

Las bases ontológicas del conflicto intersubjetivo

«J'ai besoin d'autrui pour saisir à plein les structures de mon être, le pour-soi renvoie au pour-autrui»¹.

Pero *El infierno son los demás*.

1. *El ser que es «pour la conscience» es él mismo «En-soi»*

Si el gran avance del pensamiento moderno, así comienza J. P. Sartre su obra *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, radica en la reducción del existente a la serie de sus apariciones de forma que se instaura con ello un monismo del fenómeno², entendiéndose por tal lo *relativo-absoluto* en el sentido que *aparece a alguien* y que, en esa su aparición, no remite a ninguna realidad nouménica, sino que es *absolument indicatif de lui-même* y de la serie total de sus apariciones, entonces, la primera gran cuestión sartreana, y el punto de partida de toda su reflexión en *L'être et le néant*, no será otra que la de tratar de determinar cuál es el *être de ce paraître* que, de ninguna forma, se opone a un «ser»:

«Si l'essence de l'apparition est un 'paraître' qui ne s'oppose plus à aucun être, il y a un problème légitime de *l'être de ce paraître*. C'est ce problème qui nous occupera ici et qui sera le point de départ de nos recherches sur l'être et le néant»³.

La distinción entre *le phénomène d'être* [la «aparición» del ser] y el *être du phénomène* [el «ser» de lo que aparece] le permite la pregunta por el ser de lo que aparece (*l'être du phénomène*), lo que pone en primer plano la cuestión de la esencia. El problema que Sartre se

¹ SARTRE, J. P., *L'être et le néant*, París, Gallimard, 1968, p. 277. En adelante se citará con las siglas E.N.

² E.N., p. 11.

³ *Ibid.*, p. 14.

plantea es el siguiente: Si el ser se nos «devela» al través de unos medios de acceso inmediato tales como el hastío o la náusea, el objetivo propio de la ontología no será otro que la descripción de ese *phénomène d'être* tal y como aparece. Pero, y he aquí la cuestión clave, el «ser» de lo que aparece no es algo que «esté en» el objeto, sino la *condición de su revelación*. Todo lo cual es indicativo de que el ser de lo que aparece (*l'être du phénomène*) no se reduce al «fenómeno de ser», a la aparición del ser. *Le phénomène d'être est ontologique*, nos dice Sartre, en el sentido de que exige un *fundamento trans-fenoménico*, sin que con ello quiera postularse una «ocultación» del ser tras el fenómeno, sino tan sólo el hecho de que el ser de lo que aparece (*l'être du phénomène*) escapa a la condición fenoménica consistente en *n'exister que pour autant qu'on se révèle*⁴.

El carácter trans-fenoménico del «ser de lo que aparece» pone en primer plano el tema de la conciencia. Sartre se enfrenta aquí a una doble cuestión. De un lado, necesita explicitar que el Ser de lo que aparece (*l'être du phénomène*) no consiste en el mero aparecer. De otro, examinar cómo el carácter trans-fenoménico de la conciencia exige el carácter transfenoménico del ser de lo que aparece, de forma que le permita la conclusión de que el «ser trans-fenoménico» de lo que es *para la conciencia* es *En-soi*. Veamos sucintamente estos aspectos.

El análisis sartreano parte de un intento de superar la polémica del idealismo y el realismo al través de un análisis de la conocida expresión de Berkeley *esse est percipi*. Su desarrollo correrá paralelo a la cuestión anteriormente mencionada de la distinción entre *le phénomène d'être* y *l'être du phénomène*.

Efectivamente, si el *ser del conocimiento* escapa al *percipi*⁵ es decir, debe ser trans-fenoménico, ello no impide que el *percipi* remita a un *percipiens*⁶, a la conciencia. Conciencia que no será un simple modo particular de auto-conciencia, sino la dimensión de ser trans-fenoménica del sujeto. Pero, cabría preguntarse, ¿Cuál es el sentido de esta «conciencia» que no es un simple modo particular de autoconciencia o conciencia de sí? La respuesta sartreana es contundente: simplemente la conciencia del ser cognoscente no en tanto que conocido sino

⁴ *Ibid.*, p. 16.

⁵ «Un idéalisme soucieux de réduire l'être à la connaissance qu'on en prend, devrait auparavant assurer de quelque manière l'être de la connaissance... Ainsi l'être de la connaissance ne peut être mesuré para la connaissance; il échappe au 'percipi'» (E.N., p. 17). Tal cuestión es llevada al límite por el Sartre del *Ser y la Nada* y claramente lo expone en nota a pie de página: «Il va de soi que toute tentative pour remplacer le 'percipere' par une autre attitude de la réalité humaine resterait pareillement infructueuse. Si l'on admettait que l'être se révèle à l'homme dans le 'faire', encore faudrait-il assurer l'être du faire en dehors de l'action» (E.N., p. 17).

⁶ Cfr. *ibid.*, p. 17.

en tanto que «es». Con otras palabras, se trata de señalar que lo que interesa examinar no es la *conciencia de ser* sino el *ser de la conciencia* el cual escapará, también, a la dimensión fenoménica.

La indagación sartreana del *ser de la conciencia* se inicia con la asunción del carácter intencional de la misma conciencia. Toda conciencia es *conciencia de*, la conciencia es siempre conciencia *posicional*. ¿Qué quiere decirnos con ello? El término «posicional» (*positionnelle*) es clave en esta cuestión. Por tal se hace referencia, de una parte, a la necesaria distinción entre el sujeto que conoce y el objeto conocido. Pero, de otra, menciona la necesaria distancia existente entre el que conoce y el ser de lo conocido. Aquello de lo que se tiene conciencia *n'est pas dans la conscience* nos dirá en varias ocasiones⁷. De ahí la antropomórfica descripción del conocer como un «estallar hacia, un arrancarse de la húmeda intimidad gástrica para largarse allá abajo, más allá de uno mismo, hacia lo que no es uno mismo»⁸, y que ha de permitir la caracterización de la conciencia como trascendencia⁹.

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

La dificultad de esta cuestión no pasa desapercibida para el pensamiento sartreano. ¿Cuál es el significado de esa *conscience de conscience*? El lenguaje ordinario no es precisamente un fuerte apoyo para la solución del problema. Pero no es cuestión, aquí, el introducir unos neologismos y, de ahí la necesidad de la utilización expresivo, a veces figurativo. Veamos.

La frase *conscience de conscience d'elle même comme étant cette connaissance* (ese conocimiento posicional señalado más arriba) parece, en principio, referirse a una conciencia que tiene de sí misma un «conocimiento». Si así fuera, tendríamos una escisión en la misma conciencia y nos instalaríamos en un proceso al infinito al otorgar la primacía al conocimiento¹⁰. En consecuencia pues, Sartre necesita distinguir entre la conciencia entendida como la dimensión transfenoménica del sujeto y la conciencia en función de conocer. En este

⁷ *Ibid.*, p. 17.

⁸ SARTRE, J. P., *Situación. I*, trad de Luis Echávarri, Buenos Aires, Losada, 2.ª ed., 1965, p. 26.

⁹ «La première démarche d'une philosophie doit donc être pour expulser les choses de la conscience et pour rétablir le vrai rapport de celle-ci avec le monde, à savoir, que la conscience est conscience positionnelle en ce qu'elle se transcende pour atteindre un objet, et elle s'épuise dans cette position même» (E.N., p. 18).

¹⁰ «La réduction de la conscience à la connaissance... implique qu'on introduit dans la conscience la dualité sujet-objet, qui est typique de la connaissance» (E.N., pp. 18-19).

sentido, la expresión *conscience de conscience* no mencionará la relación del conocimiento de la conciencia respecto de sí misma, sino la relación inmediata de sí a sí de la conciencia, mencionará *le rapport immédiat et non cogitif de soi à soi*. Con otras palabras; no es mera conciencia reflexiva ya que la re-flexión, en puridad conceptual y terminológica, encierra claramente una dualidad en tanto que conciencia «posicional» en la forma dicha anteriormente. Por todo lo cual, la *conscience (de) conscience*¹¹ no podrá ser conciencia posicional de sí sino conciencia de sí en el sentido de «*le seul mode d'existence qui soit possible pour une conscience de quelque chose*»¹². Con lo cual, Sartre trata de evitar una definición de la conciencia de sí a partir del conocimiento que tengo de ella. De ahí la afirmación sartreana de que *le type d'être de la conscience est à l'inverse de celui que nous révèle la preuve ontologique*¹³.

En el marco de la descripción del ser de la conciencia un nuevo aspecto ha hecho su aparición. ¿Qué significa la expresión sartreana de que el tipo de ser de la conciencia es el inverso del que nos manifiesta la prueba ontológica? La respuesta sartreana parece clara. Si la prueba ontológica tradicional nos plantea el paso a lo real a partir de la posibilidad del mismo, es decir, si A es posible, entonces A es real, el tipo de ser de esa *conscience (de) conscience* debe ser diverso al establecido por la prueba ontológica, es decir, que *la conscience n'est pas possible avant l'être, mais que son être est la source et la condition de toute possibilité*¹⁴, de ahí que en ella, su existencia implique su esencia y que no se limite sino por sí misma: la conciencia existe por sí, es anterior a la nada y se «saca» del ser, puesto que ella es causa de su propia manera de ser¹⁵.

En consecuencia, la renuncia a la primacía del conocimiento conduce al ser del cognoscente patentizándose, de esa forma, un absoluto de existencia claramente contrapuesto al absoluto de conocimiento de los racionalistas del XVII. Absoluto de conciencia que ya no será el resultado de una construcción lógica en el orden del conocimiento, sino *le sujet de la plus concrète des expériences*¹⁶. Conciencia que no es sustancia sino *pure apparence* en el sentido de que no existe sino *dans la mesure où elle s'apparaît* y, de ahí, su carácter de absoluto.

El análisis de la naturaleza del *percipere* ha conducido a Sartre a un *percipiens* que es conciencia o, más exactamente, subjetividad plena

¹¹ Es clara la intención sartreana de poner entre paréntesis el «de» de la expresión *conscience(de)conscience*: eliminar el sentido de una conciencia como «objeto» (de) la conciencia.

¹² E.N., p. 20.

¹³ E.N., p. 21.

¹⁴ E.N., pp. 21-22.

¹⁵ E.N., p. 22.

¹⁶ E.N., p. 23.

entendida como *l'immanence de soi à soi* alcanzando un Cogito que se capta a sí mismo no como representación (cogito reflexivo) sino en tanto que «es», ser transfenoménico de la conciencia.

Este logro plantea a Sartre otra cuestión: ¿El ser transfenoménico de la conciencia es suficiente para fundar el ser del fenómeno? Con otras palabras: el fenómeno de ser remite a la conciencia y ésta, en tanto que *conscience (de) conscience* se nos muestra como transfenoménica pero, ¿esta transfenomenalidad de la conciencia es el *ser del fenómeno* al que remite *el fenómeno de ser*? La respuesta a esta pregunta es llevada a cabo por Sartre al través de un análisis no del *percipere* sino del *percipi*, en claro contraste con las tesis fenomenistas.

Hay, nos dice, un *ser de la cosa percibida* en tanto en cuanto lo conocido no puede reabsorberse en el conocimiento: *L'être du percipi ne peut se réduire à celui du percipiens*¹⁷. La prueba ontológica aclara este aspecto. Efectivamente, del análisis del sentido de la intencionalidad se concluye en que la conciencia *naît portée sur un être qui n'est pas elle*¹⁸ en el sentido de que, al ser *conciencia de algo*, se produce como *revelación revelada* de un ser que no es ella misma y que se da como existente cuando ella lo revela, y este ser no es otro, nos dirá Sartre, que el ser transfenoménico de los fenómenos¹⁹, y no un ser nouménico oculto tras ellos. Tal ser transfenoménico que es «pour la conscience» es él mismo *EN-SOI*²⁰.

Con ello hemos llegado a un punto clave del pensamiento sartreano y de gran importancia para nuestro propósito. Resumamos las cuestiones planteadas:

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

b) Establecido esto, el problema se centró en la determinación de si el ser transfenoménico de la conciencia, la subjetividad plena, sería o no el fundamento del ser transfenoménico del fenómeno. Pero, de ser así, el *esse* se reduciría al *percipi* y, con ello no adelantaríamos nada sobre el idealismo dogmático de Berkeley, por utilizar el lenguaje kantiano.

c) La solución propuesta por Sartre es clara: la no reducción del ser del fenómeno al *percipi* apunta a la configuración de la reali-

¹⁷ E.N., p. 24.

¹⁸ E.N., p. 28.

¹⁹ E.N., p. 29.

²¹ «...elle est le plus petit recul qu'on puisse prendre de soi à soi» (E.N., p. 32).

dad propia del ser transfenoménico del fenómeno que es «para la conciencia» como *En-sí*.

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

a) *SOI* en el sentido de sí-mismo aunque no indicando la relación reflexiva de referencia a sí en tanto que ello llevaría consigo el reconocimiento de una distancia y consiguientemente un dualismo. En el ser en sí, en tanto que *sí-mismo* no se puede dar una relación consigo mismo porque él «*est empâté de soi-même*»²².

b) *CE QU'IL EST*. El Ser En-sí no remite a sí mismo, es opaco a sí mismo porque está lleno de sí. Es macizo, no tiene ningún secreto, es plena positividad, no conoce la alteridad puesto que carece relación con otro, es indefinidamente él mismo y se agota siéndolo, de ahí que escape, en consecuencia, a la temporalidad.

c) *L'ETRE EN-SOI EST*, de ahí que no pueda ser derivado de lo posible, en tanto que lo posible es una estructura del *pour-soi*, ni tampoco reducido a lo necesario en tanto que la necesidad concierne a la conexión de las proposiciones ideales pero no a los existentes. De ahí que, en la descripción antropomórfica del mismo aparezca «*pour la conscience*» como «*de trop pour l'éternité*» en el sentido de «*qu'elle ne peut absolument le dériver de rien, ni d'un autre être, ni d'un possible ni d'une loi nécessaire*»²³.

Frente a esta región de ser que es «*pour la conscience*» y que es «En-soi», se alza la figura de otra región de ser, la de la conciencia que «*naît portée sur un être qui n'est pas elle*». Nuestra pregunta se dirige ahora a la delimitación de este tipo de ser que no es «en-soi» sino «*pour-soi*» y que vendrá caracterizado como

- a) Aquello que «no es lo que es»²⁴.
- b) Aquello que «es lo que no es»²⁵.
- c) Aquello que es lo que no es y no es lo que es en una perpetua remisión²⁶.

²⁰ E.N., p. 29.

²² E.N., p. 32.

²³ E.N., p. 34.

²⁴ «Le pour-soi a à être derrière soi, comme ce qu'il est sans en être le fondement. Son être est là, contre lui, mais un néant l'en sépare, le néant de la facticité» (E.N., p. 183).

²⁵ «Le pour-soi se saisit comme un certain manque. Il est ce manque et il est aussi le manquant car il a à être ce qu'il est» (E.N., p. 187).

²⁶ «La Temporalité... est l'intrastucture de l'être qui est sa propre néantisation, c'est-à-dire, le *mode* d'être propre à l'être-pour-soi» (E.N., p. 188).

2. *La Angustia como toma de conciencia de la libertad entendida como el ser de la conciencia*

Un texto de *L'être et le néant* va a servirnos de guía para la comprensión del sentido sartreano de la angustia como toma de conciencia de la libertad:

«Kierkegaard décrivant l'angoisse avant la faute la caractérise comme angoisse devant la liberté. Mais Heidegger, dont on sait combien il a subi l'influence de Kierkegaard, considère au contraire l'angoisse comme la saisie du néant. Ces deux descriptions de l'angoisse ne nous paraissent pas contradictoires: elles s'impliquent l'une l'autre au contraire»²⁷.

El hecho de que Sartre señale la concepción de la angustia en Kierkegaard con la expresión *angoisse avant la faute* nos delimita el campo de nuestra investigación kierkegaardiana, ya que, aunque para el pensador danés esta angustia adánica es angustia todavía no refleja, sin embargo, a consecuencia de la relación generacional y de la relación histórica, el individuo posterior a Adán *tiene que ver* con esa nada, por lo que se encuentra ya una reflexión sobre esa nada que es la angustia.

Efectivamente, Adán, para Kierkegaard, es colocado en el paraíso de la inocencia que es igual a ignorancia, ignorancia que es *nada, nada que engendra angustia*²⁸. ¿Cómo es posible la identificación entre inocencia e ignorancia, ignorancia y nada y nada que engendra angustia?, ¿no es plantear el problema de idéntica manera que lo plantearía Heidegger posteriormente: la angustia como captación de la nada? Aquí el nudo de la cuestión estriba en el término «*saisie*», captación, comprensión, indicando una «conciencia de la nada». Pero en Adán falta, precisamente eso, *conciencia de la nada* puesto que Adán es «ignorante» y, en cuanto tal, «inocente». Carece de conciencia, no «sabe» ya que no aprecia el dilema no comerás del árbol del bien y del mal. Esta *nada de no saber* y *no nada de no-ser* es lo que engendra la angustia en Adán. Ello no quiere decir que Adán no se angustie «por nada» —entendiendo ésta como una nada objetiva— sino que se angustia *por algo*, aunque ese algo no es reflejo —le falta conciencia— y ese algo no es más que la mera posibilidad de una posibilidad: la

²⁷ F.N., p. 66.

²⁸ «Dans cet état il y a calme et repos: mais en même temps il y a autre chose qui n'est cependant pas trouble et lutte; car il n'y a rien contre quoi lutter. Mais qu'est-ce alors? Rien. Mais l'effet de ce rien? Il enfante l'angoisse» (KIERKEGAARD, S., *Le concept de l'angoisse*, trad. de Knud. Ferlov y Jean J. Gateau, Paris, Gallimard, 1969, p. 46).

posibilidad de poder hacer algo pero sin tener la noción de lo que puede²⁹.

Un rápido análisis sobre la concepción de la angustia antes de la culpa en Kierkegaard nos proporciona este resultado:

a) *La angustia que hay en la inocencia no es, por lo pronto, ninguna culpa.* No es, además, ninguna carga pesada ni ningún sufrimiento que no pueda conciliarse con la felicidad propia de la inocencia³⁰, es una *búsqueda*, más aún, es una tensión que encadena con *dulce ansiedad*. Por eso la angustia es una categoría del espíritu que, al soñar, proyecta su propia realidad, realidad que es nada y esta nada está viendo constantemente en torno suyo a la inocencia. Por eso, *el espíritu que sueña se convierte en una sugerencia de la nada*³¹, «nada que engendra angustia», nada de la posibilidad de una aventura para mí *desconocida*, ignorada, que dará lugar a esa «antipatía simpática y a esa simpatía antipática» que es la angustia: realidad de la libertad en cuanto *posibilidad frente a la posibilidad*³². Angustia que mantiene una relación ambigua con su objeto, puesto que este objeto es, precisamente, la nada que envuelve mi ser como en nebulosa —espíritu que sueña.

b) El proceso de captación de la angustia como tal no es propiamente adánico. Realmente este paso *sería la culpa*, pero Adán nada sabe ni de la prohibición ni de la amenaza, tan sólo elucubra una *posibilidad* que en sí misma le es desconocida, pero que es una posibilidad que le viene dada por esa síntesis del espíritu «poder hostil y poder amigo» que perturba las relaciones de alma y cuerpo y quiere, al mismo tiempo, constituir esa relación. No es una captación consciente sino un saber de mera posibilidad. Adán simplemente conjetura y esto le plantea la doble posibilidad: o bien la posibilidad de saltar la *prohibición, de ejercer su libertad, o la posibilidad ulterior de llevar en sí mismo a efecto la realidad posible de la amenaza*: «aquella posibilidad de poder que la prohibición puso a la luz se acerca ahora más pues tal posibilidad pone ahora de manifiesto una nueva posibilidad como consecuencia suya»³³.

De ahí que, para Kierkegaard, esta angustia *avant la faute* sea angustia ante la libertad, es decir, ante esa elección de mis posibilidades:

²⁹ «Il n'y a dans Adan que la possibilité de pouvoir, comme une forme supérieure d'ignorance, comme une expression supérieure d'angoisse, parce qu'ainsi à ce degré plus élevé elle est et n'est pas, il l'aime et la fuit» (KIERKEGAARD, S., o. c., p. 49).

³⁰ KIERKEGAARD, S., o. c., p. 47.

³¹ KIERKEGAARD, S., o. c., p. 46.

³² KIERKEGAARD, S., o. c., p. 46.

³³ KIERKEGAARD, S., o. c., p. 49.

«La inocencia dentro de la angustia está en relación con lo prohibido y con el castigo, no es culpable y, sin embargo, hay ahí una angustia, algo así como si la inocencia estuviera perdida»³⁴.

Pero para Heidegger la angustia surge como captación de la nada. ¿Qué es la nada para Heidegger?, ¿qué relación guarda ésta con la libertad para que Sartre pueda afirmar que la posición heideggeriana no sea contradictoria sino, todo lo contrario, complementaria con la de Kierkegaard? Es en estos puntos donde, a mi juicio, radicará fundamentalmente toda la problemática de la angustia.

Un rapidísimo análisis de la obra heideggeriana *¿Qué es Metafísica?* nos muestra que la angustia es el temple de ánimo radical que nos descubre a la nada, nada que no es más que el vacío de la *omnitudo del ente*. Nada que no es tematizable en tanto que «nada». Para el pensamiento objetivo la pregunta por la nada viene a expresar un contrasentido y, de hecho, nos dice Heidegger en su *Introducción a la Metafísica*, la nada sigue siendo por principio algo inaccesible a toda ciencia y quien pretenda hablar de ella no podrá ser, necesariamente, un científico³⁵. Sin embargo, la pregunta por esa nada no es un prurito retórico, no es una pregunta superflua, es la misma posibilidad del ser, del ente que «en cada caso soy yo mismo» y que se nos manifiesta como a la par de la posibilidad de un no ser.

Desde el momento en que Heidegger nos plantea la pregunta por el sentido del ser el problema de la nada corre en paralelo y, consiguientemente, la angustia se cierne a su alrededor. La estructura de la pregunta por el ser nos muestra un objetivo del preguntar, el Ser, del que, si bien no podemos decir que nos es absolutamente desconocido, si al menos nos es imposible el concebirlo de una forma inmediata³⁶. Pero, por otro, se nos muestra también alguien al que podemos preguntar, al ente, al *Da-sein*, ese ser ónticamente señalado porque en su ser le va su ser³⁷. La indeterminación del ser por el que se pregunta contrasta, pues, con la determinación del ente al que se le pregunta por su ser. Y es el esclarecimiento de este ente como abierto e inconcluso, como «existencia», como «ser relativamente a...»³⁸ lo que hace patente la angustia.

Efectivamente, el *Da-sein* heideggeriano posee la misma estructura de inconclusión e inacabamiento que el *pour-soi* sartreano. *Dasein*

³⁴ KIERKEGAARD, S., o. c., p. 50.

³⁵ «Das Nichts bleibt grundsätzlich aller Wissenschaft unzugänglich. Wer vom Nichts wahrhaft reden will, muss notwendig unwissenschaftlich werden» (HEIDEGGER, M., *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1976, pp. 19-20).

³⁶ HEIDEGGER, M., *Sein und Zeit*, p. 6.

³⁷ *Ibid.*, p. 12.

³⁸ *Ibid.*, p. 42.

cuya esencia no es más que mi existencia en «estado de abierto» patentizándose de manera radical en la angustia. De esta manera, el triángulo *existencia-angustia-nada* aparece en Heidegger como siendo la misma estructura del Dasein y la descripción fenomenológica de la angustia requiere la previa comprensión de la existencia como trascendencia o, lo que es lo mismo, como «sosteniéndose en la nada»³⁹. De ahí que la pregunta por la nada, como señaláramos anteriormente parafraseando a Heidegger, no sea un mero prurito retórico. Desde el momento en que el ser se nos convierte en inapresable y nuestra pregunta va dirigida al existente, la pregunta por la nada obtiene el rango de primer plano ya que «la nada pertenece originariamente a la esencia del ser mismo. En el ser del ente acontece el anonadar de la nada»⁴⁰.

Heidegger considera a la nada, ante cuya conciencia surge la angustia, no como un ente⁴¹, pero sin embargo se trata de una *nada ontológica*. Su realidad, si es posible hablar así, es la de la *ausencia*, la de la falta, la del «vacío de la omnitud del ente» que se encuentra en la paradójica situación de posibilitar la patencia del ente «en cuanto tal ente»⁴². De esta manera, *el anonadarse de la nada* y el existir humano se dan de la mano para expresar la misma esencia humana: *la trascendencia*⁴³. Por tanto, la nada heideggeriana puede afirmarse como fuente de vida para el hombre, de ahí que no en vano retoque Heidegger la frase clásica *ex nihilo nihil fit* diciendo *ex nihilo omne ens qua ens fit*⁴⁴. Es en la nada donde hay que poner el origen de la libertad humana ya que, como dice Heidegger, «la libertad es el compromiso» ... «el dejar-ser al ente» es «exsistencia»⁴⁵, y por eso puede hablar de la libertad como la «relación resuelta, la que no se cierra»⁴⁶.

De esta manera, desde el momento en que nos encontramos con una libertad cuyo fundamento radica, precisamente, en no tener fundamento, en cuanto «dejar ser al ente», el ser de Heidegger deja de existir pues lo vela la nada. La nada patentiza la angustia y la conciencia de la nada manifiesta mi existencia que, en cuanto apertura y trascendencia, posibilita *mi* libertad como compromiso. En la toma de con-

³⁹ HEIDEGGER, M., *¿Qué es Metafísica?*, trad. de X. Zubiri, Barcelona, 1963, p. 41.

⁴⁰ *Ibid.*, pp. 41-42.

⁴¹ «La nada no es un objeto ni ente alguno» (HEIDEGGER, M., *¿Qué es Metafísica?*, p. 41).

⁴² *Ibid.*, p. 40-41.

⁴³ «Sosteniéndose dentro de la nada, la existencia está siempre *allende* el ente en total. A este estar *allende* el ente es a lo que nosotros llamamos *trascendencia*. Si la existencia no fuese, en la última raíz de su esencia, un trascender; es decir, si, de antemano, no estuviera sostenida dentro de la nada, jamás podría entrar en relación con el ente ni, por tanto, consigo misma» (*ibid.*, p. 41).

⁴⁴ *Ibid.*, p. 52.

⁴⁵ Cfr., HEIDEGGER, M., *Ser, Verdad y Fundamento*, trad. Eduardo García Belsunce, Caracas, Monte Avila Editores, 1968, pp. 70-73.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 76.

ciencia de la «anonadarse de la nada» se nos manifiesta la angustia de nuestra existencia ante nuestra propia posibilidad. Poca diferencia pues de la concepción heideggeriana de la angustia a la concepción kierkegaardiana. En ambos, la angustia es diferente del miedo porque la angustia exige el compromiso del sujeto.

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

De Kierkegaard y de Heidegger admitirá Sartre la distinción entre miedo y angustia⁴⁷ ya que por el miedo establecemos contacto con el mundo exterior mientras que por la angustia tomamos conciencia de nuestro propio ser, de nosotros mismos⁴⁸. Kierkegaard no señala que Adán tenga *miedo*. No puede tener miedo puesto que es ignorante y, en cuanto tal, no es consciente de un enfrentamiento con la realidad objetiva. Decíamos anteriormente que Adán no se angustia por «nada» si por ésta entendemos una nada *ob-ictiva*, Adán se angustia efectivamente «por algo» que es, precisamente «nada» y que, valga la expresión sartreana, anida en el mismo corazón de Adán como una posibilidad de su actuación. La nada por la que se angustia Adán es una cierta nada deletérea que se enmarca en la posibilidad de la trascendencia activa del sujeto, de ahí que podamos decir que la angustia es la manifestación del sujeto comprometido en la acción. Por esa razón, y pienso que no por otra, es por lo que Heidegger pudo hablar de la existencia como *sosteniéndose en la nada* en cuanto que la característica de esa existencia es la trascendencia, como ya se mencionó anteriormente.

De esta manera, la angustia, lo hemos visto, se enraiza con la posibilidad de mi propio ser. No puedo sentir angustia *por* encontrarme a la orilla de un precipicio, ante esto podré *tener miedo* a ese resbalón que posibilite mi caída por el precipicio. La angustia radicará en esa posibilidad de que sea yo quien decida, quien elija, el lanzar-

⁴⁷ Cfr. KIERKEGAARD, S., *Le concept de l'angoisse*, ed. cit., p. 46, y HEIDEGGER, M., *¿Qué es Metafísica?*, ed. cit., p. 32.

⁴⁸ «L'angoisse se distingue de la peur par ceci que la peur est peur des êtres du monde et l'angoisse est angoisse devant moi» (SARTRE, J. P., E.N., p. 66).

me por la pendiente de ese precipicio. Con otras palabras, el miedo siempre lo es por algo que está fuera de mí, en las cosas del mundo. La angustia, en cambio, es *mi* posibilidad, radica en mi ser. Sólo de esta forma Sartre pudo decir que la angustia está inscrita en la condición humana⁴⁹, y esto no puede ser de otra manera ya que, si la libertad es la esencia de la condición humana, y la angustia es la toma de conciencia de la libertad, la angustia, asimismo, está en el fondo de nuestro ser pues el sentimiento de nosotros mismos, de nuestra libertad: Esta, y no otra, es la consecuencia que se saca del diálogo entre Júpiter y Orestes en la obra sartreana «*Las Moscas*» cuando Orestes toma conciencia de su libertad y se da cuenta de esa tremenda amargura de la libertad:

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

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

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

ORESTES.—Ten cuidado, acabas de confesar tu debilidad. Y no te odio. ¿Qué hay de ti a mí? Nos deslizamos uno junto a otro sin tocarnos, como dos navíos. Tú eres un dios y yo soy libre; estamos igualmente solos y nuestra angustia es semejante... Los hombres de Argos son mis hombres. Tengo que abrirles los ojos.

JÚPITER.—¡Pobres gentes!, vas a hacerles el regalo de la soledad y la vergüenza, vas a arrancarles las telas con que yo les había cubierto y les mostrarás de improviso su obscena e insulsa existencia, que han recibido para nada.

ORESTES.—¿Por qué había de rehusarles la desesperación que hay en mí si es su destino?

JÚPITER.—¿Y qué harán con ella?

ORESTES.—Lo que quieran; son libres y la vida humana empieza del otro lado de la desesperación»⁵⁰.

⁴⁹ «L'existentialisme déclare volontiers que l'homme est angoissé» (SARTRE, J. P., *L'existentialisme est un humanisme*, París, Nagel, 1954, pp. 27-28).

⁵⁰ SARTRE, J. P., *Las moscas*, trad. Aurora Bernárdez, Buenos Aires, 6.ª ed., 1962, pp. 70-71.

Así, el triángulo que anteriormente señaláramos en Heidegger aparece de nuevo en Sartre: *Existencia-angustia-nada* se reflejará en una sola palabra: *libertad*. De esta manera, la noción sartreana de la angustia se explicita: No hay contradicción entre Kierkegaard y Heidegger en la perspectiva sartreana puesto que, en él, «nada» y «libertad» son una y la misma cosa.

Efectivamente, la positividad plena del ser en-sí, en afirmación tajante y absoluta, contiene implicaciones solipsistas inaceptables en principio para el pensamiento de Sartre. El recordatorio parmenídeo de que el ser es y la nada no es hace acto de presencia en *L'être et le néant* precisamente en el análisis hegeliano de la nada. La contemporaneidad que Hegel otorga al ser y a la nada, en cuanto que el puro ser y la pura nada son uno y lo mismo, es rechazada de plano por Sartre para quien la nada únicamente tiene sentido si se encuentra en relación con el ser. Existe una precedencia lógico-ontológica del ser sobre la nada, de la misma manera que la presencia precede siempre a la ausencia⁵¹. De esta manera, y salvando la hipóstasis que Sartre hace de la nada, observamos la importancia de la inserción de la nada en el ser, elemento no original de Sartre, que permite hablar de intersubjetividad. La intersubjetividad sólo es posible en la medida en que el ser está en relación dialogante con la nada (no-ser), lo que posibilita, al mismo tiempo, la existencia del ser finito. Bajo este aspecto es, pues, plausible la expresión ya tópica del filósofo existencialista de que la nada *hante l'être* y que anide en su corazón como un gusano, ya que ese no-ser que es la nada, es la característica fundamental de la realidad finita. Por eso, no es de extrañar que nos hable de la nada como la esencia de la realidad finita y que la nada, frente a Heidegger, no pueda nihilizarse en cuanto que no es independiente del ser⁵², sino que tiene que *ser nihilizada* precisamente por el ser que sustenta esa nada⁵³ y que, a su vez, debe ser *son propre néant*⁵⁴.

Ante esto nos encontramos con la paradójica situación de una nada que *es nihilizada por un ser que es nada, por un ser que no lo es*. ¿No es contradictoria la situación? Si la nada debe hacer referencia siempre al ser, ¿cómo puede advenir la nada de un no-ser? Este planteamiento, a primera vista contradictorio con lo anteriormente expuesto, se resuelve desde el momento en que por esa *nada* entende-

⁵¹ «...le néant qui n'est pas, ne saurait avoir qu'une existence empruntée: c'est de l'être qu'il prend son être» (E.N., p. 52).

⁵² «...la disparition totale de l'être ne serait pas l'avènement du règne du non-être, mais au contraire l'évanouissement concomitant du néant: il n'y a de non-être qu'à la surface de l'être» (ibid., p. 52).

⁵³ «Le néant, s'il n'est soutenu par l'être, se dissipe en tant que néant, et nous retombons sur l'être. Le néant ne peut se néantiser que sur fond d'être» (E.N., p. 57).

⁵⁴ E.N., p. 59.

mos un *poder ser* de un ser que encierra en sí mismo *su posibilidad*. No se trata de una nada *ob-iectiva* con la que me puedo enfrentar, pues realmente la nada no es ajena y distante del ser, sino que está en su interior. En el *no angustiarse por nada* de Kierkegaard está ya de manifiesto la estructura de un ser que se angustia de un *poder-ser*, de una posibilidad que radica en una realidad que todavía no lo es. Y esta nada heideggeriana, síntoma de la trascendencia del existir humano, es también la continuación de, según la expresión clásica, un «poder ser lo que todavía» no es. Esta nada es la negación de una plenitud de ser de un ser que se lanza hacia la positividad plena. Este ser pleno es un ser sin distancia y, en consecuencia, en él no cabe la nada pues ésta supondría la presencia de una posibilidad de la que carece la pura actualidad maciza del *en-soi*, como ya aludíamos en el primero de los párrafos de este estudio⁵⁵, éste es un ser que *no puede ser* y es por lo que está *de trop pour l'éternité*, un ser absurdo, encerrado en sí mismo y que hace imposible una solución a la ontología sartreana, como ha señalado perfectamente M. Merleau-Ponty⁵⁶.

De ahí que la única manera de que la nada advenga al mundo sea por mediación de *un ser que sea cuestión de su ser* y, en este *cuestionar su ser*, radica su libertad. Por ello, el hombre, que es el ser por el cual la nada adviene al mundo, debe ser libre puesto que la libertad no es otra cosa que la *possibilité pour la réaliité humaine de sécréter un néant qui l'isole*⁵⁷.

De esta manera, Sartre ha identificado la *nada* con la *libertad*. Todo ello manifiesta, sin lugar a dudas, que la presencia de la angustia se debe bien a la toma de conciencia de mi libertad, bien a la captación de la nada que soy. Nada y libertad son una y la misma cosa a la par que esa nada y esa libertad *no son propiedades* de la esencia del hombre sino su propia esencia: Ser hombre es ser libre, no existe otra posibilidad, éste es el sentido del *estar condenados a la libertad*, desde el momento en que este mi no-ser hace posible la acción. Con otras palabras, desde el momento en que este mi no-ser es trascendencia y diasporicidad. La prueba ontológica de la conciencia, a la que también se ha hecho mención anteriormente, nos muestra esa distancia que se inserta en la realidad finita y descompresiona la ple-

⁵⁵ «La notion d'être comme pleine positivité ne contient le néant comme une de ses structures. On ne peut même pas dire qu'elle en est exclusive: elle est sans rapport aucun avec lui» (E.N., p. 58).

⁵⁶ «La chose ne peut jamais être séparée de quelqu'un qui la perçoive, elle ne peut jamais être effectivement en soi parce que ses articulations sont celles mêmes de notre existence et qu'elle se pose au bout d'un regard ou au terme d'une exploration sensorielle qui l'investit d'humanité. Dans cette mesure, toute perception est... un accouplement de notre corps avec les choses» (MERLEAU PONTY, M., *Phénoménologie de la Perception*, Paris Gallimard, 1969, p. 370).

⁵⁷ E.N., p. 61.

nidad del ser haciendo posible la multiplicidad y la intersubjetividad de realidades *en marcha*.

El problema de la libertad es realmente para Sartre el único problema que se plantea con todo su rigor en *L'être et le néant* ya que todo puede, en último término reducirse a ella. La inquietud viva de Sartre no será otra que la de proteger esa libertad de las posibles amenazas que pesan sobre ella y, de esa inquietud no ha dejado jamás de hacerse cargo. Es, propiamente hablando, una *exigencia personal* que se refleja en la angustia de Roquentin, en *la Nausea*, cuando, al intentar recoger del suelo el papel del dictado responde: *j'ai pensé que je n'étais plus libre*, exigencia personal elevada, al decir de Jolivet, al plano metafísico⁵⁸, haciendo de la libertad el único valor esencial y la condición de todos los valores.

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

La libertad no puede entenderse en el sentido cartesiano, aun cuando que, con Descartes, afirmará que la libertad encierra en sí misma una exigencia de autonomía absoluta. Es decir, un acto libre es una aprobación absolutamente nueva cuyo germen no puede estar contenido en un estado anterior del mundo y que, libertad y creación son lo mismo. Pero a Descartes le reprochará el haber sucumbido a las circunstancias de la época y haber atribuido a Dios aquello que, en realidad, pertenece al hombre. Es decir, la libertad creadora que Descartes puso en Dios hay que recuperarla para el hombre si es cierto —he aquí el postulado sartreano— que el hombre es el ser cuya aparición hace que un mundo exista⁵⁹.

De esta forma, observamos estos puntos extraordinariamente importantes para la noción sartreana de la libertad:

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

⁵⁸ JOLIVET, R., *Sartre ou la Théologie de l'absurde*, París, Librairie Arthème Fayard, 1965, p. 12.

⁵⁹ SARTRE, J. P., *Situación. I*, ed. cit., pp. 234-47.

Estos cuatro puntos nos muestran la noción de una libertad que se enraiza con el «absurdo». El hombre creador de valores del pensamiento de Nietzsche se manifiesta en este «ser» libre de Sartre. «Mi libertad es el único fundamento de los valores... y la posibilidad de invertir los valores hace su aparición como *mi posibilidad*⁶⁰ en cuanto que el valor es *consustancial al pour-soi*. Este valor que no es objeto de tesis sino que es vivido como el sentido concreto de esa falta que constituye mi ser presente⁶¹ da pie a la consideración de esta identidad del ser-libre con la nada que soy, en la medida en que se es libre porque no se es suficientemente. El hombre es libre porque no es *sí mismo* (el *SOI del En-soi*) sino *presencia a sí*⁶² precisamente, en cuanto que *es lo que no es*, es lo que *debe-de-ser* y *no es lo que es*. Con otras palabras, el hombre es libre en la medida en que no es un *en-soi* petrificado en sí mismo, sino trascendencia y proyecto. Existe una identificación porque la libertad es la *nada que es sida* en el meollo del hombre y que obliga a la realidad humana a realizarse, a *hacerse*, en lugar de *ser*.

Este punto es importante y no entra en conflicto con lo anteriormente expuesto. Cuando Sarre habla de la nada que *es sida*, no hay que entender por ello una independencia de la nada respecto del ser y ni siquiera, por supuesto, una libertad ajena del ser. Se trata más bien, de una nada, de una libertad que *es nihilizada* por un ser que es su propia nada, su propia posibilidad, ya que la nada no es otra cosa que «la nada de ser del hombre»⁶³, en eso, radica la nada que *es sida*, en cuanto que ser libre, para Sartre, es la expresión del movimiento existencial o *nihilización de la nada* pues, ser libre, es romper el determinismo causal, romper con el pasado y fugarme de los hechos que dejo a mis espaldas, de la misma manera que el arado, en su avance, deja el surco ya realizado. Ser libre es *nihilizar* el «en-soi» que soy yo y convertirme en «pour-soi». Es decir, ser libre es *dejar coincidir* la libertad y la conciencia con esa nada que soy porque, en la libertad, el ser humano es su propio pasado como también su futuro *sous forme de néantisation*⁶⁴.

Es de esta manera cómo la toma de conciencia de esa libertad produce la angustia. Cuando Sartre afirma que «la angustia es el modo de ser de la libertad como *conciencia de ser*»⁶⁵ hay que preguntarle qué hay que entender por ese ser. A esto podríamos añadir, y pienso que sin salirnos del contexto sartreano, que esa *conciencia de ser* es

⁶⁰ SARTRE, J. P., E.N., p. 76.

⁶¹ *Ibid.*, pp. 138-39.

⁶² «L'homme est libre parce qu'il n'est pas soi mais présence à soi. L'être qui est ce qu'il est ne saurait être libre» (E.N., p. 516).

⁶³ *Ibid.*

⁶⁴ *Ibid.*, p. 65.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 66.

conciencia de ser libre o, lo que es lo mismo, conciencia de no ser, y es por ahí por donde se patentiza la angustia en cuanto que ésta es «el reconocimiento de una posibilidad como mi posibilidad»⁶⁶, en cuanto que el ser de la realidad humana es pura acción, movimiento que lleva en su seno el no-ser.

Esta angustia que hemos encontrado supone la reflexión⁶⁷. Emergo sólo y, en la angustia y frente al proyecto único y primero que constituye mi ser, todas las barreras se derrumban nihilizadas por la conciencia de mi libertad. Yo decido sobre todo ello, yo solo, injustificable y sin excusa. De esta forma, la angustia es, pues, la captación reflexiva de la libertad por ella misma. *La angustia nace* como estructura de la conciencia reflexiva en cuanto ésta considera a la conciencia como refleja⁶⁸.

Pero, si la angustia es estructura de la conciencia, ¿cómo podemos adoptar conductas de huida?, ¿no es acaso contradictorio y absurdo el pretender huir de aquello de lo que no debemos de huir precisamente porque se confunde con nosotros mismos?, ¿qué significa este hecho de la huida de la angustia?, ¿acaso ello no significa huir de nuestra misma libertad, en definitiva, de nuestro propio ser? ¿Acaso con la huida se suprime la angustia? No podemos suprimir la angustia, pues *somos angustia*⁶⁹, en caso de suprimirla dejaríamos de ser. Cuando Sartre afirma pues la posibilidad de una huida de la angustia no se refiere con ello a que dejemos de *ser angustia*. Sartre dice que adoptar conductas de huida a la angustia es tan sólo *huir para ignorar que soy angustia*. Pero éste es el hecho: no puedo ignorar que huyo. Es decir, este dato viene a confirmar el hecho de que conocer que huyo es conocer que soy angustia⁷⁰. Tal intento de huida a la angustia es lo que Sartre llama *Mauvaise Foi*.

Para determinar el sentido que Sartre otorga a la *mauvaise foi* es necesario empezar señalando que, para Sartre, la *mauvaise foi* es el *mal ontológico* de la conciencia pues ésta es en su ser lo que no es y no es lo que es. Explicitemos el sentido de esta cuestión.

Sartre señala que es necesario no confundir la *mauvaise foi* con la mentira a secas ya que, si bien, la *mauvaise foi* es mentirse a sí mismo, ello no implica la posibilidad de identificarla con la mentira.

⁶⁶ «L'angoisse est la crainte de ne pas me trouver à ce rendez-vous, de ne plus même vouloir m'y rendre» (E.N., p. 73).

⁶⁷ «...la peur et l'angoisse sont exclusives l'une de l'autre, puisque la peur est appréhension irréfléchie du transcendant et l'angoisse appréhension réfléchie du soi» (E.N., pp. 66-67).

⁶⁸ «L'angoisse naît comme structure de la conscience réflexive en tant qu'elle considère la conscience réfléchie» (E.N., p. 78).

⁶⁹ «Il est certain que nous ne saurions la supprimer puisque nous sommes angoisse» (E.N., p. 81).

⁷⁰ «Ainsi ne peut-elle (la angustia), à proprement parler, être ni masquée ni évitée» (E.N., p. 82).

En la mentira a secas, el engañador sabe la verdad y la oculta a los demás, por eso dirá Sartre que la mentira es una *conducta de trascendencia*⁷¹. En cambio, para la *mauvaise foi* soy yo mismo quien enmascara la verdad *para mí*. Es decir, que mientras que para la mentira hay una dualidad de engañador-engañado, en la *mauvaise foi* esa dualidad se ha unificado en la misma persona, en mí, que soy, a la vez, el engañador y el engañado. Aquí, no *padezco* la *mauvaise foi* sino todo lo contrario: *soy de mala fe*. El padecer implicaría algo exterior que me invade. Pero el *ser* una cosa es algo que no proviene del exterior sino que se identifica con mi yo, es «mi ser». ¿Cómo es posible esto?, ¿cómo puede explicar Sartre el hecho de que la conciencia se afecte a sí misma de mala fe? Para ello sería necesario una captación pre-reflexiva de la conciencia como siendo de Mala Fe. ¿No implica esto una contradicción? Sartre está atento a estas objeciones⁷² que, al fin y al cabo, no son más que una simple variación de la paradoja del mentiroso, resolverá el problema afirmando que, si bien la mala fe es una estructura psíquica metaestable, no por ello tiene que prescindir de una forma autónoma y duradera. Se puede vivir en la mala fe, lo cual no implica que haya brotes de cinismo y de buena fe⁷³.

Sartre rechazará la interpretación que hace el psicoanálisis empírico acerca de la *Mauvaise foi*. El psicoanálisis, según Sartre, sustituye la noción de Mala fe, con la idea de una mentira sin mentiroso y pone en lugar de la dualidad de engañador-engañado, el ello y el yo, es decir, la dualidad consciente-inconsciente. Sartre no puede estar de acuerdo con esa sustitución pues piensa que el individuo no acepta únicamente la hipótesis que le ofrece el psicoanalista. El individuo ve lo que es y esto es únicamente posible si no ha dejado nunca de ser consciente de sus tendencias más profundas. De ahí la conclusión sartreana de que la interpretación psicoanalítica sólo permite al hombre un *prendre connaissance* de lo que es, pero no un *prendre conscience* de ese hecho pues el hombre no pierde nunca la conciencia de lo que es. Así pues, para el psicoanálisis existencialista, ninguna realidad psíquica es inconsciente, lo cual no es más que la consecuencia de la identificación de la conciencia con la existencia⁷⁴. Lo cual explica el hecho de la existencia de conductas de Mala fe.

⁷¹ «Le mensonge est une conduite de transcendance... il suppose mon existence, l'existence de l'autre, mon existence pour l'autre et l'existence de l'autre pour moi» (E.N., p. 87).

⁷² «Il semble donc que je doive être de bonne foi au moins en ceci que je suis conscient de ma mauvaise foi» (E.N., p. 88).

⁷³ «On peut vivre dans la mauvaise foi, ce qui ne veut pas dire qu'on n'ait de brusques réveils de cynisme ou de bonne foi» (E.N., p. 88).

⁷⁴ STERN, Alfred., *La filosofía de Sartre y el psicoanálisis existencialista*, Buenos Aires, Compañía Editorial Fabril, 1962, p. 148.

Escojamos un ejemplo de conductas de Mala fe expuesto por Sartre, el de la mujer que acude a la primera cita. Esta mujer sabe cuáles son las intenciones del hombre y sabe también que tendrá que tomar una decisión al respecto. Pero a lo único a que se atiene es a aquello que se limita al presente y no mira esas relaciones en su duración temporal, es decir, se limita sólo a lo que de respetuoso y discreto hay en la actitud de su compañero. La mujer es profundamente sensible al deseo que inspira a su acompañante, pero el deseo liso y llano la humillaría y le causaría horror. Pero, sin embargo, no halla encanto alguno en un respeto que fuera respeto únicamente. Para satisfacerla es menester un sentimiento que se dirija por entero a su persona, es decir, a su libertad plenaria, y que sea un reconocimiento de su libertad. De pronto le cogen la mano, este acto de su interlocutor arriesga el mudar la situación provocando una decisión inmediata, una doble actitud: si abandona la mano entre las de su compañero, es consentir el flirt; el retirarla, supone romper el encanto de ese momento. La joven abandona la mano, pero no percibe que la abandona. Y no lo percibe porque en ese instante ella es puro espíritu: arrastra a su interlocutor hasta las regiones más elevadas de la especulación sentimental; habla de la vida, de su vida, se muestra en su aspecto esencial: una persona, una conciencia. Y, entre tanto, se ha cumplido el divorcio del cuerpo y del alma: la mano reposa inerte entre las manos cálidas de su pareja; ni consentidora ni resistente: una cosa⁷⁵.

Con este ejemplo hemos entrado en el problema fundamental: el hombre es facticidad y trascendencia. Estos dos aspectos de la realidad humana son y deben ser susceptibles de una coordinación válida. Pero la Mala fe no quiere ni coordinarlos ni superarlos en una síntesis. Para ella se trata de afirmar la identidad de ambos conservándoles sus diferencias. Es preciso afirmar la facticidad como siendo la trascendencia y la trascendencia como siendo la facticidad, de manera que se pueda, en el instante en que se capta la una, encontrarse bruscamente con la otra. En el caso de conducta de Mala fe que hemos analizado encontramos la afirmación de la facticidad como siendo la trascendencia. Por un lado, las palabras y los gestos del hombre han sido desprovistos de su significación verdadera, no con la intención de suprimirlos, de desbaratar ese engaño, sino con la intención de llevarlos más allá de la apetencia física. Este es el sentido que Sartre quiere dar cuando dice que la mujer ha desarmado las conductas de su pareja reduciéndolas a no ser sino lo que son, es decir, a existir en el modo del *en-soi*⁷⁶. Pero, por otro lado, se permite disfrutar del deseo de él en la medida en que lo capta como no siendo lo que es,

⁷⁵ SARTRE, J. P., E.N., pp. 94-95.

⁷⁶ «Elle a désarmé les conduites de son partenaire en les réduisant à n'être que ce qu'elles sont, c'est-à-dire à exister sur le mode de l'en-soi» (E.N., p. 95).

es decir, en que le reconocerá su trascendencia. Y, finalmente, sin dejar de sentir profundamente la presencia de su cuerpo, se realiza como *no siendo* su propio cuerpo, y lo contempla desde arriba como un objeto pasivo al cual pueden acaecer sucesos pero que es incapaz de provocarlos ni evitarlos, porque todos sus posibles están fuera de él ⁷⁷.

Así pues, y en definitiva, el que obra de Mala fe parte de la facticidad que uno es y se lanza a una trascendencia. De esta forma, otro de los instrumentos de los que se sirve la Mala Fe es el juego del para-sí y el para-otro ⁷⁸. En la Mala fe se juega a ser algo que no se es, como juega el mozo del café a ser mozo de café, como juega Goetz la partida del bien y del mal ⁷⁹, como juega Hugo a ser asesino ⁸⁰. Todos estos conceptos, todos estos juicios, remiten a lo trascendente, no se quedan en el ser puramente fáctico. Se trata simplemente de posibilidades abstractas, de derechos y deberes conferidos a un sujeto, el que yo *debo-de-ser* y que no soy, me lo represento, me lo imagino, juego a ser una cosa que, en realidad, no soy ⁸¹, de ahí que tome Sartre la expresión de Valéry «soy una divina ausencia» y la haga suya pues, para Sartre, soy un ser que por todas partes escapo a mi ser pero que, sin embargo, estoy condenado a ser ⁸².

Pero la Mala fe no quiere sólo ocultarnos el ser que somos, sino que quiere constituirnos como siendo aquello que no somos. De esta forma, incluso la sinceridad, en su estructura esencial, no difiere de la mala fe. Más aún, para que la mala fe sea posible (recuérdese que la mala fe es constitutiva de la condición humana, *somos* de mala fe, según recogíamos más arriba), es menester que la sinceridad misma sea de mala fe. La condición de posibilidad de la mala fe es que la realidad humana, en su ser más inmediato, en la intraestructura del cogito pre-reflexivo, sea lo que no es y no sea lo que es ⁸³.

Pero, advierte Sartre, el verdadero problema de la mala fe es que es FE, creencia. De ahí que no pueda considerarse como evidencia ni como motivación. El problema de la Mala fe es un problema de creen-

⁷⁷ «Parce que tous ses possibles sont hors de lui» (E.N., p. 95).

⁷⁸ «Mais ce concept métastable 'trascendance-facticité', s'il est un des instruments de base de la mauvaise foi, n'est pas seul en son genre. On usera pareillement d'une autre duplicité de la réalité humaine... que l'être pour-soi implique complémentirement un être-pour-autrui» (E.N., p. 97).

⁷⁹ SARTRE, J. P., *Le diable et le bon dieu*, Paris, Gallimard, 1951, pp. 102-103.

⁸⁰ SARTRE, J. P., *Les mains sales*, Paris, Gallimard, 1947, tercer cuadro, escena primera.

⁸¹ «Si je le suis (mozo de café), ce ne peut être sur le mode de l'être en-soi. Je le suis sur le mode d'être ce que je ne suis pas» (E.N., p. 100).

⁸² «De toute part j'échappe à l'être et pourtant je suis» (E.N., p. 100).

⁸³ «La condition de possibilité de la mauvaise foi, c'est que la réalité humaine, dans son être le plus immédiat, dans la intrastructure du cogito préreflexif, soit ce qu'elle n'est et ne soit ce qu'elle est» (E.N., p. 108).

cia: se cree o no se cree de mala fe, se cree o no se cree de buena fe⁸⁴. El acto primero de mala fe se lleva a cabo para huir de aquello que no se puede huir, es decir, de lo que se es. El proyecto mismo de huida revela a la mala fe, una íntima desagregación en el seno del ser, esa desagregación que ella quiere ser. Así, la posibilidad de la mala fe pone de relieve que es ella misma una «amenaza inmediata y permanente de todo proyecto de ser humano», que la conciencia esconde en su ser un riesgo permanente de Mala fe. Y el origen de este riesgo hay que hallarlo en el hecho de que la conciencia sea, a la vez, y en su ser, aquello que es lo que no es y no es lo que es⁸⁵.

3. La aparición del Otro y el conflicto de las libertades

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

Para Sartre, el «otro» o el «prójimo» no entra dentro del campo de la probabilidad. Para él, el otro no es algo que quizá exista y el obrar humano no consiste en un obrar *como si* el prójimo existiese. Para Sartre, el otro existe realmente, lo reconoce y le otorga su categoría principal: la de ser coautor de nuestra propia existencia individual. Los dos, el «otro» y yo, somos responsables de *nuestra existencia*⁸⁶. Con otras palabras: el *pour-soi*, que soy yo, remite necesariamente al para-otro. Necesito del prójimo para captar con plenitud todas las estructuras de mi ser⁸⁷, hasta el punto de que, sin el otro, mi ser se desvanecería. Aquí debemos encontrar las razones por las cuales Sartre afirma que, si queremos captar en su totalidad la relación de

⁸⁴ «La décision d'être de mauvaise foi n'ose pas dire son nom, elle se croit et ne se croit pas de mauvaise foi, elle se croit et ne se croit pas de bonne foi» (E.N., p. 108).

⁸⁵ «L'origine de ce risque (de ser de mala fe) c'est que la conscience, à la fois et dans son être, est ce qu'elle n'est pas ce qu'elle est» (E.N., p. 111).

⁸⁶ «Ainsi je suis responsable pour moi-même et pour tous, et je crée une certaine image de l'homme que je choisis; en me choisissant, je choisis l'homme» (SARTRE, J. P., *L'existentialisme est un humanisme*, ed. cit., p. 27).

⁸⁷ «J'ai besoin d'autrui pour saisir à plein toutes les structures de mon être, le pour-soi renvoie au pour-autrui» (SARTRE, J. P., E.N., p. 277).

ser entre el hombre y el ser *en-soi*⁸⁸, es necesario plantearse la doble pregunta en torno a la existencia del prójimo y saber cuáles son las relaciones de mi ser con el suyo⁸⁹.

a) *La concepción sartreana del «otro»*

Cuatro puntos claves encontramos en la exposición sartreana del «otro» y que podemos esquematizar de la siguiente manera:

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

Ciertamente, para Sartre la existencia del «otro» no es algo conjeturable ni probable⁹⁰, sino algo cierto. Y existe el «otro» con certeza no porque sea objeto de conocimiento, y aquí se centra la crítica sartreana al solipsismo, sino porque en ese «otro» *hay un Cogito que le concierne*, que le pertenece, que es un ser que posee relación con otros seres y que, en su ser, mantiene las coordenadas de toda conciencia. El «otro» no estará presente en mi experiencia, a no ser que se considere como tal a la misma ausencia. El otro, en su ser, es huidizo respecto de mí, se escapa. Entre el «otro» y yo, existe una

⁸⁸ El *Pour-soi* en su estructura de *facticidad*, *trascendencia* y *temporalidad*, es un ser que lleva en sí mismo su negación: «La condition nécessaire pour qu'il soit possible de dire *non*, c'est que le non-être soit une présence perpétuelle, en nous et en dehors de nous, c'est que *le néant hante l'être*» (E.N., p. 47). Este carácter de negación interna que posee el *Pour-soi*, y debido a su radical exigencia de trascendencia, en cuanto ésta es la estructura de la conciencia, se halla lanzado, en su intencionalidad, hacia una plenitud de ser (el ser-en sí) la cual nunca conseguirá, pues debería, siendo para-sí, ser, a la vez, en-sí, haciendo del hombre *une passion inutile* (E.N., p. 708). El para-sí es, por tanto, un ser en perpetuo fracaso en cuanto que inútilmente perseguirá esa petrificación en el ser en-sí, puesto que tan sólo lo conseguirá con la muerte. Aquí aparece una diferencia de Sartre respecto de Heidegger: la muerte no será el objetivo del hombre o, mejor, el hombre no es un ser-para-la-muerte. El hombre, para Sartre, *no va hacia la muerte*, sino que es la muerte la que adviene al hombre haciéndole «en-sí»: «Mon projet vers *une mort* est compréhensible (suicide, martyre, héroïsme), mais non le projet vers *ma mort* comme possibilité indéterminée de ne plus réaliser de présence dans le monde, car ce projet serait destruction de tous les projets. Ainsi, la mort ne saurait être ma possibilité propre; elle ne saurait même pas être une de *mes possibilités*» (E.N., p. 624).

⁸⁹ «Mon rapport à autrui est d'abord et fondamentalement une relation d'être, non de connaissance à connaissance» (E.N., p. 300).

⁹⁰ «Je ne conjecture pas l'existence d'autrui: je l'affirme» (E.N., p. 308).

relación de negación, pero no tan sólo de una negación externa, como sería el caso del realismo⁹¹ y por eso es desechado por Sartre en cuanto que, en definitiva, ese realismo se reduce, a la hora de estudiar al «otro», a un idealismo⁹². Sartre concordará con el realismo en la medida en que éste afirma la certeza de la existencia del «otro», pero diferirá de él en la forma de comunicación entre el «otro» y yo⁹³, en la forma de mi «percepción del 'otro'», que no podrá ser en el orden del conocimiento sino en el orden del ser.

Lo mismo sucede a Kant, para quien el problema del «otro» le es ajeno⁹⁴ al buscar tan sólo las condiciones de posibilidad de la experiencia posible. Pero el «otro» no puede ser ni un concepto regulador⁹⁵ ni un concepto constitutivo⁹⁶ de la experiencia, ya que ello estaría en contradicción misma con el sistema kantiano. El mismo hecho de que la visión del giro copernicano se convierta en el tema

⁹¹ «...dans la mesure où le réalisme tente de rendre compte de la connaissance par une action du monde sur la substance pensante, il ne s'est pas soucié d'établir une action immédiate et réciproque des substances pensantes entre elles: c'est par l'intermédiaire du monde qu'elles communiquent; entre la conscience d'autrui et la mienne, mon corps comme chose du monde et le corps d'autrui sont les intermédiaires nécessaires» (E.N., p. 277).

«...le réalisme ne fait aucune place à l'intuition d'autrui: il ne servirait à rien de dire qu'au moins le corps de l'autre nous est donné, et que ce corps est une certaine présence d'autrui ou d'une partie d'autrui: il est vrai que le corps appartient à la totalité que nous nommons 'réalité humaine' comme une de ses structures. Mais précisément il n'est corps de l'homme qu'en tant qu'il existe dans l'unité indissoluble de cette totalité, comme l'organe n'est organe vivant que dans la totalité de l'organisme. La position du réalisme en nous livrant le corps non point enveloppé dans la totalité humaine mais à part, comme une pierre ou un arbre ou un morceau de cercle, a tué aussi sûrement le corps que le scalpel du physiologiste en séparant un morceau de chair de la totalité du vivant. Ce n'est pas le corps d'autrui qui est présent à l'intuition réaliste: c'est un corps» (E.N., p. 278).

⁹² «...pour avoir posé la réalité du monde extérieur, le réalisme est forcé de verser dans l'idéalisme lorsqu'il envisage l'existence d'autrui. Si le corps est un objet réel agissant réellement sur la substance pensante, autrui devient une pure représentation, dont l'esse est un simple percipi, c'est-à-dire, dont l'existence est mesurée par la connaissance que nous en avons» (*ibid.*, p. 279).

⁹³ Comunicación que, como dijimos más arriba (nota 89), debe ser en el orden del ser y no en el orden del conocimiento. El prójimo debe estar implicado en mi ser. Este es el verdadero sentido, para Sartre, que debe tener el *Mit-Sein* heideggeriano.

⁹⁴ «Kant: preocupado, en efecto, de establecer las leyes universales de la subjetividad, que son las mismas para todos, no ha abordado la cuestión de las personas. El sujeto es solamente la esencia común de esas personas, no se permite más que determinar su multiplicidad que la esencia de Spinoza, no permite determinar la de los hombres concretos. Parece que Kant hubiera rangado el problema de autrui entre los que no relevaban de su crítica» (*ibid.*, pp. 279-280).

⁹⁵ El prójimo escapa a mi experiencia: «Je vise autrui en tant qu'il est un système lié d'expériences hors d'atteinte dans lequel je figure comme un objet parmi les autres» (*ibid.*, p. 283).

⁹⁶ «L'autre ne peut donc nous apparaître sans contradiction comme organisant notre expérience: il y aurait surdétermination du phénomène» (*ibid.*, p. 281).

cenital del pensamiento kantiano, hace imposible y obliga «a fortiori» a rechazar al «otro» como el regulador de mi experiencia en cuanto que, por principio, es el Yo pienso quien debe regular y constituir mi experiencia⁹⁷.

No, en consecuencia, a estas filosofías clásicas en cuanto que, al tratar el problema del «otro» en una relación de exterioridad, en una relación de conocimiento, se cae en un cierto *solus ipse* cuya única solución, falsa a la mirada sartreana, es el recurso a Dios. Pero Dios no puede ser garante de la existencia del «otro»⁹⁸. Urge por tanto una nueva revisión del problema. Hegel, Husserl y Heidegger estarán presentes aunque no de forma absoluta en cuanto que han de tenerse en cuenta los postulados ontológicos sartreanos.

Pero al igual que estas filosofías clásicas, «parece que la filosofía de los siglos XIX y XX haya comprendido que no podía escapar al solipsismo si encaraba al yo y al otro bajo el aspecto de dos sustancias separadas: toda unión de estas sustancias, en efecto, debe ser tenida como imposible. De ahí que el examen de las teorías modernas nos revele un esfuerzo por encontrar en el seno mismo de las conciencias una ligazón fundamental y trascendental con el «otro» que sería constitutiva de cada conciencia en su mismo surgimiento. Pero, si bien parece abandonarse el postulado de la negación externa, se conserva su consecuencia esencial, es decir, la afirmación de que mi ligazón fundamental con el «otro» es realizada por el conocimiento»⁹⁹. Tal es, a juicio de Sartre, la posición de Husserl, Hegel y Heidegger quienes, a pesar de establecer avances importantes en relación con las filosofías clásicas, no por ello escapan del todo

⁹⁷ Kant, en la primera edición de la *Crítica*, al hablar de la deducción trascendental de las categorías, nos dice: «Si los conceptos puros del entendimiento son posibles, más todavía, necesarios, en relación con la experiencia, ello se debe tan sólo a que nuestro conocimiento no se ocupa más que de fenómenos cuya posibilidad reside en nosotros mismos y cuya comunicación y unidad (en la representación de un objeto) sólo existe igualmente en nosotros. Dichos conceptos preceden, pues, a toda experiencia y son los que tienen que hacerla posible en lo que a la forma de ésta se refiere» (*Crítica d la Razón pura*, A, 130, trad. de Pedro Ribas, Madrid, Ed. Alfaguara, 1978, p. 151).

En la segunda edición nos señala: «En relación, pues, con la variedad que me ofrecen las representaciones en una intuición, tengo conciencia de la identidad del yo, ya que las llamo a todas representaciones mías, que forman, por tanto, *una sola*. Ello equivale a decir que tengo conciencia *a priori* de una ineludible síntesis originaria de apercepción. A esta unidad han de estar sometidas todas las representaciones que se me den, y a ella han de ser reducidas mediante una síntesis» (o. c., B, 135-136, trad. Pedro Ribas, p. 156).

⁹⁸ «...une théorie positive de l'existence d'autrui devrait pouvoir à la fois éviter le solipsisme et se passer du recours à Dieu si elle envisageait ma relation originelle à autrui comme une négation d'intériorité, c'est-à-dire comme une négation qui pose la distinction originelle d'autrui et de moi-même dans la mesure exacte où elle me détermine par autrui et où elle détermine autrui par moi» (SARTRE, E.N., p. 288).

⁹⁹ *Ibid.*, p. 288.

a ese escollo del solipsismo. Husserl, por ejemplo, apuntará Sartre, a pesar de hacer aparecer al Ego del «otro» en contemporaneidad con el mío, desde el momento en que mantiene al Ego trascendental hace que el ego empírico del «otro» y el mío, no sean más que un conjunto de significaciones y, en consecuencia, la relación que pueda mantener con él es una relación de conocimiento¹⁰⁰. Hegel, sin embargo, hace aparecer al «otro» como una autoconciencia en y para-sí en cuanto opuesta a otra autoconciencia (la mía) implantada a través de su mutuo reconocimiento¹⁰¹. Pero le sucede lo propio del idealismo absoluto: la reducción del conocimiento al ser le lleva, inexorablemente, a que, en definitiva, mi relación con el «otro» esté encardinada en la misma existencia de mi conciencia. Optimismo epistemológico¹⁰² y optimismo ontológico¹⁰³ en Hegel que hace desviar el problema a linderos próximos al solipsismo.

¹⁰⁰ «...pour avoir réduit l'être à une série de significations, le seule liaison que Husserl a pu établir entre mon être et celui d'autrui est celle de la *connaissance*» (*ibid.*, p. 291).

¹⁰¹ «El movimiento de la autoconciencia en su relación con otra conciencia se representa como el *hacer de la una*; pero este hacer de la una tiene él mismo la doble significación de ser tanto *su hacer* como el *hacer de la otra*; pues la otra es igualmente independiente, encerrada en sí misma y no hay en ella nada que no sea por ella misma. La primera autoconciencia no tiene ante sí el objeto tal y como este objeto sólo es al principio para la apetencia, sino que tiene ante sí un objeto independiente y que es para sí y sobre el cual la autoconciencia, por tanto, nada puede para sí, si el objeto no hace en sí mismo lo que ella hace en él. El movimiento es, por tanto, sencillamente el movimiento duplicado de ambas autoconciencias. Cada una de ellas *ve a la otra* hacer lo mismo que ella hace; cada una hace lo que exige de la otra y, por tanto, sólo hace lo que hace en cuanto la otra hace lo mismo; el hacer unilateral sería ocioso, ya que lo que ha de suceder sólo puede lograrse por la acción de ambas» (HEGEL, *Fenomenología del Espíritu*, trad. Wenceslao Roces, México, FCE, 1966, p. 114).

¹⁰² En cuanto que «il lui paraît en effet que la *vérité* de la conscience de soi peut apparaître, c'est-à-dire qu'un accord objectif peut être réalisé entre les consciences sous le nom de reconnaissance de moi par autrui et d'autrui par moi. Cette reconnaissance peut être simultanée et réciproque: 'je sais qu'autrui me sait comme soi-même', elle produit en *vérité* l'universalité de la conscience de soi. Mais l'énoncé correct du problème d'autrui rend impossible ce passage à l'universel. Si, en effet, autrui doit me renvoyer mon 'soi', il faut qu'au terme au moins de l'évolution dialectique, il y ait une commune mesure entre ce que je suis pour lui, ce qu'il est pour moi, ce que je suis pour moi, ce qu'il est pour lui. Certes, cette homogénéité n'existe pas au départ, Hegel en convient: la relation 'Maître-Esclave' n'est pas réciproque. Mais il affirme que la réciprocité doit pouvoir s'établir. C'est qu'en effet il fait au départ une confusion — si habile qu'elle semble volontaire— entre l'*objectivité* et la *vie*» (SARTRE, E.N., p. 296).

¹⁰³ En cuanto que «Il ne se pose pas la question, en effet, des relations de sa propre conscience avec celle d'autrui mais, faisant entièrement abstraction de la sienne, il étudie purement et simplement le rapport des consciences d'autrui entre elles, c'est-à-dire le rapport de consciences qui sont pour lui déjà des objets, dont la nature, d'après lui, est précisément d'être un type particulier d'objets —le sujet-objet— et qui, du point de vue totalitaire où il se place, sont rigoureusement équivalentes entre elles, bien loin qu'aucune d'elles soit séparée des autres par un privilège particulier» (*ibid.*, p. 300).

Heidegger, aunque aprovecha los resultados de sus antecesores¹⁰⁴ no por ello escapa totalmente al idealismo pues, aún introduciendo esa positiva aportación del *Mit-sein*, ese *ser-con* está captado desde mi ser, no poseyendo fuerza suficiente para dar cuenta del puente entre mi ser y el del «otro»¹⁰⁵. Existe para Heidegger una cierta noción preontológica del «otro», pero siempre a partir de mi ser. Esta no es la postura sartreana. La exigencia de una trascendencia absoluta debe estar presente en la misma inmanencia absoluta. El ser del «otro» viene exigido por el lanzamiento del *pour-soi* hacia el *en-soi*. Mi ser *pour-soi* debe entregarnos el *pour-autrui*, pero no a partir de mi ser, sino que mi ser será únicamente captable desde el momento en que me lanza hacia el «otro». El prójimo, en su Cogito, se halla confundido con el mío. El «otro» es aquel que «no soy yo» y hacia el cual se lanza mi propio ser para comprenderse él mismo. En consecuencia, para Sartre no será aceptable la solución husserliana en cuanto que el Ego empírico del prójimo es una significación de su Ego trascendental. Tampoco lo será la solución hegeliana en cuanto que, a pesar de hacer depender la existencia del «otro» de mi propia conciencia, mi relación con él es de conocimiento a ser. Igualmente sucede con el *Mit-sein* heideggeriano que implica un cierto conocimiento preontológico del «otro» partiendo desde mi ser.

Sin embargo, sí es aceptable la idea que presentan de una cierta confusión y dependencia del Cogito ajeno con mi propio Cogito, pero esta relación, ya lo hemos explicitado, no es del orden del conocimiento sino del orden del ser y, ello, porque «hay un cogito que le concierne» cuya característica fundamental, señalamos en el primer párrafo es la de ser *conscience (de) conscience* y no conocimiento, que implicaría la dualidad de sujeto-objeto. El Cogito nos lanza hacia el *En-soi*, el *pour-soi* es *pour autrui*. En consecuencia, afirma Sartre, «no debo encontrar en mí «razones» para creer en la existencia del prójimo, sino que debo encontrar al prójimo, como

¹⁰⁴ «Il semble que Heidegger... se soit profondément pénétré de cette double nécessité: 1.º, la relation des *réalités humaines* doit être une relation d'être; 2.º cette relation doit faire dépendre les *réalités humaines* les unes des autres, en leur être essentiel» (*ibid.*, p. 301).

¹⁰⁵ «Mon être-avec saisi à partir de 'mon' être ne peut être considéré que comme une pure exigence fondée dans *mon* être, et qui ne constitue pas la moindre preuve de l'existence d'autrui, le moindre pont entre moi et l'autre» (*ibid.*, p. 305).

«L'existence d'un 'être-avec' ontologique et, par suite, *apriori*, rend impossible toute liaison ontique avec une réalité-humaine concrète qui surgirait *pour-soi* comme un transcendant absolu. 'L'être-avec' conçu comme structure de mon être m'isole aussi sûrement que les arguments du solipsisme. C'est que la *transcendance* heideggerienne est un concept de mauvaise foi: elle vise, certes, à dépasser l'idéalisme, et elle y parvient dans la mesure où celui-ci nous présente une subjectivité en repos en elle-même et contemplant ses propres images. Mais l'idéalisme ainsi dépassé n'est qu'une forme bâtarde de l'idéalisme, une sorte de psychologisme empirio-criticiste» (*ibid.*, p. 306).

no siendo yo»¹⁰⁶. El «otro» no se nos presenta como objeto, en tal caso sería tema de conocimiento y no de ser, por lo que el «otro» se nos volvería conjeturable y problemático. La estructura del «otro» es una estructura de negación interna, que es la conexión sintética de dos términos cada uno de los cuales se constituye negándose del otro. *Yo no soy* el «otro» y éste *no es yo*. Negación recíproca que conduce a una serie de consecuencias:

1. Hay una multiplicidad de prójimos, pero éstos no son colección sino totalidad. Con otras palabras, se hallan dentro de la misma textura de su ser, tan entramados entre sí que la percepción de uno de ellos es la percepción de la totalidad.
2. No podemos situarnos desde el punto de vista del todo.
3. Y esta totalidad es totalidad destotalizada ya que lleva en sí misma la negación, como el *pour-soi*¹⁰⁷.

b) *La dialéctica de la cosificación. El sentido de «Le Regard»*

El «mirar» es la acción por la cual «el otro» se hace presente a mí. Este hacerse presente es una forma de objetivación del «otro» aunque, ciertamente, esta «presencia objetiva» sea, en realidad, una objetividad *sui generis*; la objetividad de la *ausencia* que contrasta, precisamente, con la objetividad de la «presencia». Nuestro interés en este apartado es examinar, de un lado, el sentido de la objetividad peculiar de la *ausencia* que es la objetividad propia del «otro» tal y como Sartre nos lo explicita. Tal examen se llevará a cabo a propósito del ejemplo sartreano de «le regard». De otro lado, se trata de ver cuáles son las reacciones primarias del sujeto que se siente «mirado» por el «otro». Finalmente, especificar qué sea en realidad ese prójimo del que he captado su existencia en y por su mirada dirigida hacia mí.

Si por un momento pudiéramos pensar en la pura y simple existencia aislada, el «otro» carecería de interés para la fenomenología existencial. El hecho de otorgar uno de los más importantes papeles a este problema, hace entrever aún más la necesidad de aceptar la tesis de la co-existencia implícita en la caracterización filosófica del hombre como «ser-en-el-mundo». El «otro», ciertamente, se nos «aparece» en la calle cuando paseamos, en el parque cuando descansamos y en el diálogo cuando hablamos. Es decir, el prójimo, en un primer momento surge como «objetivado» para mí¹⁰⁸. De la estricta

¹⁰⁶ E.N., pp. 308-309.

¹⁰⁷ *Ibid.*, pp. 309-310.

¹⁰⁸ «Est-il vrai qu'une, au moins, des modalités de la présence à moi d'autrui est l'*objectité*» (*ibid.*, p. 310).

consideración del «otro» como objeto para un conocimiento Sartre sabe lo que está destinado a concluir: el carácter conjetural del mismo. De ahí que la objetividad dada por Sartre al «otro» sea una objetividad de tipo especial: la de la *ausencia*. Un ejemplo sartreano sirve para aclarar esta cuestión.

Estoy en una plaza pública, nos dice, y no lejos de mí hay césped y sobre él unos asientos. Sobre uno de ellos, un hombre sentado al cual capto, a la vez *como objeto y como hombre*. ¿Qué sentido tiene esto? Considerar a ese hombre como *objeto* es *situarlo* a dos metros y medio de un árbol, sentado en un banco, en una palabra llevo a cabo sobre él una acción espacializadora. Ahora bien, si lo considero como *hombre* ese cuadro varía. En realidad, puede considerarse que el césped, el banco y el hombre forman un cuadro. Ahora bien, la significación *me huye*: eso guarda relación con *mi visión*, pero también guarda relación con el hombre que se halla sentado el cual, a su vez, también otorga una significación, la suya, a la escena del parque. Así, con la aparición del «hombre» en el parque la situación deja de pertenecerme, *ya no soy dueño de la situación*¹⁰⁹.

Hay que distinguir, en consecuencia, un *prójimo-objeto* que ve aquello que yo veo, y un *prójimo-sujeto* con el cual mantengo una relación fundamental: *la posibilidad de ser visto por él*. Con otras palabras: con él tengo la posibilidad de convertirme, para él, en *prójimo-objeto*. Esto es lo que se expresa con el concepto *ser-visto-por-otro*, lo cual no puede deducirse ni de la esencia del prójimo-objeto, ni de mi ser-sujeto: *L'être-vu-par-autri est la vérité du voir-autrui*¹¹⁰. De esta forma, la noción del prójimo es siempre la noción de un ser aquí y ahora, en relación conmigo y en el mundo: el hombre se define con relación al mundo y con relación a mí, es ese objeto del mundo que determina un derramarse interno del universo... es el sujeto que se me descubre en esa huida de mí mismo hacia la objetivación¹¹¹. Por lo tanto, hay que explicitar el sentido de la mirada, el sentido del ser-visto-por-otro, que es la noción misma del «otro».

¿Cuál es mi reacción ante esa mirada que se me echa encima? Sartre menciona tres tipos de reacciones: *miedo*, *vergüenza* y *orgullo*. En primer lugar, el sujeto siente *miedo*, no angustia, y lo siente porque piensa que su libertad, su ser, está en peligro ante la libertad del otro. La mirada del otro dirigida a mí me alcanza y hace cambiar de actitud poniéndome en guardia. El centinela, ante un ruido en la noche, siente el escalofrío de una posible infiltración. La mirada del otro es como si me abrieran por detrás, como si me abrieran el pe-

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 313.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 315.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 315.

cho y me arrancasen el corazón, es el descubrimiento de mi intimidad. El ser mirado es, al igual que Adán, darse cuenta de la desnudez humana, de la misma manera que se «desnudan» con la mirada los personajes de *«A puerta cerrada»*. El «ser mirado», para Sartre, es esa existencia que experimenta Roquentin, la mirada es esa existencia «que toma mis pensamientos por detrás y dulcemente los abre por detrás, me atraviesa por detrás, detrás de mí alguien me alimenta en burbujas de existencia»¹¹². Sentirse mirado es, para Sartre, sentir la existencia absurda que soy. ¿Qué es sino miedo lo que siente Daniel ante una mirada?:

«Tú has sentido en el metro, en el teatro... la impresión súbita e insoportable de ser espiado por la espalda... Yo no he podido captar esa mirada como uno puede hacerlo, a la pasada de un perfil, una frente o unos ojos, pues su carácter propio es el de *ser imposible de captar*. Solamente me comprimí, me recogí, yo era a la vez opaco y transparente, *existía en presencia de una mirada*. Desde entonces, no he dejado de ser ante testigo. Ante testigo, aún en mi habitación cerrada; a veces la conciencia de ser traspasado por esa espada, de dormir ante un testigo, me despertaba con sobresalto. Para decirlo todo, he perdido casi completamente el sueño... ¡Qué descubrimiento!, me *veían*... y a ti también *te ven*, pero tú no lo sabes, y no lo sabes porque *la mirada no es nada, es una ausencia*... Créeme que esta violación perpetua fue al principio odiosa: ya sabes que mi más antiguo sueño era el ser invisible. Cien veces he deseado no dejar ningún rastro ni en el suelo ni en los corazones. Qué angustia descubrir de pronto esa mirada como un medio universal del que no puedo evadirme»¹¹³.

Ser mirado, en definitiva es, para el pensamiento sartreano, no ser para mí sino como pura remisión al otro¹¹⁴.

Pero si el miedo es nuestra primera reacción ante la mirada del otro, la segunda es la vergüenza. Por la vergüenza *vivo* el ser mirado. La mujer se ruboriza ante la mirada atenta del hombre. *No conoce la mirada, pero la siente en su carne, se siente como objeto de atención de tal manera que sus posibilidades de actuación quedan petrificadas: «Por la vergüenza reconozco que soy el objeto que el otro*

¹¹² SARTRE, J. P., *La nausée*, París, Gallimard, Livre de Poche, p. 146.

¹¹³ SARTRE, J. P., *Le Sursis*, París, Gallimard, Livre de Poche, pp. 468-469.

¹¹⁴ «J'ai tout d'un coup conscience de moi en tant que je m'échappe, non pas en tant que je suis le fondement de mon propre néant, mais en tant que j'ai mon fondement hors de moi. Je ne suis pour moi que comme pur renvoi à autrui» (E.N., p. 318).

mira y juzga»¹¹⁵. Por la vergüenza siento que mi libertad, mi proyecto de ser, se me escapa. Por la vergüenza vivo la sensación de que existe alguien que me ve no como *pour-soi* sino como *être en-soi*, como cosa. Y esto mismo es el *orgullo*. Orgullo y consuelo de Daniel en los *Caminos de la Libertad* que ve, por fin, que *ES*:

«Transformo para mí la frase imbécil y criminal del profeta de ustedes, ese «pienso, luego existo» que tanto me hizo sufrir, pues *mientras más pensaba menos me parecía ser*, y digo: *me ven, luego soy*. Ya no tengo que soportar la responsabilidad de mi transcurrir pastoso: *el que me ve me hace ser, soy como él me ve*. Vuelvo hacia la noche mi faz nocturna y eterna, me erijo como un desafío y digo a Dios: aquí estoy. Aquí estoy tal y como tú me ves, tal como soy. ¿Qué puedo hacer yo? *Tú me conoces y yo no me conozco*. ¿Qué puedo hacer sino soportarme? Y tú, *cuya mirada me crea eternamente*, sopórtame. ¡Mateo, qué dicha y que suplicio! Por fin me he transformado en mí mismo. Me odian, me desprecian, me soportan, *una presencia me sostiene en el ser para siempre*. Soy infinito e infinitamente culpable. Pero yo soy. Mateo, *soy*. Ante Dios y ante los hombres, *soy*. *Ecce homo*»¹¹⁶.

De esta forma, ante la mirada del otro reconozco mi *esclavitud*. Su mirada me esclaviza. La mirada del «otro» me despeja de mi trascendencia, mis posibilidades. Mi libertad es estrangulada y mi ser se aliena al ser un ser «que es visto-por-otro»¹¹⁷. Con otras palabras: sentirse mirado es dejar de ser dueño de la situación porque hay otra libertad que la mía que le hace frente¹¹⁸. Me siento desgraciado porque, al través de la mirada ajena, me vivo fijado en medio del mundo, como un peligro, como irremediable. Como se siente Mateo en los *Caminos de la Libertad* ante la mirada de Irene, o como se siente Estelle ante la vista de Inés en *A puerta cerrada*. La mirada ejerce una acción cosificadora, hace del *pour-soi* que soy un *En-soi* en el que está ausente toda posibilidad.

c) *La mediación de la corporalidad en la relación intersubjetiva*

Hemos visto cómo a través de la mirada tenemos conciencia de la existencia del prójimo. Pero, ¿qué es el prójimo? El «otro», nos dice

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 319.

¹¹⁶ *Le Sursis*, pp. 469-470.

¹¹⁷ «Autrui, c'est la mort cachée de mes possibilités en tant que je vis cette mort comme cachée au milieu du monde» (E.N., p. 323).

¹¹⁸ «...l'apparition de l'autre fait apparaître dans la situation un aspect que je n'ai pas voulu, dont je ne suis pas maître et qui m'échappe par principe, puisqu'il est *pour l'autre*» (*ibid.*, p. 324).

Sartre, es mi *trascendencia trascendida*. Pero, ¿cómo llegamos a esta conciencia de la existencia del prójimo?, ¿es que de mi ser para-sí deriva este ser para-otro? Sartre en este punto es tajante: «La existencia de los otros no es una consecuencia que se pueda derivar de la estructura ontológica del para-sí. Es un acaecimiento primero que depende de la contingencia del ser»¹¹⁹. ¿Qué quiere decirnos con eso? El *Pour-soi* tiene varios ek-tasis. El primero de ellos es el proyecto del pour-soi hacia un ser que él tiene de ser en el modo de no serlo. El segundo es que estoy condenado siempre a ser mi propia nihilización. El tercero es propiamente el *pour-autrui*. Ser para-otro enormemente curioso ya que *no podemos captarlo sino como componente de una totalidad*. No lo captamos sino como una negación de que yo sea él: mi ipseidad y la del prójimo son estructuras de una misma totalidad de ser¹²⁰. Pero, al mismo tiempo, en simultaneidad, el otro niega ser yo. Con otras palabras, con respecto al problema del otro vemos que, de una parte, yo aparezco como objeto para él mientras que, por otro lado, él aparece como objeto ante mí. Es decir, *nos aparecemos mutuamente como cuerpos*. De ahí que el problema del cuerpo sea el punto de unión de estas dos conciencias entramadas, de este cogito ajeno que se confunde con mi propio cogito.

En el marco de *L'être et le néant* el tema del cuerpo se halla esbozado en una triple dimensión ontológica: el cuerpo como ser «para-sí», el cuerpo como cuerpo-para-otro y el cuerpo que existe para-mí pero conocido por otro¹²¹. Triple dimensión ontológica que da cuenta, a su vez, de la unidad fenomenológica del cuerpo propio que se nos patentiza como no objetivo para sí, del papel que desempeña el cuerpo en el marco de la relación perceptiva, así como, en último lugar, dará cuenta también del papel que el cuerpo desempeña en el ámbito de la relación intersubjetiva.

Partamos de un hecho concreto que Sartre nos explicita: Mi cuerpo, tal cual es *para-mí*, no es algo que se me aparezca en medio del mundo¹²², de ahí que pueda afirmar que el descubrimiento de mi cuerpo como «objeto» sea, sin duda alguna, una revelación de mi ser, pero, el ser que ahí se revela no será su ser para-mí, sino su ser para-otro. Esto que tiene su expresión literaria en la conversación que mantienen Estelle e Inés, en el marco de *A puerta cerrada*, cuando ésta

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 358.

¹²⁰ «Puisque les négations sont effectuées en intériorité, autrui et moi-même ne pouvons pas venir l'un à l'autre du dehors. Il faut qu'il y ait un être 'moi-autrui' qui ait à être la scissiparité réciproque du pour-autrui, tout juste comme la totalité 'réflexif-réfléchi' est un être qui a à être son propre néant, c'est-à-dire, que mon ipsité et celle d'autrui sont des structures d'une même totalité d'être» (E.N., pp. 360-361).

¹²¹ E.N., pp. 418-419.

¹²² E.N., p. 365.

le propone a aquella que se «mire» en sus ojos como en un espejo, tiene su desarrollo metafísico en *L'être et le néant*, a propósito de la distinción entre lo que se llama el «conocimiento» del cuerpo y la «experiencia» del cuerpo propio.

La unidad fenomenológica del cuerpo propio se resuelve en Sartre de una forma sintética diciendo que es imposible considerar al cuerpo como una cosa dotada de leyes propias y capaz de ser definida extrínsecamente¹²³. Este es el sentido de que mi cuerpo-para-mí no se me aparezca en medio del mundo. De esta manera, Sartre muestra la imposibilidad de una distinción entre lo físico y lo psíquico. Distinción que, quizá, pudiera estar más o menos menguada por una unión, sea ésta del tipo que sea, pero que en Sartre no se explicita. Tan sólo señala que «si queremos reflexionar acerca de la naturaleza del cuerpo, ha de establecerse en nuestras reflexiones un orden que sea conforme al *orden del ser*: no podemos seguir confundiendo los planos ontológicos y debemos examinar sucesivamente al cuerpo en tanto que *ser-para-sí* y en tanto que *ser-para-otro*. Estos dos aspectos del cuerpo son mutuamente irreductibles. El ser-para-sí debe ser íntegramente cuerpo e íntegramente conciencia: *no puede estar unido a un cuerpo...* el ser-para-otro es íntegramente cuerpo y el cuerpo es íntegramente «psíquico»¹²⁴.

Pero el cuerpo, en Sartre, tiene distintos *modos de ser cuerpo*. Esta distinta modalidad de ser del cuerpo es lo que dará lugar a los otros puntos señalados. Efectivamente, al hablar del cuerpo como *être-pour-soi*, como facticidad, hace recaer en el cuerpo una importante baza en el problema de la percepción, pues, es por la facticidad del cuerpo por lo que es posible nuestra inserción en el mundo y su propio compromiso:

«El cuerpo es una característica necesaria del «para-sí»: no es verdad que sea el producto de una decisión arbitraria de un demiurgo, ni que la unión del alma y del cuerpo sea el acercamiento contingente de dos sustancias radicalmente distintas; sino que, por el contrario, deriva necesariamente de la naturaleza del «para-sí» que sea cuerpo, es decir, que su escapar nihilizador al ser se haga bajo la forma de un compromiso en el mundo»¹²⁵.

El conocimiento, nos señala, no puede ser sino surgimiento comprometido en un punto de vista determinado *que se es (que l'on est)*. Ser, para la realidad humana, es *ser-ahí (être-là)*... y ello es *une né-*

¹²³ E.N., p. 368.

¹²⁴ *Ibid.*

¹²⁵ E.N., p. 372.

*cessité ontologique*¹²⁶ que aparece entre dos contingencias: la de que «yo sea», en función de que no soy el fundamento de mi ser, aunque sea necesario que yo sea *sous forme d'être-là*; y la contingencia de que esté comprometido en un determinado punto de vista con exclusión de otros, aunque sea necesario que *je sois engagé dans tel o tel point de vue*. Ahí radica, en esa doble contingencia la *facticidad del para-sí*. Igualmente, de ahí, se desprende la definición sartreana del *cuerpo-para-sí* como *la forme contingente que prend la nécessité de ma contingence*¹²⁷ y que tan sólo significa que el cuerpo no es un *En-soi dans le pour-soi*, sino el hecho de que el para-sí no es su propio fundamento. Este cuerpo-para-sí (que no es su fundamento), no podrá ser nunca algo que pueda conocer, no es algo «objetivo»: *il est là, partout comme le dépassé*; es lo que yo nihilizo. Es el en-sí trascendido por el para-sí que nihiliza y recaptura al para-sí en ese mismo trascender. Es el hecho de que soy mi propia motivación sin ser mi propio fundamento; el hecho de que no soy nada sin tener-que-ser lo que soy y, sin embargo, tengo-que-ser lo que soy sin tener-que-serlo¹²⁸. De esa forma, el cuerpo entra a formar parte de la trama intrínseca del para-sí expresando la individuación de mi compromiso en el mundo¹²⁹. Inserción en el mundo que permite a Sartre realizar una revisión del conocimiento sensible en función de su afirmación de que «mi cuerpo es, a la vez, coextensivo al mundo, se expande íntegramente a través de las cosas y, al mismo tiempo, concentrado en este punto único que ellas todas indican y que *soy yo sin poder conocerlo*»¹³⁰. De ahí el importante papel del cuerpo en el marco de la percepción.

Si en la primera dimensión ontológica del cuerpo éste se nos presenta no bajo las coordenadas de lo objetivo, en tanto que no tengo un «conocimiento» de él, sino una «experiencia», «vivencia», «conciencia» de que es la «individualización de mi compromiso en el mundo»; con la segunda dimensión del cuerpo, que ya no es el cuerpo-para-mí sino el cuerpo-para-otro, la situación varía bastante. Se trata de otro nivel. Veamos este punto de la forma más breve posible.

Sartre llega a definir el cuerpo ajeno como «el prójimo mismo entendido como trascendencia-instrumento». ¿Qué significado tiene esto? En primer lugar, que el cuerpo del otro es radicalmente diferente de mi cuerpo-para-mí. El es el utensilio que yo no soy y que utilizo, o que

¹²⁶ E.N., p. 371.

¹²⁷ *Ibid.*

¹²⁸ E.N., p. 372.

¹²⁹ «Il représente (el cuerpo) l'individuation de mon engagement dans le monde. Et Platon n'avait pas tort non plus de donner le corps comme *ce qui individualise l'âme*. Seulement, il serait vain de supposer que l'âme peut s'arracher à cette individuation en se séparant du corps par la mort ou par la pensée pure, car l'âme *est* le corps en tant que le pour-soi est sa propre individuation» (E.N., p. 372).

¹³⁰ E.N., p. 382.

se me resiste, presentándoseme ante mí con un cierto coeficiente objetivo de utilidad y adversidad¹³¹. Nuestra relación con las cosas del mundo es una relación instrumental. Pero, según vimos al analizar la aparición del Otro, el conflicto proviene por el hecho de que ese «otro», que se me presenta como «cuerpo», tiene una libertad, un ser, su propio ser, que se resiste a mi inspección sobre él. Este es el sentido de *le regard* anteriormente examinado. Pero aquí interesa comprender, ahora, el sentido de la afirmación sartreana del «cuerpo del otro» como trascendencia instrumento y, a ello vamos.

Al ser del hombre le pertenecen dos notas características: la *facticidad* y la *trascendencia*. Tales notas, evidentemente, también pertenecen al «otro». La fundamental condición de mi ser es que soy-lo-que-tengo-que-ser, no soy realmente, con la realidad estricta del Ser en-sí. Mi ser está a la espera y, para ser, tengo que trascender el modo como estoy determinado en este momento. Justo en este trascender, en este proyectarse, es donde se manifiesta la libertad. Cuando hablamos más arriba acerca de la angustia como conciencia de la libertad, apuntamos, con Sartre, que la angustia que «siento» ante el precipicio no radica en el «miedo» al resbalón sino en la posibilidad de ser yo quien proyecte la caída por él y me arroje al precipicio. Pero, como también señalamos, la «mirada» del otro me «objetiva», me «cosifica», me convierte en un en-sí petrificado y, ante eso, mi trascendencia queda anulada y ya no queda más que una facticidad pura y simple: *estoy-ahí-para-el-otro*. Lo mismo le sucede al otro cuando yo le miro. El resultado no será otro que el del conflicto pues, tanto el otro como yo, rechazamos dicha fijación.

Pero, ¿cómo capto yo el cuerpo del otro? Yo capto el cuerpo del otro *en situación* y, ello, en función de esa intrínseca relacionalidad del cuerpo, ser para-sí, con el mundo. La relación con las cosas no es un aditamento externo y sobreagregado al cuerpo. El cuerpo es esencialmente relacional; «es una totalidad de relaciones significantes con el mundo». Un cadáver ya no está «en situación» puesto que ya no proporciona significación del mundo, no actúa, ya no puede trascender su facticidad. Su realidad es una realidad petrificada, ya no es más en sentido intencional y, del hombre que fue ese cadáver tan sólo puede decirse que *su suerte está echada*. De ahí que Sartre diga que un cuerpo es un cuerpo en tanto que esa masa de carne que *él es* se defina por la mesa a la que mira, por la silla en la que se sienta, por la acera por la que anda, etc. El cuerpo es, en consecuencia, una totalidad de relaciones significativas con el mundo; en este sentido, se define, también, por su referencia al aire que respira, al agua que bebe y a la

¹³¹ E.N., p. 406.

carne que come. El cuerpo no podría aparecer sin sostener relaciones significantes con la totalidad de lo que es¹³². En definitiva, pues:

a) Nunca podremos captar el cuerpo del otro sino a partir de una situación total que la indique en tanto en cuanto «percevoir autrui, c'est se faire annoncer par le monde ce qu'il est»¹³³.

b) No podré percibir aisladamente un órgano cualquiera del cuerpo ajeno y me hago siempre indicar cada órgano singular a partir de la totalidad de la carne o de la vida¹³⁴.

Todo esto indica, pues, que el *cuerpo del otro* no se distingue de ninguna manera de lo que el *otro es para-mí*. El otro y yo nos aparecemos como cuerpos, se dijo anteriormente. Ello quiere decir que «*mi ser para-otro es íntegramente cuerpo, de la misma forma que el cuerpo es íntegramente psíquico, el «único objeto psíquico por excelencia», en el sentido de que «está enteramente entregado a la percepción y es inconcebible fuera de estructuras corporales»*¹³⁵.

La tercera dimensión ontológica del cuerpo no es otra que el *existir para-mí como conocido por otro a título de cuerpo*. ¿Qué sentido tienen estas expresiones? Sartre es rotundo: *mi cuerpo se escapa por todas partes*¹³⁶. Explicitémoslo mejor.

Al hablar más arriba de la aparición del prójimo decíamos que «dejábamos de ser dueños de la situación». El «otro», al través de su mirada, llevaba a efecto una «cosificación» haciendo patente mi *ser-objeto* como trascendencia-trascendida. Con ello se adviene al hecho de que mi cuerpo está entregado al otro: el choque del encuentro con el otro es una revelación en vacío de la existencia de mi cuerpo afuera, como un *en-sí-para-otro*. Con otras palabras: mi cuerpo no es sólo lo vivido por mí, sino que es, también, esa dimensión que se prolonga hacia afuera en una dimensión de huida que me escapa¹³⁷. Mi cuerpo entra dentro de la esfera de pertenencia del otro porque, el otro, con su mirada, coarta el ejercicio de mi posibilidad. Este mi cuerpo, en tanto que alienado, me escapa hacia un *ser-utensilio-entre-utensilios*¹³⁸, hacia un *ser-órgano-sensible-captado-por-órganos-sensibles*, y, ello, con una destrucción alienadora y un desmoronamiento concreto de mi

¹³² E.N., p. 411.

¹³³ E.N., p. 412.

¹³⁴ «Je ne perçois jamais un bras qui se lève le long d'un corps immobile; je perçois Pierre-qui-lève-la-main... je ne puis saisir le mouvement de la main ou du bras que comme une structure temporelle du corps entier» (E.N., p. 412).

¹³⁵ E.N., p. 413.

¹³⁶ E.N., p. 419.

¹³⁷ *Ibid.*

¹³⁸ Este es el hecho que Sartre pretende fijar con la afirmación de que mi cuerpo es un punto de visto sobre el que se adoptan otros puntos de vista (cfr. E.N., p. 419).

mundo, que se derrama hacia el otro y que el otro recaptará en su mundo¹³⁹, y que puede experimentar al través de las estructuras afectivas de la *timidez*¹⁴⁰, que pretende mostrar que nos vemos desde la perspectiva del otro; como esa acción que desarrolla Estelle ante los ojos-espejo de Inés en «A puerta cerrada», como nos vemos tal y como nos dice el médico tras su inspección de mi cuerpo físico. La visión del otro nos completa:

«Il nous paraît alors que l'autre accomplit pour nous une fonction dont nous sommes incapables, et qui pourtant nous incombe: nous voir comme nous sommes»¹⁴¹.

d) *El conflicto intersubjetivo*

«La estatua está ahí; yo la contemplo y ahora comprendo perfectamente que estoy en el infierno. Ya os digo que todo, todo estaba previsto. Habían previsto que en un momento..., éste..., yo me colocaría junto a la chimenea y que pondría mi mano sobre la estatua, con todas esas miradas sobre mí... Todas esas miradas que me devoran... ¡Cómo! ¿Sólo sois dos? Os creía muchas más. Entonces esto es el infierno. Nunca lo hubiera creído... Ya os acordaréis: el azufre, la hoguera, las parrillas... Qué tontería todo eso... ¿para qué las parrillas? El infierno son los demás»¹⁴².

Estas extraordinarias frases de Garcin al final de *A puerta cerrada* encierran perfectamente toda la conclusión del pensamiento sartreano sobre la intersubjetividad. Efectivamente, la temática sartreana del cuerpo-para-sí y su proyección, el cuerpo-para-otro, en una dialéctica del cuerpo-para-sí (facticidad) y el cuerpo-para-otro (cuerpo-utensilio) hace inconsistente la posibilidad de una auténtica intersubjetividad aunque Sartre la postule, pues, su dialéctica es la de una radical oposición sin posibilidad de una síntesis En-sí-para-sí negada desde sus comienzos. Sólo hay hombres y relaciones reales entre los hombres, apunta Sartre en la *Crítica de la Razón dialéctica*, pero la relación entre los hombres es una relación conflictiva: *le conflit est le sens originel de l'être-pour-autrui*¹⁴³. De ahí la afirmación de Garcin de que «el

¹³⁹ E.N., p. 420.

¹⁴⁰ «Se 'sentir rougir', se 'sentir transpirer', etc., sont des expressions impropres dont le timide use pour expliquer son état: ce qu'il entend par là, c'est qu'il a une conscience vive et constante de son corps tel qu'il est non pour lui, mais pour l'autre» (E.N., p. 420).

¹⁴¹ E.N., p. 421.

¹⁴² *A puerta cerrada* (SARTRE, J. P., *Obras completas*, I, Teatro, Madrid, Aguilar, 1970, p. 175).

¹⁴³ E.N., p. 431.

infierno son los demás». En consecuencia, nuestro interés, ahora, se centra en el examen de las relaciones conflictivas con el otro. Conflictos que, como se verá, se desprenden del basamento ontológico del que parte el pensamiento de J. P. Sartre.

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

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

«Conviene advertir que, en el seno mismo de cada una, la otra permanece siempre presente, precisamente, porque ninguna de las dos puede ser sostenida sin contradicción. Más aún; cada una de ellas está en la otra y engendra la muerte de ésta; de esta forma, nunca podremos salir del círculo»¹⁴⁴.

Sartre completa la cuestión con un análisis crítico del *Mit-sein* en el que, si bien de una forma aparente parece solucionarse la posibilidad de una intersubjetividad no conflictiva, sin embargo, la distinción que lleva a cabo entre el *Nosotros-objeto* y el *Nosotros-sujeto* a la vista de un Tercero, vuelve a poner de manifiesto el mismo planteamiento conflictivo que se da entre el otro y yo y, todo ello, en función de la plena conciencia sartreana de que *l'essence des rapports entre consciences n'est pas le Mit-sein, c'est le conflit*. En todo ello veremos, una vez más reflejado el esquema de la dialéctica entre el *ser-mirante* y el *ser-mirado*.

1. El fracaso de la relación intersubjetiva establecida bajo el intento asimilador de la libertad del «otro»

El punto de partida, hemos de recordarlo una y otra vez, es la situación reflejada en el ejemplo de la «mirada» expresada más arriba.

¹⁴⁴ E.N., pp. 430-431.

¹⁴⁵ E.N., p. 502.

El acto de mirar conlleva una *posesión* en tanto que mi ser modela el ser del otro cosificándolo, o es modelado por el otro cuando es mirado por éste. A través de la mirada «*soy como el otro me ve*». En cierto modo pues, mi ser «se me escapa» y ante esta huida de mi ser, provocada por la mirada del otro, *yo reivindico* mi ser, reivindico mi libertad y, en ese sentido, puedo definirme como un *projet de récupération de mon être*¹⁴⁶. Pero en este proyecto de recuperación de mi ser adopto, en primera instancia, una actitud, *la del amor*, por la cual trato de recuperar mi ser apoderándome de la libertad del otro. De ahí que la relación amorosa sea, en última instancia, una relación conflictiva y esté, a radice, inevitablemente abocada al fracaso. Un texto viene en nuestra ayuda:

«En el amor, cada conciencia procura tener su ser-para-otro *puesto a salvo* en la libertad del otro. Esto supone que el otro es allende el mundo como pura subjetividad, como lo absoluto por el cual el mundo llega ser. Pero basta que los amantes sean *mirados* juntos por un tercero para que cada uno de ellos experimente la objetivación no sólo de sí mismo sino también del otro. A la vez, el otro ya no es para mí la trascendencia absoluta que me funda en mi ser, sino que es trascendencia-trascendida, no por mí, sino por otro; y mi relación originaria con él, es decir, mi relación de ser amado con respecto al amante, se fija en mortiposibilidad. No es ya la relación experimentada entre un objeto límite de toda trascendencia y la libertad que la funda, sino un amor-objeto que se aliena íntegramente hacia aquel tercero. Tal es la verdadera razón por la que los amantes buscan la soledad; la aparición de un tercero, cualquiera que fuere, es destrucción de ese amor. Pero la soledad de hecho (estamos solos en mi cuarto) no es en modo alguno soledad de *derecho*. En realidad, aun si nadie nos ve, existimos para *todas* las conciencias y tenemos conciencia de existir para todas: resulta de ello que el amor como modo fundamental del ser-para-otro tiene en su ser-para-otro la raíz de su destrucción»¹⁴⁷.

El lector habrá podido apreciar en este extraordinario texto sartreano los elementos básicos de su tesis del conflicto inersubjeivo. Pero no será impropio retomar algunas cuestiones al hilo, precisamente, de ese texto.

Dans l'amour, chaque conscience cherche à mettre son être-pour autrui à l'abri dans la liberté de l'autre. Con ello no se trata de supri-

¹⁴⁶ E.N., p. 431.

¹⁴⁷ E.N., pp. 444-445.

mir mi *ser-para-otro* ni de arrancarle al otro su carácter de *otro-para-mí*, sino que «guardo» mi *ser-para-otro* en la libertad del otro al que reconozco como «libertad» y lo adopto como el «fiel reflejo» de mi forma de ser. De esta manera, el otro aparece como modelo y aquél por el cual las cosas llegan a ser *para-mí*. Pero eso exige, en cierto modo, una contrapartida y, ésta, no es otra que la de que el amado haga del amante una elección absoluta¹⁴⁸.

Pero tal «exigencia» es el principio mismo del conflicto entre amante y amado desde el momento en que el amado, en quien yo me miro como en un espejo, es «mirada» y, en él, cabe la posibilidad de «no querer amar», es decir, de no querer responder a la exigencia del amante. En ese momento, su acción respecto del amante es básicamente cosificadora: es «el que me mira» y me hace ser, en un sentido distinto al anterior; es el «otro que mira», «que objetiva mi ser» haciendo de mi posibilidad una *mortiposibilidad*, de forma que mi ser carece de sentido. La alusión, en el texto, al tercero que irrumpe en la soledad de los amantes desbaratando la relación entre ellos, de forma que se sientan no sólo «extraños» respecto de ese tercero sino también extraños entre sí, es lo reflejado, en el ámbito de la relación entre amante y amado, cuando éste «no quiere amar al amante»¹⁴⁹.

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

La seducción no es, propiamente y de forma directa, un rebajamiento del ser del otro, sino una auto-posición de mi ser-objeto-para-el-otro de forma y manera que, ante él, aparezca bajo el *caracter de objet précieux à posséder*¹⁵⁰, que ocasione en el otro la conciencia de su nihilidad frente al objeto seductor: «Por la seducción, apunto a

¹⁴⁸ «Cela signifie que l'être-dans-le-monde de l'aimé doit être un être-aimant. Ce surgissement de l'aimé doit être libre choix de l'aimant. Et comme l'autre est fondement de mon être-objet, j'exige de lui que le libre surgissement de son être ait pour fin unique et absolue son choix de moi, c'est-à-dire, qu'il ait choisi d'être pour fonder mon objectité et ma facticité. Ainsi, ma facticité est 'sauvée'. Elle n'est plus ce donné impensable et insurmontable que je fuis: elle est ce pour quoi l'autre se fait exister librement; elle est comme fin qu'il se donne» (E.N., p. 438).

¹⁴⁹ La alusión al «tercero» pone en primer plano la pregunta por el sentido y el valor del *nosotros* en la relación intersubjetiva. Sartre menciona dos formas de entender el «nosotros»: el *nosotros-objeto*, que, en última instancia, se reduce a la relación yo-otro. Es, nos dice, «la revelación de una dimensión de existencia real y corresponde a un simple enriquecimiento del originario experimentar el para-otro». De otra parte, está, también, el *nosotros-sujeto*, que «es una experiencia psicológica realizada por un hombre histórico sumido en un universo trabajado y en una sociedad de tipo económico definido; no se revela nada de particular, es una vivencia puramente subjetiva» (E.N., p. 502).

¹⁵⁰ E.N., p. 442.

constituirme como una plenitud de ser y a hacerme *reconocer como tal*. Para ello me constituyo en objeto significativo, me propongo como intrascendible»¹⁵¹. Pero, ahí, radica también su propio fracaso ya que esta proposición de mi ser como intrascendible no tiene valor: «sin el consentimiento y la libertad del otro que debe cautivarse reconociéndose como nada frente a mi plenitud absoluta de ser»¹⁵². Pero aquí entra en juego, nuevamente el círculo del ser-mirante-ser-mirado y, vuelta a empezar.

Una última salida le queda a Sartre para examinar en este apartado, una vez que —tras esbozar la cuestión del lenguaje como expresión de mi ser-para-otro¹⁵³— se manifiesta el fracaso de la conducta amorosa respecto del otro¹⁵⁴ y por la cual trato de asimilar al otro conservando su alteridad. Ante este fracaso, apunta Sartre, adopto, como último recurso, una actitud inversa, la conducta *masoquista*. Pero ello no conduce tampoco a una solución positiva.

Efectivamente, el masoquista, nos dice, proyecta hacerse absorber por el otro y perderse en su subjetividad desembarazándose de la suya¹⁵⁵. Pero, justo, ahí mismo, está la fuente del fracaso masoquista. El masoquista, al intentar perderse en el otro haciéndose fascinar por él, en simulacro de seducción-por-el-otro, lo único que hace es manipular al otro utilizándolo como objeto-utensilio de su propia satisfacción. Con lo cual, el aparente objeto-sometido-al-otro, que quiere ser el masoquista, es el sujeto que manipula al otro para su propio provecho: el ser mirado se convierte en mirante y el oprimido se convierte en opresor¹⁵⁶. De ahí la conclusión del texto de que, si bien el amor es siempre amor-al-otro, la peculiar forma de nuestro ser-para-otro en el marco de la dialéctica del ser mirante-ser mirado, es, también, el principio mismo de su destrucción. El para-sí remite al otro y, precisamente en este su ser-para-otro, radica el punto de partida del conflicto.

¹⁵¹ E.N., p. 440.

¹⁵² *Ibid.*

¹⁵³ Tema que aquí no tratamos por haber sido analizado en otro lugar al cual nos remitimos. Cfr. mi artículo «Notas introductorias al problema del lenguaje en J. P. Sartre», en *Millars*, vol. II, *Revista del Colegio Universitario de Castellón de la Plana*, 1975, pp. 83-92.

¹⁵⁴ Una triple raíz encuentra Sartre en el carácter destructible y básicamente conflictivo del amor: 1, en tanto que el amor es, por esencia, un embaucamiento y una remisión al infinito; 2, porque siempre es posible el despertar del otro que puede hacerme aparecer como objeto, y, de ahí, la perpetua inseguridad del amante; 3, el amor es un absoluto perfectamente *relativizado* por los «otros» (cfr. E.N., p. 445).

¹⁵⁵ Cfr. E.N., pp. 445-446.

¹⁵⁶ «...le masochiste qui paye une femme pour qu'elle le fouette, la traite en instrument et, de ce fait, se pose en transcendance par rapport à elle. Ainsi le masochiste finit par traiter l'autre en objet et par le transcender vers sa propre objectivité» (E.N., p. 447).

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

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

Una de las primeras conductas hacia el otro en el terreno en el que ahora nos movemos es, básicamente, una conducta de lo que Sartre ha llamado de *Mauvaise Foi* y se expresa en la *Indiferencia hacia el Otro* en tanto en cuanto éste aparece como «cosa entre las cosas». Tal conducta, que es la práctica de un *solipsismo de hecho*¹⁵⁷, es de Mala Fe por cuanto practico, con ella, una *cécité vis-à-vis des autres*¹⁵⁸ y «juego a ser» un ser solitario entre esos muchos que no son, para mí, más que un *coefficient d'adversité*¹⁵⁹ y, ante los cuales, yo trato de proteger mi libertad. Una de las formas de protegerme de él es el utilizarlo como mero instrumento apoderándome de su libre subjetividad al través de su objetividad para-mí.

El deseo será, para Sartre, esa tentativa original de apoderarme de la libre subjetividad del otro al través de su objetividad para mí. Tal deseo es definido por Sartre como «*un mode primitif des relations avec autrui, qui constitue l'Autre comme chair désirable sur le fond d'un monde de désir*»¹⁶⁰. ¿Cuál es el significado? Tratemos de explicar esta definición.

Decir del deseo que es un modo primitivo de las relaciones con el otro supone aceptar la consideración del deseo como *purement et simplement désir d'un objet transcendant*¹⁶¹. Tal objeto trascendente no será un cuerpo fisiológicamente tomado, sino una forma total:

¹⁵⁷ E.N., p. 449.

¹⁵⁸ E.N., pp. 448-449.

¹⁵⁹ «J'y prends à peine garde (de los otros), j'agis comme si j'étais seul au monde; je frôle 'les gens' comme je frôle les murs, je les évite comme j'évite des obstacles, leur liberté-objet n'est pour moi que leur 'coefficient d'adversité'; je n' imagine même pas qu'ils puissent *me regarder*... Ces gens sont des fonctions... A partir de là, il sera possible de les utiliser au mieux de mes intérêts, si je connais leurs *clés* et ces 'maitres-mots' qui peuvent déclencher leurs mécanismes» (E.N., p. 449).

¹⁶⁰ E.N., p. 462.

¹⁶¹ E.N., p. 454.

une forme en situation, entendida como un «cuerpo viviente como totalidad orgánica en situación con la conciencia en su horizonte»¹⁶². En el desear, quien desea, soy yo, justo ese ser que elige existir su facticidad en otro plano distinto, de manera que desear, no sea sólo develar el cuerpo ajeno sino revelar mi propio cuerpo¹⁶³ como carne. De esta forma, el deseo es aquel acto por el que llevo a cabo una *doble encarnación*: la del otro y la mía propia. La referencia a la *caricia* y a su sentido en el marco de las relaciones entre dos cuerpos que se desean, trata de ser una exposición de este doble acto de encarnación.

La caricia, nos dice, *ne se veut pas simple contact*¹⁶⁴ es una modulación (*façonnement*) del cuerpo del otro como carne no sólo para mí sino, también, para él: «La caricia revela la carne desvistiendo al cuerpo de su acción, escindiéndolo de las posibilidades que lo rodean»¹⁶⁵. Pero, desde el momento en que el que acaricia soy yo, observo que la encarnación del otro lo es al través de mi propia encarnación:

«En el deseo y en la caricia que lo expresa, me encarno para realizar la encarnación ajena; y la caricia, al realizar la encarnación del otro, me descubre mi propia encarnación; es decir, que me hago carne para inducir al otro a realizar *para-sí* y *para-mí* su propia carne, y mis caricias hacen nacer para mí mi carne en tanto que es para otro *carne que lo hace nacer a la carne*: le hago gustar mi carne por la suya para obligarlo a sentirse carne. De esta suerte, aparece verdaderamente la *posesión* como *doble encarnación recíproca*»¹⁶⁶.

Justo ahí, en ese acto de encarnación, verá Sartre una de las raíces del fracaso de la actitud de desear respecto del otro. Efectivamente, teniendo presente, de una parte, la caracterización del para-sí, que es quien desea, y, por otra, la dialéctica del ser-mirante y del ser mirado, se aprecia claramente que, en las coordenadas sartreanas, en el deseo subyace un anhelo de *posesión* del otro situado en «un mundo del

¹⁶² E.N., p. 455.

¹⁶³ «...le désir n'est pas seulement désir du corps d'autrui; il est, dans l'unité d'un même acte, le projet non thétiquement vécu de s'enliser dans le corps; ainsi le dernier degré de consentement au corps. C'est en ce sens que le désir peut être dit désir d'un corps pour un autre corps. C'est en fait un appétit vers le corps d'autrui qui est vécu comme vertige du Pour-soi devant son propre corps: et l'être qui désire, c'est la connaissance *se faisant corps*» (E.N., p. 458).

¹⁶⁴ E.N., p. 459.

¹⁶⁵ E.N., p. 459.

¹⁶⁶ E.N., p. 460.

deseo», que es un mundo desestructurado que ha perdido su sentido y en el que las cosas resaltan como fragmentos de materia pura¹⁶⁷. La posesión y apropiación del otro por medio del deseo se prolonga ya no en caricias, sino en actos de prehensión y penetración que hacen romper la reciprocidad de la encarnación y da origen a la conducta del sádico.

Sartre define el sadismo como pasión, sequedad y encarnamiento¹⁶⁸, que detesta la reciprocidad y presentifica la carne del otro como instrumento, destruyendo la gracia para abismarse en la obscenidad. Lo *obsceno*, nos dice, es la adopción por parte del cuerpo «de posturas que lo desvisten enteramente de sus actos y que revelan la inercia de la carne»¹⁶⁹, de forma que pueda ser utilizado como instrumento en un intento de apropiación de la libertad del otro¹⁷⁰. Pero esta actitud, al igual que las otras, encierra en sí su propio fracaso en tanto en cuanto, en su intento por apropiarse de la libertad trascendente de la víctima, no se da cuenta de que, ésta, siempre estará fuera de su alcance y, por ello mismo, entra dentro de su campo de posibilidades el devolver la «mirada» al propio sádico que, de esa forma, se encuentra trascendido y nihilizado por la propia víctima.

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

El odio lleva implícito el reconocimiento del otro, pero éste es lo que «hay que aniquilar». En consecuencia, en la conducta de *odio hacia el otro* se patentiza un intento liberalizador. El odio a otro es un intento de «liberarse del otro» que coarta mi libertad, mis proyectos de ser a raíz de su labor «inspectora» de mis actos. También ahí está la base de su fracaso: Con el odio al otro no logro desembarazarme del otro. Su muerte, querida y deseada, tan sólo hace fijar lo que yo he sido para él puesto que yo, en ningún momento puedo dejar de

¹⁶⁷ E.N., p. 465.

¹⁶⁸ E.N., p. 469.

¹⁶⁹ E.N., p. 741.

¹⁷⁰ «L'effort du sadique est pour engluier Autrui dans sa chair par la violence et par la douleur, en s'appropriant le corps de l'Autre par le fait qu'il le traite comme chair à faire naître de la chair; mais cette appropriation dépasse le corps qu'elle s'approprie, car elle ne veut posséder qu'en tant qu'il a englué en lui la liberté de l'Autre. C'est pourquoi le sadique voudra des preuves manifestes de cet asservissement par la chair de la liberté de l'Autre; il visera à faire demander pardon, il obligera par la torture et la menace l'Autre à s'humilier, à renier ce qu'il a de plus cher» (E.N., p. 473).

ser-para-otro, quiera su muerte o no ¹⁷¹. De ahí que el odio sea la última tentativa de la relación con el otro, pero es la *tentativa de la desesperación*, expresada en la frase final de Garcin: *el infierno son los demás* y en la conciencia de un imposible *En-soi-pous-soi* que hace del hombre, que intenta ser esa síntesis absoluta, *une passion inutile* pues proyecta ser algo que, desde su misma estructura de ser, le viene negado.

En definitiva, pues, el hombre, *pour-soi-pour-autrui* encuentra que su ser más propio, su libertad, le deja un triste legado: el de la soledad entre muchos otros seres solitarios que, para perseverar en su ser, en su libertad, sólo les queda una alternativa: la lucha permanente. Ahí se encuentra la tremenda amargura de la libertad, de la que J. P. Sartre fue plenamente consciente.

J. Adolfo ARIAS MUÑOZ
Madrid, octubre de 1980

¹⁷¹ «Celui qui, une fois, a été pour autrui est contaminé dans son être pour le restant de ses jours, autrui fût-il entièrement supprimé: il ne cessera de saisir sa dimension d'être-pour- autrui comme une possibilité permanente de son être» (E.N., p. 483).