

Sartre y el problema de la superación de la metafísica

«Les mouvements de déconstruction ne sollicitent pas les structures du dehors. Ils ne sont possibles et efficaces, ils n'ajustent leurs coups qu'en habitant ces structures. En les habitant d'une certaine manière...»

(J. DERRIDA)

En medio de la enorme proliferación de estudios sobre dos pensadores, Heidegger y Sartre, calificados tan a menudo —y, generalmente, contra su voluntad— como fenomenólogos y existencialistas, resulta revelador comprobar que los dedicados a confrontar el pensamiento de ambos filósofos son relativamente escasos y no siempre muy afortunados¹.

Sin embargo, entre estos estudios comparativos, la obra de Joseph J. Fell: *Heidegger and Sartre. An Essay on Being and Place*² merece a nuestro juicio ser destacada tanto por su actualidad —es del año 1979— como, fundamentalmente, por el rigor de sus planteamientos, exposiciones y conclusiones.

Subraya Fell la importancia de que, a partir de una misma herencia filosófica y de una preocupación común —la superación del dualismo metafísico (realismo/idealismo)—, ambos filósofos se presentan como dos alternativas posibles, como dos versiones de lo que él llama «un tercer camino» que debe resolver el problema ontológico latente. Plantea Fell este estudio, no ya desde un aspecto concreto de ambos pensamientos, sino desde la perspectiva del desarrollo de los mismos, e intenta examinar a cada uno de estos dos filósofos con los ojos del otro para comprobar finalmente hasta qué punto son compatibles sus ontologías y, a partir de ahí, sus filosofías en general, ya que sus

¹ Nos referimos concretamente como estudio comparativo poco afortunado entre Heidegger y Sartre al artículo de Gérard LEGRAND: *Heidegger-Sartre. Réflexions sur un malentendu*, en *Magazine littéraire*, núm. 117, octubre 1976, pp. 17-19. En él se hace una crítica demasiado fácil y superficial del complejo pensamiento heideggeriano.

² FELL, J. J., *Heidegger and Sartre. An Essay on Being and Place*. Columbia University Press, New York, 1979.

interpretaciones del Ser determinan el modo de tratar todos los demás problemas filosóficos fundamentales.

Si existe una posible asimilación entre el pensamiento de Heidegger y el de Sartre, cabe buscarla sobre todo en sus afirmaciones como ontólogos. Así, al buscar una nueva fundamentación de la ontología, cuyo objeto es el sentido del ser, ambos afirman igualmente que la ontología sólo es posible en relación con el ser humano y con el mundo. La ontología debe además ser temporal: el Ser no se entiende si no es con relación al tiempo. Dicho de otro modo, la naturaleza de los entes debe entenderse en términos de cómo *llegan* a ser lo que son. Esto implica, en ambos pensadores, una crítica al sentido tradicional del ser como presencia, lo cual se hace aún más patente al afirmar que el Ser está habitado por la Nada. De todo esto se deduce una degradación de la unidad o presencia originaria tan anhelada por la metafísica tradicional. Con ello se hace imprescindible para nuestros dos filósofos la necesidad de superar el idealismo y el realismo, de criticar la fenomenología, buscando una tercera vía de fundamentación de la ontología. Aquí es precisamente donde comienzan las divergencias entre ambos pensadores.

En efecto, pese a las coincidencias de base que hemos destacado en Heidegger y Sartre como ontólogos, existe entre ellos una diferencia profunda y radical a la hora de comprender y tratar cualquier problema filosófico —incluidos los ontológicos—. Quizá esto se deba, desde un principio, a actitudes y estilos de vida antitéticos que hacen que mientras Sartre, filósofo comprometido, califica el pensamiento de Heidegger de «alienación cultural»³; Heidegger, fiel a su propósito de superación de la metafísica, rechaza el calificativo de existencialista —que Sartre admite, al menos en un primer momento— y reprocha a la filosofía sartreana seguir siendo en última instancia una expresión más de la tradición metafísica. Dicho esto, concretemos algo más, siguiendo a Fell⁴, cuáles son los ámbitos fundamentales en los que los pensamientos de estos dos filósofos se alejan:

— *Humanismo*: mientras que el pensamiento de Heidegger está orientado hacia el Ser, el de Sartre lo está hacia el hombre. De ahí que el concepto heideggeriano de *Existenz* sea radicalmente distinto de la *existence* sartreana. Asimismo, en tanto que Heidegger entiende por trascendencia la orientación del hombre hacia el *Ereignis* (en el último Heidegger, en el movimiento mismo del *Ereignis* se da —*es gibt*— el

³ *Ob. cit.*, p. 368.

⁴ *Ob. cit.*, capítulo 13, *passim*. En este capítulo realiza Fell un balance de las coincidencias y divergencias de los pensamientos de ambos filósofos. Nosotros, por nuestra parte, nos hemos limitado aquí a recoger los puntos más importantes.

Ser y el Tiempo), Sartre, por su parte, considera la trascendencia como la orientación del mundo hacia la conciencia.

— *Historia*: la historia es concebida por Heidegger como pensamiento o movimiento cuya dirección fundamental está determinada por el olvido que provoca la búsqueda metafísica de un fundamento absoluto, aunque secretamente regido por la carencia total de fundamento. Para Heidegger, el *Ereignis* es el comienzo primero⁵. Sartre, en cambio, fiel a su ideología marxista, entiende la historia en términos de praxis.

— *Metafísica*: la metafísica, en términos generales, es entendida como la determinación de un criterio de realidad o del ser de los entes referido a un ser originario, que puede ser Dios, el ego, la conciencia, etcétera, que constituye a los entes tal como son. Esta búsqueda, que se revela imposible en Heidegger, la funda Sartre en el proyecto humano práctico y consciente. Esto implica asimismo que Heidegger vea en la ontología el fundamento de la metafísica, mientras que, por el contrario, Sartre fundamenta precisamente la ontología en la metafísica.

— *Lenguaje*: el lenguaje, para Heidegger, es primordialmente la articulación del Ser, y no necesariamente un instrumento de comunicación entre los hombres⁶. En Sartre, en cambio, que no elabora explícitamente ninguna teoría del lenguaje, éste posee un estatuto relativamente ambiguo, pese a lo cual es un elemento fundamental para el pensamiento y la comunicación.

— *Tiempo*: aunque ambos filósofos hacen una crítica del concepto tradicional de tiempo lineal, sus interpretaciones son radicalmente distintas. Mientras que en el último Heidegger el Ser y el Tiempo se dan en el movimiento mismo del *Ereignis*, para Sartre el tiempo originario se determina como un concepto biológico y el tiempo histórico como un concepto económico.

— *Verdad*: para Heidegger la verdad entendida como *aletheia*, como la unidad del encubrimiento/desencubrimiento (*ins-Offene-Brin-*

⁵ Sobre el carácter de abismo que presenta en Heidegger la búsqueda de fundamento, cfr. el excelente artículo de Angel CURRÁS: *Heidegger: el arduo sosiego del exilio*, en *Anales del Seminario de Metafísica*, XII, Madrid, 1977, y, concretamente, el apartado titulado «El principio de razón, insuficiente», pp. 62-67.

⁶ El tema del lenguaje como lenguaje del Ser lo inicia ya Heidegger en *Brief über den Humanismus*, desarrollándolo y ampliándolo con nuevas matizaciones en sus últimos escritos, especialmente en *Unterwegs zur Sprache*.

gen) sólo se remite al logos, entendido como el *legein* de Parménides que constituye una respuesta a la llamada del ser. Para Sartre, sin embargo, la verdad sigue siendo inseparable de la instancia del logos (criterio de coherencia, de no-contradicción...), entendido esta vez como lenguaje representativo y utilitario que absolutiza la Presencia.

Estos son, de forma esquemática, los puntos fundamentales, apuntados por Fell, en los que los pensamientos de Heidegger y Sartre parecen converger y divergir. Sin embargo, para dar una mayor coherencia al conjunto, centra Fell su estudio a partir del problema de la ontología fenomenológica, legado de Husserl a nuestros dos filósofos, destacando dentro de este ámbito tres cuestiones cruciales: la del comienzo o punto de partida de la ontología, la de la necesidad de la metafísica para el desarrollo de la ontología y la de la genuina unidad de pensamiento y Ser⁷. Todos estos problemas los desarrolla Fell a lo largo de su obra para contestarlos explícitamente al final de la misma, de modo que constituyan el auténtico hilo conductor y la rigurosa trabazón interna de la investigación, mostrando —también en función de las contestaciones aportadas— que, en última instancia, lo que está en juego es el problema del fundamento mismo de la metafísica y, por lo tanto, el de la posibilidad —o imposibilidad— de su superación o, para emplear un término derridiano, de su de-construcción. Nuestro intento va a consistir en ver hasta qué punto, desde una perspectiva que intentaremos sea lo más fiel posible a Derrida, consigue Sartre esta superación del pensamiento tradicional⁸.

En un primer momento, parece lícito afirmar que el pensamiento de Sartre, al menos del Sartre de *L'Être et le Néant* —que es del que aquí nos vamos a ocupar—, forma parte de aquellos planteamientos que, pretendiendo superar la metafísica tradicional, son calificados de «nostálgicos». Aunque, por una parte, estos pensamientos afirman la ausencia de sentido de una explicación ontoteológica que deba recurrir a un modelo último, a una presencia originaria, por otra parte, sin embargo, conservan un cierto resabio de la conciencia de culpa, de caída, que les hace plantearse la existencia como problema⁹. Esto está

⁷ FELL, J. J., *ob. cit.*, pp. 25-27 y p. 425.

⁸ Dos observaciones al respecto. En primer lugar, intentamos situarnos lo más cerca posible de la *stratégie générale de la déconstruction* derridiana por parecernos ésta, debido a su rigor y al constante replanteamiento al que Derrida la somete, uno de los intentos más serios de superación de la metafísica tradicional. En segundo lugar, el hecho de que aquí sólo nos ocupemos de dicho problema en Sartre se debe a que algo similar intentamos ya respecto a Heidegger en otro trabajo, *Ereignis y Différance. Derrida, intérprete de Heidegger*, en *Ánales del Seminario de Metafísica*, XII, Madrid, 1977.

⁹ El concepto de caída, complementario del concepto de origen, tiene una importancia fundamental para la ontoteología entendida como metafísica del

presente en el primer Heidegger, en el Heidegger de *Sein und Zeit*, donde la afirmación de la diferencia ontológica aparece referida a un centro de gravitación único que viene a ser la trascendencia del *Dasein*, de la existencia humana concebida como angustia¹⁰. Pero, si bien el pensamiento de Heidegger va muy pronto a formularse como Tiempo y Ser, potenciando la dimensión del *destino*¹¹ *del ser*, el pensamiento de Sartre, por el contrario, conserva irremediamente al hombre, a la realidad humana, como punto de partida y dimensión desde la que ha de plantearse el intento de solucionar el problema de la totalidad del ente. Esto es lo que le permite a Derrida afirmar:

«Aunque no quisiésemos resumir el pensamiento sartreano bajo el slogan 'el existencialismo es un humanismo', hay que reconocer que, en *L'être et le néant, L'esquisse d'une théorie des émotions*, etc., el concepto más importante, el tema fundamental, el horizonte y el origen irreductibles, es la entonces llamada 'realidad-humana'. Se trata, como es sabido, de una traducción del *Dasein* heideggeriano. Traducción monstruosa por muchas razones, pero tanto más significativa...

Ciertamente, la noción de 'realidad-humana' traducía el proyecto de pensar a partir de bases nuevas... el sentido del hombre, la humanidad del hombre. Si se sustituía a la noción de hombre, con todas sus herencias metafísicas, con el motivo o la tentación sustancialistas que en ella se hallan inscrito, la noción neutra e indeterminada de 'realidad-humana', era también para eliminar todos los presupuestos que desde siempre constituían el concepto de la unidad del hombre. Era, pues, asimismo, una reacción contra un cierto humanismo intelectualista o espiritualista que había dominado a la filosofía francesa (Brunschvicg, Alain, Bergson, etcétera). Y esta neutralización de toda tesis metafísica o especulativa, en cuanto a la unidad del *anthropos*, podía ser considerada

fundamento. Cfr. al respecto DERRIDA, J., *Ousia et Grammaire*, en *Marges de la Philosophie*, Editions de Minuit, Paris, 1975, pp. 73-74: «Or l'opposition de l'originnaire et du dérivé n'est-elle pas encore métaphysique? La requête de l'archie en général, quelles que soient les précautions dont on entoure ce concept, n'est-elle pas l'opération 'essentielle' de la métaphysique? A supposer qu'on puisse le soustraire, malgré de fortes présomptions, à tout autre provenance, n'y a-t-il pas au moins quelque platonisme dans le *Verfallen*?» (*ibidem*).

¹⁰ «Der 'Geist' fällt nicht in die Zeit, sondern: die faktische Existenz 'fällt' als verfallende aus der ursprünglichen, eigentlichen Zeitlichkeit. Dieses 'Fallen' aber hat selbst seine existenziale Möglichkeit in einem zur Zeitlichkeit gehörenden Modus ihrer Zeitigung» (*Sein und Zeit*, Max Niemeyer, Tübingen, 1972, p. 436).

¹¹ Sobre el uso y estrecha interrelación de los términos *Schickung* (donación), *Geschick* (destino) y *Geschichte* (historia) en Heidegger, cfr., entre otros, los dos ensayos recogidos en *Die Technik und die Kehre*, G. Neske, Pfullingen, 1962.

en algunos aspectos como la herencia fiel de la fenomenología trascendental de Husserl o de la ontología fundamental de *Sein und Zeit*... Y, sin embargo, pese a la pretendida neutralización de los presupuestos metafísicos, hay que reconocer que la unidad del hombre no es interrogada en sí misma. No sólo el existencialismo es un humanismo, sino que la base y el horizonte de lo que Sartre llama entonces su 'ontología fenomenológica' (es el subtítulo de *L'être et le néant*) sigue siendo la unidad de la realidad humana. En tanto que describe las estructuras de la realidad humana, la ontología fenomenológica es una antropología filosófica. Cualesquiera que sean las rupturas que esta antropología hegeliano-husserliano-heideggeriana establece respecto a las antropologías clásicas, no queda interrumpida una cierta familiaridad metafísica...»¹².

No hay que olvidar, en efecto, que el propio Sartre define la ontología como «la explicitación de las estructuras de ser del existente tomado como totalidad»¹³. Esto significa, por una parte, que la ontología estudia el ser del ente, lo cual vincula a Sartre a toda la metafísica tradicional occidental, que se caracteriza fundamentalmente por el olvido del ser, de la diferencia, de la diferencia entre el ser y el ente¹⁴. De este modo puede Heidegger criticar a Sartre afirmando:

«... Sartre expresa la frase fundamental del existencialismo del siguiente modo: la existencia precede a la esencia. Aquí toma él existencia y esencia en el sentido de la metafísica que, desde Platón, dice: la esencia precede a la existencia. Sartre da la vuelta a esta frase. Pero la contrapartida de una frase metafísica sigue siendo una frase metafísica. Al igual que esta frase, él (Sartre) permanece con la metafísica en el olvido de la verdad del ser»¹⁵.

Por otra parte, el segundo de los aspectos de la definición sartreana de la ontología —que la ontología estudia el ser del ente *desde el punto de vista de su totalidad*— lleva a Sartre, por un lado, a plantear-

¹² DERRIDA, J., *Les fins de l'homme*, en *Marges...*, ed. cit., pp. 135-137.

¹³ SARTRE, J.-P., *L'Être et le Néant*, Gallimard, París, 1973, p. 358.

¹⁴ Las referencias al olvido del ser como acontecimiento fundamental de la metafísica occidental son innumerables en la obra heideggeriana. No citaremos, sin embargo, más que un pasaje: «Die Metaphysik stellt zwar das Seiende in seinem Sein vor und denkt so das Sein des Seiendes. Aber sie denkt nicht den Unterschied beider... Die Metaphysik fragt nicht nach der Wahrheit des Seins selbst... Diese Frage hat die Metaphysik nicht nur bisher nicht gestellt. Diese Frage ist der Metaphysik als Metaphysik unzugänglich» (*Brief über den Humanismus*, en *Wegmarken*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1967, p. 154).

¹⁵ *Ob. cit.*, p. 159.

se un problema fundamental de toda la filosofía moderna desde Descartes: el problema de la unidad sustancial de cuerpo y alma. Esta cuestión, sin embargo, presenta en nuestro filósofo un matiz algo distinto al buscar, a partir de la postulación de dos regiones ópticas distintas (el ser-en-sí y el ser-para-sí), el principio explicativo de la relación de estas dos regiones en las que se halla escindida la totalidad del ente. Pero la idea misma de totalidad con la que tiene que contar y a la cual tiene que orientarse sin remedio la ontología, conduce asimismo a que Sartre haga depender la ontología de la metafísica¹⁶. Todo ello justifica que Derrida, haciéndose aquí en parte solidario de Heidegger, formule la siguiente crítica:

«Al final de *L'être et le néant*, cuando Sartre plantea, de modo programático, el problema de la unidad del ser (lo que, en este contexto, significa la totalidad del ente), cuando concede a esta cuestión el título de 'metafísica' para distinguirla de la ontología fenomenológica que, por su parte, describía la especificidad esencial de las regiones, resulta evidente que esta unidad metafísica del ser, como totalidad del en-sí y del para-sí, es precisamente la unidad de la realidad-humana en su proyecto. El ser-en-sí y el ser-para-sí eran *ser*; y esta totalidad del ente, en la que se componían, se unía a sí misma, se refería y se aparecía a sí misma por el proyecto esencial de la realidad-humana. Lo que así se había nombrado, de modo pretendidamente neutro e indeterminado, no era otra cosa que la unidad metafísica del hombre y de Dios, la relación del hombre a Dios, el proyecto de llegar a ser Dios como proyecto constituyente de la realidad-humana. El ateísmo no cambia nada a esta estructura fundamental. El ejemplo del intento sartreano verifica admirablemente la afirmación de Heidegger según la cual 'todo humanismo sigue siendo metafísica', siendo la metafísica el otro nombre de la ontoteología»¹⁷.

Ahora bien, pese a una innegable continuidad del pensamiento de Sartre respecto a dos grandes clásicos de la filosofía —Descartes y Husserl—, pese a ello, decíamos, los planteamientos sartreanos parecen traducir en muchos aspectos un esfuerzo positivo por superar el pensamiento tradicional.

¹⁶ SARTRE, J.-P., *L'Être et le Néant*, ed. cit., p. 713.

¹⁷ DERRIDA, J., *Les fins de l'homme*, en *Marges...*, ed. cit., pp. 137-138. Aquí terminan, de hecho, las escasas referencias que Derrida hace explícitamente a Sartre, referencias que no ocupan más de cuatro o cinco páginas de la extensísima obra derridiana. La explicación de por qué Derrida se ocupa tan poco del pensamiento sartreano se nos escapa por completo. Asimismo, nos extraña la indiferencia que Sartre manifestó ante figuras de la filosofía francesa contemporánea como Derrida, Deleuze, Foucault, etc.

No puede negarse que, si bien Sartre toma al hombre como punto de partida de la explicación de la totalidad del ente, esta estructura del para-sí, del ente hombre se presenta como una tercera vía que pretende una cierta superación del idealismo y del realismo¹⁸, al mismo tiempo que establece la relación de las regiones del ente bajo una forma nueva y original. Al plantearse que las dos regiones ónticas sólo pueden ser articulaciones de una totalidad sintética, la relación ontológica originaria entre el en-sí y el para-sí, entre el ente y la conciencia, no puede ser nunca una producción, sino «un surgimiento primitivo... que forma parte de la estructura misma de estos seres»¹⁹. Sobre esto volveremos en seguida. Nos interesa, sin embargo, destacar que el tratamiento que hace Sartre de la conciencia —y cuando hablamos de conciencia nos referimos a la conciencia en su forma prerreflexiva y no posicional— queda bastante lejos de las teorías tradicionales e incluso de la de Husserl que se mueve en el plano gnoseológico del *percipere*, del decir, del dar sentido²⁰. Si, para Husserl, la teoría intencional de la conciencia se desarrolla en relación con la constitución trascendental de la objetividad —la conciencia husserliana es una conciencia pura constituyente y representativa—; por el contrario, la teoría sartreana de la conciencia de ser se presenta, en un plano ontológico, en función de la explicitación de las estructuras de ser de la totalidad.

Por otra parte, el planteamiento dualista sartreano de la totalidad del ser, es decir, la distinción entre los entes de estructura óntica de identidad y los entes de estructura óntica de intencionalidad, entre el en-sí y el para-sí, supone, sobre todo frente al idealismo moderno imperante hasta Husserl, un cambio radical en la jerarquía ontológica de los entes. Mientras que el concepto de ser se predica fundamentalmente del ser-en-sí, ente compacto y sin fisuras, es decir, lo absolutamente idéntico²¹, la intencionalidad por la que se caracteriza el ser-para-sí, la conciencia, sólo puede explicarse ontológicamente por el concepto de *néantisation*, por la «nihilización de lo idéntico», siendo

¹⁸ La crítica que hace Sartre al idealismo y al realismo está ya fundamentalmente planteada desde las páginas introductorias de *L'Être et le Néant*.

¹⁹ SARTRE, J.-P., *L'Être et le Néant*, ed. cit., p. 219.

²⁰ Contra el pensamiento tradicional, sistema regido por un logocentrismo, solidario de un fonocentrismo, cuyo sentido último es la primacía de la presencia (para una aclaración del sentido de estos términos, cfr., por ejemplo, DERRIDA, J., *De la Grammatologie*, Éditions de Minuit, París, 1974, especialmente el capítulo titulado «La fin du livre et le commencement de l'écriture»), es contra el que Derrida dirige sus ataques más encarnizadamente. Sobre Husserl, concretamente, cfr. *La Voix et le Phénomène*, Presses Universitaires de France, París, 1967.

²¹ «L'en-soi est plein de lui-même et l'on ne saurait imaginer plénitude plus totale, adéquation plus parfaite du contenu au contenant: il n'y a pas le moindre vide dans l'être, la moindre fissure par où se pourrait glisser le néant. La caractéristique de la conscience, au contraire, c'est qu'elle est une décompression d'être. Il est impossible en effet de la définir comme coïncidence avec soi» (*L'Être et le Néant*, ed. cit., p. 116).

asimismo la nihilización el principio explicativo, «el vínculo originario entre el ser del para-sí y el ser del en-sí»²². Al ser la Nada, como nihilización de lo idéntico, la que ha producido la escisión de la conciencia, la dualidad de ésta no corresponde a ninguna de las posibles formas ópticas en las que los términos suelen existir como términos escindidos e independientes, ni tampoco a la dualidad gnoseológica de sujeto-objeto. Dicho de otra forma, el surgimiento de la conciencia corresponde a una cierta decompresión del en-sí: la masa plena y compacta que es el ser-en-sí se degrada en «presencia a sí», es decir, en conciencia.

Una pequeña pero importante observación se impone de inmediato. Este término de «presencia a sí» parece, a primera vista, vincular una vez más a Sartre a todo el pensamiento metafísico tradicional dominado por la primacía de la presencia²³. Sin embargo, Sartre afirma que lo que él llama «presencia a sí» es algo completamente distinto de la plenitud de ser, de la identidad como coincidencia absoluta de un ser consigo mismo:

«Esta presencia a sí se la ha tomado a menudo por una plenitud de existencia, y un prejuicio muy extendido entre los filósofos hace atribuir a la conciencia la más alta dignidad de ser»²⁴.

Para Sartre, sin embargo, la presencia a sí no es más que un «equilibrio perpetuamente inestable entre la identidad como cohesión absoluta sin huella de diversidad y la unidad como síntesis de una multiplicidad»²⁵.

Ante todas estas observaciones no creemos arriesgado afirmar que el pensamiento de Sartre supone una ruptura cierta con la filosofía tradicional. Nos atreveríamos incluso a sugerir que la teoría sartreana de la intencionalidad, que implica *mismidad* como algo muy distinto de la identidad²⁶, hace de la conciencia un ser escindido, sin identidad

²² *Ob. cit.*, p. 128.

²³ Pensamos que la terminología sartreana, por las connotaciones solidarias, en muchos casos, del pensamiento metafísico tradicional —el término de «presencia a sí» es un ejemplo típico—, tiene que resultar difícilmente aceptable para un pensador como Derrida que propone —para evitar precisamente este tipo de problema— el uso, dentro del propio discurso metafísico, de unos términos «indecidibles» (cfr. la explicación que Derrida ofrece de los mismos en *Positions*, Éditions de Minuit, París, 1973, pp. 58-59), es decir, de unas unidades de simulacro que no se dejan encerrar en ningún tipo de definición o de significado, ni apresar, por tanto, en la cadena tradicional de oposiciones, sino que, por el contrario, introducen una fisura mortal en el campo jerarquizado de éstas al mostrar la posibilidad de captar en todo concepto o noción una multiplicidad de sentidos inseparables, a menudo opuestos, resaltando, de este modo, lo absurdo de la pretensión metafísica del querer-decir.

²⁴ SARTRE, J.-P., *L'Être et le Néant*, ed. cit., p. 119.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ Mismidad porque el correlato intencional de la conciencia no es otro que

entitativa, que se caracteriza esencialmente como *carencia* (*manque*)²⁷, que esta teoría sartreana de la intencionalidad de la conciencia, como decíamos, viene en cierto modo a unirse a la tarea derridiana de desedimentación del logofonocentrismo imperante en la metafísica tradicional como un querer-oírse-hablar absoluto de la conciencia, solidario de un querer-decir metafísico desde la autoridad de un significado trascendental, de un sentido establecido, autosuficiente e inmutable,

la conciencia misma como «conciencia (de) conciencia». Por el contrario, «la coïncidence de l'identique est la véritable plénitude d'être, justement parce que dans cette coïncidence il n'est laissé de place à aucune négativité» (*ibidem*). Respecto al tema de la mismidad como algo totalmente distinto de la identidad, Sartre se sitúa en la línea de superación de la metafísica junto a Heidegger y Derrida. He aquí algunas observaciones de ambos pensadores. Heidegger afirma: «Was bleibt zu sagen? Nur dies: Das Ereignis ereignet. Damit sagen wir vom Selben her auf das Selbe zu das Selbe» (*Zeit und Sein*, en *Zur Sache des Denkens*, Max Niemeyer, Tübingen, 1969, p. 24), y añade en *Brief über den Humanismus*: «Diese bleibende und in ihrem Bleiben auf den Menschen wartende Ankunft des Seins je und je zur Sprache zu bringen, ist die einzige Sache des Denkens. Darum sagen die wesentlichen Denker stets das Selbe. Das heisst aber nicht: das Gleiche. Freilich sagen sie dies nur dem, der sich darauf einlässt, ihnen nachzudenken. Indem das Denken, geschichtlich andenkend, auf das Geschick des Seins achtet, hat es sich schon an das Schickliche gebunden, das dem Geschick gemäss ist. In das Gleiche flüchten ist ungefährlich. Sich in die Zwietracht wagen, um das Selbe zu sagen, ist die Gefahr. Die Zwiedeutigkeit dreht und der blosser Zwist» (*ob. cit.*, en *Wegmarken*, ed. cit., p. 193; el subrayado es nuestro). Derrida, por su parte, dice: «...Ce qui n'exclut pas que selon la même logique, selon la logique même, la philosophie vive dans et de la différance, s'aveuglant ainsi au même qui n'est past l'identique. Le même est précisément la différance (avec un *a*) comme passage détourné et équivoque d'un différent à l'autre, d'un terme de l'opposition à l'autre» (*La Différance*, en *Marges...*, ed. cit., p. 18).

²⁷ «le Pour-soi et l'En-soi sont réunis par une liaison synthétique qui n'est autre que le Pour-soi lui-même'... Cette unité synthétique est déterminée comme *manque*: manque de totalité de l'étant, manque de Dieu qu'on aurait tôt fait de transformer en manque en Dieu. La réalité-humaine, c'est le Dieu manqué: ...Quant au sens de l'être de cette totalité de l'étant, quant à l'histoire de ce concept de négativité comme rapport à Dieu, quant au sens et à l'histoire du concept de réalité (humaine), quant à la réalité du réel, aucune question n'est posée. A cet égard, ce qui est vrai de *L'être et le néant* l'est encore davantage de la *Critique de la raison dialectique*. Le concept de *manque*, relié à la non-identité à soi du sujet (comme conscience), au désir et à l'instance de l'Autre dans la dialectique du maître et de l'esclave, commençait alors à dominer la scène idéologique française» (DERRIDA, J., *Les fins de l'homme*, en *Marges...*, ed. cit., nota 2, pp. 137-138). Si el concepto de *manque* (carencia) —pese a la crítica que Derrida le dirige en este texto— es importante en todo pensamiento superador de la metafísica tradicional, su corolario, el *supplément* derridiano (nos encontramos aquí ante uno de los *indécidables* de Derrida a los que antes aludíamos), ejerce, con toda seguridad, una labor más profunda de desedimentación de la metafísica: «Le supplément s'ajoute pour suppléer un manque que, du même coup, il dessine, le laissant ouvert. Venant toujours en excès, le supplément n'est jamais adéquat. Ce plus et ce moins ne s'égalisent jamais, et leur jeu détraque, disloque toute opposition simple du positif et du négatif. Le supplément force à mesure les parois qu'il ne cesse d'édifier» (FINAS, L., *Annexes...*, en *Ecartés. Quatre Essais à propos de Jacques Derrida*, Arthème Fayard, París, 1973, p. 321). Cfr. también al respecto DERRIDA, J., *De la Grammatologie*, ed. cit., el capítulo titulado «Ce dangereux supplément...».

regido por la presencia teológica de un centro²⁸: presencia que puede reflejarse, en el ámbito del pensamiento tradicional occidental, como la primacía del ahora-presente en el concepto «vulgar» de tiempo, o como «presencia a sí del cogito, conciencia, subjetividad, co-presencia del otro y de sí, intersubjetividad como fenómeno intencional del ego, etcétera»²⁹.

Frente a ello, frente a la filosofía tradicional de la presencia, ¿no prepara ya —y pese a todas las reservas que indudablemente se imponen— el sujeto sartreano lleno de fisuras y habitado por la Nada³⁰ el camino para planteamientos más radicales, como la problemática derridiana de la *Différance*, *différance* que no se deja captar más que como la estructura misma de la no-presencia, como el movimiento del juego de la huella?³¹

Si el pensamiento tradicional potencia la primacía de la presencia —identidad absoluta e inmutable—, en realidad, nunca ha llegado a poseer la presencia en plenitud³². A lo largo de toda su historia, la metafísica ha padecido el deseo —imposible de realizar— de la presencia, teniendo que contentarse con un simulacro de la misma, con una presencia representada, «mimada». Por otra parte, la evidencia tranquilizadora de la presencia a la que siempre se ha aferrado el pensamiento tradicional no es tal si se tiene en cuenta que la presencia más intensamente presente —el gozo— coincidiría con la muerte³³.

²⁸ «Le signe et la divinité ont le même lieu et le même temps de naissance» (DERRIDA, J., *ob. cit.*, p. 25).

²⁹ DERRIDA, J., *Ob. cit.*, p. 23. Para el tratamiento del concepto «vulgar» de tiempo y su superación, cfr. fundamentalmente *Ousia et Grammè*, en *Marges...*, ed. cit., *passim*.

³⁰ Cfr. el sugerente artículo de Jacobo MUÑOZ, *Tres máscaras sartrianas: Baudelaire, Genet, Flaubert*, en *Los Cuadernos del Norte*, año II, núm. 5, enero-febrero 1981, en el que, al hilo del psicoanálisis existencial sartreano, se ponen de manifiesto «las grietas del sujeto a las que el 'último cartesiano' no ha dejado de remitirnos» (p. 35).

³¹ Para la explicación del término *Différance*, cfr. *La Différance*, en *Marges...*, ed. cit., *passim*. Según este planteamiento, la presencia ya no podrá ser entendida más que como «la huella del borrarse de la huella». Cfr., entre otros, los artículos de DERRIDA: *La Différance* y *Ousia et Grammè*, en *Marges...*, pp. 25, 76-77, etc. Para Derrida, el solo intento de nombrar, de determinar la *Différance* conduciría a permanecer dentro del ámbito de la metafísica tradicional (*ob. cit.*, pp. 27-28, 77).

³² «...archi-violence, perte du propre, de la proximité absolue, de la présence à soi, perte en vérité de ce qui n'a jamais eu lieu, d'une présence à soi qui n'a jamais été donnée mais rêvée et toujours déjà dédoublée, répétée, incapable de s'apparaître autrement que dans sa propre disparition» (DERRIDA, J., *De la Grammatologie*, ed. cit., pp. 164-165).

³³ «La jouissance *elle-même*, sans symbole ni supplétif, celle qui nous accorderait (à) la présence pure elle-même, si quelque chose de tel était possible, ne serait qu'un autre nom de la mort. Rousseau le dit: 'Jouir! Ce sort est-il fait pour l'homme? Ah! si jamais une seule fois en ma vie j'avais goûté dans leur plénitude toutes les délices de l'amour, je n'imaginais pas que ma frêle existence y eût pu suffire, je serais mort sur le fait' (*Confessions*, L. 8)» (DERRIDA, J., *ob. cit.*, p. 223).

De ahí que la presencia haya sido siempre deseada y, al mismo tiempo, temida por la metafísica occidental. En efecto, la vida se protege, se reserva y es precisamente la *différance*, entendida como temporización, el movimiento por medio del cual la vida remite a más tarde todo gasto mortal, no ya difiriendo una presencia que, más adelante, será alcanzada —esto, en último término, no sería sino otra forma de privilegiar la presencia—, sino como rodeo, retraso por medio del cual la relación con el presente, con la presencia queda *siempre diferida*³⁴. En este sentido, la temporización disloca el sujeto, lo separa de sí mismo, haciendo de él un sujeto lleno de fisuras, un sujeto que ya no puede participar en el logofonocentrismo del pensamiento onto-teológico. Es más, si la *différance*, que es pura huella, rastro, que sólo dice su propio juego continuo, está en el origen de toda relación, la única afirmación posible es que lo originario es el no-origen³⁵, sugiriendo, a su vez, esta idea la de juego³⁶. Con ello, parece quedar superado, en Derrida, el concepto de origen, de primariedad que constituía el concepto metafísico por excelencia y el fundamento del pensamiento onto-teológico.

Volviendo a Sartre, afirmaremos, para terminar, que su pensamiento, en muchos aspectos, nos parece superar y romper con la metafísica tradicional. Si en otros aspectos su filosofía resulta «clausurada» dentro del ámbito de la tradición occidental, esto no es algo específico del pensamiento sartreano. Es el riesgo que corre todo aquél que se propone una tarea de tan gran envergadura como es la superación de la metafísica tradicional. Y Derrida es absolutamente consciente del peligro cuando afirma:

«La vacilación de estos pensamientos (aquí se trata de Nietzsche y de Heidegger) no es una 'incoherencia': temblor propio de todo intento posthegeliano y del paso entre dos épocas. Los movimientos de de-construcción no solicitan las estructuras des-

³⁴ Para ver cómo surge la problemática de la diferencia a partir de una fundamentación psicoanalítica, cfr. FREUD, S., *Proyecto de una psicología para neurólogos* y *Más allá del principio del placer*. Al respecto es interesante también el ensayo de DERRIDA titulado *Freud et la Scène de l'Écriture*, en *L'Écriture et la Différance*, Éditions du Seuil, Paris, 1967, *passim*.

³⁵ «Ce qui s'écrit *différance*, ce sera donc le mouvement de jeu qui 'produit', par ce qui n'est pas simplement une activité, ces différences, ces effets de différence. Cela ne veut pas dire que la différence qui produit les différences soit avant elles, dans un présent simple et en soi immo-difié, in-différent. La différence est l'origine' non-pleine, non-simple, l'origine structurée et différenciante des différences. Le nom d'origine' ne lui convient donc plus» (DERRIDA, J., *La Différance*, en *Marges...*, ed. cit., p. 12).

³⁶ «On pourrait appeler *jeu* l'absence du signifié transcendantal comme illimitation du jeu, c'est-à-dire comme ébranlement de l'onto-théologie et de la métaphysique de la présence» (DERRIDA, J., *De la Grammatologie*, ed. cit., p. 73).

de fuera. No son posibles ni eficaces, no aciertan en sus golpes más que instalándose en estas estructuras. Instalándose en ellas *de una determinada manera...* Al pensar necesariamente desde el interior, al tomar de la antigua estructura todos los recursos estratégicos y económicos de la subversión, y al tomarlos estructuralmente, es decir, sin poder aislar en ellos determinados elementos o átomos, la tarea de de-construcción queda siempre en cierto modo arrastrada por su propio trabajo»³⁷.

Cristina de PERETTI DELLA ROCCA

³⁷ *Ob. cit.*, pp. 38-39.