedad.³⁴¹ Ella opta por la ignorancia acerca del estado de salud de su cuerpo, porque no soporta ver de frente el hecho de que su libertad está siendo poco a poco condicionada por la enfermedad.

³⁴¹ VE, 100 ss. [69 ss.]

En relación con lo anterior, Sartre afirma en *El ser y la nada* que la mala fe es la adopción espontánea de una concepción del mundo (una *Weltanschauung*) caracterizada principalmente por la aceptación de criterios de verdad débiles. En este aspecto se la puede comparar con las emociones, que, como vimos en la primera parte de este trabajo, son la reconfiguración del mundo desde una estructura práctico-racional hacia una mágico-irracional. La cosmovisión de la mala fe presenta la paradoja de ser, por un lado, una actitud espontánea que el sujeto elige sostener a través de sus acciones y, por otro lado, una suerte de sueño en la que la conciencia cae encantada por sus propios artilugios y del cual le es muy difícil salir.

Uno *se pone* de mala fe como quien se duerme, y se es de mala fe como quien sueña. Una vez realizado este modo de ser, es tan difícil salir de él como despertarse: pues la mala fe es un tipo de ser en el mundo, al igual que la vigilia o el sueño, que tiene por sí mismo a perpetuarse, bien que su estructura sea del tipo *metaestable*.³⁴²

Tal paradoja entre un suceso activo y pasivo a la vez atestigua cómo el esquema antitético sartriano constantemente rompe sus moldes incluso a veces en contra de la intención del filósofo. La conciencia se dispone a engatusarse y en cierto momento indefinido cae presa de sus engaños, perdiendo de alguna forma su agencia frente a sus propias creencias. Asimismo, en la última cita hallamos la mención de la propiedad de metaestabilidad que habíamos mencionado a propósito de la doble modalidad de mirada y rostro de la alteridad. La ambivalencia y la metaestabilidad son propiedades inseparables en los conceptos de opuestos en Sartre.

La novedad más importante de la doctrina de la mala fe en *El ser y la nada* es que este proyecto inauténtico es posible gracias a la misma naturaleza de la creencia. Luego de la descripción general de la mala fe en el capítulo correspondiente, Sartre formula la obvia objeción de cómo puede suceder que la conciencia, que se define por la traslucidez del cogito prerreflexivo, sea capaz de engañarse a sí misma. ¿Acaso la decisión de mentirme no autodestruye la empresa antes de que ella misma tenga lugar? ¿En el fondo no siempre voy a saber que lo que me esfuerzo en creer es falso? El fenomenólogo rechaza la hipótesis de Freud y otros psicólogos acerca de una dualidad del aparato psíquico configurada por un inconsciente de tendencias psíquicas y un dispositivo de censura que escinde el fenómeno de significación de las conductas

³⁴² SN, 102 [103-4].

subjetivas. La respuesta al dilema para él yace de hecho en la esencia de la *fe* de la mala *fe*. Toda creencia, sin importar si se sostiene de buena o de mala fe, está atravesada por la negatividad del para-sí y por ello es insuficiente, jamás llega a ser definitiva. Como dijimos en nuestro análisis de la ipseidad, ser creencia es ser conciencia prerreflexiva no-tética (de) creencia, lo que impide alcanzar una identidad plena de la conciencia de creencia consigo misma. El autor traduce este dilema ontológico bajo los siguientes términos epistemológicos: “Creer es saber que se cree y saber que se cree es no creer ya”.³⁴³ La fe está siempre fisurada por dentro, porque al ser un fenómeno de la realidad humana se subsume a su ley general de existencia: ser lo que no es y no ser lo que es. Esta es la razón por la que la buena fe y la sinceridad, cuyos ideales son creer lo que se cree y ser lo que se es, no son empresas contrapuestas a la de la mala fe, sino dos de sus modalidades específicas. Por lo demás, nótese que Sartre atribuye a la conciencia como característica ontológica su máxima moral personal de una continua puesta en cuestión de sí mismo. Este deslizamiento que sucede entre los *Diarios* y el ensayo *El ser y la nada* permite interpretar mejor la apropiación sartriana de la definición de Heidegger del *Dasein* para la conciencia, “un ser para el cual en su ser está en cuestión su ser”. Mientras el alemán piensa esta fórmula desde la clave del cuidado (*Sorge*), el francés lo hace desde la imposibilidad de llegar a la complacencia con las propias opiniones y el modo sustancial de ser uno mismo.

Por último, en la escena anglosajona de los estudios sartrianos, Ronald Santori y Matthew Eshleman han protagonizado un interesante debate alrededor de la cuestión de si la mala fe en *El ser y la nada* es un fenómeno de naturaleza social. Cabe traerlo brevemente a colación por su afinidad con nuestro tema de investigación. La discusión tuvo lugar en una serie de tres artículos publicados en 2008 en la revista *Sartre Studies International*. En el texto inaugural del debate, “The Misplaced Chapter on Bad Faith, or Reading ‘Being and Nothingness’ in Reverse” de Eshleman, el autor sostiene que el capítulo de la mala fe está *desde un punto de vista metodológico mal ubicado (is methodologically misplaced)* y debería haber sido colocado en la última parte del ensayo donde discurre acerca del psicoanálisis existencial.³⁴⁴ La justificación de semejante afirmación se basa en dos hipótesis. La primera sostiene que el filósofo sigue en el orden argumentativo del ensayo una “metodología cartesiana” según la cual el análisis ontofenomenológico parte de una primera presentación de la conciencia solipsista desencarnada y abstraída de la situación para luego continuar progresivamente hacia el tratamiento de la intersubjetividad, la encarnación de la conciencia y la intersubjetividad en

³⁴³ SN, 103 [104].

³⁴⁴ Cf. Matthew C. Eshleman, “The Misplaced Chapter on Bad Faith, or Reading “Being and Nothingness” in Reverse”, *Sartre Studies International* 14, n.º 2 (2008): 4.

situaciones sociales concretas. La segunda hipótesis mantiene que la mala fe es primariamente “un fenómeno psicológico enraizado en el mundo social”, puesto que se trata de un proceso de objetivación de sí de la conciencia imposible de llevarse a cabo sin la mediación de los otros. Dado que el tema de la intersubjetividad es posterior al de la mala fe a causa de la metodología cartesiana con el cual está confeccionado el ensayo, Eshleman advierte que la lectura lineal de este mismo conlleva algunas dificultades relevantes. Ahora bien, Santoni defiende en “Is Bad Faith Necessarily Social?” la tesis de que la mala fe incluye tipos de autoengaño que no dependen de las relaciones con los otros. Denuncia, asimismo, que Eshleman desatiende lo que él denomina la “mala fe ontológica”, término que Santoni acuñó primeramente en su libro *Bad Faith, Good Faith, and Authenticity in Sartre’s Early Philosophy* de 1995, y que denota “la mala fe en cuanto proyecto ‘original’, ‘fundamental’, ‘inmediato’ de la realidad humana de huir de la libertad que ella es en cuanto *nihil* en su persecución del ser, la sustancialidad u otra cosa que colme la falta de ser o el vacío”.³⁴⁵ Esta mala fe ontológica incumbe al ser-para-sí en su estructura ontológica original, que no comprende en sí misma el modo de ser-para-otro. “El Otro no puede constituirme o ayudar a constituirme en cuanto *para-sí*”, resalta Santoni siguiendo a Sartre.³⁴⁶ Por tanto, hay una mala fe que no atañe a la dimensión intersubjetiva y social de la realidad humana y que se puede identificar con el deseo de ser en cuanto proyecto primitivo del para-sí. La réplica de Eshleman, quien goza de la última palabra, es un tanto ambigua. Por un lado, comienza por afirmar que fue malinterpretado por su colega, debido a que él nunca quiso sostener la idea de que no hay formas de la mala fe que no necesitan de elementos sociales, sino la afirmación más humilde de que muchas de sus variantes la requieren, en concreto aquellas que echan mano a la identidad egológica, cuyo fundamento es justamente intersubjetivo. No obstante, por otro lado, formula el interrogante de si todas las instancias de mala fe de las que efectivamente se puede tener una experiencia, incluyendo aquella que Santoni llama “mala fe ontológica”, no se vuelven posibles y explicables únicamente con referencia a características sociales de la realidad humana. En defensa de esta interpretación, asevera: “el proyecto original de ‘ser’ es sólo una forma vacía, abstracta que debe ser rellenada con un contenido específico. El deseo de ‘ser’ es siempre deseo de ‘ser’ algún ser particular, v.g., ser un mozo de café, o ser valiente, o inferior, etc.”.³⁴⁷ De aquí concluye que la realidad social es necesaria para dar una explicación concreta del proyecto original de mala fe.

³⁴⁵ Ronald E. Santoni, “Is Bad Faith Necessarily Social?”, *Sartre Studies International* 14, n.º 2 (2008): 24.

³⁴⁶ Santoni, 26.

³⁴⁷ Matthew C. Eshleman, “Bad Faith is Necessarily Social”, *Sartre Studies International* 14, n.º 2 (2008): 43.

En nuestra opinión, el debate Eshleman-Satoni está íntimamente asociado a algunas tensiones que subyacen en el mismo texto sartriano y que nosotros hemos abordado en la segunda parte de nuestro trabajo. Estas corresponden al hecho de que la presencia originaria de los otros, esto es, el ser-para-otro, no es una estructura ontológica interna del para-sí, sino un acontecimiento fundacional de su facticidad. Se trata pues de una *necesidad de hecho* de la realidad humana. De aquí surge la inusitada posibilidad de imaginar un para-sí que no esté atravesado por la mirada, es decir, una conciencia verdaderamente solipsista, la cual, empero, resultaría ser una conciencia inhumana. En efecto, recordemos que Sartre afirma que la alienación que surge del otro es el suceso que inaugura el plano antropológico de la existencia. La oscura consideración de un para-sí solitario es lo que abre camino al planteamiento de Satoni acerca de que es posible suponer una mala fe que no esté de ninguna manera involucrada con elementos sociales, una mala fe ontológica y original, cuyo fundamento radica en que el para-sí es primariamente deseo de ser. Pero, por otra parte, la cuestión de que *de hecho* los otros existen, de que ellos ya estaban allí incluso antes de mi nacimiento, de que vivo indudablemente en un mundo intersubjetivo, da la razón a Eshleman acerca de que todas las tentativas de autoengaño están atravesadas por el carácter social de la existencia. En fin, la discusión entre ambos intérpretes no tiene una resolución definitiva, porque justamente toca una aporía de la ontología fenomenológica de Sartre acerca de la simultánea necesidad y contingencia de la realidad intersubjetiva de la existencia humana.

III. El espíritu de seriedad: la prioridad del mundo sobre la conciencia

El cuadro general de la inautenticidad se completa en *El ser y la nada* con el concepto del espíritu de seriedad, que ya había hecho su primera aparición en *Diarios de guerra*. Asimismo, la figura del “hombre serio” tiene su antecesor en la del “*Salud*” de *La náusea* (el “Cochino”, según la traducción de Bernárdez). Este insulto de la lengua francesa usado vulgarmente para denotar un individuo despreciable que actúa de manera desleal pasa en la novela a ser, gracias a la mayúscula de la pluma de Roquentin, un sustantivo propio que designa las personas que tratan de ocultarse la náusea, esto es, la vivencia afectiva que revela la contingencia de la existencia, al creer que su existencia está metafísica y moralmente justificada. Esta razón de existencia se halla sobre todo simbolizada por los honores sociales (v.g. la Legión de honor) y los derechos de clase (v.g. la propiedad del capitalista). En relación con lo anterior, el relato de “La infancia de un jefe” (1938) retrata precisamente la transformación del inocente niño Lucien en *Salud*, cuando al final de su adolescencia abraza la ideología burguesa con la que fue criado y su supuesto destino de jefe de fábrica. Veremos más adelante que en textos posteriores como los

Cahiers y San Genet Sartre trata la infancia como el período existencial de la vida del sujeto donde la libertad está expuesta a una alienación de tipo ideológico, en el sentido marxista del término, cuyos efectos pueden ser casi decisivos –hecho que abona la idea paradójica de que no siempre es posible que un individuo sea capaz de hacer una conversión hacia la autenticidad.

En sus diarios bélicos Sartre define la seriedad como una actitud existencial inauténtica que tiene lugar “cuando uno parte del mundo y atribuye más realidad al mundo que a uno mismo, o por lo menos cuando uno se atribuye una realidad en la medida en que pertenece al mundo”.³⁴⁸ Exactamente la misma fórmula se vuelve a encontrar en el último capítulo de *El ser y la nada* titulado “Hacer y tener”, en el contexto de la exposición del psicoanálisis existencial de la persona y de las cosas, y la descripción del deseo general de ser del para-sí bajo la modalidad primordial de la apropiación. Es interesante notar que muchas de las anotaciones de los diarios sobre el espíritu de seriedad terminaron siendo transcritas literalmente en el ensayo. Si hemos de buscar alguna evolución del concepto, debemos volcar nuestra atención a los textos de la segunda mitad de la década del cuarenta, como “Materialismo y revolución” o los *Cahiers*. Como veremos pronto, la seriedad en estos últimos se asocia al fenómeno de la opresión social en tanto que ella pasa a significar la creencia de los individuos en un mito social por medio del cual una clase social domina a otra atribuyéndose el derecho divino a gobernar.

Expongamos a continuación la caracterización del espíritu de seriedad en los *Diarios y El ser y la nada*. En primer lugar, la seriedad es una comprensión mundanizante de la subjetividad. Esto significa que el hombre serio tiene una visión cosista u objetiva de sí mismo. De ahí que Sartre diga que en la seriedad lidiamos con una conciencia coagulada: “[T]odo pensamiento serio está espesado por el mundo y se coagula”.³⁴⁹ El serio no percibe la diferencia ontológica entre el para-sí y el en-sí y, por lo tanto, no se comprende a sí mismo como libre, capaz de trascender espontáneamente la situación presente hacia posibles futuros. Para él, las acciones humanas están sujetas a las mismas leyes deterministas de la inercia que se atribuyen al mundo natural: cada una de ellas es una consecuencia necesaria de un acto anterior y ninguna es un principio original.

Hay dos modelos de la persona seria en el Sartre de los años cuarenta: el revolucionario marxista y el ingeniero.³⁵⁰ Ambos tienen en común la creencia en una representación materialista del

³⁴⁸ DG, 329 [577-8].

³⁴⁹ SN, 603 [626].

³⁵⁰ Es posible quizá que la figura del ingeniero como hombre serio esté inspirada biográficamente el padrastró de Sartre, Joseph Mancy, con quien el filósofo en su pubertad tuvo algunos conflictos desde

universo y la adopción de un carácter grave. Por un lado, el ingeniero sostiene una concepción mecánica de las cosas: “A través de la preocupación grave del ingeniero pasa todo el mundo, con su inercia, sus leyes, su obstinada opacidad”.³⁵¹ Por el otro, el revolucionario pretende renunciar a la subjetividad por considerarla una trampa del idealismo y toma una mirada objetivante de los seres humanos y los procesos sociales. Así, ambos se conocen a sí mismos primero a partir del mundo, de suerte tal que este los termina aplastando.

Ahora bien, en “Materialismo y revolución”, Sartre aclara que la opción por el materialismo entre los oprimidos que se vuelven revolucionarios es “de orden pragmático”, puesto que la ideología del materialismo dialéctico justifica su lucha de liberación ante la burguesía.

Si el materialismo es el mejor instrumento de la acción, su verdad es de orden pragmático: es verdadero para la clase obrera porque le resulta útil a ésta [...]. Pero cuando el proletariado haya absorbido por fin en su seno a la clase burguesa y realizado la sociedad sin clases, aparecerán nuevas tareas que suscitarán nuevas ideas y teorías sociales. Entonces el materialismo habrá muerto, puesto que es el pensamiento de la clase obrera y ya no habrá clase obrera.³⁵²

Sartre se preocupa en varias ocasiones por dejar en claro que no acepta el fundamentalismo entre los militantes comunistas de su época, quienes conservaban una fe ciega en la causa y admitían el principio de autoridad para con los líderes. La seriedad revolucionaria es retratada en el personaje de Hugo de *Las manos sucias* (1948). El joven militante idealista cree *seriamente* en el Partido hasta el punto de aceptar una osada misión de asesinato político de uno de sus conductores, Hoederer. En las discusiones que entablan estos dos personajes a lo largo de la obra se manifiesta la intransigencia ideológica de Hugo, quien obstinadamente se niega a considerar los argumentos que le presenta su camarada y superior a propósito de las ventajas de una negociación con las fuerzas nacionales de derecha antes de la liberación de Iliria en manos de las tropas soviéticas. Las directivas del Partido expresan para el joven intelectual la verdad y el bien que no puede ser sometido a ningún cuestionamiento y frente a los cuales el militante sólo puede tener una relación de acatamiento y subordinación. Sin embargo, como le demuestra Hoederer, las motivaciones de Hugo son más complejas, pues su adhesión al Partido

que aquel se casó con su madre. Por ejemplo, Mancy insistió en imponer una educación de orientación técnica para Sartre que se oponía al perfil humanista y literario de la instrucción que había recibido hasta entonces de la mano de su abuelo Charles Schweitzer. Cf. Jean-Paul Sartre, *Sartre par lui-même (un film réalisé par Alexandre Astruc et Michel Contact)* (París: Gallimard, 1977), 15-16.

³⁵¹ DG, 329 [578]

³⁵² S III, 108-9 [168-9].

está comprendida en su humanismo idealista característico de la burguesía a la cual originariamente pertenece por su crianza:

HUGO: Entré en el Partido porque su causa es *justa* y saldré cuando cese de serlo. En cuanto a los hombres, lo que me interesa no es lo que *son*, sino lo que podrán llegar a ser.

HOEDERER: Y yo los quiero por lo que son. Con todas sus porquerías y sus vicios. Quiero sus voces y sus manos calientes que agarran, y su piel, la más desnuda de todas las pieles, y su mirada inquieta y la lucha desesperada que cada uno a su vez libra contra la muerte y contra la angustia. Para mí, lo que importa es un hombre más o un hombre menos en el mundo. Es precioso. A ti te conozco bien, chico, eres un destructor. Detestas a los hombres porque te detestas a ti mismo; tu pureza se parece a la muerte, y la Revolución con la que sueñas no es la nuestra; no quieres cambiar el mundo, quieres hacerlo saltar.³⁵³

El líder veterano denuncia que una concepción abstracta y platónica del ser humano corre siempre el peligro de olvidar cómo son las personas en su existencia situada.³⁵⁴ La seriedad justamente implica el sacrificio del individuo y su libertad frente a valores abstractos. El sujeto serio sostiene una concepción objetiva y heterónoma de los valores. En efecto, olvida que estos no son hechos positivos sino *deseables* cuyo fundamento radica en la subjetividad humana. La seriedad conlleva entonces un proceso de hipostación de los valores por medio del cual estos ganarían una realidad autónoma y externa por fuera de su relación con los proyectos humanos. El hombre serio trastoca el orden auténtico de esta relación: por así decirlo, pone el carro delante del caballo.

En los escritos de la década del cuarenta la seriedad se opone al juego, que el autor identifica con los deportes, la mímica y los juegos propiamente dichos. El juego en general es “una actividad cuyo origen primero es el hombre, cuyos principios los establece el hombre mismo, y que no puede tener consecuencias sino según los principios previamente establecidos”.³⁵⁵ Con estas palabras Sartre se inscribe en una tradición inaugurada por el poeta Friedrich Schiller según la cual el juego es la actividad esencial del ser humano, tradición continuada por filósofos como Johan Huizinga y Eugen Fink. Cuando se juega, los jugadores se captan plenamente como

³⁵³ MS, 207-8 [332-4].

³⁵⁴ El humanismo socialista de Hugo se identifica con el humanismo ilustrado del Autodidacta en *La náusea*. Ambos personajes sostienen una imagen ideal de la humanidad desenraizada de los existentes humanos singulares y concretos.

³⁵⁵ SN, 603 [627].

libertad en la medida que se reconocen a sí mismos como los únicos legisladores de los objetivos y las reglas que dan origen al fenómeno lúdico. El juego es una actividad donde reluce la creatividad y la imaginación. Los niños deciden de pronto que la mesa es una barca que atraviesa un mar de lava: todos deben subir y mantenerse a salvo. La actitud lúdica es opuesta al temperamento serio y grave: como dice Sartre, otorga “poca realidad” al mundo, en el sentido específico de que el deseo de apropiación del ser que infesta todo proyecto existencial pareciera menguar cuando nos divertimos jugando. El objetivo final del jugador “es alcanzarse a sí mismo como cierto ser, precisamente el ser que está en cuestión en su ser”.³⁵⁶

Cabe destacar que la semántica del verbo francés *jouer* comprende no sólo la acepción de realizar una actividad con el fin de entretenerse sino también de interpretar un papel en el sentido teatral (de ahí la expresión *jouer un rôle*). Ahora bien, Sartre aseveraba en los análisis de la mala fe que el mozo de café juega a ser mozo de café, es decir, encarna un personaje social frente a los otros y a sí mismos. A partir de esto podríamos interpretar que la seriedad consiste en tomar nuestra identidad social como una esencia y olvidar que se trata de un papel al que damos vida por medio de nuestras acciones en una situación intersubjetiva.³⁵⁷

Al igual que el juego, la fiesta en el texto de *Cahiers* se presenta como otra manera de liberación del espíritu de seriedad. La diferencia radica quizás en que esta última tiene un sentido pre eminentemente destructivo. La fiesta consiste en el “despilfarro de las economías, la ruina de la jerarquía y la absorción del Otro por el Mismo, de lo objetivo por lo intersubjetivo, del orden por el desorden”.³⁵⁸ Llevada a hasta sus extremos, ella conduce al *apocalipsis*, “uno de los tipos extremos de las relaciones humanas”. Es evidente que esta concepción sartriana de la fiesta toma mucho de las teorías filosófico-antropológicas de la época de George Bataille y Roger

³⁵⁶ Ídem.

³⁵⁷ Fatone en su obra *Existencialismo y la libertad creadora* ha expresado su oposición a la idea sartriana de que la identidad personal es una mera interpretación teatral. Allí dice: “Jugar a ser mozo de café, como Louis jugaba a ser Louis, como Mathieu jugaba a ser profesor de filosofía. Cada uno juega su juego, juega a ser él mismo; todos procedemos ‘de buena fe’, pero nuestro juego es juego que nos ocultamos, y por eso la buena fe es imposible, como es imposible la mala fe: porque nada es lo que es, porque nadie es quien es [...]. Estamos caracterizados, enmascarados, *truqués par nature*. No somos personas, sino personajes” (Vicente Fatone, *El existencialismo y la libertad creadora: una crítica al existencialismo de Jean-Paul Sartre* (Buenos Aires: Argos, 1948), 83.). Lo que quizás olvida Fatone en esta crítica es que el juego sartriano no es una actividad gratuita sino comprometida. La elección de un papel social inaugura un pasado que luego no puede ser aniquilado, tiene lugar en medio de los otros con quienes asumimos responsabilidades y está subordinado sobre todo a un proyecto futuro que establece una constelación determinada de fines a cumplir.

³⁵⁸ CPM, 388.

Caillois.³⁵⁹ Años después, en la *Crítica de la razón dialéctica*, Sartre regresara al término de *apocalipsis* para denotar el momento en que la serialidad se desvanece ante una amenaza externa de muerte y se forma el grupo en fusión, como la muchedumbre revolucionaria que toma la Bastilla frente al peligro de las tropas reales que asediaban París. En verdad, el sentido histórico de la noción de apocalipsis está preanunciada en las notas sobre la dialéctica histórica en los *Cahiers*. En los cuadernos de 1947-8 escribe que el apocalipsis es el momento en que la libertad hace explorar la ideología, la mitología y los ritos anteriores; es decir, es el instante de la liberación de la alienación y la aparición de ideas nuevas. Como dijimos en la introducción de esta tercera parte de la tesis, Sartre lo denomina “el momento humano, el momento de la moral”.³⁶⁰ Sin embargo, este momento es inmediatamente continuado por la instauración de un nuevo orden, de un nuevo elemento de la Alteridad en la Historia. A modo de ilustración destaca: “La idea cristiana se aliena y deviene en *catolicismo*. Es la idea devenida Otra. Devenida la idea del Otro y lo Otro que la idea. La idea protestante se aliena en Puritanismo. La idea marxista se aliena en socialismo de Estado”.³⁶¹ Vemos aquí *in nuce* el intento de la *Crítica de la razón dialéctica* de volver inteligible la dialéctica de transformación de la *praxis constituyente* de los individuos y de los grupos en la *praxis constituida* de lo práctico-inerte de los colectivos seriales y las instituciones.

IV. La opresión social: el fundamento histórico de la mistificación de las libertades

En los *Cahiers* el tópico de la inautenticidad se asocia íntimamente con el de la opresión social, dado que esta última pasa a ser el fundamento de la mistificación o alienación de las libertades. El existente humano adopta una imagen esencialista de sí mismo y determinista de sus acciones a partir del momento en que interioriza una ideología institucional elaborada a lo largo del tiempo para mantener relaciones de poder inequitativas entre los miembros de una sociedad. A modo de ilustración, en la sociedad racista de los Estados Unidos de la década del cincuenta, los negros adoptan la mirada que tienen de ellos los blancos, quienes los tratan en calidad de *subhombres*, esto es, hombres por naturaleza inferiores en sus capacidades intelectuales,

³⁵⁹ Cf. Roger Caillois, “IV. La transgresión sagrada: teoría de la fiesta”, en *El hombre y lo sagrado*, trad. Juan José Domenchina (México: Fondo de Cultura Económica, 1984), 109-45; George Bataille, “V. La transgresión”, en *El erotismo*, trad. Antoni Vicens y Marie Paule Sarazin (Barcelona: Tusquets, 1997), 67-74.

³⁶⁰ CPM, 430.

³⁶¹ Ídem.

morales, espirituales, etc.³⁶² Inversamente, los blancos se consideran a ellos mismos poseedores de un derecho divino y natural de dominación, derecho avalado por el mismo aparato político, jurídico y cultural.

Tras el fin de la guerra Sartre realiza dos viajes a los Estados Unidos en 1945 y 1946 invitado por el Departamento de Estado de los Estados Unidos en calidad de periodista para dar testimonio de la ayuda heroica que el país norteamericano aportó a los Aliados en Europa y fomentar el intercambio cultural con Francia. En estas visitas toma conocimiento directo del problema racial, que se vuelve uno de sus principales temas de crítica política durante la posguerra. La cuestión es abordada en la obra de teatro *La puta respetuosa*, el prefacio del libro de poesía *Orfeo negro*, en los *Cahiers* y otros textos. Vale la pena citar un fragmento de la crónica titulada “Ce que j’ai appris du problème noir” publicada en *Le Figaro* el 16 de junio de 1945:

En este país, orgulloso, y con razón, de sus instituciones democráticas, uno de cada diez hombres está privado de sus derechos políticos: en esta tierra de igualdad y de libertad, viven trece millones de parias... Te sirven la comida, te limpian los zapatos, manejan el ascensor en el que subes, llevan tus maletas a la habitación; pero no tienen nada que ver contigo, ni tú con ellos; tienen que ver con el ascensor, con las maletas, con los zapatos, cumplen su tarea como máquinas... se califican a sí mismos de “ciudadanos de tercera clase”. Son los negros. No los llaméis “niggers”: les ofenderíais. En el Sur constituyen un proletariado esencialmente rural. El sesenta y cuatro por ciento de la población negra de los Estados Unidos está empleada en trabajos agrícolas o domésticos... La segregación se practica por todas partes en el Sur: en ningún lugar público se ven mezclados a blancos y negros... en los ferrocarriles y en los tranvías tienen asientos aparte; tienen sus iglesias y sus escuelas, más pobres y menos numerosas que las escuelas blancas; en las fábricas a menudo trabajan en locales separados. Esos parias están completamente privados de derechos políticos.³⁶³

En “La violencia revolucionaria”, un artículo inconcluso que ocupa el segundo apéndice de los *Cahiers* y versa centralmente sobre la opresión racista estadounidense, este sistema desigual aparece en el presente invisibilizado, porque los orígenes violentos de la esclavización de la colonización de los siglos pasados fueron ocultados por el sistema de creencias, valores, derechos y obligaciones que la tercera o cuarta generación de familias de esclavistas y familias

³⁶² Sartre toma el término *subhombre* (*sous-homme*) de la ideología nazi. Según el pensamiento supremacista racial del nazismo el *Untermensch* es el ser humano inferior en oposición al ario. En esa categoría se ubicaba el judío, el gitano, el eslavo, el negro, entre otros. Nuestro autor usa recurrentemente este vocablo en sus escritos para referirse a los grupos sociales históricamente oprimidos.

³⁶³ Citada por Cohen-Solal en: Cohen-Solal, *Sartre*, 322.

de esclavos han tomado como natural gracias a un ejercicio común de mala fe.³⁶⁴ Mientras entre los desfavorecidos persista la resignación (aceptación de la opresión) o el mero rechazo interior (estoicismo), la opresión se mantiene intacta en un acto de complicidad entre ambas partes. El fin de la opresión sólo puede llegar con una revuelta que cambie las condiciones intersubjetivas de existencia. Pero la revuelta, advierte Sartre, no siempre es posible: tiene que darse ciertas “condiciones favorables”, como la posibilidad de alianza, solidaridad entre los oprimidos, desarrollo de técnicas que puedan hacer fracasar a aquellas del opresor, etc. La abolición de la inautenticidad depende tanto de un acto colectivo de la libertad como de contextos históricos propicios.

Esta novedad de los *Cahiers* a propósito de la conexión entre inautenticidad y opresión representa otro de los giros radicales en la filosofía sartriana, puesto que hasta entonces los fenómenos morales del espíritu de seriedad y la mala fe habían sido descritos como una elección individual de orden puramente voluntarista, desvinculada de los sistemas económicos, políticos y culturales a los que pertenecen las personas al ocupar posiciones sociales. Aquella visión voluntarista sobresalía pese a la relevancia que nuestro autor atribuía desde la guerra al concepto de situación. En cambio, en sus escritos inconclusos sobre ética afirma que la existencia inauténtica previa a la conversión se da en el presente bajo el aspecto de una *naturaleza* humana, entendida como el modo de existencia por defecto de las personas, precisamente porque las relaciones humanas suceden dentro de sistemas institucionales opresivos que fomentan una visión alienada de las propias libertades. De esta forma, el reinado del infierno pasa a comprenderse como un producto histórico, no un *a priori* de la condición humana. Empezamos entonces por ser inauténticos debido a que la Historia tiene en sus inicios la opción de la humanidad por la opresión, un evento contingente pero que inmediatamente se volvió hito constituyente –un “pecado original” llega a decir Sartre en un tono pascaliano.

Sartre bosqueja en los *Cahiers* una teoría del origen de la opresión que busca conciliar las posiciones antagónicas de Eugen Dühring y Friedrich Engels expuestas en el *Anti-Dühring*, otro de los libros que nuestro autor lee durante la redacción de los cuadernos. Contra el primero, declara que la opresión no es simplemente un acto de la voluntad indiferente a las condiciones materiales de supervivencia que permiten en un momento dado del desarrollo tecnológico establecer relaciones de explotación de una clase social respecto de otra. La explotación capitalista del proletario por parte del burgués a partir de la posesión de los medios de producción y el trabajo asalariado se da necesariamente en una sociedad que ha avanzado hacia

³⁶⁴ Cf. 582 ss.

la industrialización, al comercio mercantil, los grandes aglomeramientos urbanos, etc. Dühring defiende una posición enteramente idealista al creer que la violencia de la opresión es un hecho meramente subjetivo, espiritual y político. Contra Engels, en cambio, nuestro autor señala que es insuficiente interpretar la opresión en términos de un mero fenómeno determinista de la evolución económica abstrayendo toda dimensión moral vinculada con la autodeterminación de las libertades. El materialismo dialéctico que reduce la autonomía de los individuos a un epifenómeno de las leyes estrictas de la materia no logra dar cuenta del fenómeno de una manera integral. Sartre resume su desacuerdo con ambos pensadores alemanes en la siguiente cita:

Es cierto que la concepción adámica de Dühring con su Robinson y su Viernes es puramente abstracta, ella hace de la opresión una decisión gratuita sin mostrar el fin de la opresión y los medios de oprimir. Y si se reflexiona sobre los medios y sobre el fin, volvemos a encontrar con Engels las siguientes verdades: la opresión no puede producirse sino en un cierto momento de la evolución técnica y económica: es necesario poder alimentar los esclavos, hacerlos obedecer, facilitarles instrumentos de trabajo y darles trabajo. La opresión no nace del cielo. Pero, por otro lado, Dühring ha visto aquello que Engels ha desatendido: que la opresión es un hecho *humano* y si no se tiene los instrumentos teóricos necesarios para apreciar este hecho como hecho humano, desaparece en cuanto tal, quedan hechos rigurosamente objetivos: producción, repartición, intercambio, que en cuanto tales no deben conmovernos más que la repartición de las moléculas de un gas en un cuerpo de pistón.³⁶⁵

Para Sartre, entonces, la opresión tiene tanto un fundamento ontológico en la libertad como uno económico en el estado del desarrollo técnico de las sociedades. El primero de estos principios es el que inaugura el campo de lo moral donde cobra sentido el compromiso y la responsabilidad de asumir mediante un acto de autodeterminación la situación como si hubiese sido elegida e intentar superarla en la creación de un nuevo estado de relaciones humanas más igualitario. Ahora bien, esta transformación no es un asunto simple porque la opresión histórica hace que las libertades desde el inicio se encuentren alienadas. El comienzo histórico de la opresión del que hablábamos antes tiene la peculiaridad de borrar sus huellas en el tiempo, de producir una “primera mistificación” de las conciencias.

³⁶⁵ CPM, 361.

La primera mistificación es aquella que consiste en presentar los orígenes históricos de la opresión como determinados, es decir, mostrar que la humanidad no podía no comenzar por la opresión por razones económicas, sociales y por otras que resultan de la naturaleza humana, en lugar de presentar la opresión como un hecho histórico, es decir, como un evento que fue producido en ciertas circunstancias, que podía producirse (estructuras ontológicas) que no era necesario y que ha decidido sobre el curso de la Historia.³⁶⁶

Entendamos que en los cuadernos la *mistificación* es un nuevo nombre para la alienación de la inautenticidad. La novedad aquí reside en que la subordinación de la conciencia al elemento del otro, a los valores que no fueron creados por la propia libertad sino adquiridos externamente, se origina en la aceptación de un “mito” justificador de vínculos actuales de opresión. A propósito de esto, Sartre anotó:

[A] través del opresor florece un mito al cual se someten por igual el opresor y el oprimido. Volvemos a encontrar aquí el espíritu de seriedad. El espíritu de seriedad es la alienación voluntaria, es decir, la sumisión a un abstracto que justifica. El pensamiento de que el hombre es lo inesencial y lo abstracto [es] lo esencial. Es decir, en términos de la dialéctica del amo y del esclavo, que el hombre es un esclavo que tiene su amo en el mundo, por fuera de él. Pero el mito es justificación y, en particular, justifica aquello que es *originalmente injustificable*, la opresión del hombre por el hombre. De tal suerte que el opresor oprime al oprimido, en nombre del mito.³⁶⁷

Según algunas notas de los *Cahiers*, la elección de la opresión y la reproducción del mito se renueva época tras época, generación tras generación, hasta el advenimiento de una revuelta colectiva y una conversión global que establezcan las bases de una nueva sociedad que no estuviese organizada según una jerarquía que divida entre amos y esclavos, sino una verdadera sociedad de iguales sostenida a partir de la solidaridad y el reconocimiento igualitario. Así nacería el reino de la moralidad, que para el filósofo en aquellos primeros años de la posguerra se vislumbra como el horizonte prometido de una revolución socialista: “La moral *de hoy en día* debe ser socialista revolucionaria”, anota Sartre en el primer cuaderno.³⁶⁸ Ya hemos dicho que el *ethos* de la moralidad tiene un estatus sobre todo utópico en los *Cahiers*. Más adelante veremos que la conversión simultánea de todos es “la combinación menos probable” de los

³⁶⁶ CPM, 353.

³⁶⁷ CPM, 66.

³⁶⁸ CPM, 20.

sucesos posibles, es decir, la menos factible de volverse real por la diversidad de situaciones desiguales en que están inmersos los sujetos. Y, paradójicamente, la conversión es una condición para poner fin a la desigualdad originada por la opresión; lo que nos hace caer en un círculo vicioso y nos regresa a la aporía central de la moral sartriana, a saber, que ella es imposible e inevitable a la vez. Sin embargo, en el plano del compromiso político, está la urgencia de involucrarse con aquellas empresas colectivas que preparan el terreno para el *ethos* humano de la autenticidad, pese a que quizás no lo alcancen por completo y corran un alto riesgo de desviar el camino. Estas aclaraciones pueden ser útiles para echar nueva luz a aquellas máximas inquietantes de la conferencia de “El existencialismo es un humanismo”: comprometerse y actuar sin esperanzas.

En su tratamiento de la opresión de los cuadernos Sartre parte de la premisa de que ella es un fenómeno exclusivamente humano. No se puede oprimir una piedra, sólo se oprime a una persona.³⁶⁹ Sucede que la opresión es un acto intersubjetivo por medio del cual una libertad delimita directa o indirectamente el campo de posibilidades de otra libertad. La opresión es posible por la condición ambigua de la realidad humana de ser para-sí y para-otro, sujeto y objeto, trascendencia y facticidad. Por esta singularidad ontológica es que se puede tratar a una persona como plena libertad que realiza por sí misma un proyecto existencial único siendo en el mundo, o bien como una libertad cosificada que está en medio del mundo para que yo la use con vistas a mis propios anhelos. La opresión está del lado de la segunda opción de la anterior disyuntiva, ya que se define por exigir al otro en vez de proponer. ¿Qué se exige? Que aquel reconozca mi superioridad mediante la asunción de mis valores, normas y fines.

Sartre señala que no hay que tomar la opresión como un acto meramente ideal de conciencias desencarnadas, sino tener en consideración que ella siempre de un modo u otro se ejerce sobre el cuerpo de los otros, cuando, por ejemplo, mediante el hambre, la miseria, un trabajo agotante, etc., se los reduce a la dependencia. No obstante, a través del cuerpo la opresión busca penetrar en el corazón mismo de la libertad. Esto significa que su objetivo último es limitar, ya sea por la violencia o la mistificación, la trascendencia del otro, sus posibilidades de superar una situación dada. Sartre dice: “la opresión es una metamorfosis interna de *mi* libertad, que es operada por la libertad del otro”.³⁷⁰

³⁶⁹ Sartre no se pronuncia acerca de la violencia en el universo de las especies no-humanas. No obstante, si se reconoce por ejemplo, las cualidades de conciencia y libertad a una especie animal, no hay nada que impida hablar de opresión violenta en los casos de maltrato, cautiverio y matanza llevada a cabo por grupos humanos.

³⁷⁰ CPM, 341.

Hay opresión en tres tipos de escenarios posibles. Primero, cuando una sociedad crea un sistema de valores, una cultura, un conjunto de bienes, y prohíbe a algunos de sus miembros participar en esa cultura, querer esos valores, consumir esos bienes. Segundo, cuando una clase o grupo de individuos se encuentran en una situación material difícilmente soportable y no pueden cambiarla a causa de la voluntad libre del otro. Tercero y último, cuando en el trabajo forzado se utiliza al oprimido como una máquina o un animal despersonalizándolo. Dentro de estos tres tipos uno puede ubicar hechos sociales como la esclavitud, la división del trabajo capitalista, el racismo, el colonialismo, el antisemitismo, el patriarcado, etc.

La opresión cuando se institucionaliza gana una dimensión jurídica. En los cuadernos para una moral Sartre bosqueja algunas ideas acerca del derecho entre las páginas 145 y 154 de la edición de Gallimard. Estas notas exhiben una apreciación marcadamente peyorativa de la función social del derecho –de un Estado liberal, es necesario reponer– como medio de sustitución de la violencia directa y física del conflicto entre los agentes sociales por un sistema de potestades y obligaciones que legitima una situación de desigualdad entre clases sociales de opresores y oprimidos. “El derecho”, dice allí, “es la exigencia del más fuerte de ser tratado por aquel a quien somete como una persona”.³⁷¹ Si una lucha por los recursos ha llevado a un estado de desigualdad entre diversos grupos sociales, el vencedor buscará por un acto de mala fe que su superioridad no sea tomada simplemente como una cuestión de hecho, sino que esté justificada al ser vista como legítima por el perdedor. De ahí que aquel imponga una serie de normas en que ambas partes se reconozcan formalmente entre sí como idénticas, por ejemplo, personas jurídicas que gozan sin diferencias a propósito del derecho a la propiedad privada, de modo tal que el derecho promulgado proteja el patrimonio de la gente opulenta y condene como crimen todo acto que atente contra este.

La trampa radica en que el reconocimiento jurídico está viciado desde la raíz, puesto que se dirige *formalmente* a las libertades de los desposeídos negando sus condiciones concretas de existencia, determinadas precisamente por la desposesión y la imposibilidad de revertirla. Ellos tienen derecho a poseer los mismos bienes que las clases acomodadas, pero no existe ninguna vía legítima que les permita efectivamente lograrlo. “La mistificación viene pues de que se obliga secretamente al oprimido a reconocer la desigualdad material por la misma forma en que se le reconoce la libertad formal, es decir, la igualdad formal”.³⁷² En esta situación imposible el desposeído sólo tiene dos opciones para disponer de los bienes que necesita: el crimen

³⁷¹ CPM, 150.

³⁷² CPM, 151.

individual, punible por el mismo sistema jurídico, o bien la revuelta por la unión con los otros oprimidos, que se dirige a la destrucción del sistema y la instauración de un nuevo derecho en caso de ser victoriosa. La victoria genera una nueva situación de derecho y, por ello, Sartre dice en los cuadernos que el hombre es por esencia jurídico. Sin embargo, este nuevo orden normativo va a volverse fuente de nuevos tipos de opresiones sociales.

La moral sartriana de los cuadernos parece proponer como superación de la opresión un nuevo tipo de sociabilidad anarquista en que los individuos puedan relacionarse entre sí sin la mediación del derecho. Una de sus primeras notas aforísticas versa: “Vivir sin derecho. Perder toda esperanza de justificar. Vivir injustificablemente”.³⁷³ Esta nueva forma de convivencia se alcanzaría mediante una conversión de todos a partir de la cual las libertades se reconocerán en cuanto tales.

Mostraré que la verdadera libertad *da* –es decir, propone– reconoce las invenciones, –es decir reconoce las libertades a través de sus dones – y se manifiesta a través de la construcción de un mundo. Pero entonces el derecho desaparece, la verdadera libertad se hace *ocasión* para las otras libertades.³⁷⁴

En definitiva, lo que nosotros quisimos señalar en esta sección principalmente es que la opresión es el origen de un tipo de alienación de la conciencia anteriormente caracterizado por la seriedad: “Por alienación entendemos cierto tipo de relaciones que el hombre entabla con él mismo, con el otro y con el mundo y donde pone la prioridad ontológica del Otro”.³⁷⁵ Esta alienación es algo más, algo distinto de aquella alienación ontológica descrita en *El ser y la nada* bajo el término de la mirada. Se trata de una interiorización en el psiquismo y una exteriorización en las acciones de la identidad intersubjetiva de sociedades donde existe una desigualdad de clases, e incluso una segregación entre personas de primera, de segunda, de tercera..., categoría. La existencia carga así desde su venida al ser con un *destino* que traza inexorablemente los límites de sus posibles: “El destino es la empresa abierta retomada en contingencia cerrada por el Otro”.³⁷⁶ Asimismo, tiene adosada un *carácter* impreso en el yo psíquico con cualidades fijas que debe interpretar como un papel frente a los otros y a sí misma. Así es como Sartre aborda la identidad judía en *Reflexiones sobre la cuestión judía*: “El judío es un hombre a quienes los

³⁷³ CPM, 22.

³⁷⁴ CPM, 146.

³⁷⁵ CPM, 395.

³⁷⁶ CPM, 433.

demás hombres consideran judíos”.³⁷⁷ En una comunidad antisemita el judaísmo sobredeterminado por características peyorativas se vuelve la causa de una dualidad interna del individuo judío que debe decidirse dentro de aquella imagen social artificial que lo acosa internamente, que lo “ha envenenado hasta la médula”. La asunción de esta representación por parte del sujeto es un ejercicio de mala fe y una adopción del espíritu de seriedad. Pero, nótese que ambas acciones morales no consisten en un acto gratuito que emergería de una disposición puramente individual y voluntaria; al contrario, hay previamente a la elección una predisposición hacia la inautenticidad proveniente de las presiones de una sociedad donde preexisten relaciones de opresión. Es por ello por lo que la opción del sujeto judío por la autenticidad “exige mucho coraje, sin duda, y algo más que coraje”.³⁷⁸ En la segunda sección de esta tercera parte de nuestro trabajo analizaremos cuáles son las otras condiciones requeridas por la conversión.

V. La infancia: una genealogía de la alienación

La infancia ha pasado a ser recientemente un tópico destacado en los estudios sartrianos. Nuevos trabajos demuestran que desde el fin de la Segunda Guerra Mundial los ensayos filosóficos y las biografías existenciales de Sartre asignan progresivamente un papel cada vez más relevante al período de la infancia para la constitución de la vida adulta. La idea principal que se gesta desde obras como los *Cahiers, Baudelaire* y *San Genet* hasta las más tardías de *Las palabras* y *El idiota de la familia* es que la libertad del individuo adulto está perseguida (el participio francés que usa Sartre es *hanté*) por la elección que el niño hizo de sí mismo durante su crianza en el seno de una familia que encarna un sistema de valores sociales. Esta es, por ejemplo, la hipótesis que sostiene Rony Klein en su artículo “L’ultime victoire de l’enfance chez Sartre”.³⁷⁹ Según el intérprete, Sartre en el *El ser y la nada* negligió por completo la etapa de vida de la niñez al relegarla a la simple dimensión de la pasividad del sujeto adulto, es decir, a su pasado fáctico.³⁸⁰ La vida infantil está supeditada completamente al libre proyecto del sujeto adulto, que la trasciende constantemente hacia posibilidades futuras. Esto hace que ella no goce ni de valor ni de significado por sí misma. Ahora bien, en las biografías que Sartre escribe en

³⁷⁷ RCJ, 64 [74-5].

³⁷⁸ RCJ, 84 [97].

³⁷⁹ Rony Klein, “L’ultime victoire de l’enfance chez Sartre”, *Litterature* N° 181, n.º 1 (12 de abril de 2016): 5-26.

³⁸⁰ “*El ser y la nada*, de modo muy lógico, pasa por alto la infancia, puesto que, si la ‘situación’ está iluminada por la ‘libertad’, el niño no es sino una ‘facticidad’ a la cual el hombre, alcanzada la madurez, debe dar un sentido en función de sus proyectos” (Klein, 5.).

años posteriores, hay un cambio importante en su concepción sobre la niñez: esta pasa a ser entendida como el momento de una socialización “primera e irreductible” del sujeto a partir del cual constituye un proyecto existencial. En *Baudelaire* el “destino” del célebre poeta maldito se forja en la elección que toma el niño cuando atraviesa el drama familiar de la muerte del padre, las segundas nupcias de la madre con el general Aupick y la ruptura de su unión simbiótica con aquella. Asimismo, en *San Genet* la “crisis original” que sufre el pequeño huérfano Genet cuando es descubierto robando por su familia adoptiva de Morvan lo pone en el camino del robo, el martirio religioso, la homosexualidad, la prostitución, el esteticismo y, finalmente, el ejercicio de la literatura como trampa y venganza contra los hombres de bien. No obstante, el comentarista resalta que en estas dos primeras biografías se registra una ambivalencia en el tratamiento de Sartre con respecto a la infancia, puesto que, por un lado, comienza a ser comprendida como el origen de la elección totalitaria del individuo; pero, por otro, es inmediatamente puesta de lado en detrimento de la vida adulta tal como sucedía en *El ser y la nada*. Esto se evidencia bien en el *San Genet* según Klein:

[D]os tesis contradictorias coexisten en el *San Genet*: por un lado, la tesis –general y en cierta medida oficial– de la liberación, que corresponde al Sartre progresista, filósofo de la libertad dueña de todas las fatalidades, y, por otro, la tesis, subterránea e inconfesable, de la obsesión del niño [*la hantise de l'enfant*] que persigue al ladrón Genet toda su vida, obsesión de la cual uno no puede liberarse.³⁸¹

Klein afirma que la ambivalencia entre un Sartre progresista y otro, por así decirlo, “regresista” desaparece eventualmente en *Las palabras*. Lo primero que llama la atención es que esta autobiografía es un escrito enteramente consagrado a la infancia y que en ella el concepto de elección original desaparece. Asimismo, el proyecto fundamental de escribir y el culto neurótico a la literatura por Sartre no se originan en un evento puntual y traumático del infante a diferencia de Baudelaire y Genet, sino, al contrario, a lo largo de una maduración lenta y progresiva sin grandes exabruptos en el seno de la familia Schweitzer. En este sentido, nuestro escritor ha abandonado el esquema ternario de *infancia feliz – crisis dramática – elección original* que estructuraba su empresa biográfica anterior. No obstante, lo más novedoso de aquel libro es que, a pesar de la liberación respecto del mito de la salvación de la injustificabilidad de la existencia por una vida consagrada a las letras, el adulto Sartre no hace una ruptura total con el niño Poulou: toma conciencia de las ilusiones adoptadas durante su

³⁸¹ Klein, 12.

educación infantil y aun así no puede dejar de consagrar su vida a la escritura. Así confiesa en el siguiente y célebre fragmento del libro:

Me he desinvertido pero no he renegado: sigo escribiendo. ¿Qué otra cosa se puede hacer?

Nulla dies sine linea.

Es mi costumbre y además es mi oficio. Durante mucho tiempo tomé mi pluma por una espada; ahora conozco nuestra impotencia. No importa, hago, haré libros; es preciso. Son útiles, de todos modos. La cultura no salva nada ni a nadie, no justifica. Pero es un producto del hombre: el hombre se proyecta en ella, se reconoce; sólo este espejo crítico le ofrece su imagen. Por lo demás, este viejo edificio en ruinas, mi impostura, es también mi carácter; podemos deshacernos de una neurosis, pero no curarnos de nosotros mismos.³⁸²

Esta cita condensa aquello que Klein nombra la última victoria de la infancia en Sartre. Ahora bien, su artículo tiene el mérito de poner en primer plano la conexión entre infancia, alienación, proyecto original y destino. Es un buen punto de partida, pese a que su tratamiento es breve y necesita de un desarrollo más amplio. Esto es lo que proponemos hacer a continuación desde nuestra interpretación de las ideas presentes en los cuadernos sobre moral de 1947-8.

Ante todo, debemos indicar que hay una pieza ausente clave en el tratamiento de Klein: a saber, el modo en que Sartre comprende el vínculo filio-parental. Este vínculo es expuesto generalmente por el filósofo en términos peyorativos:

No existe el buen padre, es la regla: no cabe reprochárselo a los hombres, sino al lazo de paternidad, que está podrido. [...] Si hubiera vivido, mi padre se habría echado encima de mí con todo su peso y me habría aplastado. Afortunadamente, murió joven; en medio de los Eneas que llevan a cuestas a sus Anquises, pasé de una a otra orilla, solo y detestando a esos genitores invisibles, a horcajadas sobre sus hijos para toda la vida [...]. No tengo superyó.³⁸³

³⁸² LP, 214 [134].

³⁸³ El padre de Sartre, Jean-Baptiste Sartre, muere en septiembre de 1906 de fiebre amarilla, apenas trece meses después del nacimiento de su hijo. Jean-Paul es entonces criado por su madre, Anne-Marie Schweitzer, y sus abuelos maternos, Charles y Louise Schweitzer. A propósito del tópico de la paternidad en el corpus sartriano, Alexis Chabot, en su libro *Sartre et le Père*, realiza un muy original análisis del movimiento ambivalente de *encarnación y liquidación* del fantasma del Padre en la obra del filósofo existencialista. Asimismo, aborda la idea que acá examinamos acerca de que en el ideario sartriano el reino del Padre corresponde *al reino de la alienación*. Véase: Alexis Chabot, *Sartre et le père: Le scénario Freud, Les mots, L'idiot de la famille*, Littérature de notre siècle 44 (Paris: Honoré Champion éditeur, 2012).

El padre –aunque lo mismo puede suceder con la madre, los abuelos o las personas que tiene a cargo la crianza de los niños– representa ante todo una carga para el hijo. Tal como sucede con el espíritu de pesadez para Zaratustra, los cuidados paternos impiden al recién llegado al mundo que pueda volar livianamente; su vida es tempranamente colmada por expectativas, valores e imperativos familiares. Según Sartre, los padres imponen cierto *destino* al hijo durante su formación por medio de la transmisión social de un sistema ideológico. Este destino representa para la libertad del niño una hipoteca que acarra incluso en la vida adulta.

En los *Cahiers* este proceso de condicionamiento es analizado desde la lógica de la violencia. Entre las páginas 178 y 224 de los cuadernos póstumos el autor analiza aquello que denomina el “universo de la violencia”. Allí afirma que la violencia es un fenómeno exclusivamente humano: no se ejerce violencia contra las cosas, sino únicamente contra las personas. La violencia es, en principio, “la elección deliberada de alcanzar el fin *por cualquier medio*”.³⁸⁴ Esta elección supone la afirmación sin condiciones de la libertad de un sujeto por sobre toda situación y, en especial, por sobre toda otra persona, como mencionamos previamente. De ahí que el rasgo principal de la violencia es la intransigencia. Ella es también la autoatribución de un *derecho divino* de la persona humana a tener todo de inmediato. En la actitud violenta hay mayormente una opción por la destrucción antes que la construcción, puesto que es generalmente la manera más rápida y simple para imponer la propia voluntad sobre el mundo y el resto de los individuos.

Ahora bien, las experiencias de cruda violencia física son sucesos infrecuentes, más bien episódicos, en la vida cotidiana de la mayoría de las personas. Sin embargo, Sartre reconoce en su tratamiento que existe una violencia sutil propia de la cotidianeidad y en esta subcategoría se inscribe la relación filioparental. Esta violencia ordinaria del ámbito familiar es la que anunciamos más arriba. Aclaremos que Sartre no está refiriéndose aquí a las conductas agresivas de maltrato de orden físico, verbales o no verbales hacia los niños en el ámbito familiar. En verdad, la violencia filioparental reside en el proceso de formación y socialización de los hijos por parte de los padres, dentro del cual el maltrato es un fenómeno accidental. En otras palabras, la crianza familiar de los niños, más allá de las situaciones ocasionales y contingentes de agresiones, es por sí misma un proceso de alienación. Alienación aquí es sinónimo de mistificación de la libertad. Como vimos más arriba en el análisis de la opresión, la mistificación

³⁸⁴ CPM, 180.

es el resultado de una violencia indirecta, en la limitación del campo de posibilidades de la trascendencia del individuo. Esta restricción sucede aquí particularmente porque el infante asume para sí el sistema moral e ideológico de los padres o cuidadores, quienes, por lo demás, representan el sistema de la comunidad, la cultura, la clase y la época particulares en las que están inscriptos.

Podemos ver un ejemplo de esto en *San Genet*. En los primeros capítulos Sartre narra cómo el poeta ladrón absorbe de pequeño la moral propietaria de la gente honrada de Morvan a la que pertenece su familia adoptiva, según la cual Ser y Bien equivalen a Tener (sobre todo la posesión de tierras e inmuebles). Desde esta moral Genet es condenado a ser un criminal en potencia. De aquí que Sartre escriba sobre Genet: “La mirada de los adultos es un poder *constituyente* que lo ha transformado en *naturaleza constituida*”.³⁸⁵ Esta violencia de la mirada de los adultos está acentuada en el caso particular de Genet por sus condiciones particulares de huérfano abandonado, que lo ubican anticipadamente en una posición marginal en la sociedad francesa campesina del primer tercio del siglo XX. El huérfano Genet no posee nada, es un desposeído. No tiene un derecho de propiedad legítimo sobre sus pertenencias que se le presentan como obsequios de la Asistencia Pública y de las familias adoptivas. Al respecto, Coorebyter resalta en esta misma dirección que Genet “vivirá el rechazo social como una violencia extraordinaria, puesto que ya ha sufrido el rechazo maternal, de modo tal que la sociedad sella y confirma su desvalorización, su indigencia, su culpabilidad original”.³⁸⁶

Nosotros dijimos antes en relación con esto que los miembros de grupos marginados en una sociedad dada son víctimas destacadas de una sobredeterminación de una alienación, como sucede en el caso del judío en sociedades antisemitas, el indígena y sus descendientes en sociedades colonizadas, el negro en una sociedad racial, la mujer en sociedades patriarcales, etc. Más allá de lo que les sucede particularmente a estos grupos, las bases de la alienación infantil en Sartre parecen ser las mismas para todas las personas, marginadas socialmente o no, debido el modo en que existimos cuando somos niños. En los *Cahiers* escribe:

El niño es primero objeto. ‘Comenzamos por ser niños antes de ser hombres’, esto quiere decir: comenzamos por ser *objetos*. Comenzamos por ser sin posibilidades

³⁸⁵ SG, 85 [63].

³⁸⁶ Cf. Vincent de Coorebyter, “Prière pour le bon usage du Saint Genet : Sartre, biographe de l’aliénation”, *Les Temps Modernes* 632-633-634, n.º 4-5-6 (2005): 120, <https://doi.org/10.3917/ltm.632.0106>.

propias. Atrapados, transportados, tenemos el futuro de los otros. Somos un frasco de flores, que se saca y se vuelve al entrar.³⁸⁷

La frase de “comenzamos por ser niños antes de ser hombres” remite ostensiblemente a Descartes. En los *Principios de filosofía* este señala la necesidad de poner en duda una vez en la vida todas las cosas debido al hecho de que muchos de nuestros juicios fueron adquiridos durante la infancia cuando no hacíamos uso pleno de nuestra razón.³⁸⁸ Sartre reinterpreta aquí la sentencia a su modo: somos primero objetos antes de ser sujetos. Estas afirmaciones pueden sorprender a los lectores de *El ser y la nada* o *El existencialismo es un humanismo*. En el ensayo de 1943 Sartre insistía en que la realidad humana “es el ser que está siempre más allá de su ser-ahí” y durante la conferencia en el Club Maintenant pregonaba que un hombre “no es otra cosa que lo que él se hace”. Pero, he aquí la opinión contraria de que en la niñez somos como un frasco de flores, es decir, un ente en-sí a disposición de los demás. No se nos escapa que semejante afirmación es una exageración y no debe tomarse literalmente; pretende, en realidad, subrayar el hecho de que la libertad infantil está marcada por la dependencia y la heteronomía. En este sentido podemos decir que es una libertad *menor* en comparación con la del adulto. El niño es libre “en la medida que debe recibir *exigencias* y asumirlas”.³⁸⁹ Esto está justificado por la condición precaria del niño, cuyas capacidades corporales e intelectuales no son suficientes para que pueda valerse por sí solo. Necesita de los otros para sobrevivir y devenir en sujeto autónomo. En los cuadernos de moral, el existencialista abandona el tratamiento sincrónico y estático de la existencia, que no distinguía entre estadios del desarrollo, y esboza por primera vez distintas etapas del desarrollo existencial. Según sus notas, el proceso normal es el siguiente:

Proceso normal: 1º La infancia: objetividad y justificación. A partir de ahí el niño, mistificado, se elige cualidades-objetos. 2º El adolescente: por el desmoronamiento de los padres, aparición de la injustificabilidad y de lo subjetivo. Pero, a menudo es muy tarde: estratificaciones, uno se desliza a otra objetividad. 3º El hombre con sus capas de objetividad, sus caparazones.³⁹⁰

³⁸⁷ CPM, 22.

³⁸⁸ René Descartes, *Los principios de la filosofía*, trad. Guillermo Quintás (Barcelona: RBA, 2002), 20.

³⁸⁹ CPM, 198.

³⁹⁰ CPM, 23. Esta ontogénesis existencial de tres etapas se vuelve a hallar en *Para una moral de la ambigüedad* (1947) de Beauvoir, donde, hoy sabemos, reencontramos muchas de las ideas de los *Cahiers* de Sartre: “[t]odo hombre ha sido niño; tras haber vivido bajo la mirada de los dioses, considerándose a sí mismo como prometido a la divinidad, no se acepta de buena gana volver de nuevo a la inquietud y a

En este pequeño esbozo de una ontogénesis existencial Sartre describe la infancia como la etapa en que la existencia aparece objetivamente justificada. Esto se debe a que el niño goza de un sentido predado de su contingencia gracias a la mirada de los padres. Antes del nacimiento, él era esperado y lo aguardaba un destino. Asimismo, sus progenitores cumplen desde su perspectiva el papel de dioses, ya que aparecen como legisladores de la racionalidad inexorable del universo, dentro de la cual el hijo tiene su lugar natural. En *Baudelaire*, Sartre lo dice claramente:

El niño tiene a sus padres por dioses. Sus actos, como sus juicios, son absolutos; encarnan la Razón universal, la ley, el sentido y la finalidad del mundo. Cuando esos seres divinos ponen en él la mirada, esa mirada lo justifica al instante hasta el corazón mismo de su existencia.³⁹¹

Las expectativas de los padres son, por ende, vividas por el niño como una misión trascendental *a priori*: “[c]uando los padres tienen proyectos, los hijos tienen destinos”.³⁹² Ahora bien, en la adolescencia, esta ficción teológica parental cae: los padres de pronto se muestran tal como son, esto es, existencias contingentes e injustificadas, incapaces de ofrecer un fundamento último al ser de los hijos. En términos de *El ser y la nada*, el desmoronamiento de los padres es la primera experiencia del fracaso del valor en su dimensión intersubjetiva, pues el adolescente descubre que su ser-para-otro parental no es suficiente para realizar el en-sí-para-sí. Por otra parte, la asunción juvenil de la injustificabilidad de la existencia conduce a menudo a la rebeldía, a la intención deliberada de disputar con las creencias y valores sociales instruidos anteriormente por los padres como sagrados e inviolables. La juventud es “la edad en que se liquidan los valores paternos” y en ella aparece con todo su esplendor la subjetividad.³⁹³ Pero esto puede llegar demasiado tarde, si las raíces de la mistificación han calado demasiado hondo en el individuo. Esto es lo que le sucede a Lucien en “La infancia de un jefe”. Luego de su aventura

la duda que alberga el hombre. ¿Qué hacer? ¿Qué creer? A menudo, el adolescente, que no ha rehusado al principio, como el subhombre, la existencia, se estremece sin embargo, ante la idea de contestar tales preguntas; luego de una crisis más o menos prolongada, retorna al mundo de sus padres y de sus maestros, o bien se pliega a los valores nuevos, siempre que éstos le parezcan seguros” (Simone de Beauvoir, *Para una moral de la ambigüedad*, trad. Francisco Jorge Solero (Buenos Aires: Schapire, 1956), 47.).

³⁹¹ B, 44 [50].

³⁹² IF, I, 112 [107].

³⁹³ SG, 52 [30-1].

juvenil de buscar por sí mismo un sentido a su ser, que lo llevó a buscar respuestas en el psicoanálisis y el surrealismo, su etapa adulta se inaugura con su adhesión a la agrupación antisemita de ultraderecha de los *camelots du roi* y el descubrimiento de que su destino de jefe burgués de fábrica estaba sellado desde su nacimiento como herencia familiar. Vale la pena citar algunas de las últimas líneas del relato que demuestran de una manera sorprendente cómo ciertos de los temas de los cuadernos morales de finales de los cuarenta estaban anticipados en esta obra literaria temprana:

Durante largo tiempo había creído que existía por azar, a la deriva [...]. Mucho antes de su nacimiento, su lugar estaba marcado bajo el sol, en Ferolles. Ya -aún mucho antes del matrimonio de su padre. Se le *esperaba*; si había venido al mundo era a ocupar ese lugar: "Existo, pensé, porque tengo el derecho de existir".³⁹⁴

El personaje de Lucien demuestra así que el adulto conserva esta visión esencialista de sí mismo, producto de la introyección de las expectativas y los valores familiares durante la niñez. Esta esencia puede venir acompañada con el "derecho de existir" de los miembros de las clases dominantes. En "Materialismo y revolución" nos encontramos con un segmento que pareciera ser una glosa de las anteriores líneas de "La infancia de un jefe":

Todo miembro de la clase dominante es hombre de derecho divino. Nacido en el medio de jefes, está persuadido desde su infancia de que ha nacido *para* mandar y, en cierto sentido, esto es cierto porque sus padres, que mandan, lo engendraron para que los suceda. Hay una determinada función social que lo espera en el futuro, que pasará a desempeñar apenas tenga la edad suficiente y que es como la realidad metafísica de su individuo. Al mismo tiempo, es a sus propios ojos una persona, es decir, una síntesis *a priori* del hecho y del derecho. Esperado por sus pares, destinado a relevarlos oportunamente, existe porque *tiene derecho* a existir. Tal carácter sagrado del burgués para el burgués, que se manifiesta mediante ceremonias de *reconocimiento* (tales como el saludo, la tarjeta de visita, la participación de un acontecimiento familiar, las visitas rituales, etc.) es lo que se llama la dignidad humana. La ideología de la clase dirigente aparece penetrada por entero de esta idea de dignidad. Y cuando se dice de los hombres que son "los reyes de la creación", debe entenderse la frase en el sentido más rudo: son sus monarcas por derecho divino; el mundo está hecho para ellos, su existencia es el valor absoluto y perfectamente satisfactorio para el espíritu que confiere sentido al universo.³⁹⁵

³⁹⁴ IJ, 258 [387].

³⁹⁵ S, III, 118 [184-5].

La sustitución de la existencia de hecho por la de derecho es la consagración del espíritu de seriedad y una consecuencia de las relaciones de opresión de una sociedad dada. Es claro que Sartre desde muy temprano quiso denunciar que la autoatribución y el reclamo frente a otros del reconocimiento de este derecho natural de superioridad lleva inexorablemente a la violencia, como sucede en la escena de “La infancia de un jefe” en la cual Lucien y otros nueve *camelots* muelen a golpes a un transeúnte judío que leía en la calle el diario comunista *L’Humanité*.

Con la exposición de las ideas de Sartre acerca de que la infancia representa el momento de la vida humana en que sucede una primera alienación mistificadora de la libertad damos por concluida esta primera parte del capítulo dedicada a la existencia previa a la conversión. Hemos tratado de vincular una serie de temas que construyen el cuadro general de la existencia preconversa: la inautenticidad, la mala fe, el espíritu de seriedad, la opresión y la infancia. La unión de estas temáticas no es algo que se encuentre a simple vista en los escritos sartrianos, puesto que cada una goza de un tratamiento separado en los textos y, por lo demás, sufren cambios relevantes a lo largo de los años. Sin embargo, esperamos que se haya vuelto evidente que todas se acomodan alrededor del mismo problema acerca de que la libertad del individuo se halla enajenada en una imagen falsa de sí misma que no sólo surge por decisiones individuales como la negación de la angustia ante la libertad y el rechazo del compromiso con la situación, sino también intersubjetivas, debido a que las personas nacen y se forman desde la niñez en sociedades donde priman relaciones de opresión por medio de las cuales ciertos grupos sociales dominan a otros invocando una suerte de derecho mítico de superioridad. A continuación, debemos abordar la alternativa existencial que Sartre opone a la inautenticidad: la conversión a una existencia auténtica que asumiendo la gratuidad, el modo proyectivo y la finitud de su modo de ser, acepte la misión de la condición humana como reveladora/creadora del ser y comprenda que aquella misión sólo se logra mediante la donación de sí al otro en la obra, donación que sólo es plenamente posible en el marco de un reconocimiento pleno y de relaciones de generosidad entre las libertades.

Capítulo II: La existencia después de la conversión

I. La conversión: decisión radical de autonomía, utopía moral de la histórica

En los *Cahiers* la conversión se define como el abandono mediante la reflexión pura o no cómplice de una existencia inauténtica signada por la dialéctica de la seriedad y la mala fe. Este

cambio sucede por una tematización de la elección original que es la persona en su calidad de subjetividad absoluta y libertad comprometida en el mundo. En última instancia conduce, no a un conocimiento de sí mismo, sino a la asunción voluntaria del proyecto que se es en el modo de ser ek-stático y diaspórico del para-sí, es decir, siendo lo que no se es y no siendo lo que es. Los cuadernos desarrollan las consecuencias morales en la relación con uno mismo, con el mundo y con los otros de la puesta en práctica de la reflexión purificante en cuanto única vía posible a la conversión de la autenticidad.

En verdad, este no es un tema por completo inaudito en el pensamiento sartriano. Sartre ya había presentado por primera vez la reflexión pura en *La trascendencia del ego* donde esta se identificaba con el método fenomenológico. Era descrita como una forma de captar las vivencias de la conciencia en su inmediatez y espontaneidad, evitando la objetivación egológica de la reflexión impura practicada por la actitud natural y la psicología empírica. La reflexión pura era la puerta de acceso a la conciencia absoluta, trascendental e impersonal en su original vínculo intencional con el mundo: su tarea consistía en la pura descripción de lo dado en las *Erlebnisse* sin levantar pretensiones sobre el porvenir. La prohibición de ir más allá de lo vivido hacia las unidades sintéticas de las cualidades y los estados del yo psíquico, esa imagen escurridiza, hipostasiada y falaz de la conciencia, aseguraba que los datos recolectados por la reflexión aparezcan bajo el modo dóxico de lo absolutamente cierto. Esos datos inmediatos no estaban escindidos por la dualidad ser/parecer, pues no sufren escorzamiento alguno, son tal como aparecen a la conciencia. Ahora bien, en aquel ensayo temprano de fenomenología trascendental ya se mencionaba consecuencias éticas del ejercicio de este tipo de reflexión, cuando, en el marco de la discusión de las últimas páginas con “los teóricos de extrema izquierda” que reprochaban a la fenomenología ser un nuevo idealismo, el autor afirmaba que el método fenomenológico era un paso necesario para fundar “una moral y una política absolutamente positiva” capaz de desvanecer todos los “pseudo-valores” y asentarse directamente en la “realidad”. Pero estos dichos no son desarrollados en el texto y terminan siendo meras indicaciones programáticas.

La reflexión pura vuelve aparecer posteriormente en la ontología fenomenológica de *El ser y la nada*. En aquel ensayo se le atribuye el papel de ser la forma original e ideal de la reflexión impura. Ella toma a la subjetividad en su absoluta individualidad y su modo de ser una totalidad destotalizada. Da cuenta de la temporalidad y la historicidad como rasgos propios de la realidad humana. Su correlato es la ipseidad, cuya singularidad ontológica es ser algo en el modo de haber de serlo por una elección única e irreductible de la persona. Por las propiedades peculiares

de su correlato no aporta estrictamente un conocimiento de sí, sino, dice el filósofo, un “cuasi-conocimiento”. Hemos dicho anteriormente que el conocimiento es un acto objetivante, por lo cual el conocimiento de sí mismo no está en condiciones de aprehender al sujeto en su pureza de ser para-sí. Solamente se tiene conocimiento del yo-psyque, que, por lo demás, está constituido fundamentalmente por la mirada del otro. La reflexión pura no es un acto de naturaleza primeramente epistémica, sino práctica. Quien practica la reflexión pura, que, dicho sea de paso, está motivada por la angustia ante la libertad, comienza el camino hacia una nueva forma de ser sí mismo, esto es, la autenticidad, asociada con la plena toma de conciencia a través de la voluntad del proyecto originario y de su injustificabilidad en cuanto *causa sui*. Sartre señala en el ensayo de 1943 que un completo estudio exclusivo de ella requería hacer el pasaje del terreno de la ontología hacia el terreno de la moral.

Varias notas de los *Cahiers* profundizan destacadamente las primeras y sucintas explicaciones acerca de la conversión y la reflexión pura que acabamos de indicar en nuestro rápido sondeo de *La trascendencia del ego* y *El ser y la nada*. El segundo cuaderno goza de una extensa sección de notas que van desde la página 488 hasta el fin de los manuscritos en la página 570 donde Sartre aborda varias cuestiones alrededor de estos temas. Una de estas tiene que ver con los motivos que pueden llevar a un individuo a realizar la conversión. En total son tres: la estructura misma de la alienación, el fracaso del para-sí de llegar a ser en-sí-para-sí y la desilusión de la reflexión cómplice.³⁹⁶ En primer lugar, la conversión puede comenzar por el descubrimiento de que el fundamento de todo sistema de alienación radica en la complicidad de la libertad con ese sistema. De cierta manera ya nos hemos explayado sobre esta verdad cuando describimos la naturaleza de la mala fe, del espíritu de seriedad y de la opresión. La mala fe es un engaño que uno se hace a sí mismo, la seriedad es una visión esencialista de los valores que uno adopta, la opresión requiere la sumisión voluntaria a las exigencias de otros y el reconocimiento de su dominio. Según el existencialista, hay siempre una *comprensión ontológica*, esto es, una comprensión vivida pero no tematizada reflexivamente, de que la heteronomía de la voluntad del alienado sólo es posible a partir del fundamento de la libertad, que en cierto momento debe conceder el estado de dependencia. Esto no quiere decir que la servidumbre sea una elección libre tomada sin condicionamientos o coacciones: una situación de miseria impuesta por un grupo social poderoso a veces sólo deja al oprimido elegir entre la resignación o el martirio. Sartre dice, por otro lado, que las necesidades inmediatas del oprimido, como el hambre, comprenden ya la trascendencia y la libertad. La pura necesidad postula por sí misma un reino

³⁹⁶ Cf. CPM, 489 ss.

de los fines en su movimiento por ser satisfecha donde la opresión y la alienación entre las personas desaparecerían en cuanto obstáculo. Esta idea reaparecerá con fuerza en el segundo proyecto ético de Sartre formulado en las conferencias del Instituto Gramsci en 1964 a partir de los principios dialécticos de la *Crítica de la razón pura*.³⁹⁷ En segundo lugar, la conversión puede nacer del cansancio ante el incesante fracaso de satisfacer el deseo ontológico de ser del para-sí. Por ejemplo, las frustraciones ante las tentativas de la sinceridad por ser lo que uno es o del masoquismo por volverse un mero objeto de uso para otro son ocasiones para que se manifieste la imposibilidad intrínseca de semejantes proyectos. La imposibilidad de volverse *causa sui* también es una verdad implícita que subyace en toda existencia inauténtica. En tercer y último lugar, el fracaso de la reflexión impura por captar la conciencia bajo el modo de una cosa psíquica con sus respectivas *hexis* puede conducir a la decisión de deshacerse del yo en cuanto intermediario abusivo entre el para-sí y el mundo.

En las notas de los *Cahiers* vuelve sobre la idea de los *Diarios de guerra* acerca de que la conversión no es una conquista definitiva que sucede en un instante puntual y establece una disposición auténtica del individuo de una vez por todas. Se trata más bien de un logro precario que está desde un principio puesto en entredicho y debe renovarse de manera constante ante el peligro de caer otra vez en la inautenticidad. Sartre dice literalmente que la conversión es un tipo de *revolución permanente*. Toma esta expresión del libro homónimo de Trotsky de 1929. En este escrito político y coyuntural, el intelectual ruso emplea la noción acuñada originalmente por Marx para explicar su visión acerca de las causas, el desarrollo y los objetivos de una revolución socialista tanto en países industriales y capitalistas como en países preindustriales y precapitalistas. En particular, explica cómo puede gestarse de forma inmediata una revolución socialista protagonizada por la alianza entre el campesinado y el proletariado, aunque dirigida por este último, en sociedades atrasadas donde la burguesía se muestra incapaz de desarrollar las fuerzas productivas del capitalismo industrial y concretar una revolución liberal democrática contra el sistema de gobierno aristocrático. La doctrina trotskista se oponía entonces a la visión marxista clásica acerca del advenimiento del comunismo según un proceso de etapas sucesivas, rígidas e ineludibles: primero el desarrollo de la industria y el comercio, luego la revolución burguesa y recién entonces la instauración de la dictadura del proletariado con vistas a construir el comunismo. Además, la teoría de la revolución permanente se contraponía a la llamada teoría

³⁹⁷ “Es la necesidad directamente sentida e inmediatamente amenazante la que deviene el motor del agente histórico. Ahora bien, la necesidad *jamás* es una alienación. Pese a que su intensidad y su objeto puedan nacer de las circunstancias históricas, jamás puede ser sino la reivindicación viva del hombre desnudo. Mejor: es la raíz de la *autonomía*, puesto que se pone ella misma y se exterioriza como *negación autónoma de una falta*” (RE, 79).

del socialismo en un solo país, defendida en aquel entonces por Joseph Stalin y Nicolai Bukharin en la Unión Soviética, según la cual el comunismo podría triunfar en un solo Estado, como Rusia, sin necesidad de que otras naciones acompañen el proceso revolucionario. Trotsky consideraba, al contrario, que el éxito de la revolución socialista en un solo Estado depende de que se realice al mismo tiempo y en cooperación con otras naciones, dado que las presiones de un régimen capitalista internacional hacen peligrar sus cometidos. Por último, el pensador marxista señala que la revolución socialista no concluye con la toma del poder por parte del proletariado y el campesinado. Dado que el socialismo es una metamorfosis desde y al interior de la sociedad capitalista, no algo *sui generis*, el nuevo estadio histórico acarrea como cicatrices de nacimiento antiguos vicios en sus distintas esferas sociales (v.g. en la organización del trabajo, la educación, la familia, la cultura, etc.). Por esta razón los hombres nuevos no pueden descansar en los laureles de la victoria: deben mantenerse vigilantes y hacer un trabajo lento y minucioso de exorcismo que acabe con los resabios del capitalismo.³⁹⁸

Hay dos paralelismos claros que podemos trazar entre la conversión en Sartre y la revolución permanente en Trotsky. Por un lado, la cuestión de que ninguna de las dos se realiza de manera definitiva en un momento dado. La transformación es un proceso activo, dinámico y constante, no sucede de una vez por todas. Esto estaba presente incipientemente en las notas sobre la autenticidad de los *Diarios de guerra*, como ya hemos indicado. Sartre añade en los *Cahiers* que la revolución debe ser a corto término y en una renovación continua de los fines próximos que comprenden como horizonte utópico el reino de la moralidad. “El fin lejano está contenido en el fin próximo: si tomo posición contra la guerra de Indochina, es implícitamente en nombre de la igualdad absoluta de los hombres”.³⁹⁹ La utopía de la moralidad necesariamente se historializa en luchas concretas de una época determinada. Por otra parte, la conversión se encuentra amenazado por las tendencias remanentes del tiempo pasado. Como dijimos, en cualquier instante uno puede retornar a una postura inauténtica: hipostasiarse en yo natural y estático por medio de una reflexión impura, engañarse acerca de los límites de la libertad y la situación gracias a las artimañas de la mala fe, o bien creer de nuevo en valores trascendentes desde el espíritu de seriedad. A nuestro parecer, este es el principal paralelismo que quiso establecer

³⁹⁸ “La conquista del poder por el proletariado no significa el coronamiento de la revolución, sino simplemente su iniciación. La edificación socialista sólo se concibe sobre la base de la lucha de clases en el terreno nacional e internacional. En las condiciones de predominio decisivo del régimen capitalista en la palestra mundial, esta lucha tiene que conducir inevitablemente a explosiones de guerra interna, es decir, civil, y exterior, revolucionaria. En esto consiste el carácter permanente de la revolución socialista como tal” (León Trotsky, *La revolución permanente*, trad. José Antonio Alemán (Buenos Aires: Editorial Sol 90, 2012), 248.).

³⁹⁹ CPM, 91.

Sartre con el concepto trotskista. Sin embargo, nosotros podemos identificar una segunda asociación, que el filósofo francés no explicita claramente. Conciene a la disputa entre la teoría del socialismo en un solo país y el socialismo de alcance internacional. Trotsky abogaba por la segunda: no es posible que una nación por sí sola sostenga en el tiempo una revolución socialista sin que haya otros focos por fuera de sus fronteras. Traducido en las preocupaciones éticas sartrianas, la conversión de un solo individuo no es sostenible en el tiempo si no es acompañada por la de todos los demás. Esto resulta evidente en la siguiente nota aforística del primer cuaderno:

La Historia estará *siempre* alienada: puede haber épocas felices, [pero] incluso si la oposición de intereses es menos fuerte, la alteridad sigue estando; nuestras acciones nos son robadas de todos modos. Si, no obstante, imaginamos una utopía en que cada uno trate al otro como un fin, es decir, tome la empresa del otro como fin, podemos imaginar una Historia en la que la alteridad es recuperada por la unidad, aunque permanezca aún ópticamente. Pero ningún *Estado* como mediador entre los individuos puede realizar esta situación, porque el Estado no puede tratar a los individuos en libertad. Es necesario una determinación moral de la persona a tratar como fin a las otras personas; así, el pasaje de la pseudo-Historia a la Historia verdadera está sujetado a esta determinación a-histórica de todos de realizar la moral. La revolución histórica depende de la conversión moral. La utopía es que la conversión de todos a la vez, siempre posible, es la combinación menos probable (a causa de la diversidad de las situaciones). Conviene, entonces, igualar las situaciones para volver esta combinación menos improbable y dar a la Historia una oportunidad de salir de la pseudo-historia. En ese momento he aquí nosotros agentes históricos, en el seno de la pseudo-Historia, porque actuamos sobre la situación con la esperanza de preparar una conversión moral.⁴⁰⁰

Esta es una de las citas más significativas de los cuadernos porque sintetiza el proyecto de la moral existencialista que Sartre tenía en mente a fines de los cuarenta y abandonó eventualmente por su carácter idealista y abstracto. Él asevera aquí contra el marxismo que la revolución histórica socialista depende de la conversión moral de todos a la vez. No son cambios económicos y materiales inscriptos en un devenir dialéctico los que conducen al fin de la opresión, sino la libre disposición en simultáneo de todos los individuos hacia una existencia auténtica la que conduce al fin de la explotación del hombre por el hombre. Esta idea concuerda evidentemente con el tratamiento de la relación de la motivación entre los estados de hecho y la libertad en la última parte de *El ser y la nada*. Sartre allí afirmaba que la situación de miseria y sufrimiento del obrero no son suficientes para la emergencia de la conciencia de clase. Al

⁴⁰⁰ CPM, 54-5.

contrario, ella surge primeramente del acto de nihilización del presente por parte de los sujetos que comienzan a interpretar cierto estado de cosas en calidad de falta a la luz de un ideal futuro de bienestar constituido libre y espontáneamente. De cierta manera, la conciencia de clase se crea *ex nihilo*, dado el modo de ser general de la conciencia. Según el existencialista, las desdichas del trabajo en las fábricas se viven como *naturales* y *acceptables* hasta el momento en que los obreros constituyen desde el deseo y la imaginación un nuevo escenario posible alcanzable por medio de la modificación práctica de la situación actual. Semejante escenario deseable es trazado por la trascendencia de la libertad de los individuos, no por el orden causal o dialéctico de la materia. Sartre insiste en este punto:

Ningún estado de hecho, cualquiera que fuere (estructura política o económica de la sociedad, 'estado' psicológico, etc.), es susceptible de motivar por sí mismo ninguna acción. Pues una acción es una proyección del para sí hacia algo que no es, y lo que es no puede en modo alguno por sí mismo determinar lo que no es.⁴⁰¹

Cabe señalar que esta opinión es modificada en *Crítica de la razón dialéctica*. En el primer tomo de esta obra la necesidad vivida por un organismo representa la primera *praxis*, esto es, un esfuerzo autónomo de modificación práctica del medio con el fin de saciar una falta que pone en peligro su supervivencia (v.g. falta de oxígeno, vitaminas, proteínas, protección, etc.). Sartre busca así abandonar cierto sesgo idealista de su doctrina de *El ser y la nada* al abandonar el origen nihilista de la libertad y desplazarlo al corazón de las condiciones biológicas y materiales de existencia. Pero este cambio no se halla presente aún en los *Cahiers*, que son previos a la apropiación de nuestro pensador de la filosofía marxista.

Ahora bien, en los cuadernos de moral de 1947-8, la conversión de una sola persona depende de la conversión de los demás, justamente del mismo modo que el socialismo en un solo país depende de su expansión mundial como pensaba Trotsky. Esto se debe a que la persistencia de una situación social alienante y opresora puede reconducir al converso de nuevo hacia el camino de la mala fe. Por ejemplo, un judío auténtico puede tener una conciencia lúcida y verídica de su situación, vivir su condición de judío como proyecto elegido, evitando la huida hacia un humanismo liberal ciego respecto de las diferencias sociales o la admisión sumisa de la imagen de sí como esencia y destino que le impone el antisemita; pero sucede que su conversión individual no suprime por sí sola el antisemitismo, la marginación y la persecución persisten a

⁴⁰¹ SN, 461-2 [479-80].

nivel social. Es necesario un cambio global en la sociedad para desterrar las conductas de discriminación contra los judíos.

Hay sin duda cierta ambivalencia paradójica en el pensamiento de Sartre al respecto de este asunto. Por un lado, la conversión es de cierto modo una transformación íntima e individual: puede suceder en una sola persona sin necesidad de ser acompañada por otras. Por el otro, la conversión individual no está asegurada hasta que se lleve a cabo por todos. De ahí que al final de *Reflexiones sobre la cuestión judía* Sartre proclame: “Ni un solo francés será libre mientras los judíos no gocen de la plenitud de sus derechos”.⁴⁰² La proclama es un llamado a la moral, al advenimiento del reino de los fines, que, si para Kant era una idea de la razón práctica, para Sartre pareciera ser una utopía histórica. El carácter utópico reside en el hecho de que es altamente improbable que todos realicen la conversión a la vez, es decir, que todos tomen al otro y a sí mismo como proyectos libres en situación, agentes de revelación y creación del ser, legisladores igualitarios de valores morales. Así, se da la aporía en la escatología sartriana de que la opción por la autenticidad es una autodeterminación absolutamente personal, pero al mismo tiempo únicamente posible en una situación intersubjetiva en que los todos los demás decidan emprender la metamorfosis, situación que desde el punto de vista histórico se muestra altamente improbable por las condiciones de desigualdad y la alienación de las libertades que estas condiciones conllevan.

Sin embargo, improbable y utópico no significan imposible en los *Cahiers*. La conversión en masa puede suceder, pero es sumamente improbable por dos motivos según nuestra lectura. Existe un primer motivo ontológico, a saber, el hecho de que las conciencias existan originariamente separadas, se opongan las unas a las otras y les sea imposible alcanzar una fusión total. La realidad humana es en definitiva una totalidad destotalizada y la alteridad entre las conciencias es una condición insuperable. Por otro parte, la cuasi-totalidad de la humanidad se ha desarrollado temporalmente en la historia y ha establecido relaciones sociales de desigualdad y opresión, como la esclavitud, el capitalismo, el colonialismo, etc. Esto ha instaurado una jerarquía de situaciones para las libertades según grados de adversidad. El obrero no tiene las mismas posibilidades de éxito en su vida que el patrón, puesto que su situación precaria de subsistencia impone límites a la satisfacción de sus necesidades y la realización de sus proyectos. Además, la visión que tiene de sí mismo puede estar mistificada: es decir, quizás crea que su

⁴⁰² RCJ, 142 [162-3].

condición social es un destino existencial justificado por el sistema moral burgués. Así pues, la conversión simultánea termina siendo la combinación menos probable.

Aquí entra en juego la dimensión política de la ética sartriana. El objetivo del agente moral es hacer que aumenten las chances de la conversión mediante la igualación de las situaciones de los individuos. Esto debe suceder aquí y ahora, en las luchas concretas de la época que emprenden sujetos concretos. En esta consideración vislumbramos las razones de los compromisos políticos de Sartre con grupos y movimientos que proponían estados de más libertad e igualdad.

Retomamos y ampliamos una cita traída a colación anteriormente:

Simplemente la revolución misma debe ser a corto plazo. En este sentido dar la razón a Trotsky [...]: el fin nace del acontecimiento en sí mismo. Hay renovación perpetua de fines próximos. El fin lejano está contenido en el fin próximo: si se toma posición contra la guerra de Indochina, es simplemente en nombre de la igualdad absoluta de los hombres. Si uno se posiciona concretamente del lado de proletariado en su lucha por tomar el poder, es en nombre del socialismo.⁴⁰³

Si hacemos caso omiso de sus grandes dificultades sociales de realización, la reflexión pura es una aprehensión temática del modo de ser para-sí y de la elección original de la persona. Representa una “decisión radical de autonomía”, según las palabras de Sartre.⁴⁰⁴ La persona reconoce reflexivamente que su existencia está condenada a la libertad, la gratuidad y la injustificabilidad, al mismo tiempo que toma conciencia reflexiva de su proyecto personal bajo el modo de una primera instancia de cuestionamiento y una segunda de afirmación o abandono.⁴⁰⁵ La reflexión no cómplice enseña que todas las determinaciones subjetivas tienen lugar en la “tensión original” de la ipseidad de ser lo que no es y no ser lo que es. Por ejemplo, no es posible considerarse cobarde bajo el modo de la identidad. No es verdad que yo sea cobarde y también es falso que no lo sea: cada uno de estos enunciados sólo es posible si ejercito

⁴⁰³ CPM, 91.

⁴⁰⁴ CPM, 495.

⁴⁰⁵ El psicoanálisis existencial enunciado en *El ser y la nada* tiene como uno de sus propósitos ayudar a poner en práctica una reflexión pura del sujeto para alcanzar por la conversión la existencia auténtica. De este modo, se trata de una “descripción moral” y tiene como resultado la “renuncia al *espíritu de seriedad*”. Su labor hermenéutica de los deseos particulares como emanaciones del proyecto fundamental totalizador y concreto que es la *persona* en cuanto libre realización de la verdad humana otorga las condiciones para tomar un (cuasi)conocimiento reflexivo de la elección original y asumir a partir de entonces la decisión de continuarla o suspenderla.

desde la seriedad una reflexión cómplice y olvido que esas cualidades del carácter son etiquetas objetivas interiorizadas en la psique cuyo origen es la mirada de los otros. La autenticidad conduce a renunciar a todo proyecto de ser, de ser valiente o cobarde, ser noble o vil, etc., puesto que entiende que estos son por principio irrealizables y que conducen inexorablemente a la alienación. Su persecución hace de la humanidad una “pasión inútil”.

Ahora bien, la realidad humana en tanto que es esencialmente libre adquiere sus características a través del *querer ser*, que es cierta manera de ser y de no ser a la vez, y del *hacer*, que es la cristalización de la posibilidad en hecho de la realidad. La conversión intercambia la empresa de ser por la de hacer, de suerte tal que el sujeto deja la obsesión narcisista de mirarse a sí mismo y se lanza al mundo en un proyecto práctico: “El proyecto valioso es aquel de actuar sobre una situación concreta y modificarla en un cierto sentido”.⁴⁰⁶ Como veremos más adelante, el énfasis de la moral sartriana de los años cuarenta está puesto en que la libertad es esencialmente libertad para *crear*: crearse a sí misma al crear algo distinto a ella en el orden del ser, una obra suya destinada en última cuenta a ser entregada generosamente a los demás. Así, la libertad es para perderse, es decir, para que una cierta realidad sea gracias a su actividad. Sartre afirma al respecto: “[El] comienzo de esta conversión moral [...] consistirá en preferir que la creación exista como pura independencia y en resignarme a perderme y a alienarme en beneficio de esta creación sin que ella empero deje de ser condicional”.⁴⁰⁷

La reflexión revela ante nada la gratuidad y la injustificabilidad del existente. Por un lado, hemos visto que Sartre desde *La náusea* sostiene que existir es un acontecimiento enteramente contingente. Esto significa que no hay ninguna explicación de por qué estamos en el ser, por qué el ser se ha desdoblado en un acto original de nihilización y ha dado lugar a la multiplicidad de los para-sí, por qué yo soy una de esas conciencias a las que el ser se les presenta en su dimensión fenoménica. Simplemente existo situado en un mundo, encarnados en un cuerpo singular y finito, que delimita mi punto de vista único de las cosas, acompañado por otros de la misma condición, inscripto en una época cuya historia se remonta más allá de mi nacimiento, destinado a morir en algún momento cuando devenga por completo en-sí. La conciencia es entonces gratuita. Por necesidad ontológica carece de su propio fundamento de ser. Si la inautenticidad se caracteriza por un esfuerzo de volverse *causa sui* y llegar a ser el fundamento de la propia existencia (i.e. ser Dios o el en-sí-para-sí), la autenticidad, en cambio, se define por “amar esta gratuidad como condición *a priori* de su existencia y de la salvación del ser”.⁴⁰⁸ Amar

⁴⁰⁶ CPM, 491.

⁴⁰⁷ CPM, 293.

⁴⁰⁸ CPM, 508.

la gratuidad según Sartre se puede expresar por medio de la siguiente máxima: “Hay que amar haber podido no ser, estar de más”.⁴⁰⁹ Esta idea puede ponerse en correlación con el *amor fati* nietzscheano o la aceptación del absurdo camusiano. En la filosofía de Sartre, particularmente, el goce de la gratuidad se entiende a partir de que el existente humano, contingente e injustificable, es el responsable de que *haya* ser. La subjetividad humana permite que el ser se muestre a alguien, que se ilumine y revele la colorida riqueza de las praderas, los mares, las montañas, las complejas empresas de los otros sujetos, incluso, si recuperamos sus palabras en “Visages”, la guerra y la injusticia y nuestros oscuros ardores y el sadismo y los grandes terrores. La moral sartriana supone una suerte de hedonismo muy singular que postula un placer primigenio correlativo a la actividad primaria de la conciencia de ser revelación del ser, algo que se halla presente en el simple acto de la percepción; pues, “[l]a percepción es surgimiento del Ser, explosión fija y vertiginosa del Ser en el ‘hay’, y esto es originalmente para el Para-sí el goce [*jouissance*]”. Este acto de revelación es igualmente una creación. La misión del para-sí es ser el testigo creador del ser, que el ser sea *para* alguien.

En último lugar, cabe decir que la conversión en los *Cahiers* conlleva la renuncia a la categoría de *apropiación* del para-sí con las cosas, luego con los otros, al reemplazarla por la relación de *solidaridad*. La apropiación en su sentido ontológico es la empresa inauténtica descrita especialmente en *El ser y la nada* de ganar la dimensión del ser y del mundo por la posesión de un objeto o un sujeto singulares (v.g. el amor inauténtico). Es una tentativa de incorporar la dimensión del en-sí en el para-sí que soy para llegar a ser en-sí-para-sí. Ella lleva inevitablemente al fracaso. La solidaridad, en cambio, es el genuino vínculo entre los modos de ser para-sí, en-sí y para-otro. El absoluto no sustancial que es la conciencia necesita al ser-en-sí para existir, porque su modo de ser nihilizador es por esencia parasitario. A propósito de esto, en el capítulo de “El origen de la negación” de *El ser y la nada*, Sartre decía contra Hegel que el ser tiene sobre la nada una precedencia lógica, en oposición a la simultaneidad afirmada en la *Ciencia de la lógica*, ya que aquella toma su eficacia concretamente de esta. En verdad, señala el existencialista, el para-sí no es sino el vacío sobre el que destaca el en-sí. Pero, por otra parte, el ser necesita de la conciencia para tener un sentido, ganar la dimensión fenoménica del “hay” y no permanecer en la pura oscuridad de la identidad consigo mismo. Así pues, para-sí y en-sí entablan originariamente un vínculo de generosidad y solidaridad: siendo radicalmente opuestos según la ontología antitética sartriana, irremediamente se precisan el uno al otro. Este mismo vínculo configura la relación del para-sí y el para-otro, debido a que la absoluta

⁴⁰⁹ CPM, 509.

subjetividad que soy existe para que el ser sea revelado no sólo por y para mí, sino por y para los otros, con quienes llevamos a cabo conjuntamente la empresa de otorgarle su máximo de sentido. Sartre afirma: “El develamiento se hace según el único propósito de develar el *máximo de ser* siendo el más sí mismo [*en étant le plus soi-même*] (no como Yo sino como ipseidad)”.⁴¹⁰ La pluralidad de sujetos humanos que existen originalmente separados (i.e. la soledad de las conciencias trascendentales) entablan también lazos de solidaridad en la cooperación de crear un mundo compartido a partir de cada punto de vista único, cada creación de una obra personal, cada formulación de una verdad sobre la realidad, e incluso en cada acto de violencia en que reduzco a los otros a trascendencias trascendidas. Entender íntegramente este pensamiento implica estudiar el concepto intersubjetivo y moral de la generosidad como haremos en el siguiente parágrafo.

II. La generosidad: el vínculo originario entre los seres y el valor supremo de la moralidad

La moral ontológica de los *Cahiers* ofrece el bosquejo de una axiología cuyos fundamentos ontológicos yacen en la ontología de los valores de *El ser y la nada*, y más remotamente en una lección que Sartre recibió de Scheler. En la víspera de la entrada de Francia a la Segunda Guerra Mundial, Sartre leyó *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (1913-1916), obra que lo llevó a recapacitar acerca de que los valores morales, pese a no ser hechos positivos del modo de ser en-sí, tienen una realidad ontofenomenológica propia. Un valor es el componente de la acción que orienta la modificación negadora de un estado presente hacia un estado futuro deseable que aún no es. En *El ser y la nada* Sartre afirma al respecto: “El valor, en efecto, está afectado por el doble carácter [...] de ser incondicionalmente y de no ser [...]. [E]l sentido del valor es aquello hacia lo cual un ser trasciende su ser: todo acto valorizado es arrancamiento del propio ser hacia...”.⁴¹¹ La axiología sartriana de los *Cahiers* formula una jerarquía de valores organizados según su capacidad de expresar en mayor o menor medida la libertad en su radical autonomía. La distinción de grados entre los valores se debe a que estos “revelan la libertad al mismo tiempo que la alienan” y aquellos más elevados se aproximan cada vez más a la libertad “como una asíntota a una línea recta”.⁴¹² Por medio de la metáfora geométrica de la asíntota nuestro autor quiere señalar que todos los valores están definidos por su relación con la libertad,

⁴¹⁰ CPM, 503.

⁴¹¹ SN, 126 [129].

⁴¹² CPM, 16, 486.

ya que ella es su fuente trascendental, pero al mismo tiempo se determinan por la distancia que establecen con ella misma, debido a que no son puramente la libertad, sino creaciones suyas. Por este motivo la libertad corre el paradójico peligro de quedar mistificada si considera que los valores tienen la prioridad ontológica, actitud que Sartre denomina el *espíritu de seriedad*. Pareciera ser un suceso hasta cierto punto inevitable que la libertad quiera sacrificarse ante sus valores, como una consecuencia de su movimiento de perderse en el universo moral que ella misma funda. Eso sucedería incluso sin tomar en consideración que la persona concreta ha introyectado valores de los otros desde la infancia o vive en una sociedad opresora en la cual su trascendencia espontánea se encuentra restringida. Sin embargo, nuestro pensador advierte que no todos los valores son equivalentes según el criterio de la prioridad del objeto por encima del sujeto. De ahí la jerarquía axiológica. Los valores inferiores, por ejemplo, se caracterizan porque en su persecución la libertad se ve “aplastada bajo el Ser” –un suceso que antes vimos como exclusivo de la seriedad. En este nivel está entonces profundamente alienada, pues persigue un estado de cosas en los cuales ella misma se aniquilaría como trascendencia.

Según el “plan de una moral ontológica” del segundo cuaderno, la escala axiológica que nunca llegó a desarrollarse por completo en los manuscritos hubiese sido la siguiente:

Los valores más bajos aplastan la libertad bajo el *Ser*: pureza, inocencia, raza, sinceridad.

Los valores intermedios: la noción de vida como objetivación de la trascendencia: nobleza, virilidad, valores sexuales y de nuevo *raza*.

Los valores sociales: el Otro como producto del proyecto y como solicitud exterior del proyecto. Ya interviene la idea de creación. Nación, sociedad, etc., el SACRIFICIO.

Los valores de *subjetividad*: pasión, placer e instante, crítica y exigencia de evidencia, responsabilidad, creación, generosidad.⁴¹³

Vemos que en la cúspide del orden axiológico Sartre ubica el valor de la generosidad. Este valor supremo tiene la singularidad de permitir vislumbrar la libertad propiamente dicha como “una luz al final del túnel [*une lumière au-delà du plafond*]”, puesto que ella “es a la imagen de la libertad”.⁴¹⁴ Libertad y generosidad parecieran casi llegar a ser dos caras de una misma moneda, más allá de que la primera es el fundamento de los valores y la segunda, el valor moral supremo.

⁴¹³ CPM, 486.

⁴¹⁴ CPM, 486.

Nótese que este valor destacado es en última instancia intersubjetivo, ya que se trata, como veremos, de la donación de la propia libertad por intermediario de la obra (en especial, la obra de arte) al otro de manera desinteresada como una pura proposición en el marco de un pleno reconocimiento mutuo. Esto resulta muy relevante, ya que demuestra que el proyecto sartriano de la década del cuarenta no desemboca en una apología de la libertad individual, tal como se podría interpretar según algunos fragmentos de *El ser y la nada*, sino, todo lo contrario, en la apuesta por el afianzamiento de la intersubjetividad entendida como único modo auténtico para el ejercicio pleno de las libertades singulares. El ejercicio pleno de la libertad es una empresa comunitaria de solidaridad: se consigue con y gracias a los otros.

En los *Cahiers* contamos con un buen número de anotaciones dispersas sobre la generosidad. Por ejemplo, Sartre asevera que ella es “la virtud del agente histórico”.⁴¹⁵ Esta afirmación debe interpretarse en el sentido de que aquellos individuos que se comprometen con su época y emprenden a partir de su situación histórica una empresa de liberación caracterizada por el esfuerzo de dar origen al reino de la moralidad son sujetos que han elegido la generosidad como valor principal. ¿Por qué? La respuesta está vinculada con una de las célebres máximas morales de la conferencia de *El existencialismo es un humanismo*: “obrar sin esperanza”. El agente histórico sabe que la historia siempre está alienada, que la alienación es un proceso necesario de la acción. Es inevitable que “la idea devenga *algo distinto*” a ella misma en el lapso que va desde su concepción hasta su realización. Según *Verdad y existencia*, la idea es “proyecto de desciframiento de un en-sí a la luz de una finalidad” que tiene tres estados constitutivos y sucesivos: primero, la tematización subjetiva de posibilidades y esbozo del proceso de verificación; segundo, la verificación viviente en el momento en que el comportamiento se absorbe en el objeto; tercero, la enunciación de la idea por el otro y su transformación del enunciado en en-sí.⁴¹⁶ Estas tres etapas son un esquema de cómo la acción inevitablemente se aliena debido a que, por un lado, el proyecto subjetivo entra en el dominio del ser, lo que implica que debe ajustarse a las leyes de pasividad e inercia de la materia, que son ajenas a la idea subjetiva en un comienzo, y ganar de este modo una dimensión externa en su reificación; pero, por otro lado, es reapropiada en el mundo social por los otros agentes humanos, quienes deciden continuarla, modificarla o incluso abortarla. El proceso de alienación de la idea ya estaba expuesto en los *Cahiers*:

⁴¹⁵ CPM, 53.

⁴¹⁶ Cf. VE, 68,70 [34,36].

Concibo una *idea* (del tipo cristianismo, platonismo, socialismo, etc.), suerte de clave para descifrar el mundo, esquema de develamiento, empresa, proyecto de comprensión que no se distingue claramente para mí de la cosa comprendida y que es en suma el monograma de mi superación ontico-ontológica de toda situación en el mundo. Expresada –incluso, como sucede, no temáticamente– esta idea aparece al otro. Como ella no es *su* proyecto, la aprende antes del desciframiento o, si incluso antes se le ofrece a él las realidades develadas, la separa del develamiento para hacer de ella un esquema abstracto de desciframiento. Para él, ella es idea del Otro [...] Es *significación objetiva*. Objetiva, es decir, *cosa* –significación, es decir, psíquica. Es una pasividad significativa [...]. Así la idea del Otro se vuelve Otro que idea. Pasa a la dimensión del En-sí y de la consistencia por sí. El ‘Marxismo’ es otra cosa que la suma de las conciencias llevadas a tomar una visión marxista de la Historia: es una fuerza del mundo [...]. La idea devenida *algo distinto* que la idea, es la idea degradada en en-sí y convertida en naturaleza o natural.⁴¹⁷

Más allá de las consecuencias, la idea está en un principio destinada a ser un don. Este don regresa a mí como algo distinto, algo de naturaleza noemática que ha ganado independencia respecto de mi proyecto verificador. Puedo tratar de reapropiármela, pero el hiato se ha producido y no es posible regresarla plenamente a su estado subjetivo original. En relación con lo anterior, Sartre afirma que la “suprema generosidad” es la “aceptación de la muerte”. La muerte, prosigue diciendo, “crea el abismo” que es la causa por la cual “la acción nunca más podrá ser recuperada en su profundidad subjetiva por el agente”.⁴¹⁸ Es menester admitir que la mortalidad impone un infranqueable límite último a todos los esfuerzos por conservar el sentido de nuestras acciones; es el impedimento definitivo de volverse *causa sui* del para-sí por sobre sus otras condiciones fácticas, a saber, la fragilidad del cuerpo propio, la adversidad del mundo, la ignorancia originaria. El fruto de mis empresas personales no será al final de cuentas algo para mí, sino para los otros, dado que está destinado a volverse un legado cuyo significado dejo irremediabilmente en manos de los otros. En *El ser y la nada* Sartre afirmaba siguiendo cierta idea sofoclesiana y malrauxiana que la muerte “reduce el para-sí-para-otro al estado simple de para-otro”.⁴¹⁹ Una reflexión pura permite comprender de manera explícita esta verdad que generalmente se mantiene en una implícita comprensión ontológica: esta verdad enseña que “no hay ninguna otra razón de ser que dar”.⁴²⁰ La generosidad es la trama siempre presente en las relaciones del ser humano con el mundo y de los seres humanos entre sí, aunque sólo los individuos auténticos que tuvieron el coraje de llevar a cabo la conversión la eligen valor supremo de sus acciones. Existimos para que *haya* Ser y conceder nuestra revelación a los otros

⁴¹⁷ CPM, 422-3.

⁴¹⁸ CPM, 54.

⁴¹⁹ SN, 144 [147].

⁴²⁰ CPM, 137.

de suerte tal que superen nuestras finitudes y continúen nuestra empresa más allá de lo que nosotros hemos alcanzado.

Esto nos lleva a la cuestión de que en la filosofía sartriana la generosidad se identifica con el don. El concepto de don es tomado por nuestro autor de los estudios etnológicos de Mauss sobre la costumbre indígena de intercambio de objetos simbólicos del kula en las islas Trobiand y del potlatch en América del Norte.⁴²¹ Esta costumbre cultural recibe en los cuadernos una interpretación ontológica y moral. En primer lugar, el don es un fenómeno que no se define material sino formalmente: se trata de algo (un objeto material, una idea, una obra artística, etc.) cuya principal característica es que se entrega generosamente a otra persona. “Ontológicamente”, afirma Sartre, “el don es gratuito, no motivado y desinteresado”.⁴²² En la generosidad la obra que uno realiza se entrega como una proposición a otras libertades para que le den realidad objetiva con su reconocimiento, una nueva multiplicidad de sentidos que va más allá de los concebidos por el creador. Por ende, la generosidad es también una llamada (*appel*). Analizaremos más adelante en una sección aparte el tipo de solicitud al otro que es la llamada, único género de solicitud auténtica entre los examinados en los *Cahiers* en oposición a la plegaria y la exigencia. Por el momento señalemos que la llamada es un pedido para que el otro me asista a crear conjuntamente mi obra, la cual es la cara objetiva de mi proyecto subjetivo, de mi auténtico yo, a diferencia del yo psíquico:

“[U]n hombre es una empresa que se inscribe en las cosas. Lo que yo soy es mí mismo inscripto en una materia que necesariamente me altera. En principio porque ella es *en sí*, concreta la mayor parte del tiempo, porque es exterioridad. Así la suerte del hombre es ser una interioridad que se aprende en la exterioridad. Así hay desde el origen una imagen alienada de él mismo. Pero, por otra parte, la obra debe ser reconocida y valorizada por el Otro. Ella se opera en realidad por y para el otro. El concurso del otro es necesario, pese a que sólo sea para conferirle su plena exterioridad”.⁴²³

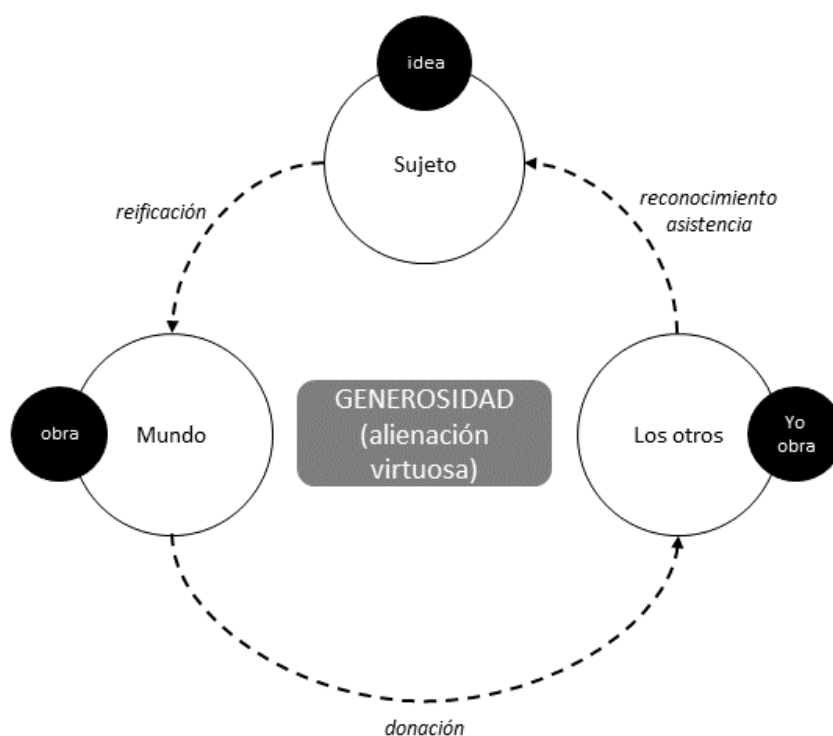
Alcanzar al otro a través de la obra, en lugar de la representación objetiva yoica que tengo de él mismo, es la única forma de que se me revele como pura libertad que crea sus propios fines en el mundo. Esta revelación es originalmente una llamada de reconocimiento y de asistencia, no

⁴²¹ Marcel Mauss, *Ensayo sobre el don forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*, trad. Fernando Giobellina Brumana (Buenos Aires; Madrid: Katz, 2010).

⁴²² CPM, 382.

⁴²³ CPM, 128.

una contemplación indiferente. En tanto que la llamada es una proposición que no impone condiciones, y que exige sólo en la misma medida en que da, puede entenderse entonces como “rechazo de considerar el conflicto original de las libertades por la mirada como imposible de superar”.⁴²⁴ La apreciación ajena otorga una profundidad a la obra que yo solo nunca podría otorgarle. Para constituirla para mí en objeto, hace falta que el otro se haga cargo de mi obra y, en cierta medida, se la apropie, hunda en ella su subjetividad. En pocas palabras, él tiene que recrearla desde su absoluta subjetividad. La obra entonces soy yo mismo en la dimensión del otro. Aquí se trata de un proceso de alienación virtuoso por el cual ella se me escapa por la mirada ajena, pero, al mismo tiempo, yo gano una nueva dimensión del ser más allá de mi existencia ek-stática.



Esquema de la relación intersubjetiva de generosidad

La obra me comprende a mí mismo como libertad comprometida o cualificada al ser no sólo un producto de mis finalidades sino también de mis condiciones fácticas, como mis capacidades corporales e intelectuales, mi entorno, mi posición social, mi pasado, etc. En este punto la

⁴²⁴ CPM, 293.

generosidad de co-crear la obra en cuanto don es radicalmente opuesta a la exigencia del derecho que mencionamos antes, pues el derecho apunta a la libertad de un modo abstracto y bajo la perspectiva de la universalidad, imponiendo el cumplimiento de ciertas normas sin tener en consideración las situaciones concretas de las personas. Veremos más adelante que la respuesta a la llamada tiene como componente esencial una actitud empática de comprensión hermenéutica del otro en cuanto elección original por intermediario de la obra. Descubriremos en los *Cahiers* una reevaluación ética de los tempranos tratamientos sartrianos (v.g. el artículo de “Visages” de 1939) sobre el acto intencional de la *Verstehen* teorizado por Jaspers en su *Psicopatología general*.

Ahora bien, Sartre sostiene en sus cuadernos póstumos que la obra de arte es el *modelo* o *paradigma* sobre el cual deben reconstruirse todas las relaciones humanas basadas en el ejercicio pleno y el reconocimiento recíproco de las libertades. Esta tesis es una continuación de las reflexiones alrededor de la pregunta qué es la literatura registradas en una serie de artículos publicados en 1947 en *Los tiempos modernos* y recuperados un año después en el tomo II de *Situaciones* titulado *Literatura y compromiso*. Desde el punto de vista de la moral ontológica, el arte se presenta como un oasis de libertad en medio de la historia, del reinado del infierno. La obra de arte es originalmente creación, don, generosidad, llamada, comunicación y reconocimiento recíproco, es decir, goza de todas las propiedades únicas de una relación humana auténtica.

Sartre deja en claro lo anterior en el siguiente pasaje de *Cahiers*:

La obra de arte, por ejemplo, exige ser reconocida materialmente en su contenido por la libertad de un público concreto. Es don y exigencia a la vez, y sólo exige en la medida en que da. No reclama la adhesión de una libertad pura, sino de una libertad comprometida en sentimientos generosos que transforma. Es entonces una cosa por completo distinta al derecho: es medio de alcanzar una libertad cualificada. Es sobre este modelo que deben ser las relaciones de los hombres si los hombres quieren existir como libertad los unos para los otros: 1º por intermedio de la obra (tanto técnica como también estética, política, etc.); 2º la obra siendo siempre considerada como don. La belleza es, ante todo, un don. La belleza es el mundo considerado como *dado*. Visto que la obra es la particularidad de la persona y su imagen devuelta por el mundo, es tratando la obra como habitada por una libertad concreta que usted tratará mi Yo como libertad. En cambio, si usted se vuelve directamente hacia mi Yo, él se desvanece en libertad abstracta. Ayudar a hacer la obra por don de sí y reconocer la obra hecha, es comunicar en y por el mundo con la libertad del otro. Al igual que el mundo es el intermediario entre el

Para-sí y el Yo, este es el intermediario obligado entre dos libertades que se buscan.⁴²⁵

La obra artística en cuanto don es un intermediario por el cual dos libertades pueden reconocerse y comunicarse entre sí sin que ninguna de ellas quiera imponerse sobre otra, es decir, sin que atribuya una obligación, un límite intraspasable a la libertad ajena. Hay un lazo de solidaridad que se teje entre el artista y el público. En los textos de “¿Qué es escribir?” y “¿Por qué escribir?”, Sartre afirma que el objetivo final del arte es la belleza, que es el mundo entero mostrado como si fuera producido y asumido por la libertad.⁴²⁶ La obra de arte es entonces un medio de revelación/creación del mundo que está desde su origen destinado a otros, goza entonces de la estructura ontológica del para-otro. Es para un público que se compone una melodía, se pinta un cuadro, se escribe una novela. A ellos se le entrega un sector del mundo recreado desde la singularidad del artista –y esto mismo sucede de forma similar con el invento del ingeniero o en el programa del político. El público ya está integrado virtualmente en el plan de la obra de arte: son en concreto aquellas personas que comparten una época con el artista y por ello pueden interpretar su sentido. La obra siempre es elíptica en tanto que omite una gran cantidad de información que se mantiene implícita y que el público debe reponer por su cuenta cuando revela la situación presente. De igual manera, cuando un lector de la actualidad lee un texto de un lector de antaño, debe adicionalmente recrear la época y el público de aquel entonces.

La obra de arte es una revelación/creación del mundo por la libertad, debido a que la subjetividad es la responsable de dar un sentido al ser, de que este gane su dimensión de “hay”, como hemos dicho anteriormente. Especialmente, la literatura en comparación con las demás artes cumple de manera sobresaliente esta tarea, porque tiene la peculiaridad de que su material de trabajo es el lenguaje, a diferencia de las artes plásticas, pictóricas, etc. Las palabras del lenguaje tienen la propiedad de designar objetos del mundo: son originalmente signos. Empero, además de su naturaleza designativa, el lenguaje comprende intrínsecamente una dimensión pragmática, dado que es, como dice Sartre, “una prolongación de nuestros sentidos”, estamos en él “como en nuestro cuerpo” y la palabra es “cierto momento determinado de la acción”.⁴²⁷ Así pues, el discurso no revela el mundo a los otros ofreciéndolo meramente para

⁴²⁵ CPM, 149.

⁴²⁶ Recordemos que al final de *Lo imaginario* había establecido una estética fenomenológica según la cual lo bello no es un objeto real, sino un producto de la conciencia imaginante.

⁴²⁷ S II, 55 [71].

una contemplación pasiva y neutral, sino que lo presenta como una situación capaz de ser trascendida por la acción humana. “Hablar es actuar”, proclama Sartre.⁴²⁸ Las palabras son instrumentos por medio de los cuales se puede llevar a término una empresa. Somos capaces de denunciar por medio de ellas una situación de injusticia que merece ser remediada. Por ejemplo, en los relatos y novelas de Richard Wright, a quien el francés conoce durante sus viajes a Estados Unidos, se representa la situación racial en los Estados Unidos durante el siglo XIX y mitades del siglo XX. Esta representación está hecha para provocar en la gente una toma de conciencia de una situación injusta y un llamamiento a la acción. La misión del escritor es “obrar de modo que nadie pueda ignorar el mundo y que nadie pueda decirse ante el mundo inocente”;⁴²⁹ los libros invitan a realizar una liberación de un grupo de individuos que sufren una opresión alienante que generalmente pasa por natural. Por ende, la literatura es una llamada, una proposición a la libertad de los lectores para asignarles la tarea de modificación de la situación revelada, la cual, en la medida que pasa a estar expuesta a luz gracias a la obra, ha perdido sus rasgos de desconocida. Ella se ocupa de hacer pasar al plano reflexivo una situación vivida primariamente de modo espontáneo e inmediata. En definitiva, la literatura compromete. Hay una unión connatural de la estética y la ética en Sartre que uno llega a leer en textos como *El existencialismo es un humanismo o ¿Qué es la literatura?*⁴³⁰

En último lugar, es imprescindible advertir que hasta aquí hemos descrito lo que Sartre entiende por una generosidad absoluta y sin límites que sólo existe luego de la conversión moral de todos y el fin histórico de la opresión. En la pura generosidad yo puedo asumirme como guardián del otro al perderme para que su fragilidad y finitud existan absolutamente como reveladas en el mundo. Sin embargo, hoy en día tiene lugar simplemente un género secundario de generosidad que está viciada de entrada por surgir desde instituciones y regímenes en los que impera la inequidad entre las personas. En una sociedad donde las relaciones humanas están ordenadas originalmente en el modo de la alienación, toda relación individual se vuelve alienante, incluso la generosidad. La generosidad alienante se caracteriza por la estructura formal del reconocimiento del amo y del esclavo, del opresor y del oprimido. Todo acto altruista

⁴²⁸ S II, 56 [72].

⁴²⁹ S II, 57 [74].

⁴³⁰ “[H]ay que comparar la elección moral con la construcción de una obra de arte [...]. Lo que hay de común entre el arte y la moral es que, en ambos casos, tenemos creación e invención” (EH, 72-3 [77]). “[E]l universo del escritor se revelará en toda su profundidad únicamente con el examen, la admiración y la indignación del lector. Y el amor generoso es juramento de mantener, la indignación generosa juramento de cambiar y la admiración generosa juramento de imitar. Aunque la literatura sea una cosa y la moral otra muy distinta, en el fondo del imperativo estético discernimos el imperativo moral” (S II, 87 [111]).

del opresor se da “de arriba hacia abajo”, como, por ejemplo, cuando un hombre blanco en la sociedad esclavista de los Estados Unidos de 1800 decide por caridad alfabetizar a sus esclavos negros. Este acto de humanización es de mala fe (si no subjetiva, al menos objetivamente), cuando no tiene como propósito último acabar con el sistema esclavista.

En realidad, su generosidad está viciada de entrada, usted es, si no subjetiva, al menos objetivamente, de mala fe; tiene la intención de mantener el régimen humanizándolo y es humanizándolo como lo vuelve más insoportable. Al enseñar el cristianismo a los negros para hacerles apacible la vida y darles un sentido útil de humildad y de resignación, les da un alma igual a la suya ante los ojos de Dios y, por consecuencia, les hace ver, pese a todas las prédicas, la injusticia de su condición [...]. En pocas palabras, acercándolos poco a poco a la condición de hombre, los prepara para sentir mejor su destino y a usted mismo como inhumano. La bondad es necesariamente pagada por la injusticia, la generosidad por la revuelta y el odio. Y cuanto más humano usted es, más descubre que ante los ojos del otro aparece como opresor.⁴³¹

Los gestos de bondad hacia los sirvientes no se dirigen en este tipo de casos a sus libertades como radical autonomía, sino en su condición fáctica de trascendencias limitadas por los deberes sociales del sistema económico y jurídico que les impide la plena realización de su condición humana. Lo mismo sucede con la proclamación de los Derechos del Hombre que abstractamente afirma la igualdad de todas las personas, pero desatiende la situación objetiva de desigualdad en la distribución de riquezas. Sartre señala que el amo (el blanco, el colono, el burgués, el varón, etc.) reconoce al siervo (el negro, el colonizado, el obrero, la mujer, etc.) como conciencia extraña pero inferior: lo suficientemente libre para que lo reconozca a su vez, lo suficientemente extraña para que le confiera la objetividad como espejo donde ver su rostro señorial, lo suficientemente limitada y dócil para que no haya ningún riesgo de reprobación o de rechazo. La generosidad inauténtica es la generosidad del todopoderoso que está por encima de los súbditos beneficiados. El problema radica en que la auténtica generosidad es una apuesta que se da en un verdadero reconocimiento recíproco donde el otro asume para sí el don sin coerciones, sin obligaciones. Si el riesgo es mínimo, la generosidad también es mínima. Solamente entre los señores o entre los siervos hay reciprocidad, pero es por esencia parcial, porque no comprende la totalidad destotalizada de todos los sujetos humanos. El camino hacia la generosidad absoluta es según Sartre una revolución socialista que ponga fin a la explotación el hombre por el hombre, acontecimiento que paradójicamente depende a su vez de la decisión

⁴³¹ CPM, 591-2.

de cada individuo por emprender una reflexión pura y abandonar el principio de apropiación que rigen las relaciones infernales con los otros.

III. El yo-obra antes que el yo-psique: la subjetividad devenida mundo por los otros

Sostuvimos más arriba que el individuo auténtico quien por medio de la reflexión pura toma conocimiento de su radical autonomía y del vínculo de solidaridad originario que tiene con el ser y con los otros atraviesa una conversión de sí mismo. Esta transformación tiene que ver con la renuncia de querer verse reflejado en la imagen del yo-psique y la decisión de consagrarse a la creación de la obra, en cuanto realidad mundana de su elección original y don entregado generosamente a los otros. Esto es lo que analizaremos en profundidad a continuación.

La conversión transforma la relación que yo tengo conmigo mismo. Principalmente, el cambio consiste en el abandono del afán de la reflexión impura o cómplice de identificarme con mi propia imagen psíquica (i.e. el yo-psique) y la aceptación de que yo no soy otra cosa aquello que hago (i.e. yo-obra); en otras palabras, yo soy verdaderamente la materia trabajada por mi acto de creación, mediada por el mundo y los otros, gracias a los cuales aquella adquiere objetividad y profundidad. El individuo auténtico, por ende, deja atrás todo tipo de egolatría, ya sea optimista en el orgullo o pesimista en la vergüenza. Sabe que el ego es un espejismo sin verdadera consistencia y entiende que uno malgastará su vida si se consagra a venerarlo. De ahí la máxima moral aforística que hallamos en los cuadernos póstumos: “El verdadero Yo en la obra. Vivir sin Ego”.⁴³² Luego de la conversión, se toma plena conciencia de que “el hombre no es otra cosa que lo que él hace”.⁴³³ Y lo que hace, es menester añadir, lo hace a partir de los otros y para los otros. *A partir de los otros* porque la persona desde la infancia está constituida por todo aquello que los otros le han dado y aquello que la han exigido ser; *para los otros* porque lo que hará con lo que hicieron con él es al fin y al cabo un don que dejará en manos de los demás. En efecto, existo bajo la mirada medusante del otro, que me confiere una dimensión de ser en-sí, y, además, surjo al mundo provisto de una libertad hipotecada, dado que he introyectado desde niño los valores, los deberes y los significados de una sociedad histórica alienada –“alienada” aquí significa marcada por la opresión entre clases sociales y una ideología sostenida por el espíritu de seriedad. La elección original está atravesada entonces por la presencia del otro. Pero, por otro lado, hemos también examinado que la generosidad es el valor

⁴³² CPM, 430.

⁴³³ EH, 31 [22].

supremo que deja vislumbrar la plena libertad como *una luz al final del túnel* y que todo lo que hacemos está destinado a ser un legado.

Los *Cahiers* cosechan desde el análisis ético los resultados de las investigaciones sobre la relación entre subjetividad y el psiquismo de *La trascendencia del ego* y *El ser y la nada*. En estos ensayos la conciencia no se asemeja al yo-Psique. Este es una versión hipostasiada, degradada y pasivizada que aparece en el intento de la conciencia de captarse objetivamente a sí misma y cuyo origen debe rastrearse más allá de la reflexión impura, en el vínculo ontológico con el otro. El yo es otro y viene de los otros. Como hemos explicado en la segunda parte de este trabajo, la mirada ajena es la única superficie donde la conciencia narcisista contempla una representación de sí misma sin que se desvanece de inmediato en las aguas traslúcidas de la estructura reflejo-reflejante de la ipseidad. Los esfuerzos por capturar esa imagen, apropiársela y controlarla dan origen al infierno de las relaciones humanas. El abandono del anhelo de ser sustancia de la reflexión impura tiene como contracara la posibilidad de superación del conflicto entre los sujetos, porque saca a la luz la inutilidad de la dialéctica sádico-masoquista del deseo fundada en la apropiación de mi ser-para-otro en aras de alcanzar el en-sí-para-sí. En las primeras notas programáticas de los *Cahiers*, Sartre afirma: “Si hemos asumido el hecho de ser libertad y objeto para el otro (ej. El judío auténtico), no hay ninguna razón ontológica para quedarse en el plano de la lucha. Yo *acepto* mi ser-objeto y lo supero”.⁴³⁴ Tengamos en cuenta que esto no implica la anulación de la verdad ontológica de la presencia del otro, a saber, la alienación originaria del para-sí por la mirada. No obstante, esta alienación deja de ser fuente de malestar cuando se la asume auténticamente y se descubre su carácter virtuoso: su virtud reside en que por el otro existo en la dimensión del ser, con toda la riqueza y la realidad propias de esta misma. Anteriormente hemos denominado este fenómeno mundanización de la subjetividad. Esta mundanización es degradación y peligro sólo cuando el otro se niega a ver en mí una libertad personal en situación. Además, la conversión enseña que la misión de la realidad humana de revelación/creación del Ser no puede cumplirse sin la ayuda de los demás. En el estudio de la solicitud de la llamada que haremos en la próxima sección comprenderemos que las libertades pueden volverse los guardianes del otro al intuir la fragilidad originaria de su facticidad y colaborar en sus fines para que la trascendencia triunfe por sobre esta finitud.

En los cuadernos Sartre afirma que el yo-psique soy yo en cuanto naturaleza y carácter. La naturaleza yoica es “la elección de sí-mismo frente a la libertad opresiva de los otros” y el carácter yoico es “el conjunto estable de las relaciones con el otro, con los instrumentos y con

⁴³⁴ CPM, 26.

el mundo, bajo la presión de las libertades exteriores”.⁴³⁵ Estas definiciones implican que el carácter natural de un individuo no es primariamente vivido *desde adentro*, no es un ingrediente de las *Erlebnisse* de la conciencia, sino que aparece cuando los otros captan mi conducta externa y objetivamente, calificando mi persona con rasgos determinados (v.g. valiente, cobarde, irrisorio, sereno, etc.). La vivencia inmanente está libre de carácter, porque simplemente es “la conciencia de una actividad orientada” o “una actividad orientada que es conciencia”;⁴³⁶ al contrario, el carácter es el momento abstracto en el cual la operación del sujeto se separa de su resultado en la medida en que es captada al vuelo por el otro. A modo de ilustración, el autor menciona el proceso por el cual un empresario industrial es caracterizado como autoritario:

Si veo, en efecto, al industrial hablar en el café con el mozo, en el salón con uno de sus amigos, concluyo de su tono, de su manera de cerrarse ante las razones de los otros, que es autoritario. Y tengo razón, en efecto, en discernir una cierta pasividad en su conducta, que traduzco *calificándola*, porque, efectivamente, como la veo abstracta y cortada de la empresa, no posee más su razón en sí misma. Finalmente, la autoridad en la conversación es un subproducto de la autoridad concreta en la empresa, una suerte de sobrevivencia, a la vez hábito y mímica constante, efecto de la concepción del mundo más que constituyendo la concepción del mundo.⁴³⁷

En esta cita el autor destaca que el carácter es un subproducto del enlace entre el proyecto original y la obra, además de que surge gracias a la operación abstractiva que los otros hacen en la observación de mi conducta. Hasta aquí estamos frente al proceso normal de alienación al cual estamos expuestos por la presencia del otro. Ahora bien, desde el punto de vista moral, la inautenticidad tiene lugar desde el momento en que el sujeto decide colocar al yo-psyque por encima de la empresa proyectiva de su elección original. En esta inversión el yo deviene el “ídolo sangrante que se alimenta de todos los proyectos”:⁴³⁸ ya no se actúa con vistas a una meta que conlleva un nuevo estado de cosas en el mundo y una superación de sí mismo, sino con el único objetivo de alimentar una imagen propia con la que quiero identificarme.⁴³⁹ Según el ejemplo

⁴³⁵ CPM, 13-4.

⁴³⁶ CPM, 127.

⁴³⁷ CPM, 128.

⁴³⁸ CPM, 496.

⁴³⁹ Recordemos que hay un género de individuos en las sociedades alienadas, a saber, los *subhombres*, cuya naturaleza está *sobredeterminada* porque pertenecen a un grupo social oprimido. Para ellos hay una primacía respecto del objeto que son para otro por encima del sujeto que son para ellos mismos. Su camino a la autenticidad lleva a aprender el origen intersubjetivo y social de la visión esencialista de sí mismos y a fin de cuentas al cambio de la situación de opresión en el reclamo de ser plenamente reconocidos como libertades.

del industrial, la autoridad pasa a ser un valor en sí mismo en la reflexión impura más allá de la empresa de administrar una fábrica. El jefe de la fábrica empieza a creer que su autoridad emana de una supuesta esencia *a priori*, lo que lleva consecuentemente a la convicción de que su posición de mando es un derecho divino, tal como sucede con el personaje de Lucien en “La infancia de un jefe”. De este modo, el proyecto no sólo pierde su espontaneidad irreflexiva sino también se subordina a algo que no es más que uno de sus momentos abstractos, secundarios y subordinados, a saber, la constitución de las *hexis* del psiquismo.

Otro ejemplo relevante de los *Cahiers* que apunta al mismo fenómeno es el de las razones de la acción de dar agua a una persona sedienta:

En lo inmediato veo a este miserable que tiene sed, le doy agua porque el agua aparece inmediatamente como deseable para él. En la reflexión cómplice, le doy agua para que el Yo sea benéfico. Pero en la reflexión pura el proyecto de dar agua se limita a descubrirse a sí mismo en su ipseidad, es decir, que la conciencia del agua como deseable se tematice. En este sentido el agua no pasa a lo inesencial, simplemente el proyecto de dar agua se pone en cuestión ante sí mismo. El agua sigue siendo lo esencial, pero en lugar de ser lo esencial inmediato, es decir, develarse como deseable a un proyecto que se olvida a sí mismo, sigue siendo lo esencial como el sentido y la calificación de mi proyecto. En una palabra: lo inmediato es contingente, la mediación por el Yo implica la alienación; la mediación del proyecto por sí mismo deja su autonomía al proyecto y su esencialidad al fin perseguido.⁴⁴⁰

Aquí están en juego tres modos existenciales que puede adoptar la simple acción de dar de beber a alguien que tiene sed. El primer modo es el de la inmediatez y la espontaneidad de la conciencia irreflexiva de la empresa. Doy de beber sin recapacitar sobre la acción misma, puesto que el agua aparece “inmediatamente como deseable para él”. El segundo modo es el de la reflexión cómplice o impura, donde el gesto se ve adulterado porque el valor ahora se reubica en el Yo: le entrego agua al otro para que me juzgue bienhechor y yo luego me vea a mí mismo reflejado en la conciencia ajena. Lo mismo sucedía con la autoridad y el empresario industrial. Finalmente, el tercer modo es el de la reflexión pura a partir de la cual tomo conciencia temática del proyecto de dar de beber, quizás enraizado en mi elección original auténtica de la generosidad (i.e. volverme el guardián del otro en lo que respecta a su fragilidad corporal), como

⁴⁴⁰ CPM, 497.

fuerza del valor y como siempre estando en cuestión por mi libertad. Así afirma Sartre en este otro fragmento de los mismos apuntes:

La aparición de la reflexión pura constituye un tipo distinto de existente en el cual el proyecto como pura existencia, cuya dimensión es la conciencia no-temática (de sí, es al mismo tiempo tematizado y puesto en cuestión en la unidad destotalizada reflejo-reflejante. Dicho de otra manera, el proyecto en absoluto es suprimido por la reflexión pura, de igual manera que la actitud natural no es suprimida en la ἐποχή fenomenológica: permanece entero y profundamente enraizado en la elección original. Pero, al mismo tiempo, es tematizado y se vuelve para él mismo el objeto de una cuestión.⁴⁴¹

La reflexión pura aporta una clarividencia problematizadora de la elección original de la persona, de la misma forma que la autenticidad en los *Diarios de guerra* era una toma de conciencia de mi ser en situación y una perpetua puesta en cuestión de uno mismo. Consiste en una pausa en la cual el sujeto intenta captarse a sí mismo en su dimensión de proyecto personal. En este tiempo fuera va a evaluar su elección originaria, la totalidad que anima sus valores y deseos libremente escogidos en el mundo. El resultado será una pérdida de la inocencia de la inmediatez en que el proyecto se realiza en una primera instancia. Tendrá que decidir si continúa con la empresa que hasta ese momento conducía irreflexivamente o si debe cambiar el rumbo de su vida.

Ahora bien, la revelación del proyecto por la reflexión pura conlleva la comprensión de que “[e]l Yo original es la obra”.⁴⁴² La moral ontológica de Sartre de finales de los años cuarenta determina que la principal propiedad de la libertad humana es la creación, cuyas condiciones trascendentales son la espontaneidad, la nihilización y la autodeterminación.⁴⁴³ En el primer cuaderno de los *Cahiers* Sartre expone una descripción de la creación a partir de su crítica a la concepción de Hegel del asunto expuesta en la sección titulada “La individualidad que se es real en y para sí misma [*Die Individualität, welche sic han und für sich selbst reell ist*]” del capítulo V de la “Razón” de la *Fenomenología del espíritu*.⁴⁴⁴ Recordemos que nuestro autor leyó la traducción de Hippolyte de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel en el tiempo que

⁴⁴¹ CPM, 489-90.

⁴⁴² CPM, 135.

⁴⁴³ Es evidente que desde el ensayo *Lo imaginario* se corrobora un sesgo romántico en Sartre a propósito del poder creativo espontáneo de la imaginación, la libertad y, en fin, la realidad humana. El tratamiento de la creación en los *Cahiers* no hace sino consolidar esta interpretación.

⁴⁴⁴ Cf. CPM, 130-41.

confeccionaba su moral ontológica. Por esa razón, los *Cahiers* y otros escritos contemporáneos están repletos de temáticas y términos provenientes del texto hegeliano (v.g. el reconocimiento, el curso de mundo, la ley del corazón, el Universal concreto, el fin de la Historia, etc.). Según la lectura de Sartre, Hegel entiende en los pasajes mencionados que la creación es un simple proceso de actualización del talento del individuo en la obra: el talento es la determinación no actualizada de la persona que con la creación de la obra deviene en realidad efectiva para la conciencia. Esto supone que la obra puede entenderse como un espejo cristalino donde el sujeto se conoce a sí mismo reflejado en una realidad independiente a sí. En oposición al pensador idealista, Sartre señala que en la cosa creada uno encuentra “infinitamente más que lo que allí quería meter”, porque entre la concepción y la materialización intervienen todo el espesor del mundo y de los otros. La relación entre el creador y la obra es “una relación vaga y contradictoria de posesión y encantamiento [*envoûtement*], de apropiación y alienación”.⁴⁴⁵

La creación en los *Cahiers* es definida como un acto dual mediante el cual me creo a mí mismo y al mundo a la par. Se puede identificar un primer momento de la creación en el cual la conciencia impone su forma a aquello que ella no es y gana a su vez realidad en el elemento de la exterioridad. La idea artística de esculpir una escultura, que es una elección esquemática, abstracta y subjetiva, se materializa en la creación de la obra de arte: Miguel Ángel esculpe el mármol y le da la forma del David. La creación es primeramente una suerte de reificación de la subjetividad, porque ella pasa a existir en el elemento extraño del ser-en-sí, asumiendo sus cualidades de opacidad, pasividad, inercia e identidad. La interioridad de la conciencia cobra entonces su dimensión mundana, entra en las profundidades de una materia inagotable – también indigestible como hemos dicho en otra ocasión. En definitiva, dice el filósofo, la obra soy “yo mismo como debiendo ser aprendido infinitamente, con el estilo de ser de la piedra o el bronce o los colores”.⁴⁴⁶ Por otra parte, el mundo mediante la obra se presenta como si estuviese mantenido en el ser por una elección libre. En este sentido la creación es una forma de apropiación del mundo: yo retomo y recreo una dimensión del en-sí en el trabajo de la materia. Sartre en *¿Qué es la literatura?* afirmaba justamente que el objetivo del arte es recuperar este mundo revelándolo como si tuviese su fuente en la libertad humana. Un segundo momento identificable de la creación es la donación de la obra a los otros en cuanto don de sí. Sólo desde el momento que otro sujeto distinto a mí toma a su cargo mi obra, esta adquiere su máxima plenitud, debido a que el otro le otorga una nueva dimensión de ser que jamás podría conferirle por mi propia cuenta. El otro es quien hace que mi obra finalmente gane una independencia

⁴⁴⁵ CPM, 133.

⁴⁴⁶ CPM, 132.

total de mí mismo, se me presente como algo a la vez propio y extraño, porque de pronto gana matices y sentidos que aquel desliza en ella.

Mi obra está destinada a ser expropiada por los otros, un corolario del hecho de que la mirada del otro me roba el sentido de mi ser. Ellos son los jueces de su valor. Esto sucede incluso en el nivel de la historia. Las generaciones futuras serán quienes juzguen si los agentes del presente han hecho bien en emprender una guerra o promover la paz. La historia en sí misma está alienada. Sin embargo, el proceso de alienación entre contemporáneos sólo se vive desde el malestar por una subjetividad si los demás individuos deciden no reconocer el valor subjetivo de su obra y no se prestan a co-crearla. El reconocimiento de los otros es un esfuerzo, primero, por comprender el sentido original de la obra y, segundo, por tomarla en sus manos para continuarla. El lector puede captar las denuncias sociales que el escritor plasmó en su libro y comprometerse en un cambio de las situaciones de injusticia allí retratadas; el militante es capaz de aprehender las acciones de sus camaradas del partido y unirse en una lucha común; el científico tiene la posibilidad de volver a verificar una hipótesis acerca de una regularidad en los fenómenos naturales formulada por uno de sus colegas. En estas ocasiones la libertad de los otros ni se mantiene indiferente a mi yo-obra, ni intentan apropiársela por completo poniéndome fuera de juego. El lazo que nos une es de una solidaridad que se construye en la decisión de asumir el don en un marco de reconocimiento recíproco. La alteración de la obra en su transformación de ser-para-otro pasa a ser un enriquecimiento en lugar de un empobrecimiento. En último lugar, señalemos que el yo-obra en cuanto un auténtico mí mismo y don generoso posee como un componente esencial una llamada a los otros, una solicitud de asistencia en la actividad de creación del mundo y de mí mismo. Veremos a continuación cómo entiende Sartre el pedido de ayuda entre las libertades en contraste con tipos de solicitudes inauténticas como la súplica y la exigencia.

IV. Los tipos de solicitudes al otro: la súplica, la exigencia y la llamada

El último tema que abordaremos de los *Cahiers* a propósito del *ethos* intersubjetivo de la moralidad es la llamada. Ya hemos hecho alusión a este asunto en las secciones anteriores cuando analizamos la generosidad y el don. Ahora ofreceremos una reconstrucción de la descripción fenomenológica que hace Sartre de la llamada en el primero de los cuadernos para una moral como un tipo de solicitud o demanda al otro junto con la súplica y la exigencia. La singularidad de la llamada es que se trata de una solicitud auténtica que se dirige directamente a la libertad del otro por encima de las relaciones de alienación y se vuelve ocasión para el nacimiento de la solidaridad entre los individuos. El existente humano se caracteriza por su

finitud. La trascendencia de su libertad tiene como punto de partida y condición todos los elementos que componen su facticidad, como, por ejemplo, la fragilidad de su cuerpo, la ignorancia originaria de su saber o la mortalidad de su vida. Por esta razón es que necesita de la ayuda de los otros para superar sus limitaciones en la concreción de su proyecto existencial, y, a su vez, ellos necesitan de él. Las libertades se invocan mutuamente en el pedido de cooperación. Si este pedido no está mediado por una jerarquía de posiciones de poder o un sistema moral-jurídico de derechos y deberes, como en los casos de la plegaria y la exigencia, se trata entonces de una pura proposición por medio de la cual las libertades se alcanzan en sus corazones, en su dimensión de radical autonomía. La respuesta afirmativa de la llamada, esto es, el ofrecimiento de ayuda, es una decisión libre que no se agota en la asistencia concreta de una tarea ligada a la empresa del otro, sino que comprende como horizonte de futuro una nueva sociabilidad a construir e inventar desde la situación presente: el *reino de los fines*. En el reino de los fines cada hombre se vuelve fin para todos los otros y todos los otros para él. Las subjetividades que originalmente existen separadas y opuestas las unas a las otras debido a su modo de ser ipseidad, y que por ello constituyen una totalidad destotalizada, tejen un vínculo de comunicación que Sartre denomina el *amor* (auténtico), el cual describe con los siguientes términos: “Sentir su propia libertad sobre cada gesto del otro como partida y comienzo absoluto del gesto del otro”.⁴⁴⁷ Por medio del amor cada conciencia *quiere* la totalidad destotalizada, no busca la completa unidad sustancial, ni la separación total del individualismo: es una apuesta por la unión tensional dentro de la diferencia.

Examinemos a continuación los tres géneros de solicitudes que aborda Sartre en sus cuadernos para entender las diferencias de cada uno y en especial la distinción de la llamada frente a la súplica y la exigencia en cuanto único acto auténtico.

i. La súplica: la demanda clemente a una libertad soberana

El primer tipo de solicitud que analiza Sartre es aquel que en su idioma llama *la prière*, término que en español puede traducirse por toda una constelación de palabras más o menos equivalentes: la *súplica*, la *plegaria*, el *ruego*, el *rezo*, la *clemencia*. Nosotros traduciremos en la mayoría de los casos el vocablo francés por *súplica* y en algunas ocasiones en que resulta conveniente echaremos manos a las otras variantes. La súplica es en principio la práctica de solicitar a otro un favor desde una postura de total sumisión. Por ejemplo, Príamo le suplica a Aquiles en el canto XXI de la *Ilíada* que le devuelva el cuerpo de su hijo Héctor; un prisionero de

⁴⁴⁷ CPM, 16.

guerra clama por su vida al conquistador; una madre reza a Dios todopoderoso para que cure a su hijo quien sufre una enfermedad terminal. La súplica es un fenómeno intersubjetivo donde una libertad se dirige a otra persona humana o a Dios, quien según el ateísmo sartriano es la mirada del Otro sublimada e hipostasiada. En este tipo de acto el solicitante alega no tener derecho a pedir lo que busca, lo que implica la desvalorización *a priori* de sus intenciones. Lo propio de la súplica es que uno adopta una actitud dócil y coloca al otro en una posición de soberano, de tal suerte que los valores de este último son considerados de antemano legítimos por sí mismos en detrimento de los del suplicante. Este último no exige, pues no cree tener derecho al reclamo; tampoco usa la amenaza, pues no está en condiciones de doblegar por la fuerza al otro. El sujeto que clama por un favor promete aceptar la decisión final de quien lo escucha sin importar que le resulte propicia o adversa. No obstante, guarda en secreto la esperanza de que el soberano le sea generoso y el orden impuesto por él coincida espontáneamente con el objeto de su ruego. La súplica está sostenida por un optimismo en la buena voluntad del poderoso: tengo fe que el monarca me concederá una entrevista, escuchará mi reclamo y me otorgará su favor manteniendo su autoridad. Se busca mediante la súplica volverse un motivo, aunque por principio insuficiente, para el cumplimiento de la voluntad superior del otro.

Sartre declara que la súplica es una invocación de la mirada del Otro en su pureza: al igual que en el masoquismo, uno se abandona a su modo de ser objeto subordinándose por entero a la trascendencia ajena. La libertad busca así aniquilarse a sí misma, visto que acepta en calidad de destino las decisiones de otra libertad. La solicitud por medio de la súplica tiene como condición necesaria el establecimiento de una jerarquía feudal entre las libertades: hegelianamente hablando, el otro se vuelve el señor y yo el siervo. Ya hemos dicho que esta organización es típica de las relaciones infernales de la inautenticidad. El reconocimiento mutuo está viciado, porque el amo sólo reconoce para subyugar y su generosidad, si acaso tuviese lugar, terminaría siendo en el fondo inmoral. El reconocimiento jerarquizado entre las libertades es algo que siempre está presupuesto en relaciones humanas como la plegaria, la exigencia y el deber, que, en definitiva, son diversos modos intersubjetivos de inautenticidad. El amo es quien dictamina el sistema de valores del mundo que el súbdito acepta por gestos de complicidad. Subjetivamente, el suplicante experimenta su solicitud y a sí mismo como una desviación del Orden, un Mal a la luz del Bien. En efecto, solicita un favor cuya realización sería contraria al orden natural y correcto de las cosas, esto es, a la voluntad original del soberano: precisamente, el prisionero que ruega por su vida pide que se haga de él una excepción, que el vencedor reconsidere la decisión primera de aniquilarlo pese a que afirma tener bien merecido tal castigo. Por ello, la

culpabilidad es la atmósfera afectiva en la que se mueve el suplicante. Uno no es digno de recibir el favor, pero igualmente lo solicita invocando la generosidad del otro.

Por otra parte, Sartre analiza el uso del lenguaje y el comportamiento del cuerpo en la plegaria. Sostiene que el discurso del ruego, el rezo, la clemencia, etc., tiene un carácter marcadamente poético. Hoy en día nosotros diríamos “un carácter *performativo*” en el sentido que John Austin establece en su célebre obra *Cómo hacer cosas con palabras*. Sartre afirma que las palabras que componen una plegaria no tienen una función informativa o designativa: no pretenden revelar un sector del Ser para otra subjetividad, como sí sucede con la prosa literaria, según vimos anteriormente. En el ruego, “hablamos para no decir nada”. El acto del habla tiene una importancia primariamente ceremonial, pues forma parte de un ritual por el cual me entrego por completo al otro. Es interesante también destacar que este tipo de discurso revela según el filósofo francés la naturaleza del lenguaje en su pureza, que es la revelación de nuestro ser-para-otro:

Así, la plegaria, considerada estéticamente, es lenguaje puro, porque las palabras no están más constreñidas a la función de la prosa, que es enseñar al otro lo que no sabe. De este modo, ganan una importancia ceremonial; son como un acompañamiento musical de un conocimiento intuitivo que es relación inmediata. El lenguaje funciona en vacío y surge por sí mismo [*se pose pour soi*]. Al mismo tiempo, tiene otra función: al nombrar, no significa, da. Si yo digo “Señor, aquí estoy”, yo sé que el señor ya lo sabe. Pero, manifiesto que me dirijo concretamente a él, le doy mi lasitud.⁴⁴⁸

Estas precisiones están sin duda ancladas en la definición del lenguaje en *El ser y la nada*. Recordemos que allí se afirma que el lenguaje “es originariamente el ser-para-otro” en el sentido de que este se funde con la experiencia inmanente de ser mirado por otra subjetividad. También en el ensayo de 1943 se atribuye el carácter de *sagrado* al lenguaje, puesto que por medio de él se invoca una trascendencia que está más allá del mundo, que de cierta manera se mantiene siempre inalcanzable: “el lenguaje me revela la libertad del que me escucha en silencio, es decir, su trascendencia”.⁴⁴⁹ Por otra parte, el gesto corporal de la genuflexión, que acontece durante el rezo ante la divinidad o la súplica exacerbada ante una persona humana, simboliza adecuadamente las características esenciales de la súplica: a saber, la entrega, la sumisión, la aceptación, etc. “La genuflexión está destinada a simbolizar y concretizar mi aceptación de la

⁴⁴⁸ CPM, [228].

⁴⁴⁹ SN, 399.

diferencia de altura".⁴⁵⁰ En especial, Sartre destaca la intención de representar en el gesto físico la diferencia jerárquica de lo alto y lo bajo propia del reconocimiento inauténtico de las libertades.



*Alexander Ivanov.
Priamo rogando a Aquiles por el cuerpo de Hector (1824).*

En último lugar, cabe mencionar que la plegaria es una expresión del espíritu de seriedad para quien la realiza. Se pide de forma desesperada a otro la realización de un fin que se ha puesto valorativamente por encima de la propia trascendencia. La salud de su hijo enfermo es para la madre que reza más importante que la libertad de determinarse a elegir, revelar el Ser y crear valores. Así, la libertad originaria del deseo se aniquila para que el deseo se cumpla; el deseo y su objeto se vuelven más importantes que la misma libertad. No obstante, hay que aclarar dos cuestiones de lo anterior. La primera es que para llevar a término tal acción es necesario adoptar

⁴⁵⁰ CPM, 233

la postura contradictoria de la mala fe, visto que, para que la libertad demita, tiene que determinarse por sí misma a hacerlo. Por lo tanto, es imposible llevar hasta las últimas consecuencias el objetivo de la súplica. La segunda es que Sartre aquí no pareciera emitir un juicio moral desaprobatorio para quien en su empresa decide acudir a la súplica. Es menester recordar que la opción por tal tipo de solicitud proviene de una situación original de impotencia de la libertad. Ante la falta de medios para cumplir con el deseo, imploro a otro que tiene la posibilidad de realizarlo. Si la plegaria no demuestra dar resultados, se puede optar por la tentación, esto es, la seducción del otro para que haga una excepción conmigo, o bien por el ardid (*la ruse*), esto es, el engaño del otro para que sus acciones me beneficien a mí sin que él lo sepa. Es imprescindible señalar que el contexto resulta fundamental a la hora de emitir un juicio sobre la decisión de la libertad de acudir a la súplica.

ii. La exigencia y el deber: la violencia del otro interiorizada

Luego de la súplica, Sartre pasa a analizar el género de solicitudes al otro de naturaleza deontológica, esto es, aquellas que están mediadas por una orden o un imperativo. Particularmente, aborda la exigencia y el deber. Según él, estos fenómenos morales representan una alienación consentida de la libertad por la imposición violenta de un fin extraño, originado por fuera de ella, en la dimensión del Otro, que se vive subjetivamente como un límite *a priori* de la propia trascendencia. Por ello, considera que el cumplimiento de una exigencia o un deber es un ejercicio heterónimo de la libertad, aunque el aspecto de subordinación generalmente sea ignorado gracias a la complicidad de la mala fe. La moral sartriana se posiciona debido a estas afirmaciones en las antípodas de la moral kantiana, según la cual el respeto a la ley de la razón práctica es lo que nos vuelve sujetos autónomos.

A propósito de lo anterior, Sartre escribe:

[L]a exigencia, la obligación, el deber vienen al Para-sí por el Otro. Estas no son dimensiones del Para-sí en cuanto tal, sino categorías vivientes del Para-Otro; sus estructuras esenciales vienen en última instancia de la estructura en totalidad destotalizada del yo y de los otros. La exigencia es primera, como relación directa de la libertad del otro con la mía. El deber, en un nivel de abstracción más elevado y mayor de “mala fe”, aparece cuando la persona concreta es reemplazada por el *Uno [le On]*. En el deber, me exonero de mi existencia sobre el otro que se exonera sobre el otro y así sucesivamente. Hay una perpetua alienación sin alienante primero.⁴⁵¹

⁴⁵¹ CPM, 268.

Vemos que los actos imperativos tienen su manifestación más simple, concreta y personal en la exigencia. En la acción de exigir, un individuo le pide a otro realizar una tarea invocando un imperativo en calidad de razón de la misma solicitud. Tal elemento de mandamiento estaba ausente en la plegaria, en la cual el suplicante apela de modo directo a la libertad del otro sin la mediación de términos o condiciones. Ciertamente, no es lo mismo mendigar un poco de dinero que exigir la devolución de un préstamo. En la exigencia, el pedido está claramente terciado por un precepto que pretende poner un límite en la trascendencia del obligado: circunscribe un espectro de lo que puede y lo que no puede hacer en un momento dado. Si alguien me exige “cuéntame la verdad sobre lo ocurrido anoche”, me intima a relatar los hechos tal cual sucedieron sin tergiversarlos. Lo mismo sucede con el deber, aunque, como dice el autor, este último posee un nivel más elevado de abstracción que la exigencia. Lo distintivo del deber es su naturaleza impersonal, su pertenencia al universo del *Das Man* heideggeriano: “no se debe decir mentiras”, “no se debe desperdiciar un talento natural”, “no debe quitarse *uno* la vida”. En el imperativo del deber se vuelve irrelevante quién obliga y a quién está dirigida la obligación, o, mejor dicho, el deber parece prescindir de individuos que hagan de canalizadores. Se trata de una exigencia que hasta cierto punto se ha universalizado, desprendido de los sujetos y alcanzado una suerte de vida propia. Por ello, Sartre afirma que existe en el puro elemento del Otro, en la estructura de la humanidad como alienación sin alienante. Estas reflexiones preanuncian el concepto de la serialización de los grupos prácticos de la *Crítica de la razón pura*.

Según nuestro filósofo, otra de las características principales del imperativo es su intransigencia, esto es, en su persecución del fin impuesto se mantiene indiferente a los medios y el mundo circundante de aquel que está a cargo de llevarlo a término. Su carácter de intransigente es lo que lo vuelve un acto de violencia contra la libertad, pese a que no necesita recurrir al uso de la fuerza física, al menos en una primera instancia. El imperativo no tiene en cuenta si el fin es viable o qué es lo que debe hacer el obligado para alcanzarlo. Por ejemplo, la norma jurídico-moral de prohibición del robo se presenta intransigente y no hace excepciones: Jean Valjean en *Los miserables* es condenado a prisión a pesar de haber robado pan para alimentar a su familia. El sentido y el contexto de la acción no tienen importancia para el imperativo de “no robarás”. Asimismo, los deberes se presentan como incondicionados: su conformidad a una situación concreta de un sujeto moral siempre es forzosa, puesto que no contempla las disposiciones y contradicciones de esta misma. Según Sartre, la desconsideración de la situación por el deber fue perfectamente sintetizada por la fórmula kantiana “Debes, entonces puedes”, que él

interpreta en términos de “es tu obligación, arréglatelas como puedas para cumplir con ella”. Desde su perspectiva, semejante sentencia expresa la inexorable pretensión formal del imperativo categórico que exige al obligado hacer lo imposible por respetar la orden, inclusive abrazar la muerte en casos extremos donde no queda ningún medio a la mano. Por ejemplo, el código ético de los samuráis sentenciaba el *haraquiri* para expiar una falta severa ante el señor feudal. Sartre afirma que “la exigencia, como la súplica, hace volar por los aires la situación y [...] establece la pura libertad sobre las ruinas del mundo real”.⁴⁵² Por otro parte, la obligación ostenta una suerte de optimismo desmesurado para con la humanidad, puesto que supone una confianza total en las capacidades humanas para superar cualquier obstáculo y hacer realidad el reino de los fines. Sin embargo, el optimismo del deber está en principio viciado por la mala fe, porque confunde la libertad humana, siempre limitada, situada y condicionada por la facticidad, con una libertad divina todopoderosa. Recordemos aquí que la libertad sartriana de ningún modo tiene que ver con la potencia o el poder de realizar algo, sino con la autodeterminación de un proyecto singular de creación-revelamiento del Ser. En la cuarta sección “Ser y hacer: la libertad” de *El ser y la nada*, Sartre justamente advierte:

Es necesario, además, precisar, contra el sentido común, que la fórmula “ser libre” no significa “obtener lo que se ha querido” sino ‘determinarse a querer (en el sentido lato de elegir “por sí mismo”. En otros términos, el éxito no importa en absoluto para la libertad.⁴⁵³

El análisis del deber en los *Cahiers* comprende una exposición de sus diferencias con el concepto del valor expuesto originalmente en *El ser y la nada*. La principal distinción entre ambos reside en la autonomía del valor y la heteronomía del deber. Los valores nacen internamente de la libre elección e invención del sujeto situado en el mundo, mientras que las obligaciones provienen de afuera, más precisamente son el producto de la interiorización coercitiva de los valores creados anteriormente por otras libertades. Ahora bien, el valor es la síntesis fallida del En-Sí-Para-Sí y es el fundamento del complejo organizado de fines primarios, secundarios, etc., que determinan a una persona humana en cuanto proyecto existencial. Los fines se definen como el correlato noemático trascendente de la intuición de un acto creador y de una determinación de mi libertad. Sartre insiste en que no hay que considerarlos como objeto de un acto contemplativo, aunque en una instancia posterior pueden llegar a serlo por medio de la reflexión. En realidad,

⁴⁵² CPM, 250.

⁴⁵³ SN, 508 [528].

los fines representan primariamente seres de una índole muy particular: son posibilidades futuras que viene al Ser por la nihilización de la Nada de la realidad humana. Un fin es un modo de superación de una configuración presente del Ser hacia una configuración futura que aún no es. Estos estados por venir del Ser son la contracara de los deseos y las faltas del para-sí en su interminable búsqueda de compleción. El conjunto de todos los fines/posibilidades/faltas/deseos hacen de *espejo* de la libertad espontánea, de la cual no se tiene una directa intuición posicional en el plano irreflexivo, sino que se capta indirectamente en sus manifestaciones, esto es, en los fines que de ella emergen. Asimismo, Sartre afirma que el vínculo que tiene una persona con sus fines es a la vez de identidad y de alteridad: “[s]oy yo mismo como espera y promesa de mí mismo en el elemento del En-sí y más allá de todas las determinaciones *reales* del En-sí”.⁴⁵⁴ La relación de la identidad en la alteridad, o, lo que es lo mismo, la creación de uno en el elemento del Otro (entiéndase aquí *Otro*, no como el prójimo, sino como el *Ser* que originalmente se manifiesta como lo diferente a la conciencia), se vive desde la disposición afectiva del amor y del entusiasmo. Esta afirmación de los *Cahiers* resulta interesante, pues contrasta patentemente con el tono pesimista de *El ser y la nada*. Descubrimos ahora que el desamparo ante el reconocimiento angustiante de que estamos condenados a ser libres está acompañado por la alegre expectativa de que uno se inventa y se reencuentra a sí mismo en la propia obra proyectada en el porvenir.

En contraste con el valor, la obligación es un fenómeno moral heterónimo. Nace por fuera o contra la libertad del sujeto. Esto significa que yo no la invento en un acto creativo, sino que la descubro en el mundo como objeto de una intuición contemplativa. Su existencia es independiente de mí, subsiste incluso cuando decido no tenerla en consideración. La vivencio internamente como límite de mi trascendencia: de pronto hay todo un campo de la realidad que no tengo permitido superar. Por ejemplo, la prohibición talmúdica de no hacer ciertas labores o no utilizar el fuego durante el Sabbath establece todo un conjunto de posibilidades que me son vedadas. De este modo, un deber o una exigencia me fija como una mirada, justamente porque el origen del deber reside en el Otro en cuanto Mirada, esto es, alienación de mi trascendencia. En *El ser y la nada*, Sartre explicó que la mirada medusante del Otro transforma mis propias posibilidades en posibilidades muertas, en posibilidades trascendidas. El mismo fenómeno sucede con una orden o precepto, que es la mirada del Otro transmutada en palabras y luego interiorizada por mí. Por ello, Sartre señala que la obligación es una quasi-mirada que aparece

⁴⁵⁴ CPM, 258

por detrás de la conciencia y la subordina en calidad de un medio para el fin, y no como el fundamento último de este mismo.

[La exigencia] es en primer lugar mirada [...]. Pero es una *cierta mirada* que está acompañada de palabras: estas palabras, por el contrario, se dirigen a la libertad del esclavo proponiéndole un fin incondicionado. La mirada se define por las palabras [...]. Las palabras dan un sentido a la mirada, la mirada da una eficacia a las palabras. Finalmente, es la mirada la que deposita las palabras *como mirada* al interior del esclavo. Ellas son palabras-mirada.⁴⁵⁵

Nuestro filósofo denomina la obligación en términos de una trascendencia-por-detrás (*transcendance-arrière*): se trata una pretensión sobre mí, o sobre el mundo a través de mí, para que se realice o no realice un fin puntual. En *Los secuestrados de Altona*, Werner Gersch, ante la pronta muerte de su padre, está compelido contra sus deseos a hacerse cargo de la empresa familiar y de su hermano demente. En la escena del juramento del primer acto, el personaje del Padre pone en palabras el deber del hijo de residir en la casa y ocuparse del patrimonio. Paradójicamente, el deber es un tipo de relación humana que presupone como trasfondo la co-creación del mundo y el reconocimiento recíproco de las libertades. Si se exige a cumplir con una obligación, si el general comunica a sus soldados que no deben retroceder ante la embestida enemiga, es porque se considera que el destinatario de la orden de mando es libre de acatar o no: entre sus posibilidades está negar el límite impuesto. Como adelantamos anteriormente, el reconocimiento del mundo del deber se encuentra de antemano viciado, porque sucede bajo un orden jerárquico que exhibe la misma estructura de la dialéctica hegeliana del amo y del siervo. El que obliga se pone en la posición del soberano, de quien instauro las normas y los valores; el que cumple hace el papel de súbdito, se vuelve un mero medio para la realización del mandato del maestro. Este último hace realidad los designios de su libertad por medio del cuerpo del esclavo. Quien ordena está dissociado de la tarea, de la labor sobre la naturaleza; simplemente espera que su voluntad se cumpla por intermedio del trabajo de otra persona. Así, dice el autor, el señor recupera una imagen de su libertad como incondicionada, desprendida de la adversidad de la facticidad de la situación práctica. Por su parte, el siervo sufre una violencia al ver constreñida su trascendencia. Pero, lo característico de la exigencia, la orden, el deber y todos los actos imperativos es que esa violencia es consentida. Es necesario en algún punto que el obligado se vuelva cómplice del otro y acepte su voluntad como un derecho.

⁴⁵⁵ CPM. 277-8

Las reflexiones de los actos deontológicos se embarullan en el texto con pensamientos sobre la soberanía política. Al igual que los teóricos modernos del contrato social, Sartre sostiene que la soberanía presupone el consentimiento entre las partes, incluso si este fue resultado de un antecedente violento, como cuando se acepta la sumisión a cambio del perdón de la vida en una conquista. Sin embargo, considera que el acatamiento al deber o a una figura de gobierno no es un acto que incumba a los sujetos de manera individual, cada uno dando su consentimiento por separado. Se trata de un fenómeno colectivo. Pese a que uno esté en desacuerdo con una orden impuesta y la autoridad de la que emana, el hecho de pertenecer a un grupo social que la respeta con sus acciones me obliga a prestar una aprobación indirecta. De ahí que Sartre diga que hasta el hecho de la revuelta de los revolucionarios presupone cierto nivel de complicidad con el régimen, y en este sentido ir contra este implica ir contra uno mismo (la mala conciencia).⁴⁵⁶

iii. La llamada: la superación del conflicto de las conciencias

El último tipo de solicitud al otro que aborda Sartre en sus manuscritos es la llamada. Esta se define en términos del pedido de ayuda a una libertad personal en situación por otra libertad personal en situación que se encuentra en dificultades. El primer carácter distintivo de esta acción intersubjetiva tiene que ver con el reconocimiento recíproco de las personas y las circunstancias que condicionan sus libertades. Recordemos que en *El ser y la nada* Sartre define el concepto de persona como sinónimo de proyecto fundamental o elección originaria. A la luz de esta definición el adjetivo *personal* de la fórmula de la llamada cobra un significado relevante. Aquel que responde con su ayuda no se dirige al otro de manera abstracta, dejando de lado la constitución existencial única que lo hace ser quien es: se predispone a comprender el valor de la acción solicitada a partir de la inscripción del fin de esta misma acción en el complejo de deseos empíricos que simbolizan en calidad de escorzos el proyecto gestáltico personal de ser del otro, y, al mismo tiempo, toma en consideración las adversidades que surgen de la situación por su revelación desde las metas ajenas. Esta comprensión aspira a ser recíproca: en caso de que el solicitado decida no dar una mano porque la empresa no se condice con sus fines, o quizás porque le resulta dificultosa, incluso quizás imposible, espera que el solicitante entienda sus

⁴⁵⁶ “Nunca se insistirá lo suficiente: los revolucionarios jamás luchan contra un estado de hecho *solamente*, luchan en primer lugar y sobre todo contra un Derecho y tienen mala conciencia desde el principio, porque luchan en ellos mismos y contra ellos mismos [...]. La violencia pone contra el muro: hay que reconocer o morir. Y como el suicidio general es impracticable, finalmente hay aceptación colectiva [...]. Así cuando soy llevado ante el soberano, encuentro ante mí una *violencia consagrada*. Consagrada por los otros. Es decir que los otros entre los cuales yo vivo y a los cuales estoy ligado (Frances, burgués de Calais, etc.) *ya* la han reconocido” (CPM, 280).

razones para denegar la ayuda. El rechazo implica un pedido de contracomprensión o comprensión en dirección inversa. Hay un acto de confianza de que la libertad en aprietos entienda que el rechazo de la ayuda no pretende ser una violencia contra ella, sino que emerge de la contradicción de la operación común propuesta con el propio proyecto personal, o bien con las limitaciones fácticas que restringen las capacidades de operar sobre la situación.

Un primer ejemplo simple que ofrece Sartre en el texto: un turista está perdido en la ciudad y solicita indicaciones a un comerciante que está ocupado atendiendo su negocio. Este puede comprender su aprieto y tomarse un momento para informarle qué camino tomar. Asimismo, puede suceder que pida disculpas porque está muy atareado y no está en condiciones de guiarlo en esos instantes. El turista comprende la negativa y decide probar suerte en otro lado. Un segundo ejemplo más complejo: Sartre menciona su experiencia personal de una solicitud a un funcionario del Ministerio de las Colonias de Francia para que haga una declaración por radio a propósito de cierta política anticolonial a tomar en Marruecos. El funcionario rechaza el pedido excusando que esa declaración tendría como consecuencia negativa su destitución o represalias de las autoridades, de tal suerte que disminuirían sus chances de actuar a tiempo en el futuro para influir en las políticas coloniales francesas. Nótese que el rechazo está acompañado por un contrapedido de comprensión de la situación concreta en que se encuentra el funcionario: no es el caso que se apoye sobre la desvalorización del fin que perseguía Sartre, sino en el desvelamiento de una situación desde la perspectiva existencial del funcionario, que el filósofo desconocía y de pronto se le ofrece en la comunicación. Por esta razón, Sartre dice que hay acuerdo de la libertad en el rechazo.

Hay acuerdo de la libertad en el rechazo; él me ayuda a comprenderlo, por la exposición de sus razones, yo lo ayudo a rechazar por mi comprensión. Nuestras libertades están de acuerdo para respetarse, el fin último: emancipación de las masas colonizadas, nos es común el mismo juicio acerca de la política a seguir; simplemente nuestras situaciones nos llevan a divergir en cuanto a la decisión de los medios para incitar al gobierno a adoptar esta política.⁴⁵⁷

La llamada es en principio una apuesta, implica un riesgo, por crear un lazo de solidaridad a partir del revelamiento de la situación de dos o más libertades. A diferencia de la exigencia, no surge de la atribución de derechos y la imposición de obligaciones. La llamada es una pura proposición sin coacciones de que el otro adopte mi fin, que le es en principio extraño por no

⁴⁵⁷ CPM, 302.

haber nacido de su proyecto personal, y que me ayude a realizarlo en una operación común. En este proceso de asistencia no me dirijo de manera abstracta a la libertad del otro, desenraizada de sus metas personales y de su situación fáctica, sino que la comprendo justamente en cuanto *libertad personal en situación*. A su vez, la ayuda, si llega a darse, es originalmente gratuita y desinteresada, ya que tampoco se deriva de ninguna solidaridad predada anterior al acto; al contrario, el gesto generoso de adoptar el fin ajeno como si fuese propio implica una solidaridad a futuro, que se realiza y se proyecta en el curso del acto mismo. La respuesta a la llamada proyecta un nuevo *Mitsein*, diferente a las dos modalidades del nosotros de *El ser y la nada*, donde cada libertad propia nace de la libertad del otro en la unidad que emerge de una operación común en que la autonomía de ambas es resguardada gracias a un reconocimiento mutuo ni opresivo, ni posesivo, ni alienante. Esta comunicación de las conciencias es lo que el filósofo denomina en los *Cahiers* el amor auténtico: “La comunicación: *El amor*, tener al otro en sí. Sentir su propia libertad a propósito de cada gesto del otro como punto de partida y comienzo absoluto del otro”.⁴⁵⁸

La llamada y la ayuda son, por ende, un esfuerzo de superación del conflicto originario de las conciencias; de hecho, son un modo de aprovechar la diversidad originaria de las subjetividades, de utilizar la alienación de las miradas acordando conjuntamente resguardar las trascendencias luego de su objetivación. Esto es posible porque el pedido de ayuda desde su concepción no es incondicional: no busca en último término la apropiación alienante del ser-para-otro del solicitado alegando una posición de superioridad. La llamada se realiza por fuera de un estado de derecho: no hay un principio anterior que obligue a la libertad a responder el llamado. Como dijimos recién, la ayuda es un acto libre y gratuito, no el saldo de una deuda adquirida antes del encuentro comunicativo. Por otra parte, el fin solicitado se entrega en calidad de *don* y debe ser libremente querido por quien es llamado. Por medio de este don la libertad del otro se apoya en la mía, en mis capacidades para modificar la situación a su favor, y yo lo veo huir o deslizarse de mí hacía la superación de la dificultad y la realización de un valor que se crea en el mundo por iniciativa de la libertad ajena. En el fondo de la operación de cooperación está la voluntad mutua de que la libertad humana se realice en su misión de crear el máximo sentido del “hay” del Ser. Por ello, Sartre describe con las siguientes palabras el fundamento último de la decisión de ayudar:

⁴⁵⁸ CPM, 16.

[Q]ue el mundo tenga una infinidad de futuros libres y finitos, cada uno de los cuales sea directamente proyectado por una libre voluntad e indirectamente sostenido por el querer de todos los otros, en la medida que cada uno quiere la libertad concreta del otro, es decir, la quiere, no en su forma abstracta de universalidad, sino, al contrario, en su fin concreto y limitado; tal es la máxima de mi acción. Querer que una voluntad se realice, no porque sea mía, no porque sea valor, sino porque es valor para alguien sobre la tierra [...].⁴⁵⁹

De esta forma, la respuesta a la llamada es la asunción de que cada una de las libertades sólo puede realizar sus valores en el mundo a partir de la ayuda generosa de las otras y de que la pluralidad de distintos valores personales enriquece la revelación conjunta del Ser.

Como adelantamos, en la solicitud de la llamada y su respuesta se da una comprensión del otro. Sartre se refiere aquí a una comprensión del tipo de la *Verstehen* jasperiana. Se trata de una comprensión empática y hermenéutica por medio de la cual me esfuerzo por interpretar las conductas del otro *desde adentro*, en la medida que son expresiones de la espontaneidad de su libertad. Esta comprensión está implícita en la percepción del otro, en la aparición del otro-objeto, como trascendencia visible (“Rostros”) o cuerpo-para-otro (*El ser y la nada*), de la cual hablamos en los capítulos anteriores de este trabajo. Hay una comprensión preontológica de la libertad del otro que puede ser plenificada intuitivamente si se decide poner al descubierto su proyecto totalizador y el enlace de sus fines y su situación singulares con este. Aquí entra en juego nuevamente el optimismo terenciano de Sartre acerca de que siempre es posible comprender la singularidad subjetiva del otro. Sin embargo, este optimismo en el tratamiento de la llamada de los *Cahiers* es matizado a partir de la admisión de la desigualdad entre los individuos en el ejercicio de su libertad. Hay *situaciones incomprensibles* para un sujeto: “aquella del soldado en el frente para el civil, aquella del tuberculoso para el hombre sano, aquella del torturado para quien no conoce la tortura, aquella del deportado, aquella del desempleado hambriento”.⁴⁶⁰ La incomprensión se origina de la desigualdad de las situaciones, que representa un límite a la llamada y, a su vez, un obstáculo a la conversión de todos al mismo tiempo. La opresión de las sociedades divididas en clases, en castas o en razas impiden la comunicación solidaria entre las conciencias. Por ello, Sartre afirma que es necesario para que se dé una llamada auténtica superar toda desigualdad de condición hacia un mundo humano donde toda llamada de cada uno a cada uno sea siempre posible. En la dimensión histórica la

⁴⁵⁹ CPM, 292.

⁴⁶⁰ CPM, 296.

llamada sólo se da de forma parcial y reclama la preparación del reino de la moralidad a través de la lucha colectiva contra todo género de opresión social.

Sartre sostiene que la acción de comprometerme libremente a través de la ayuda en el fin propuesto por la llamada representa llevar hasta el final la comprensión del otro, pues el ofrecimiento de asistencia necesita que yo esboce la adopción del fin del otro en su pura alteridad tomándolo como si hubiese sido elegido por mí mismo. Esta actitud se contrapone a otras dos alternativas opuestas a la comprensión. La primera consiste en mantenerme indiferente al pedido del otro. Ignorar su solicitud de ayuda es trascender su libertad y reducirla a un mero hecho objetivo del mundo que yo contemplo de manera pasiva. A modo de ilustración, Sartre retrata la escena de un transeúnte que corre detrás del autobús en el que viaja. Yo lo observo desde mi asiento intentando subirse al vehículo y no hago nada para socorrerlo. En cierta manera desestimo el valor de su fin al no preocuparme por entender por qué corre arriesgándose a tropezarse y lastimarse. Esta decisión inevitablemente deja, según Sartre, una sensación de insatisfacción, pues, en el acto mismo de negar la comprensión empática del otro, la comprensión persiste latente como un remordimiento. La segunda actitud consiste en apropiarme del fin del otro. Esto sucede cuando realizo por mí mismo su objetivo y lo aparto enteramente de la operación, lo dejo afuera de la empresa. En los actos de caridad, por ejemplo, le doy dinero a un desahuciado para satisfacer sus necesidades inmediatas; no obstante, no hago nada para que salga por sus propios esfuerzos de la situación de necesidad. De este modo, le robo su trascendencia y hago que la operación no sea común. En este tipo de gestos impera el espíritu de seriedad, debido a que tomo el valor del fin separado de la libertad que le infunde realidad. La libertad del otro pasa a ocupar un lugar secundario sin importancia, pese a que en la llamada auténtica donde se da la pura generosidad debe representar el valor último de la interacción entre los sujetos. Finalmente, la única actitud auténtica ante la llamada es “querer que el fin sea realizado por el otro”.⁴⁶¹ Respondo a la llamada con mi ofrecimiento de ayuda. Por ejemplo, extendiendo mi mano a quien necesita subir al autobús. Esto implica comprometerme activamente en la situación de otro de tal suerte que yo la modifique para que él pueda operar. “En lugar de afrontar su libertad y trascenderla por la mirada, la veo huir a través de mí hacia su fin”.⁴⁶² La ayuda es aquí *pasión*, un hacerse libremente encarnación en la pasividad por el otro (i.e. mi mano se transforma en un pasamanos para que el otro pueda subir). Gracias a mí podrá ir más lejos, su trascendencia podrá vencer la adversidad que le presenta cierta situación particular. Si él también elige luego reconocermé a su turno, proyectamos una

⁴⁶¹ CPM, 290.

⁴⁶² CPM, 291.

sociedad donde los seres humanos no se oponen unos a otros en la institución de un orden de dominio y servidumbre, sino un reino humano de solidaridad donde cada uno colabora en la realización de la libertad del otro.

En último término, señalemos que la respuesta a la llamada desde la pura generosidad es, según Sartre, la decisión de volverme el guardián del otro. Por mi mirada la libertad del otro aparece en la dimensión del Ser en su condición de fragilidad y finitud, esto es, como corporalidad subjetiva.

Esta bailarina, ella es en primer lugar *danza*, pero la agitación de sus senos no es danza, es inercia. Este corredor *transpira*. Bajo el proyecto entreveo el orden de la vida y bajo el orden de la vida entreveo el orden del Ser, sin jamás *alcanzarlo*. Así revelo un tipo de objeto muy particular: el rosa de sus mejillas, el brillo de sus ojos, la curva de su nariz que únicamente son en el *hay* por mí, representan bien el *ser* de esta mujer a título de determinación recibida. Pero yo jamás los veo sino en relación con lo que ella *hace de ellos*.⁴⁶³

Ahora bien, yo contemplo desde mi punto de vista único no sólo su modo de ser objeto, sino también sus impotencias, sus faltas, sus puntos ciegos, etc. Podría ser que la tarima donde baila la mujer estuviese a punto de colapsar. Tomo conciencia de que se encuentra en peligro en el mundo por su condición humana. En mi poder está la opción de “cuidarle las espaldas”, es decir, intervenir en la situación con el propósito de que pueda por su trascendencia superar las adversidades. Me hago responsable del hecho de que yo existo perdiéndome para que la fragilidad del otro se revele/crea como ser-en-medio-del-mundo, que emerja en la dimensión del *hay* del Ser. En esta revelación/creación soy capaz de admirar su empresa destinada a fin de cuentas al fracaso (i.e. la muerte) en sus esfuerzos por superar su finitud. El otro se pone a resguardo en mi libertad y en mi promesa de volverme su guardián por fuera de toda intención de apropiármelo. Al igual que la generosidad y el don, la llamada y la ayuda no son simplemente un acto que sucede en el contexto particular de que otro enuncia un pedido de auxilio, sino un modo originario intersubjetivo que tiene lugar al interior mismo de la relación antitética de alienación ontológica entre las conciencias. La mirada objetiva al para-sí, pero, al mismo tiempo, revela su facticidad, su indigencia y la necesidad que tiene de los otros para ir más allá de sus condicionamientos. La conversión a la autenticidad es una apuesta sin garantías de que este

⁴⁶³ CPM, 518.

modo de ser-con predomina en el mundo social por sobre la búsqueda individual de ser sustancia y la opresión reproducida en cada época histórica.

Conclusión

He pretendido defender a grandes rasgos en este trabajo que la problemática de la otredad comienza por ocupar una posición marginal en los ensayos tempranos de psicología fenomenológica y luego se vuelve una vértebra esencial del pensamiento sartriano en su ontológica, ética y política. El otro es quien me hace ser quien soy y es con quien establezco el alcance fáctico de la libertad humana. Este objetivo estaba asociado con la intención de ofrecer una alternativa a la popular lectura pesimista de la intersubjetividad sartriana, según la cual las personas están condenadas a mantener entre sí una guerra sutil, cotidiana y perpetua, debido a que el otro se me presenta esencialmente como un enemigo. Esta lectura se considera razón suficiente para atribuirle a Sartre una defensa de un individualismo cercano al de Max Stirner y otros defensores quienes defienden que el yo es el único soberano. He insistido en varias ocasiones que Sartre nunca abogó por el individualismo en ninguna de sus versiones, ya sea filosóficas o bien políticas, sino que su apuesta fue por la unión de los distintos proyectos existenciales, es decir, por el pluralismo. Su cruzada contra el ego, más puntualmente, contra la egolatría, es una expresión de esta postura, como también su defensa de una política socialista que se abstenga de las tentaciones totalitarias y autoritarias. Espero haber dado argumentos suficientes para afirmar que la concepción infernal de los otros únicamente es válida en la medida en que nos restrinjamos a uno de los dos *ethos* que el filósofo teoriza respecto de la sociabilidad, aquel de las existencias inauténticas y de la opresión social, haciendo caso omiso de aquel otro que nace de la conversión de todos hacia la autenticidad según *El ser y la nada* y *Cahiers pour une morale*. En el análisis de los cuadernos póstumos sobre ética en la tercera y última parte de este trabajo hemos visto que la solidaridad, la generosidad, el reconocimiento y la cooperación son las características fundamentales de una vida moral que Sartre presenta en primera instancia como una utopía histórica, cuya realización pareciera fácticamente improbable, quizás imposible, pero que aun así subsiste de modo virtual en todas las empresas reales de liberación.

Por otra parte, me he empeñado en describir aquí la intersubjetividad sartriana, no como una doctrina consolidada en un momento dado y de una vez por todas, sino como un pensamiento vivo —o, usando palabras del filósofo, un proyecto, una creación, una *praxis*— cuyo desarrollo sufre cambios relevantes en el curso de su vida. Por esta razón, además de ofrecer una completa exposición de la clásica noción del ser-para-otro de *El ser y la nada*, tomé a mi cargo la tarea de reconstruir, por un lado, la oscura teoría del otro como hechicero y trascendencia visible de la década del treinta y, por otro, la teoría escasamente abordada en el ámbito académico

argentino del lazo de generosidad entre las libertades de los manuscritos sobre moral de fines de los años cuarenta. Cabe señalar que mi trabajo deja pendiente a modo de continuación una investigación abocada a la evolución del pensamiento de Sartre en las décadas del cincuenta, sesenta y setenta. Esto implica trascender el recorte del *corpus* hecho aquí por mí. Sería necesario revisar principalmente las grandes obras de *Crítica de la razón dialéctica* y *El idiota de la familia*, además de los nuevos intentos de nuestro pensador por confeccionar una ética en la conferencia del Instituto Gramsci, la conferencia de la Universidad de Cornell y las entrevistas grabadas con Victor, sólo por mencionar algunas fuentes. Yo he hecho aquí y allá algunas menciones ocasionales de estas fuentes que obviamente ameritan un desarrollo mucho más profundo. Más allá de los obvios límites de tiempo de trabajo comprendidos en una investigación de un filósofo tan prolífero como Sartre, la selección bibliográfica de este trabajo está justificada a partir de una hipótesis que sostengo a modo provisorio hasta alcanzar una confirmación ulterior: a saber, que las bases del pensamiento sartriano de la intersubjetividad se gestan en este período que va de 1930 a 1950 marcado por el posicionamiento del filósofo en las corrientes de la fenomenología y el existencialismo. La futura construcción de un marxismo revitalizado por la ideología existencialista según “Cuestiones de método” recupera, en mi opinión, la filosofía de la otredad de la etapa anterior para incorporarla en la reflexión dialéctica sobre la historia a partir de los conceptos de necesidad, *praxis*, escasez, materia trabajada, práctico-inerte, grupos, colectivos, serialización, etc. Espero poder dar cuenta de esta afirmación en futuros aportes.

Entre las hipótesis exegéticas que he sostenido hay tres que por su originalidad considero dignas de mencionar por última vez antes de concluir. En primer lugar, la propuesta de comprender la relación ontológica fundamental entre los sujetos de ser-visto-por-otro a título de un proceso de desoberanización de la conciencia. Esta idea de raíces beauvoirianas expresa que la mirada del otro tiene como función central poner en entredicho la ilusoria soberanía de la propia conciencia como único fundamento del sentido del ser y única legisladora de los valores del mundo. La presencia del otro es una ocasión para que yo reconozca mi finitud y la injustificabilidad de mi existencia. No sólo revela mi facticidad, sino que la constituye (esto es, le otorga realidad) desde el instante en que me concede una dimensión de ser cósmica y establece límites a mi campo de acción. Este proceso de alienación es primeramente descrito en términos peyorativos en *El ser y la nada*. En cambio, en escritos posteriores como *Cahiers, ¿Qué es la literatura?* y *Verdad y existencia*, la carga valorativa se invierte al poner el énfasis en el hecho de que necesito del otro para crear mi obra y crearme a mí mismo en la dimensión del mundo. El reconocimiento de que yo no soy auténticamente aquella imagen psíquica de mí mismo que

aparece cuando ejerzo la reflexión (impura o cómplice), sino que soy antes que nada la obra que creo al modificar el ser en el despliegue temporal de mi elección original, es acompañado por el descubrimiento del nexo de solidaridad entre las libertades.

En segundo lugar, la afirmación de que Sartre considera que el modo de ser ipseidad de la conciencia implica una soledad trascendental con respecto a otras subjetividades, puesto que cada uno de nosotros es inalcanzable para el otro en lo que respecta al campo inmanente de las vivencias. Aquella soledad está asociada a la condición de *selbständig* del para-sí y a la necesidad de hecho de la presencia del prójimo. No obstante, he puesto en evidencia una segunda tesis según la cual la separación original de los sujetos no implica que sea imposible alzar puentes entre ellos. Es obvio que los otros no son un total misterio para mí: yo capaz de aprehender su carácter, sus emociones, sus deseos más íntimos. A propósito de esto, he señalado que Sartre profesa un optimismo terenciano respecto de la capacidad de comprender al otro. Este optimismo es una impronta que le transfirió su abuelo Schweitzer durante su niñez cuando lo introdujo al mundo de la literatura de los adultos (inicio de la neurosis literaria). Luego, cobra forma teórica con la admisión de la teoría de Jaspers acerca de *Verstehen*, esto es, la doctrina de actos empáticos y hermenéuticos por los cuales captamos la vida psíquica de los demás, y, más adelante, con la postulación de un psicoanálisis existencial, es decir, una práctica capaz de descifrar la elección original de una persona a partir de sus conductas, su historia de vida y sus obras creadas. Como hemos visto, la comprensión es posible y se vuelve un valor a llevar a cabo para las existencias auténticas que practican una reflexión pura.

En tercer lugar, la identificación de la matriz antitética y ambivalente a partir de la cual Sartre aborda la intersubjetividad –junto con, valga decir, la mayoría de las cuestiones centrales de su filosofía. El ser del otro se configura en una serie de parejas de opuestos: la mirada y el rostro, la trascendencia y la facticidad, el reino del infierno y el de la moralidad, la apropiación y la solidaridad. Estas parejas coexisten en una unión metaestable en el sentido gestáltico del término, es decir, en una sucesión de cambios por medio de los cuales uno de los elementos pasa a tener prioridad frente al otro en la constitución de la forma total. Se ha criticado a Sartre tomar como punto de partida la postulación de elementos contradictorios y luego forzar una unidad que por principio resulta paradójica. Merleau-Ponty advierte, por ejemplo, que su colega no da lugar a los grados, la mezcla o las intermediaciones en sus análisis de los distintos modos del ser. Esto desemboca a tener que dilucidar necesariamente en clave agonística las relaciones del para-sí y del en-sí o del para-sí y el para-otro. En mi opinión, Merleau-Ponty sostiene un punto válido, aunque, como ha advertido Beauvoir, al costo de seccionar y simplificar la doctrina

sartriana⁴⁶⁴. Más allá de ello, creo que para seguir a Sartre en sus reflexiones es condición *sine qua non* abrazar su concepción paradójica, ambivalente y ambigua del ser. Esta visión no es esquemática, puesto que, como he ido señalado, sus límites son constantemente quebrantados. Esto ve claramente en la comparación del amor y del deseo como relaciones concretas contrapuestas con el prójimo, las cuales, además de coexistir en un circuito incesante, cada una está contaminada de la otra.

En conclusión, he querido ofrecer en esta tesis doctoral una interpretación acerca de la filosofía de la intersubjetividad que Sartre elabora durante la década del treinta y del cuarenta. Este esfuerzo se inscribe en un movimiento global y colectivo de renacimiento del pensamiento sartriano, cuyos inicios se ubican en los años ochenta con la aparición de los primeros póstumos y que luego se consolida en el siglo actual con la proliferación de grupos académicos de estudio de diversos países. Hoy en día un gran número de investigadores se sumergen en el inmenso legado de aquel pensador que residía en Saint-Germain-des-Prés en París. Buscan identificar, analizar y evaluar aquellas ideas suyas que atesoran un hondo poder heurístico para pensar la situación humana de nuestra época. En mi opinión, la intersubjetividad se destaca entre ellas debido a la persistencia de los interrogantes que plantea y se esfuerza en dar respuesta: a saber, ¿qué o quién es el otro?, ¿cómo tengo vivencia de él?, ¿qué nos une?, ¿qué nos separa?, ¿de qué manera puedo comprenderlo?, ¿hasta dónde mi propia identidad depende de él?, ¿y mi libertad?, ¿qué relaciones soy capaz de entablar con él?, ¿se muestra a primera vista como un rival o un aliado?, ¿cómo se llegan a formar los grupos?, ¿de qué forma el individuo tiene experiencia de su ser en sociedad?, ¿por qué históricamente los grupos sociales se oprimen entre sí?, ¿el hecho de que el otro es una negación interna de mí mismo conduce indefectiblemente a la lucha?, ¿acaso es posible un escenario donde reine el reconocimiento y el respeto mutuos? Estas preguntas que recorren la filosofía de Sartre acerca de la otredad pueden volver a formularse hoy en día en un contexto mundial en el cual el triunfo del sistema capitalista globalizado luego de la caída del Muro de Berlín ha mantenido la desigualdad económica al interior de las sociedades y reforzado la dependencia entre las naciones “desarrolladas” y aquellas “en vías de desarrollo”, asimismo las tecnologías computacionales han traído consigo nuevas formas de interacción que en ciertos aspectos fomentan la serialización y la alienación de los individuos. A mi parecer, la exégesis de los textos sartrianos se presta para ejercer una evaluación crítica de nuestra época alrededor de los condicionamientos actuales para el ejercicio pleno de las libertades y la posibilidad de establecer

⁴⁶⁴ Véase Simone <de> Beauvoir, *J. P. Sartre versus Merleau-Ponty*, trad. Aníbal Leal (Buenos Aires: Ediciones Siglo Veinte, 1963).

el valor de la generosidad como principal vínculo entre las personas, dos hechos que, espero haber demostrado, están indisolublemente unidos en la filosofía de la intersubjetividad de Sartre.

Bibliografía

Principales obras de Jean-Paul Sartre

El siguiente listado comprende las primeras ediciones según orden cronológico.

Las ediciones en francés y sus correspondientes ediciones traducidas al castellano citadas a lo largo del trabajo se encuentran especificadas en la sección de “Abreviaturas” ubicada en las primeras páginas de esta tesis.

L'Imagination, París, Félix Alcan, 1936.

“La Transcendance de l'ego. Esquisse d'une description phénoménologique”, en *Recherches philosophiques*, nº 6 (1936-7): 85-123.

La Nausée, París, Gallimard, 1938.

Esquisse d'une théorie des émotions, París, Hermann, 1938.

Le Mur, París, Gallimard, 1939.

L'imaginaire. Psychologie phénoménologique de l'imagination, París, Gallimard, 1940.

L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique, París, Gallimard, 1943.

L'Âge de raison, t. I des *Chemins de la liberté*, París, Gallimard, 1945.

Le Sursis, t. II des *Chemins de la liberté*, París, Gallimard, 1945.

Huis clos [1945], suivi de *Les Mouches* [1943], París, Gallimard, 1947.

Réflexions sur la question juive, París, Morihien, 1946.

L'existentialisme est une humanisme, París, Nagel, 1946.

La P... respectueuse, suivi de *Morts sans sépulture*, París, Gallimard, 1946.

Baudelaire, París, Gallimard, 1947.

Situations, I, París, Gallimard, 1947.

Les jeux sont faits, París, Bagel, 1947.

Situations, II, París, Gallimard, 1948.

L'Engrenage, París, Nagel, 1948.

Les Mains sales, París, Gallimard, 1948.

La Mort dans l'âme, t. III des *Chemins de la liberté*, París, Gallimard, 1949.

Situations, III, París, Gallimard, 1949.

Le diable et le bon Dieu, París, Gallimard, 1951.

Saint Genet, comédien et martyr, París, Gallimard, 1952.

Lean, París, Gallimard, 1954.

Nekrassov, Paris, Gallimard, 1956.

Les séquestrés d'Altona, Paris, Gallimard, 1960.

Critique de la Raison dialectique, précédé de *Questions de méthode*. Tome 1: *Théorie des ensembles pratiques* (1960). Tome 2: *L'intelligibilité de l'Histoire* (inachevé et posthum, 1985), Paris, Gallimard, nouvelle édition de 1985.

Situations, IV, Paris, Gallimard, 1964.

Situations, V, Paris, Gallimard, 1964.

Situations, VI, Paris, Gallimard, 1964.

Situations, VII, Paris, Gallimard, 1964.

Les Mots, Paris, Gallimard, 1964.

Les Troyennes, Paris, Gallimard, 1966.

L'Idiot de la famille. Gustave Flaubert de 1821 à 1857 (3 tomes), Paris, Gallimard, 1971 (t. I & II), 1972 (t. III), nouvelle édition des trois tomes revue et complétée en 1988.

Situations, VIII, Paris, Gallimard, 1972.

Plaidoyer pour les intellectuels, Paris, Gallimard, 1972.

Situations, IX, Paris, Gallimard, 1972.

Un théâtre de situations, Paris, Gallimard, 1972.

On a raison de se révolter, Paris, Gallimard, 1974.

Situations, X, Paris, Gallimard, 1976.

Lettres au Castor et à quelques autres. T. I (1926-1939), T. II (1940-1963), édition établie, présentée et annotée par Simone de Beauvoir, Paris, Gallimard, 1983.

Carnets de la drôle de guerre. Septembre 1939 – Mars 1940. Texte établi et annoté par Arlette Elkaïme-Sartre, Paris, Gallimard, 1983 & 1995 pour la nouvelle édition augmentée d'un carnet inédit.

Cahiers pour une morale, Paris, Gallimard, 1983.

Le scénario Freud, Paris, Gallimard, 1984.

Vérité et existence, Paris, Gallimard, 1989.

Écrits de jeunesse, Paris, Gallimard, 1990.

L'espoir maintenant. Les entretiens de 1980, Paris, Verdier, 1991.

Le responsabilité de l'écrivain, Paris, Verdier, 1998.

Les racines de l'éthique. Conférence éditée par Jean Bourgault et Grégory Cormann. *Études sartriennes*, n° 19 (2015): 11-118.

L'image dans la vie psychologique: rôle et nature. Mémoire de fin d'études (1927) édité par Gautier Dassonneville. *Études sartriennes*, n° 22 (2018), pp. 43-246.

Bibliografía

- AA. VV. *Autour de Jean-Paul Sartre : littérature et philosophie*. París: Idées, Galimard, 1981.
- AA. VV. *Jean-Paul Sartre, actualidad de un pensamiento*. Buenos Aires: Coligue, 2006.
- AA. VV. *Pourquoi Sartre ?*, sous la direction de Vincent von Wroblewsky. Latresne: Éditions Le bord de l'eau, 2005.
- Abdellaoui, Amor. *Jean-Paul Sartre: Altérité et Corporéité*. Saarbrücken: Éditions universitaires européennes, 2014.
- Aguirre García, Juan Carlos. "El infierno son los otros': aproximaciones a la cuestión del Otro en Sartre y Levinas". *Alpha: revista de artes, letras y filosofía*, n.º 37 (2013): 225-36.
- Althusser, Louis. "Sobre la relación de Marx con Hegel". En *Hegel y el pensamiento moderno*, 93-120. Madrid: Siglo XXI, 1970.
- Alves, Pedro S. "Empatía y ser-para-otro. Husserl y Sartre ante el problema de la intersubjetividad". *Investigaciones Fenomenológicas*, n.º 9 (2012): 11-38. <https://doi.org/10.5944/rif.9.2012.742>.
- . "Empatía y ser-para-otro. Husserl y Sartre ante el problema de la intersubjetividad". *Investigaciones Fenomenológicas*, n.º 9 (2012): 11-38. <https://doi.org/10.5944/rif.9.2012.742>.
- Amorós Puente, Celia. "Los escritos póstumos de J. P. Sartre (I)". *Revista de filosofía*, n.º 4 (1990): 143-60.
- . "Los escritos póstumos de J. P. Sartre (II)". *Revista de filosofía*, n.º 5 (1991): 133-62.
- Anderson, Thomas C. *Sartre's Two Ethics: From Authenticity to Integral Humanity*. Chicago, IL: Open Court, 1993.
- Apel, Karl-Otto. "The Erklären-Verstehen Controversy in the Philosophy of the Natural and Human Sciences". En *La Philosophie Contemporaine / Contemporary Philosophy: Chroniques Nouvelles / A New Survey*, editado por Guttorm Fløistad, 19-49. International Institute of Philosophy / Institut International de Philosophie. Dordrecht: Springer Netherlands, 1982. https://doi.org/10.1007/978-94-010-9940-0_2.
- Aragüés, Juan Manuel. "Intersubjectivité et politique dans les années 40. La coupure sartrienne dans les Cahiers pour une morale". *Études sartriennes*, n.º 7 (1998): 59-71.
- Arenas, Luis. *Identidad y subjetividad: materiales para una historia de la filosofía moderna*. Madrid: Biblioteca nueva, 2002.
- Aronson, Ronald. "La Morale de la Vérité". *Études sartriennes*, n.º 5 (1993): 157-66.
- Audry, Colette. *Sartre et la realite humaine: presentation, choix de textes, bibliographie, par colette audry*. París: Seghers, 1966.
- Barbaras, Renaud. *De l'être du phénomène: sur l'ontologie de Merleau Ponty*. Krisis. Grenoble: J. Millon : Diffusion Harmonia Mundi, 2001.

———, ed. *Sartre, désir et liberté*. Débats philosophiques. Paris: Presses universitaires de France, 2005.

Barnes, Hazel. "Sartre on the Emotions". *Journal of the British Society for Phenomenology* 15, n.º 1 (1984): 3-15. <https://doi.org/10.1080/00071773.1984.11007641>.

Barnes, Hazel Estella. *The Literature of Possibility; a Study in Humanistic Existentialism*. Lincoln: University of Nebraska Press, 1962.

———. *The Literature of Possibility; a Study in Humanistic Existentialism*. Lincoln: University of Nebraska Press, 1967.

Barot, Emmanuel. "Écrire avec science comment l'Autre existe son aliénation: Sartre et les concepts fondamentaux de la sociologie". *Études sartriennes*, n.º 10 (2005): 55-75.

Bataille, George. "V. La transgresión". En *El erotismo*, traducido por Antoni Vicens y Marie Paule Sarazin, 67-74. Barcelona: Tusquets, 1997.

Baugh, Bruce. "De l'individu à l'histoire : l'authenticité dans les écrits de Sartre". *Philosophiques* 18, n.º 2 (1991): 101-22. <https://doi.org/10.7202/027154ar>.

Beauvoir, Simone <de>. *J. P. Sartre versus Merleau-Ponty*. Traducido por Aníbal Leal. Buenos Aires: Ediciones Siglo Veinte, 1963.

———. *El segundo sexo*. Traducido por Alicia Martorell. Madrid: Cátedra: Universitat de València, 2017.

———. *La fuerza de las cosas*. Traducido por Ezequiel de Olaso. Buenos Aires: DeBolsillo, 2011.

———. *La plenitud de la vida*. Traducido por Silvina Bullrich. Buenos Aires: Sudamericana, 1962.

———. *Lettres à Sartre. Édition établie, présentée et annotée par Sylve le Bon de Beauvoir*. Vol. 1 (1930-1939). 2 vols. nrf. Paris: Gallimard, 1990.

———. *Para una moral de la ambigüedad*. Traducido por Francisco Jorge Solero. Buenos Aires: Schapire, 1956.

———. Traducido por Silvina Bullrich. *La Invitada*. Barcelona: Edhasa, 2006.

Beauvoir, Simone de, y Jean-Paul Sartre. *La ceremonia del adiós: seguido de conversaciones con Jean Paul Sartre, agosto-septiembre 1974*. Traducido por Sanjosé Carbajosa. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1983.

Bello, Eduardo. *De Sartre a Merleau-Ponty: dialéctica de la libertad y el sentido*. Murcia: Universidad de Murcia, 1979.

———. "La obra póstuma de un pensador comprometido: J. P. Sartre". *Daimon Revista Internacional de Filosofía*, n.º 5 (1992): 173-84.

———. "La sombra de Nietzsche en Sartre". *Daimon: Revista Internacional de Filosofía*, n.º 35 (2005): 41-62.

Bernet, Rudolf. "The Phenomenon of the Gaze in Merleau-Ponty and Lacan": *Chiasmi International* 1 (1999): 105-18. <https://doi.org/10.5840/chiasmi1999128>.

Betschart, Alfred, y Juliane Werner. *Sartre and the International Impact of Existentialism*. Cham: Springer International Publishing: Imprint: Palgrave Macmillan, 2020.

Boschetti, Ana Maria. *Sartre y "Les Temps Modernes": una empresa intelectual*. Traducido por Mercedes Castro Valdez, Nilda Finetti, Marcela Nasta, Susana Tripodi, y Laura Wainfeld. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1990.

Brentano, Francisco. *Psicología*. Traducido por José Gaos. 2da ed. Madrid: Revista de Occidente, 1935.

Cabanchik, Samuel M. "El silencio de la conciencia". En *Jean-Paul Sartre: actualidad de un pensamiento*, 213-21. Buenos Aires: Colihue, 2006.

———. *El absoluto no sustancial: ensayo filosófico acerca del pensamiento de Jean Paul Sartre*. Buenos Aires: Del carril, 1985.

Cabestan, Philippe, y Arnaud Tomez. *Le vocabulaire de Sartre*. París: Ellipses, 2001.

Caeymaex, Florence. "La dialectique entre Sartre et Merleau-Ponty". *Études sartriennes*, n.º 10 (2005): 111-37.

Caillois, Roger. "IV. La transgresión sagrada: teoría de la fiesta". En *El hombre y lo sagrado*, traducido por Juan José Domenchina, 109-45. México: Fondo de Cultura Económica, 1984.

Camps, Victoria, Fernando Salmerón, y Osvaldo Guariglia, eds. *Concepciones de la ética*. Madrid: Trotta, 2004.

Carroy, Jacqueline, Ohayon Annick, y Plas Régine. *Histoire de la psychologie en France: XIXe-XXe siècles*. Grands Repères. París: La Découverte, 2016.

Catalano, Joseph S. *A Commentary on Jean-Paul Sartre's "Being and Nothingness"*. Chicago, IL: University of Chicago Pr., 1985.

———. *Good Faith and Other Essays: Perspectives on a Sartrean Ethics*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 1996.

———. *Reading Sartre*. Leiden: Cambridge University Press, 2010.

Chabot, Alexis. "Sartre et le fantôme du père". *Sartre Studies International* 19, n.º 2 (2013): 61-77. <https://doi.org/10.3167/ssi.2013.190204>.

———. *Sartre et le père : Le scénario Freud, Les mots, L'idiot de la famille*. Littérature de notre siècle 44. París: Honoré Champion éditeur, 2012.

Cladakis, Maximiliano Basilio. "Negatividad e intersubjetividad. La dimensión originaria del conflicto en Kojève y en Sartre". *Ideas y Valores* 66, n.º 165 (2017): 171-189. <https://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v66n165.55320>.

Cohen-Solal, Annie. *Sartre*. Traducido por Agustín López Tobajas y Cristine Monot. Buenos Aires: Emecé, 1990.

Collamati, Chiara. "Pour une philosophie politique sartrienne Réflexions à partir d'un ouvrage récent". *Études sartriennes : Penser avec Jean-Paul Sartre aujourd'hui*, n.º 21 (2017) : 131-47. <https://doi.org/10.15122/isbn.978-2-406-07181-5.p.0131>.

Contât, Michel, y Jacques Deguy. "Les Carnets de la drôle de guerre de Jean-Paul Sartre : effets d'écriture, effets de lecture". *Littérature* 80, n.º 4 (1990): 17-41. <https://doi.org/10.3406/litt.1990.2547>.

Contat, Michel, y Michel Rybalka. "44/47 Huis clos, pièce en un acte". En *Les écrits de Sartre*, 98-102. Paris: Gallimard, 1970.

Coorebyter, Vincent <de>. "Le développement philosophique du 'Carnet Dupuis'". *Études sartriennes*, n.º 8 (2001): 7-12.

———. "L'espoir maintenant, ou le mythe d'une rupture". *Les Temps Modernes* 627, n.º 2 (2004): 205-27. <https://doi.org/10.3917/lm.627.0205>.

———. "Prière pour le bon usage du Saint Genet: Sartre, biographe de l'aliénation". *Les Temps Modernes* 632-633-634, n.º 4-5-6 (2005): 106-39. <https://doi.org/10.3917/lm.632.0106>.

———. "Quand et comment Sartre a-t-il découvert Hegel ?" *Bulletin d'information du Groupe d'études sartriennes* 11 (1998): 84-85.

———. *Sartre avant la phénoménologie : autour de "La nausée" et de la "Légende de la vérité"*. Bruselas: Ousia, 2005.

———. *Sartre, face à la phénoménologie: Autour de "L'intentionnalité" et de "La transcendance de l'Ego"*. Bruselas-Paris: Ousia-J. Vrin (distribuidor), 2000.

Cormann, Grégory. "Émotion et réalité chez Sartre: Remarques à propos d'une anthropologie philosophique originale". *Bulletin d'Analyse Phénoménologique* 8, n.º 1 (Actes 5) (2012): 286-302.

———. "Émotion et réalité chez Sartre: Remarques à propos d'une anthropologie philosophique originale". *Bulletin d'Analyse Phénoménologique*, 1 de enero de 2012. <https://popups.uliege.be:443/1782-2041/index.php?id=536>.

———. "Le problème de la solidarité : de Durkheim à Sartre". *Études sartriennes*, n.º 10 (2005): 77-110.

Cormann, Grégory, y Gautier Dassonneville. "Traduire la Psychopathologie générale : Sartre avec Lagache et Aron, face à Jaspers. Une lecture du mémoire de DES de Sartre sur L'Image dans la vie psychologique (1927)". *Revue germanique internationale*, n.º 30 (2019): 99-129. <https://doi.org/10.4000/rgi.2317>.

Correas, Carlos. *La operación Masotta: cuando la muerte también fracasa*. Buenos Aires: Interzona, 2007.

Daigle, Christine. "Beauvoir : réception d'une philosophie". *Horizons philosophiques* 16, n.º 2 (2006): 61. <https://doi.org/10.7202/801319ar>.

Darnell, Michelle. "Being-looked-at: Ontological Grounding for an Ethics in "Being and Nothingness"". *Sartre Studies International* 10, n.º 1 (2004): 15-24.

Dassonneville, Gautier. "De la magie au magique. Conscience, réalité-humaine et être-dans-le-monde chez Sartre (1927-1948)." Thèses de doctorat, Université de Liège - Univeristé de Lille 3, 2016. <http://www.theses.fr/2016LIL30004>.

———. “Du topos à la contre-topique. Cartographie du magique comme champ opératoire de la phénoménologie sartrienne”. *Methodos. Savoirs et textes*, n.º 15 (2015). <https://doi.org/10.4000/methodos.4208>.

———. “La categoría sartriana de lo mágico entre psicología filosófica y fenomenología existencial”. Traducido por Jorge Lucero y Alan Savignano. *Ideas*, 9 (2019): 34-57.

———. “Une contribution sartrienne au roman de la psychologie Le Diplôme sur l’image (1927)”. *Études sartriennes 2018*, n.º 22. *Sartre inédit : le mémoire de fin d’études (1927)*, 6 de febrero de 2019, 15-41. <https://doi.org/10.15122/isbn.978-2-406-08740-3.p.0015>.

De Waelhens, Alphonse. “Sartre et la raison dialectique”. *Revue Philosophique de Louvain* 60, n.º 65 (1962): 79-99. <https://doi.org/10.3406/phlou.1962.5145>.

Deguy, Jacques. *Jacques Deguy présente La nausée de Jean-Paul Sartre*. París: Gallimard, 1996.

Descartes, René. *Discurso del método. Edición Bilingüe. Traducción, notas e introducción por Mario Caimi*. Traducido por Mario Caimi. Buenos Aires: Colihue, 2004.

———. *Los principios de la filosofía*. Traducido por Guillermo Quintás. Barcelona: RBA, 2002.

———. *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*. Traducido por Vidal Peña. Madrid: Alfaguara, 1977.

Descombes, Vincent. *Lo Mismo y lo otro: cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1933-1978)*. Traducido por Elena Benarroch. Madrid: Cátedra, 1998.

Díaz Romero, Paula. “Consideraciones sobre el dolor desde una perspectiva fenomenológica”. *Co-herencia* 12, n.º 23 (diciembre de 2015): 89-106. <https://doi.org/10.17230/co-herencia.12.23.4>.

———. “Cuerpo Existido, Cuerpo Situado: reflexiones sobre el cuerpo en la obra de Jean-Paul Sartre”. *Síntesis*, n.º 4 (2013). <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/sintesis/article/view/12221>.

Dillon, M. C. *Merleau-Ponty’s ontology. Studies in phenomenology and existential philosophy*. Bloomington: Indiana University Press, 1988.

Dolezal, Luna. “Reconsidering the Look in Sartre’s “Being and Nothingness””. *Sartre Studies International* 18, n.º 1 (2012): 9-28.

Domínguez López, Virginia. “Hegel y Sartre a través de la mediación de Kojève.” *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 13, n.º Extra (1 de enero de 1996): 159-72.

Dumas, George, ed. *Traité de psychologie; préface de Th. Ribot*. Vol. 1. 2 vols. París: Alcan, 1923.

Durkheim, Émile. *Las reglas del método sociológico*. Traducido por Ernestina de Champourcín. México: Fondo de Cultura Económica, 2001.

Edith Stein. *Sobre el problema de la empatía*. Traducido por José Luis Caballero Bono. Madrid: Trotta, 2003.

Elpidorou, Andreas. “Emotions in Early Sartre: The Primacy of Frustration”. *Midwest Studies in Philosophy* 41, n.º 1 (2017): 241-59. <https://doi.org/10.1111/misp.12075>.

———. “Horror, Fear, and the Sartrean Account of Emotions: Sartre on emotions”. *The Southern Journal of Philosophy* 54 (2016): 209-25. <https://doi.org/10.1111/sjp.12169>.

Emerick, Rex. “Sartre’s Theory of Emotions: A Reply to His Critics”. *Sartre Studies International* 5, n.º 2 (1999): 75-91.

Englebert, Jérôme. “La magie et la sorcellerie des visages comme socle anthropologique de la philosophie sartrienne”. *Études sartriennes*, n.º 17/18 (2014): 41-59.

Eshleman, Matthew C. “Bad Faith is Necessarily Social”. *Sartre Studies International* 14, n.º 2 (2008): 40-47.

———. “The Misplaced Chapter on Bad Faith, or Reading ‘Being and Nothingness’ in Reverse”. *Sartre Studies International* 14, n.º 2 (2008): 1-22.

Eshleman, Matthew C, y Constance L Mui. *The Sartrean Mind*. Londres: Routledge/Taylor & Francis Group, 2020.

Fakour Manavi, Fereshteh, Maryam Sheibani, y Jamshid Azari Azghandi. “Sartre et Beauvoir : De la dialectique de l’influence au dialogue des pensées interpénétrées”. *L’Homme & la Société* 198, n.º 4 (2015): 231-44. <https://doi.org/10.3917/lhs.198.0231>.

Fallaize, Elizabeth. *The Novels of Simone de Beauvoir*. London: Routledge, 1988.

Fatone, Vicente. *El existencialismo y la libertad creadora: una crítica al existencialismo de Jean-Paul Sartre*. Buenos Aires: Argos, 1948.

Fink, Eugen. “Die Phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der Gegenwärtigen Kritik”. En *Studien zur Phänomenologie 1930–1939*, editado por Eugen Fink, 79-156. Phaenomenologica. Dordrecht: Springer Netherlands, 1966. https://doi.org/10.1007/978-94-011-6422-1_2.

Flajoliet, Alain. *La première philosophie de Sartre*. París: Champion, 2008.

Flynn, Thomas. “Sartre as Philosopher of the Imagination”. *Philosophy Today* 50, n.º Supplement (2006): 106-12. <https://doi.org/10.5840/philtoday200650Supplement12>.

Fullbrook, Edward. “She Came to Stay and Being and Nothingness”. En *The philosophy of Simone de Beauvoir: critical essays*, editado por Margaret A. Simons. Hypatia. Bloomington: Indiana University Press, 2006.

Fullbrook, Kate, y Edward Fullbrook. *Simone de Beauvoir and Jean-Paul Sartre the Remaking of a Twentieth-Century Legend*. New York, N.Y.: BasicBooks, 1994.

Gadamer, Hans-Georg. “El ser y la nada (J. P. Sartre) (1989)”. En *El giro hermenéutico*, traducido por Arturo Parada, 39-55. Colección Teorema Serie mayor. Madrid: Cátedra, 1998.

Gandelmann, Claude. “Sartre “métastable””. *Études sartriennes*, n.º 7 (1998): 51-57.

García, Esteban. “¿En qué sentido mi cuerpo es mío? El cuerpo “propio” en Ideen II y Phénoménologie de la perception”. *Investigaciones fenomenológicas*, n.º 15 (2018): 21-43.

———. *Maurice Merleau-Ponty. Filosofía, corporalidad y percepción*. Buenos Aires: Rthesis, 2012.

Gerassi, John, y Jean-Paul Sartre. *Talking with Sartre: Conversations and Debates*. New Haven, CT: Yale University Press, 2009.

Gex, Maurice. "L'Idéalisme critique de Léon Brunschvicg". *Revue de Théologie et de Philosophie* 20, n.º 3 (1970): 145-64.

González, Horacio, Diego Tatián, Sara Vassallo, Patric Vauday, y Hélène Védrine. *Jean-Paul Sartre: actualidad de un pensamiento*. Buenos Aires: Colihue, 2006.

Gorz, André. "Authenticité et valeur dans la première philosophie de Sartre". *Les Temps Modernes* nº 632-633-634, n.º 4 (2005): 626-68.

Gutwirth, Rudolf. "Les idées originelles de Sartre". Editado por V. de Coorebyter. *Études sartriennes*, n.º 12 (2008): 271-81.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenología del espíritu*. Traducido por Antonio Gómez Ramos. Lecturas filosofía. Madrid: Abada, 2010.

———. *Morceaux choisis de Hegel*. Traducido por Henri Lefebvre y Norbert Guterman. París: Gallimard, 1939.

Heidegger, Martin. *De l'essence de la vérité*. Traducido por Walter Biemel y Alponse de Waelhens. Lovaina: Nauwelaerts, 1948.

———. *Qu'est-ce que la métaphysique ? Suivi d'extraits sur l'être et le temps et d'une conférence sur Hölderlin*. Traducido por Henri Corbin. Les essais, VII. París: Gallimard, 1938.

———. *Ser y tiempo*. Traducido por Jorge Eduardo Rivera Cruchaga. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1997.

Helbo, André. "Humanisme et métaphysique : Les pièges du roman sartrien". *Études sartriennes*, n.º 2/3 (1986): 93-103.

Hervy, Aliévina. "Émotion et aliénation". *Études sartriennes*, Repenser l'"Esquisse d'une théorie des émotions", 17/18 (2014): 21-40.

Heter, T. Storm. "Authenticity and Others: Sartres Ethics of Recognition". *Sartre Studies International* 12, n.º 2 (2006): 17-43.

Hewitt, Nicholas. "'Portrait de l'antisémite' dans son contexte : antisémitisme et judéocide". *Études sartriennes*, n.º 1 (1984): 111-22.

Hubert, Henri, y Marcel Mauss. "Esquisse d'une théorie générale de la magie". *L'Année sociologique* VII (marzo de 1902): 1-146.

Hunyadi, Mark. "Ma liberté, c'est le meurtre de l'autre: A propos des " Cahiers pour une morale " de Jean-Paul Sartre". *Revue de Théologie et de Philosophie* 117, n.º 3 (1985): 173-84.

Husserl, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero, Introducción general a la fenomenología pura*. Traducido por Antonio Zirió Quijano y José Gaos. Nueva edición y refundación integral de la traducción de José Gaos. México: UNAM-Instituto de Investigaciones Filosóficas : Fondo de Cultura Económica, 2013.

———. *Investigaciones lógicas*. Traducido por Manuel García Morente y José Gaos. Vol. I. 2 vols. Madrid: Alianza Editorial, 2009.

———. *Lógica formal y lógica trascendental: Ensayo de una crítica de la razón lógica*. Traducido por Luis Villoro. México: Centro de Estudios Filosóficos (U.A.M.), 1962.

———. *Meditaciones cartesianas*. Traducido por Miguel García-Baró López y José Gaos. México: Fondo de Cultura Económica, 2005.

Husson, Laurent. “De l’existence à l’histoire : la question du “nous””. *Études sartriennes*, n.º 9 (2004): 113-42.

Hymers, Michael. “Bad Faith”. *Philosophy* 64, n.º 249 (1989): 397-402.

Hyppolite, Jean. *Genesis y estructura de la fenomenología del espíritu de Hegel*. Traducido por Francisco Fernández Buey. Barcelona: Península, 1991.

Jacques, Tomaz Carlos Flores. “Philosophy in Black: African Philosophy as a Negritude”. *Sartre Studies International* 17, n.º 1 (2011): 1-19.

James, William. *Le pragmatisme*. Traducido por Émile Le Brun. Bibliothèque de philosophie scientifique. París: E. Flammarion, 1911.

———. *Pragmatism; a New Name for Some Old Ways of Thinking; Popular Lectures on Philosophy*. Londres: Longmans, 1922.

Jarczyk, Gwendoline, y Pierre-Jean Labarrière. *De Kojève à Hegel: cent cinquante ans de pensée hégélienne en France*. París: Aubier-Montaigne, 1987.

Jaspers, Karl. *Psicopatología general*. Traducido por Roberto O. Saubidet. Buenos Aires: Beta, 1977.

Jeanson, Francis. *Le problème moral et la pensée de Sartre*. París: Éditions du Seuil, 1971.

Kail, Michel. “Sartre et Bergson”. *Études sartriennes*, n.º 5 (1993): 167-78.

Keck, Frédéric. “Le primitif et le mystique chez Lévy-Bruhl, Bergson et Bataille”. *Methodos*, n.º 3 (2003): 137-57. <https://doi.org/10.4000/methodos.111>.

———. *Lucien Lévy-Bruhl : Entre philosophie et anthropologie. Contradiction et participation. Lucien Lévy-Bruhl : Entre philosophie et anthropologie. Contradiction et participation*. Anthropologie. París: CNRS Éditions, 2013. <http://books.openedition.org/editions-cnrs/2054>.

Klein, Rony. “L’ultime victoire de l’enfance chez Sartre”. *Litterature* N° 181, n.º 1 (12 de abril de 2016): 5-26.

Kojève, Alexandre. *Introducción a la lectura de Hegel: Lecciones sobre la “fenomenología del espíritu” impartidas desde 1933 hasta 1939 en la École Pratique des Hautes Études*. Editado por Raymond Queneau. Traducido por Andrés Alonso Martos. Madrid: Trotta, 2013.

Kremer-Marietti, Angèle. *Jean-Paul Sartre et le désir d’être: une lecture de “L’être et le néant”*. París: L’Harmattan, 2005.

Kretschel, Verónica. “Tiempo y subjetividad en la fenomenología de Husserl. La relación entre el análisis estático de las lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo (1893-1917) y el examen genético en los análisis sobre la síntesis pasiva (1918-1926)”. Tesis doctoral, Universidad de Buenos Aires, 2015. <http://repositorio.filo.uba.ar/handle/filodigital/2994>.

- Kruks, Sonia. "Sartre's Cahiers pour une morale: Failed Attempt or New Trajectory in Ethics?" *Social Text*, n.º 13/14 (1986): 184-94.
- Lapierre, Christopher. "De l'imaginaire au désir : itinéraire dans l'œuvre sartrienne de 1936 à 1943". *Études sartriennes*, n.º 19 (2015): 121-65.
- Lévy, Bernard-Henri. *Le siècle de Sartre*. París: Grasset, 2000.
- Levy, Lior. "Reflection, Memory and Selfhood in Jean-Paul Sartre's Early Philosophy". *Sartre Studies International* 19, n.º 2 (2013): 97-111.
- Lévy-Bruhl, Lucien. *La mentalité primitive*. Paris: Alcan, 1922.
- . *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*. Sixième Édition. París: Alcan, 1922. <http://archive.org/details/lesfonctionsme00lv>.
- Martinot, Steve. "The Sartrean Account of the Look as a Theory of Dialogue". *Sartre Studies International* 11, n.º s 1-2 (2005): 43-61. <https://doi.org/10.3167/135715505780282524>.
- Masotta, Oscar. "Roberto Arlt, yo mismo". En *Conciencia y estructura*, 224-43. Ex libris. Buenos Aires: Eterna Cadencia Editora, 2010.
- Mauss, Marcel. *Ensayo sobre el don forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. Traducido por Fernando Giobellina Brumana. Buenos Aires; Madrid: Katz, 2010.
- Maza, Luis Mariano de la. "El sentido del reconocimiento como formación del espíritu en Hegel". *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía* 15, n.º 2 (2010): 153-72. <https://doi.org/10.24310/Contrastescontrastes.v0i0.1800>.
- McCulloch, Gregory. *Using Sartre: An Analytical Introduction to Early Sartrean Themes*. Routledge, 1997.
- Mercier, Désiré. *Les origines de la psychologie contemporaine*. Lovaina; París: Institut Supérieur de Philosophie/Alcan, 1925.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Child Psychology and Pedagogy: The Sorbonne Lectures 1949-1952*. Traducido por Talia Welsh. Northwestern University Studies in Phenomenology and Existential Philosophy. Evanston, Ill: Northwestern University Press, 2010.
- . "Jean-Paul Sartre: L'imagination". *Psychologie normale et pathologique* 33, n.º 9-10 (diciembre de 1936): 756-61.
- . *La estructura del comportamiento*. Traducido por Enrique Alonso. Buenos Aires: Hachette, 1976.
- . *La nature: notes : cours du collège de France*. Editado por Dominique Séglaud. París: Seuil, 1995.
- . "La percepción del otro y el diálogo". En *La prosa del mundo*, traducido por Francisco Pérez Gutiérrez, 191-210. Madrid: Taurus, 1971.
- . *Las relaciones del niño con los otros*. Córdoba: Instituto de Psicología, FFyH-UNC, 1959.
- . "Le roman et la métaphysique". En *Sens et non-sens*, 45-71. París: Nagel, 1966.
- . *Les aventures de la dialectique*. París: Gallimard, 1955.

———. *Lo visible y lo invisible*. Traducido por Estela Consigli y Bernard Capdevielle. Buenos Aires: Nueva Visión, 2010.

———. *Phénoménologie de la perception*. París: Gallimard, 2001.

———. *Psychologie et pédagogie de l'enfant: Cours de Sorbonne 1949-1952*. Editado por Jacques Prunair. Lagrasse: Verdier, 2001.

———. *Résumés de cours: Collège de France, 1952-1960*. París: Gallimard, 1988.

———. *Sens et non-sens*. París: Nagel, 1966.

Meschnic, Henri. "Sartre et la question juive". *Études sartriennes*, n.º 1 (1984): 123-54.

Mill, John Stuart. *An examination of Sir William Hamilton's philosophy*. Londres: Longman, Green & Co., 1865.

Moran, Dermot, y Joseph D. Cohen. *The Husserl dictionary*. Continuum philosophy dictionaries. Londres; Nueva York, NY: Continuum, 2012.

Morris Sutton, Phyllis. "Self-Deception: Sartre's Resolution of the Paradox". En *Jean-Paul Sartre: Contemporary Approaches to His Philosophy*, editado por Frederick Elliston y Hugh J Silverman, 30-49. Pittsburgh, PA: Duquesne University Press, 1980.

Mueller, Marieke. "Flaubert's Destiny: Freedom and Alienation in "L'Idiot de la famille"". *Sartre Studies International* 20, n.º 2 (2014): 17-31.

Muñoz, Wílder Alexis Yepes. "La comunicación incomunicable: a propósito de las relaciones con el otro en el ser y la nada de Jean Paul Sartre". *Revista Lasallista de investigación* 11, n.º 2 (2014): 110-22.

Nizan, Paul. *Los perros guardianes*. Traducido por Manuel Pizán. Madrid: Fundamentos, 1973.

Noudelmann, François, y Gilles Philippe. *Dictionnaire Sartre*. París: Honoré Champion, 2004.

Orlando, John. "Human Relationships in Sartre's "Notebooks for an Ethics"". *Sartre Studies International* 2, n.º 2 (1996): 49-64.

O'Shiel, Daniel. "Sartre's Magical Being: An Introduction by Way of an Example". *Sartre Studies International* 17, n.º 2 (2011): 28-41. <https://doi.org/10.3167/ssi.2011.170203>.

Osswald, Andrés Miguel. "1.1. Fenomenología genética y el descubrimiento de la pasividad". En *La fundamentación pasiva de la experiencia: Un estudio sobre la fenomenología de Edmund Husserl*, Primera edición., 35-43. Filosofía UC 03. Madrid, España: Plaza y Valdés Editores, 2016.

———. *La fundamentación pasiva de la experiencia: Un estudio sobre la fenomenología de Edmund Husserl*. Primera edición. Filosofía UC 03. Madrid, España: Plaza y Valdés Editores, 2016.

Rae, Gavin. "Sartre & the Other: Conflict, Conversion, Language & the We". *Sartre Studies International* 15, n.º 2 (2009): 54-77.

Renaut, Alain. *Sartre, le dernier philosophe*. París: Grasset, 1993.

Rendón, Carlos Emel. "De la Maza, Luis Mariano. "El sentido del reconocimiento en Hegel", Revista Latinoamericana de Filosofía 2 (2009): 227-251". *Ideas y Valores* 59, n.º 144 (diciembre de 2010): 167-68.

- Ricœur, Paul. *À l'école de la phénoménologie*. París: J. Vrin, 2004.
- . *Sí mismo como otro*. Traducido por Agustín Neira Calvo. Madrid: Siglo Veintiuno, 1996.
- Riley, Patrick. "Introduction to the Reading of Alexandre Kojève". *Political Theory* 9, n.º 1 (1981): 5-48. <https://doi.org/10.1177/009059178100900102>.
- Sáiz, Milagros, y Dolores Sáiz. "3. La psicología científica francesa". En *Historia de la psicología*, editado por Milagros Sáiz Roca, 83-97. Barcelona: Editorial UOC, 2009.
- Salvan, Jacques. *To Be and Not to Be an Analysis of Jean-Paul Sartre's Ontology*. Detroit, MI: Wayne State University Press, 1970.
- Salzmann, Yvan. *Sartre et l'authenticité - vers une éthique de la bienveillance réciproque: Vers une éthique de la bienveillance réciproque*. Ginebra: Labor et fides, 2000.
- San Martín, Javier. *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón: introducción a la fenomenología*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2008.
- Santoni, Ronald E. *Bad Faith, Good Faith, and Authenticity in Sartre's Early Philosophy*. Filadelfia, PA: Temple Univ. Press, 1995.
- . "Is Bad Faith Necessarily Social?" *Sartre Studies International* 14, n.º 2 (2008): 23-39.
- Sartre, Jean-Paul, Michel Contat, y Alexandre Astruc. *Sartre: un film réalisé par Alexandre Astruc y Michel Contat*. París: Gallimard, 1977.
- Sartre, Jean-Paul, y Michel Sacard. "Entretien". *Obliques*, 1979.
- Savignano, Alan Patricio. "A Brief History of the Reception of Sartre in Argentina". En *Sartre and the International Impact of Existentialism*, editado por Alfred Betschart y Juliane Werner, 307-25. Cham: Springer International Publishing, 2020. https://doi.org/10.1007/978-3-030-38482-1_17.
- . "Contribuciones al estudio de la teoría de la empatía de Husserl en textos póstumos". *Arete* 31, n.º 2 (4 de noviembre de 2019): 451-80. <https://doi.org/10.18800/arete.201902.008>.
- . "El rol de "¿Qué es la literatura?" de J.-P. Sartre en la formación generacional del grupo Contorno". *Cuadernos de materiales* 24 (2014): 59-78.
- . "La recepción del pensamiento de Jean-Paul Sartre en Argentina: la generación existencialista del 25 y la nueva izquierda de Contorno". *Ideas, revista de filosofía moderna y contemporánea* 2, n.º 4 (diciembre de 2016): 34-61.
- . "Las críticas de Sartre al concepto hegeliano de reconocimiento (Anerkennung) en El ser y la nada". *Revista de Filosofía* 47, n.º 1 (2022): (en prensa).
- Sawada, Nao. "Écriture et morale : Question éthique chez Sartre". *Études sartriennes*, n.º 8 (2001): 199-201.
- Scanzio, Fabrizio. "Pourquoi Sartre n'a-t-il pas terminé sa morale?" *Daimon: Revista Internacional de Filosofía* 35 (2005): 75-90.
- . "Table analytique pour les "Cahiers pour une morale"". *Études sartriennes*, n.º 5 (1993): 147-55.

- Scheler, Max. *Esencia y formas de la simpatía*. Traducido por José Gaos. Buenos Aires: Losada, 1957.
- Schroeder, William Ralph. "Heidegger". En *Sartre and his predecessors: the self and the other*, 123-73. Londres; Boston: Routledge & Kegan Paul, 1984.
- . *Sartre and his Predecessors: The Self and the Other*. Londres; Boston: Routledge & Kegan Paul, 1984.
- Seel, Gerhard. *La dialectique de Sartre*. Lausana: L'Age d'homme, 1995.
- Sibertin-Blanc, Guillaume. "L'effet anti-humaniste de l'existentialisme dans le marxisme". *Études sartriennes*, n.º 13 (2009): 55-92.
- Silverman, Hugh J., ed. *Jean-Paul Sartre, Contemporary Approaches to His Philosophy*. Harvester Press, 1980.
- Simons, Margaret A. "Beauvoir and Sartre: The Question of Influence (1981)". En *Beauvoir and The second sex: feminism, race, and the origins of existentialism*, 41-54. Lanham, MD: Rowman & Littlefield Publishers, 1999.
- . *Beauvoir and The second sex: feminism, race, and the origins of existentialism*. Lanham, Md: Rowman & Littlefield Publishers, 1999.
- . "Beauvoir's Early Philosophy: The 1927 Diary (1988)". En *Beauvoir and The second sex: feminism, race, and the origins of existentialism*, 41-54. Lanham, Md: Rowman & Littlefield Publishers, 1999.
- Simont, Juliette. "La lutte du maître et de l'esclave dans "Cahiers pour une morale" et "Critique de la raison dialectique"". *Études sartriennes*, n.º 4 (1990): 69-87.
- . "Le choix originel : destin et liberté". *Les Temps Modernes* n.º 674-675, n.º 3 (28 de diciembre de 2013): 68-93.
- . "Moral Esthétique, Morale Militante". *Revue Philosophique De Louvain* 87, n.º 1 (1989): 23-58. <https://doi.org/10.2143/RPL.87.1.2013469>.
- . "Morale esthétique, morale militante: au delà de la "faribole"?" *Revue Philosophique de Louvain* 87, n.º 73 (1989): 23-58.
- . "'This Is a Farce": Sartrean Ethics in History, 1938–1948 – From Kantian Universalism to Derision". *Sartre Studies International* 22, n.º 1 (2016): 3-20.
- Somers-Hall, Henry. "Bergson and the Development of Sartre's Thought". *Research in Phenomenology* 47, n.º 1 (2017): 85-107.
- Spademan, Thomas B. "Rights and the Gift in Sartre's Notebooks for An Ethics". *Philosophy Today* 39, n.º 4 (1 de noviembre de 1995): 421-29. <https://doi.org/10.5840/philtoday19953947>.
- Spiegelberg, Herbert. *The Phenomenological Movement: A Historical Introduction*. 3rd revised and Enlarged edition, Student edition. Dordrecht; Boston; Londres: Kluwer Academic Publishers, 1994.
- Spinoza, Baruj. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Traducido por Atilano Domínguez. Madrid: Trotta, 2005.

Stewart, Jon ed. *The debate between Sartre and Merleau-Ponty*. Northwestern University studies in phenomenology and existential philosophy. Evanston, Ill: Northwestern University Press, 1998.

Stueber, Karsten. "Empathy". En *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, editado por Edward N. Zalta, Fall 2019. Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2019. <https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/empathy/>.

Suárez Tomé, Danila. "El método ontofenomenológico existencial del estudio de la subjetividad en Jean-Paul Sartre". Tesis doctoral, Universidad de Buenos Aires, 2020. <http://revistascientificas.filo.uba.ar/index.php/tesis/article/view/8208>.

———. "Psicoanálisis existencial y reflexión purificante en la ontología fenomenológica de Jean-Paul Sartre". *Areté* 29, n.º 1 (2017): 147-66. <https://doi.org/10.18800/arete.201701.006>.

Sze, Jennifer Ang Mei. "Whither Hegelian Dialectics in Sartrean Violence?" *Sartre Studies International* 15, n.º 1 (2009): 1-23.

———. "Whither Hegelian Dialectics in Sartrean Violence?" *Sartre Studies International* 15, n.º 1 (1 de marzo de 2009): 1-23. <https://doi.org/10.3167/ssi.2009.150101>.

Taylor, Gabriele. *Pride, shame, and guilt: emotions of self-assessment*. Oxford [Oxfordshire] : New York: Clarendon Press ; Oxford University Press, 1985.

Terán, Oscar. *Nuestros años sesentas. La formación de la nueva izquierda intelectual argentina, 1956-1966*. Buenos Aires: Puntosur, 1991.

Theodor Lipps. "Das Wissen von fremden Ichen". En *Psychologische Untersuchungen*, 694-722. Leipzig: W. Engelmann., 1907.

Theunissen, Michael. *El otro: estudios sobre la ontología social contemporánea*. Traducido por Voet Keyser (de) y Georges Guy. México: Fondo de Cultura Económica, 2013.

Thody, Philip. *Jean-Paul Sartre: estudio literario y político*. Traducido por Juan Carlos Pellegrini. Barcelona: Seix-Barral, 1966.

Tomès, Arnaud. "Le problème de la communauté". *Études sartriennes*, n.º 9 (2004): 93-111.

Torres, Guillermo <de>. *Valoración literaria del existencialismo*. Buenos Aires: Ollanray, 1948.

Trotsky, León. *La revolución permanente*. Traducido por José Antonio Alemán. Buenos Aires: Editorial Sol 90, 2012.

Vassallo, Sara. *Dos sujetos de la enunciación en Jean-Paul Sartre*. Buenos Aires: Quadrata, 2010.

Van Breda, H. L. "Maurice Merleau-Ponty et les Archives-Husserl à Louvain". *Revue de Métaphysique et de Morale* 67, n.º 4 (1962): 410-30.

Verstraeten, Pierre. "Kant, Hegel, Husserl, Sartre et la dialectique". *Études sartriennes*, n.º 9 (2004): 185-217.

———. "Sens et structure du Saint Genet et de L'Idiot". *Études sartriennes*, n.º 2/3 (1986): 199-229.

Verstraeten, Pierre, Robert Legros, Pierre Barberis, Geneviève Idt, Michel Sicard, Henri Birault, y Guy Haarscher. *Autour de Jean-Paul Sartre: littérature et philosophie : [colloque]*. Paris: Gallimard, 1981.

Walton, Roberto J. *Intencionalidad y horizonticidad*. Editado por Germán Vargas Guillén y Victor Eligio Espinosa Galán. Bogotá: Aula de Humanidades; Universidad San Buenaventura Cali, 2015.

Webber, Jonathan, y Dan Zahavi, eds. "Shame and the Exposed Self". En *Reading Sartre: On Phenomenology and Existentialism*, 211-26. London; New York: Routledge, 2011.

Werner, Juliane, y Alfred Betschart, eds. *Sartre and the International Impact of Existentialism*. Pgrave Macmillan, 2020. <https://doi.org/10.1007/978-3-030-38482-1>.

Williams, Robert R. *Recognition: Fichte and Hegel on the Other*. Albany: State Univ. of New York Press, 1992.

Wormser, Gérard. "Éthique Et Violence Dans les Cahiers Pour Une Morale". *Cités* 22, n.º 2 (2005): 73. <https://doi.org/10.3917/cite.022.0073>.

Wroblewsky, Vincent von, ed. *Pourquoi Sartre*. Latresne: Le Bord de l'eau, 2005.

Wyatt, Jean. "The Impossible Project of Love in Sartre's "Being and Nothingness, Dirty Hands" and "The Room"". *Sartre Studies International* 12, n.º 2 (2006): 1-16.

Zahavi, Dan. "cp. 2 Consciousness, Self-Consciousness, and Selfhood". En *Self and other: exploring subjectivity, empathy, and shame*, First edition., 10-24. Oxford: Oxford University Press, 2014.

———. "cp. 2 Reflective versus Prereflective Self-Awareness". En *Self-awareness and alterity: a phenomenological investigation*, 14-37. Northwestern University studies in phenomenology and existential philosophy. Evanston, Ill: Northwestern University Press, 1999.

———. "Intersubjectivity in Sartre's Being and Nothingness". *Alter: revue de phénoménologie Sartre phénoménologue*, n.º 10 (2002): 265-81.

———. *Self and other: exploring subjectivity, empathy, and shame*. First edition. Oxford: Oxford University Press, 2014.

———. *Self-awareness and alterity: a phenomenological investigation*. Northwestern University studies in phenomenology and existential philosophy. Evanston, Ill: Northwestern University Press, 1999.

———. "Shame and the exposed self". En *Reading Sartre: On Phenomenology and Existentialism*, editado por Jonathan Webber. Abingdon ; New York: Routledge, 2010.